

تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت از نگاه نظریه دولت مطلقه

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۲۲ - تاریخ تصویب: ۹۶/۰۳/۲۱)

مقصود رنجبر^۱

چکیده

درک و تبیین تئوریک دولت مهم‌ترین عنصر در اندیشه سیاسی است. بدون درک تئوریک از دولت داشتن نظام دموکراتیک ممکن نیست. با توجه به این که تئوری‌های مختلفی در باب دولت وجود دارد سوال اصلی این پژوهش این است که دولت مورد نظر اسلام‌گرایان درون کدام یک از تئوری‌های دولت می‌گنجد یا به کدام یک از آنها نزدیک‌تر است؟ فرض ما در این پژوهش این است که ایده دولت در اندیشه بنیادگرایی اسلامی با نظریه دولت مطلقه قرابت بیشتری دارد. به عبارت دیگر در بسیاری از مولفه‌ها برداشت اسلام‌گرایان از دولت به مولفه‌های نظریه دولت مطلقه نزدیک است. برای بررسی این موضوع از روش توصیفی و تحلیلی و مقایسه‌ای استفاده کرده‌ایم. در این مقاله مولفه‌های رویکرد اسلام‌گرایی به دولت با نظریه دولت مطلقه بر اساس معیارهایی چون نوع برداشت از حاکمیت، پایه‌های حاکمیت و مشروعیت، مصلحت دولت، حق الهی حکومت، مبنا و محدوده مالکیت، مفهوم و محدوده قانون

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم (maghsoodranjbar@gmail.com)

۸۲ فصلنامه دولت پژوهی

وقانونگذاری، اهداف دولت، قلمرو دولت بررسی گردیده و در پایان هم نسبت این برداشت‌ها با دولت مدرن مود بررسی قرار گرفت از این جهت که دولت مدرن مهم ترین قالب دولت دموکراتیک بوده است. مفروض اساسی ما در این پژوهش این است که زمانی که از ایده دولت در نزد اسلام گرایان اسلامی سخن می‌گوییم، بدین معنا نیست که آنان تئوری منسجم و ساخته و پرداخته‌ای در باب دولت دارند، بلکه باید از ترکیب دیدگاه‌های آنها، ارتباط و نزدیکی آن را با یکی از تئوری‌های دولت مورد سنجش و مطالعه قرار دهیم.

کلید واژه‌ها: تئوری دولت، تئوری دولت مطلقه، اسلام‌گرایی، بنیادگرایی دینی، گذار به دموکراسی

(۱) مقدمه (هدف، پیشینه و تعریف مفاهیم)

هدف از این پژوهش بررسی این موضوع است که روایت نظری اسلام‌گرایان از دولت به کدام یک از نظریه‌های دولت نزدیک‌تر است؟ برای بررسی این مساله بایستی شاخص‌های اساسی هر یک از نظریه‌های دولت را برشمرده و با مقایسه‌ی مولفه‌های دولت در اندیشه‌های اسلام‌گرایی با مولفه‌های این نظریه‌ها به سنجش آنها دست یازید. فرض ما در این پژوهش این است که استنتاج مولفه‌های نظریه اسلام‌گرایی در باب دولت نشان می‌دهد که این مولفه‌ها بیشتر به تئوری دولت مطلقه و اندام‌وار نزدیک است تا تئوری دولت مشروطه. اهمیت این یافته در صورت رسیدن به آن در این است که اولاً می‌توانیم بر مبنای آن مقایسه‌ای بین روند تحولات در غرب و دنیای اسلام انجام بدهیم و دوم این که پاسخی به سوال همیشگی در خصوص نسبت اسلام با دموکراسی پیدا کنیم. به نظر می‌رسد بهترین راه برای پاسخ به این سوال سنجش مولفه‌های نظریه‌ی اسلام‌گرایان در باب دولت است تا معلوم شود که آیا به دولت مطلقه نزدیک‌تر هستند یا مشروطه. برای این منظور ابتدا مولفه‌ها و ویژگی‌های اساسی نظریه دولت مطلقه و تفسیرهایی که از آن و در باب آن وجود دارد را خواهیم گفت و سپس با استناد به متون و گزاره‌های سیاسی اسلام‌گرایان، آنها را با این مولفه‌ها و ویژگی‌ها خواهیم سنجید. برای این کار در تحقیق از روش تحلیلی و تا حدی مقایسه‌ای استفاده خواهیم کرد. قبلاً در این زمینه کارهایی انجام شده است ولی منظری که در این مقاله داریم با آن پژوهش‌ها متفاوت هست در واقع ما در اینجا بدون اینکه ادعایی در مورد ماهیت گزاره‌های سیاسی اسلام‌گرایان داشته باشیم آنها را با نظریه‌های دولت به طور عام و نظریه دولت مطلقه تطبیق خواهیم داد تا معلوم شود این گزاره‌ها به کدام یک از این نظریه‌های دولت



نزدیک هست. داوود فیرحی قبلا در این زمینه کتاب هایی چون «نظام سیاسی و دولت در اسلام» و «تاریخ تحول دولت در اسلام» را نوشته است ولی در آن به تحلیل روند تاریخی دولت در دنیای اسلام پرداخته است و جندان در پی مقایسه مولفه های نظریه های دولت با اندیشه اسلام گرایان درباره دولت نبوده است. خود فیرحی می نویسد که «در پژوهش حاضر، همچنین بحث نظری مستقلی درباره نسبت دولت و اندیشه در جهان اسلام ارائه نشده است» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۷) حتی برخی از نویسندگان فقه را ناتوان از ارائه نظریه دولت تلقی کرده اند زیرا «سنخ گزاره های نظری با سنخ گزاره های فقهی را متفاوت» می دانند. (حقیقت، ۱۳۹۵: ۲۳۷)

از دولت مطلقه تعاریف و برداشت های متعددی صورت گرفته است. کاتوزیان معتقد است که «حق الهی پادشاهان در اوپای دوری رنسانس همراه با افزایش قدرت شاه و دولت در برابر فتودالیه - برای توجیه و دفاع از این افزایش قدرت مطرح شد؛ و در قرون شانزدهم و به ویژه هفدهم به نظریه نسبتا دقیقی بدل گردید که حکومت مطلقه (دسپوتسم^۱ یا ابسولوتیسم^۲) را تایید و توجیه می کند» (کاتوزیان ۱۳۸۱: ۷۳) بنابراین دولت مطلقه معادل ابسولوتیسم است. دولت مطلقه به نوعی هم نظریه بود و هم تا حد کمتری واقعیت. در خصوص این که نظریه دولت مطلقه آیا بر اقتدارگرایی یا استبداد یا توتالیتراریسم هم نزدیک است یا خیر اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند که «دولت مطلقه را باید از برخی مفاهیم دیگر مانند استبداد،... دیکتاتوری، حکومت فردی، جباریت بی بند و بار یا دولت توتالیتر تمیز داد. در مقابل برخی از

1. despotism
2. absolutism

تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۸۵

مورخین دولت مطلقه را مستبد می‌دانند زیرا به نظر آنها چنان دولتی واجد حقوق نامحدود بر جان و مال مردم است» (وینسنت، ۱۳۸۷: ۷۹) برای مثال در «فرهنگ انگلیسی آکسفورد... مفاهیم استبداد، جباریت و دولت مطلقه به صورت هم معنا با حکومت بی‌قید و بند به کار برده شده‌اند.» (وینسنت، ۱۳۸۷: ۷۹) اسکینر^۱ هم دولت مطلقه را واجد ویژگی‌هایی می‌داند که آن را به حکومت استبدادی تبدیل می‌کند.

در خصوص مفهوم اسلام‌گرایی نیز اختلافات فراوانی وجود دارد. ولی به طور کلی می‌توان گفت اسلام‌گرایی جریانی است که به دنبال تاسیس جامعه و حکومت اسلامی است که در آن تمامی مظاهر زندگی اعم از روابط اجتماعی و فعالیت‌های سیاسی تحت حاکمیت اصول و ارزش‌های دینی قرار بگیرد و این وجه بسیار مهم است که شایسته توجه بیشتری است.

برای مثال *بابی سعید* در تعریف اسلام سیاسی (که وی آن را بر بنیادگرایی اسلامی ترجیح می‌دهد) می‌نویسد: «اسلام‌گرایی گفتمانی است که تلاش می‌کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد. اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به یک دال برتر تبدیل می‌شود» (بابی سعید، ۱۳۷۸: ۲۰). ^۲ باریه نیز مشابه همین برداشت تعریف را ارائه می‌دهد و می‌نویسد:

«اسلامیسم^۳ بیش‌تر جنبشی دینی است که پای به میدان سیاست می‌نهد تا آن را دگرگون سازد و از آن بهره‌جوید. به دیگر سخن، اسلامیسم، به این عنوان غایتی دینی دارد و امر سیاسی را هم چون وسیله‌ای در خدمت این غایت دینی



سال سوم، شماره ۹
بهار ۱۳۹۶

1. Skinner, Quentin
۲. Barbier, Maurice
۳. Islamism

در خود می‌گنجد. اما از دید جامعه‌شناختی، جنبش اسلام‌پسندی که گروه‌های تهی‌دست و ستم‌کشیده را جلب می‌کند می‌تواند هم جنبشی سیاسی و اجتماعی معترض به قدرت برای دگرگون‌سازی دولت و جامعه نمودار شود. اسلام‌پسند ادعاهای سیاسی و اجتماعی دارد و بر آن است تا برتری دین را تضمین کند، قانون‌های اسلام را به اجرا بگذارد و دولتی اسلامی بر پا سازد». (باربیه، ۱۳۸۳: ۳۳۷).

۲) تئوری دولت^۱

تئوری در علوم انسانی از مفاهیم مورد اختلاف و بحث برانگیز بوده است. «نظریه... عین واقعیات را بیان نمی‌کند، بلکه فقط چارچوب انتزاعی است تا بتوان واقعیات گوناگون و پیچیده را نظم و ترتیب داد و روابط شان را تحلیل کرد» (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۹) بنابراین زمانی که از تئوری‌های دولت بحث می‌کنیم، معنای ضمنی آن، تبیین واقعیت دولت با استفاده از مفاهیم نظری و ذهنی می‌باشد. به گفته اندرو وینسنت^۲ «هر نظریه‌ای مجموعه منظمی از مفاهیم مرتبط با یکدیگر است که هدف آن، تعریف، توصیف و توضیح واقعیت است... نظریه، طرحی فکری است که جهان را معنی می‌کند و احتمالاً نیز طریقی ارائه و تجویز می‌کند» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۷).

اغلب دیدگاه‌هایی که به ویژه در گذشته درباره دولت ارائه شده در واقع، عمدتاً نه تبیین واقعیت، بلکه تجویزی از دولت مطلوب و مشروع بوده‌اند. چنان که الیوت در مورد دولت مشروطه می‌نویسد: «فلسفه دولت مشروطه بیشتر

۱. Theory of the state

۲. Vincent, Andrew

فلسفه‌ای تجویزی درباره دولت است تا صرف توصیف واقعیت» (وینست، ۱۳۸۳: ۱۲۲). نکته جالبی که وینست هم یادآوری می‌کند این است که «نظریه دولت مطلقه در حد نظریه باقی ماند... و هیچ‌گاه نتوانست تکوین پیدا کند» (وینست، ۱۳۸۳: ۸۰). این موضوع و بسیاری از موضوعات دیگر در علوم انسانی نشان می‌دهد که رابطه بسیار پیچیده‌ای بین نظریه و واقعیت وجود دارد. به نظری می‌رسد که یک تفکیک می‌تواند کارساز باشد آن تفکیک نظریه‌های تبیین‌گر^۱ از نظریه‌های هنجاری^۲ است. در نظریه‌های تبیین‌گر «نظریه جنبه توصیفی و تبیین‌پیدا می‌کند... و مشتمل بر حدس‌هایی درباره مناسبات علی است.. نظریه می‌تواند طیف نسبتاً وسیعی از امور تجربی را تأیید کند» (معینی علمداری، ۱۳۸۹: ۲) اما در نظریه‌های هنجاری سخن از تبیین نیست بلکه سخن از بایستگی است که در اینجا نظریه چیزی جز اندیشه‌های نظریه پرداز در خصوص چگونه باید بودن واقعیت نیست. در سیاست این برداشت از نظریه دولت تفاوتی با اندیشه سیاسی ندارد برای مثال جرج ساباین ترجیح می‌دهد که «نظریه سیاسی را چیزی غیر از تاریخ اندیشه سیاسی فرض نکنند» (معینی علمداری، ۱۳۸۹: ۵). حتی می‌توان از این هم فراتر رفت و نظریه دولت را همان اندیشه سیاسی اندیشمندان سیاسی در ترسیم وضعیت آرمانی در سیاست دانست. بر این اساس می‌توان ادعا کرد نظریه دولت بیش از هر چیز نظریه هنجاری است تا نظریه تبیینی. به گفته معینی علمداری «در نگرش‌های هنجارگرا نظریه سیاسی، در خدمت تدقیق برساخته‌های زیرین کنش‌های سیاسی - اخلاقی قرار می‌گیرد و مشتمل بر تجویزها و دلیل تراشی‌های اخلاقی و فوق



۱. Explanation

۲. Normative

تجربی است» (معینی علمداری، ۱۳۸۹: ۴).

واقعیت این است که دیدگاه‌های مطرح شده از سوی اسلام‌گرایان هم بیش از آن که تبیین واقعیت باشد، تجویزی از دولت مشروع و مطلوب آنان بوده است که از الگوی آرمانی دولت در اندیشه آنان انتزاع شده است و توجه به این موضوع کمال اهمیت را دارد، چرا که عموماً برداشت آنان از دولت آرمانی خود نه برگرفته از تبیین واقع گرایانه آنان از دولت؛ بلکه ناشی از برداشت ذهنی آنان از دولت آرمانی خود می باشد در واقع این دیدگاه‌ها به دنبال ساختن واقعیت هستند و نه تبیین آن، ولی با وجود این که برای ساختن واقعیت مطلوب، تعامل با واقعیت موجود، اهمیت حیاتی دارد؛ در اسلام‌گرایی، تعامل بیش از آن که با واقعیت باشد با مدل آرمانی است.

در واقع، یک مدل عالی^۱ و آرمانی از دولت وجود دارد که اسلام‌گرایان دیدگاه خود را بر اساس آن استوار کرده‌اند و نه بر اساس واقعیت. بنابراین عمده دیدگاه‌های آنان بیشتر بعد تجویزی دارد تا تبیینی و توصیفی؛ از دید آنان دولت باید چنین و چنان باشد نه این که چنین و چنان است. برای مثال این گزاره که «حکومت اسلامی باید احکام اسلامی را اجرا کند» یک حکم تجویزی است تا بیان واقعیت؛ گزاره «مشروعیت حکومت باید بر اراده الهی استوار باشد» نیز از همین قبیل است. این‌ها احکام تجویزی هستند که همه می‌توانند در زمان تحقق عینی مورد ارزیابی واقع شوند. بنابراین زمانی که مفاهیم اسلام‌گرایان در باب دولت مورد نقد قرار می‌گیرد هم امکان تحقق عینی آن‌ها مورد

۱. Ideal type

توجه است^۱ و هم اعتبار نظری آنها تا مشخص شود که پایه استدلال آنها برای تاکید بر یک ایده سیاسی، چه چیزی می‌باشد. بنابراین، در این جا غرض از تئوری، گزاره‌های تبیین‌گر واقعیت نیست، بلکه بحث از ایده‌آل‌های یک اندیشه در زمینه دولت و حکومت است؛ این که حکومت چگونه باید باشد.

البته خود این نوع نگرش یک راه فراری را برای بسیاری از نظریه‌های هنجاری و تجویزی باز می‌گذارد. وینسنت در این باره می‌نویسد:

«نظریه‌های اجتماعی و سیاسی متضمن توصیه و ارزیابی هنجاری و تجویز هستند... اما در این باره که باید عناصر توصیفی یک نظریه را از عناصر ارزش‌گذارانه آن به وضوح تمیز داد، چگونه می‌توان قضاوت کرد؟ نظریه‌ای که سخت هنجاری و تجویزی باشد، قاعدتاً از حمله حقایق و واقعیات توصیفی مصون می‌ماند در نتیجه به نظریه‌ای بسته تبدیل می‌شود» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۷۱-۷۲).

شاید بتوان گفت ایده اسلام‌گرایان در باب دولت در زمره همین نظریه‌هاست که آن چنان انتزاعی و بسته است که یافتن ملاک عینی برای ارزیابی آن دشوار است. بشیریه معتقد است که بیشتر استدلال‌های اسلام‌گرایان در دفاع از ایده‌های خود در باب دولت بیشتر «دلایل فقهی، درون‌گرویی و مبتنی بر ایمان دینی بوده اند... که این غیرقابل مباحثه در حوزه عمومی است» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۵۶). حتی از این منظر هم دیدگاه منسجمی درون این رویکرد در باب دولت وجود ندارد و به جز چند کلمه ساده که بیشتر غیرمستدل مطرح می‌شود، چندان مطلب مهمی به نگارش در نیامده است. به هر حال اسلام‌گرایی در زمره نظریه‌های



۳) تئوری دولت مطلقه^۱

دولت‌ها و تئوری‌های دولت را از منظرهای مختلف می‌توان دسته‌بندی کرد. برای مثال وینسنت در این باره می‌نویسد:

مهم‌ترین معیارهای طبقه‌بندی تئوری‌های دولت عبارتند از منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد و اقتدار دولت و منبع مشروعیت قدرت سیاسی. اصولاً مهم‌ترین نظریاتی که درباره دولت عرضه شده‌اند معطوف به منشأ، ماهیت و غایت دولت‌اند و عموم نظریات هم ذیل همین مقولات قرار می‌گیرند. از لحاظ منشأ و ماهیت، مثلاً وقتی دولت را ادامه خانواده و جامعه مدنی و شرط تکامل آزادی و خودآگاهی فردی می‌دانیم، آن را به عنوان پدیده‌ای طبیعی تلقی می‌کنیم و یا وقتی آن را حاصل قرارداد و توافق افرادی می‌شماریم از آن به عنوان پدیده‌ای ساختگی یاد می‌کنیم؛ و باز هم وقتی دولت را پدیده‌ای مصنوع اما حاصل اجبار بخشی از جامعه نسبت به بخش دیگر در نظر می‌گیریم، آن را نه قراردادی، بلکه اجبارآمیز تلقی می‌کنیم (وینسنت، ۱۳۸۳: ۷).

یکی از اولین تقسیم‌بندی‌های نظری که در باب دولت می‌توان به آن اشاره کرد، تقسیم آن به دولت اندام‌وار^۲ و دولت مکانیکی است. پوپر^۳ معتقد است که

۱. The Absolute State

۲. organic theory of the state

۳. Poper, karl

تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۹۱

«افلاطون با عقیده به این که دولت نوعی موجود انداموار است، نظریه انداموارگی دولت را وارد مغرب زمین کرد» (پوپر، ۱۳۷۷: ۱۳۲).

در نظریه ارگانیکی دولت ابزاری نیست که انسان برای تامین هدف خاصی آن را ایجاد کرده باشد، بلکه مانند خانواده، ارگانیسمی است که خود تحول و تکامل یافته و دارای غایات والاتر از غایات جزئی و فردی است. بنابراین دیدگاه، جداکردن انسان، جامعه و دولت از یکدیگر نادرست تلقی می‌شود. قدرت دولت دشمن آزادی فردی نیست، بلکه مهم‌ترین وسیله تضمین آن است. ارسطو و افلاطون نماینده اصلی چنین تفکری بودند. در عصر روشنگری با توجه به سوابق سوءاستفاده از قدرت توسط دولت‌ها، فرض خوشبینانه فوق مورد تردید واقع شد و با پیدایی نظریه‌ای که دولت را ابزاری ساخته دست انسان تلقی می‌کرد، نظریه اندامور به حاشیه رفت. براساس برداشت مکانیکی، دولت حاصل عمل ارادی انسان است. به گفته ریبر، «دولت ماشینی است که انسان برحسب مصلحت خود ایجاد کرده است و برای رسیدن به اهداف خود آن را اداره می‌کند» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۲۵). براساس این نظریه، دولت حاصل قراردادی است که برای تامین نظم و امنیت در جهان تدوین شده و دارای ماهیتی ارادی است. در این تلقی دولت از جامعه و فرد جدا می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت که اساس تفکیک دوران جدید از دوران قدیم در زمینه دولت و سیاست، قرارداد است. فرض اساسی در قرارداد، این است که انسان می‌تواند اصل قرارداد را که بر تمام ابعاد زندگی آن حاکم است، به روابط سیاسی هم



بهار ۱۳۹۶
سال سوم، شماره ۹

۱. باریه این مورد را به خوبی توضیح داده است "دولت به شیوه‌ای کاملاً متفاوت نمودار می‌شود... و به دو عنصر متمایز تقسیم می‌گردد: نخست دولت به معنای خاص آن، که به قلمرو سیاسی ربط دارد؛ و دوم جامعه به معنای دقیق آن، که معمولاً آن را جامعه مدنی می‌گویند» (باریه، ۱۳۹۲: ص ۱۸)

تعمیم دهد. براساس قرارداد اجتماعی این انسان است که دولت را می‌سازد. بنابراین دولت برای رفع نیازهای انسان‌هاست. به عبارت دیگر:

«دولت برای انسان وجود دارد نه انسان برای دولت. نظریات مکانیکی اطاعت از دولت را با عملکرد آن توجیه می‌کنند که همچون ابزاری برای نیل به اهداف به کار می‌رود، در حالی که نظریات ارگانیکی نتیجه توجیه ضرورت اطاعت از قدرت و خصلت همبسته وانداموار دولت هستند» (توحیدفام، ۱۳۸۱: ۴۹).

یکی از اولین نظریه‌های دولت، نظریه دولت مطلقه می‌باشد، که به زعم وینسنت «نخستین جمع بندی و تنظیم آگاهانه و نظری مفهوم دولت بود» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۷۶). ژان بدن^۱ «ایده‌ی حاکمیت مطلق را پی‌آمد تحلیلی مفهوم دولت می‌شناسد» (اسکینز، ۱۳۹۳: ج دوم، ۴۴۱). بنابراین اساسا دولت نمی‌تواند غیر مطلقه باشد. این نظریه در وهله اول «به عنوان چیزی از نقد فتودالیسم توسعه یافت ... فتودالیسم مبین چیزی بود که اولمان آن را نظریه حرکت صعودی حکومت و جامعه خوانده است، ... در مقابل دولت مطلقه نمونه بارز نظریه حرکت نزولی بود که بر اساس آن احکام از بالا به پایین حرکت می‌کنند.» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۱). در وهله بعدی این نظریه برای پایان دادن به تفرق و پراکندگی قدرت سیاسی ناشی از قدرت فتودال ها شکل گرفت و نیز به دنبال پایان دادن به جنگ‌های داخلی از طریق بخشیدن قدرت مطلق به حاکم بود و برای تحقق و توجیه این برداشت، از نظریه مسیحی تمرکز قدرت استفاده کرد به گفته وینسنت: «نظریه دولت مطلقه در عصری تنظیم شد که در آن، نظم و سلسله‌مراتب اجتماعی جلوه‌ای از نظم عمومی جهانی تلقی می‌شد. خلقت،



۱. Jean Bodin

تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۹۳

مجموعه و سلسله‌مراتبی منظم به شمار می‌رفت که در آن همه چیز از ماده بی‌جان گرفته تا انواع گوناگون حیات، نشانی از وجود و طرحی بزرگ در خود داشتند. نظم و انتظام در همه چیز و همه جا جاری بود» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۰). به گفته وینسنت «سیاست هم جزئی از این نظم جهانی تلقی می‌شد، هم چنان که خداوند واحد و یگانه بر جهان حاکم بود، دولت‌های این جهان نیز ملک حاکم واحدی به شمار می‌رفتند که همچون پدر بر خانواده حکومت می‌کردند. پادشاه همچون سر در بدن و راعی رعایا بود.» هم چنین یک پیوند وثیقی بین حاکمیت و مالکیت برقرار می‌گردید که بر اساس آن «دولت متعلق به پادشاه یا شخص حاکم بود و از آن وی به شمار می‌رفت... دولت ملک شخصی حاکم به شمار می‌رفت» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۴). وینسنت هم چنین بر وجود عناصر مذهبی نیرومند در این نظریه تأکید می‌کند که اگر چه تئوکراسی نیست ولی دارای عناصر مذهبی عمیقی است، حتی به تعبیری این نظریه ریشه در نظریه دولت مسیحی دارد که بر اساس آن در توصیف دولت مطلقه گفته می‌شود که «حاکم هر قدر هم که در مقابل خداوند مسئول باشد، در سیاست‌گذاری نیازمند رضایت و توافق هیچ کس دیگری نیست» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۴). بر این اساس «قوانینی که پادشاه اعلام می‌کرد، دارای اهمیت مذهبی به شمار می‌رفتند» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۴). همین موضع را بوسوئه هم مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد «قدرت شاه باید به داوری در همه‌ی امور، روحانی و همین‌طور دنیوی، بسط یابد و قدرت اش هم مطلقه باشد، زیرا شاه در برابر کسی پاسخگو نیست» (اسکینر، ۱۳۹۳، ج دوم: ۱۷۵). بوسوئه در این باره به نقل از پولس قدیس می‌نویسد که: «هرکسی باید تابع عالی‌ترین قدرت‌ها باشد، زیرا هر قدرتی از جانب خداست» (اسکینر، ۱۳۹۳، ج دوم: ۱۷۶).



سال سوم، شماره ۹
بهار ۱۳۹۶

طی این تحلیل، زمانی که تئوری دولت مطلقه با نظر مربوط به مصلحت دولت در آمیخت، نظریه‌ای بسیار نیرومند مبنی بر این که همه تصمیمات شخص حاکم در جهت پیشبرد نفع و مصلحت دولت دارای معنا و اهمیت مذهبی بودند ساخته و پرداخته شد:

«وقتی شهریار به عنوان قانون زنده با کل دولت یکسان تلقی شده و مبین اراده خداوند به شمار آید، در آن صورت همه گفته‌های وی طبعاً منطبق با مصلحت دولت محسوب می‌شود. مصلحت دولت را همواره همه کس نمی‌توانست دریابد، بلکه تنها در قلمرو رمزآمیز خداوندان میرا قابل درک بود و بدینسان معنایی الهی داشت (وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۱۲). بر حسب مولفه شخصیت «شخص پادشاه با کل مملکت یکی و یکسان تلقی می‌شد» (وینسنت، ۱۳۸۷: ۸۵).

نظریه دولت مطلقه دارای پنج عنصر و مولفه اصلی بود که عبارتند از: «نظریه حاکمیت کامل و مطلق در قانون‌گذاری، نظریه مالکیت، نظریه حق الهی، مصلحت دولت و نظریه شخصیت» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۴).

اندیشه حق الهی از طریق واگذاری تدریجی کل قدرت قهر عمومی به پادشاهی که برگزیده‌ی خداوند به شمار می‌رفت، موجب تضعیف نقش سیاسی کلیسا و سلطه روحانیان می‌شد (وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۰۷). در واقع در خلال قرن شانزدهم مباحث مذهبی درباره حاکمیت پاپ و نقش حقوقی کلیسا به تدریج رنگ غیر دینی یافت و «امپراتور به عنوان مقامی شبه مذهبی فرض گردید» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۲). از جمله استدلال‌ات اساسی نظریه حق الهی این بود که پادشاه

۱. در واقع «در نظر گرگوریوس هفتم، به خلاف بسیاری از رهبران پیشین کلیسا، دینی کردن قلمرو عرف به معنای سطره طبقه روانی بر آن بود... با تثبیت استقلال مرجعیت روحانی، راه برای تدوین نظریه ولایت مطلقه پاپ و فرمانروایی کلیسا هموار شد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۶۷)

تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۹۵

منصوب خداوند است... پادشاه تنها در برابر خداوند مسئول شناخته می‌شد
شهریار محدود به هیچ قانونی نبود... و اتباع به حکم وظیفه مذهب از مقاومت
در مقابل حاکم منع می‌شدند و موظف به فرمانبرداری و اطاعت منفعلانه
بودند...» (وینست، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

«نظریه حق الهی شهریار اندیشه مالکیت او بر کشور و حاکمیت در قانون گذاری
را قوت بیشتری بخشید... و همچنین بر اعتبار اندیشه وحدت دولت
و شهریار افزود» (وینست، ۱۳۸۳: ۱۱۱). هم بدن هم هابز و دیگران برای
موضوع تاکید داشتند. به تعبیر باریه «ژان بدن بر آن بود تا جمهوری سالاری را
از چیرگی مذهب های موجود-هم چون سرچشمه ی کشاکش های آن
روزگار-برهاند و برای جمهوری بنیادی طبیعی و بخردانه فراهم آورد و بدان
حاکمیتی مطلق و پایدار واگذارد...» (باریه، ۱۳۸۳: ۹۵-۹۶). از دید بدن «حاکم
به لحاظ تعریف مصون از مقاومت مشروع است، زیرا فردی که حاکمیت قائم
به اوست، به هیچکس پاسخگو نیست مگر خداوند باقی، این جاست که بنیادهای
بنای آن لویاتان بزرگ به تمامی فراهم می‌آید...» (اسکینر ۱۳۹۳: ۴۴۰). هابز
در این زمینه از بدن هم فراتر می‌رود و «با واگذاری حق زندگی و مرگ فرمان
گزاران به فرمانروا در واقع بر این باور است که فرمانروا از قدرتی مطلق و
نامحدود برخوردار است» هابز هم چنین مالکیت فردی را... وابسته به قدرت حاکم
و حتی دستاورد این قدرت می‌داند. از دیدگاه هابز در واقع فرمانروا مالکیت را
بنا می‌نهد و تضمین می‌کند... بنابراین هر چند ملک یک فرد نمی‌تواند به تملک
دیگران درآید اما مالکیت او همواره بر تصمیم فرمانروا بستگی
دارد» (باریه، ۱۳۸۳: ۱۱۱). در مورد دین هابز همین رویه را در دولت مطلقه
دنبال میکند» زیرا در مورد دین هیچ گونه آزادی وجود ندارد. در واقع از دید



سال سوم، شماره ۹
بهار ۱۳۹۶

هابز فرمانروا در زمینه‌ی دین از صلاحیت وحتى صلاحیت انحصاری برخوردار است» (باربیه، ۱۳۸۳: ۱۱۲). حتی تفسیر کتاب مقدس نیز با فرمانرواست. بنابراین قدرت حاکم نه تنها در امور دنیوی که در امور دینی نیز مطلقه هست بی‌مناسبت نیست که هابز نام کتاب خود را لویاتان یا خداوند میرا نهاده است. همان طور که می‌بینیم نظریه دولت مطلقه به نوعی نظریه تتوکراسی را وارونه کرد و همان قدرت مطلقه را برای حاکم غیر دینی فرض کرد.

البته دولت مطلقه هم در نظر وهم در عمل، همواره دارای ابهام بوده است. برای مثال خود بدن در این زمینه بسیار مبهم بحث کرده است. به گفته پرستن کینگ: «صفات و خصلی را که بدن در مورد حاکمیت به کار می‌برد، خود اصلاً روشن و مبرهن نیستند. برای مثال به نظر می‌رسد که قدرت مطلق معادل کلماتی چون عالی‌ترین، عظیم‌ترین، کلی و نامحدود به کار برده شده است، در حالی که هر یک از این اصطلاحات معانی مختلف و گاه متداخلی دارند» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۹۱).

نکته جالبی که وینسنت یادآوری می‌کند این است که «نظریه دولت مطلقه در حد نظریه باقی ماند... و هیچ‌گاه نتوانست تکوین پیدا کند» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۰). شاید علت آن در دو سطح نظری و عملی قابل تحلیل باشد. در سطح نظری مساله ای است که « بسیاری از استدلال‌ات مربوطه (مربوط به نظریه دولت

مطلقه) هیچ‌گاه کاملاً در ذهن نظریه پردازان واضح و روشن نبودند» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۵). برای مثال با این که بدن «ایده‌ی دولت مشروطه را به تمامی از میان برد، اما... اگر با در نظر داشتن لگام‌های سنتی نظام، دین و عدالت، به تحلیل بدن بپردازیم، در می‌یابیم که تعدادی از عناصر مهم این قیده‌های ناظر بر سلطنت مطلقه هنوز آگاهانه در کارند.» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۴۴۹).



تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۹۷

در سطح عملی مساله این است که اساساً چنین نظریه‌ای در عمل امکان تحقق پیدا نمی‌کند. این موضع را از پوپر وام گرفته‌ام که می‌نویسد: «...قدرت سیاسی مطلق ولگام گسیخته امکان‌پذیر نیست. تازمانی که یک تن به تنهایی نتواند آن قدر قدرت مادی بیاندوزد که بر دیگران همگی سلطه پیدا نکند، هنوز باید به یاوران خویش وابسته بماند...» (پوپر، ۱۳۷۷: ۳۰۵). البته وینسنت هم به این مساله تاکید دارد و می‌نویسد: «هیچ شه‌ریار یا حاکمی تاکنون در حقیقت واجد قدرت نامحدود نبوده است زیرا چنین امری ناممکن و غیر منطقی است» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۹۲).

۴) نظریه دولت در اندیشه اسلام‌گرایی

الف) زمینه‌های سیاسی و تاریخی اندیشه اسلام‌گرایان در باب دولت برای فهم نسبت اندیشه اسلام‌گرایان با نظریه دولت مطلقه، باید به فضایی که در آن نظریه‌پردازی دولت در آن انجام شده است توجه کرد. به طور کلی به لحاظ نظری و تاریخی اساساً اندیشه سیاسی در دنیای اسلام توسعه‌چندانی پیدا نکرده است. یعنی در کنار آن بحث‌های عمیق و دامنه‌داری که در دنیای غرب در مورد مفهوم مهمی چون حاکمیت و ابعاد مختلف آن وجود داشته است، در دنیای اسلام خبر از این مباحث آن هم به صورت دیدگاه‌های گوناگون نبوده است.

در ایران در طول تاریخ همواره دولت و جامعه استبدادی بوده است که در آن دولت، طبقات اجتماعی، قانون، سیاست و مانند آنها صورتی متفاوت با آنچه در تاریخ اروپا مشاهده شده و نظریه‌پردازان اروپایی تبیین و تحلیل کرده‌اند، داشته است. کاتوزیان این ویژگی را برای دولت در ایران بر می‌شمارد: «نظام



سال سوم، شماره ۹
بهار ۱۳۹۶

حکومت استبدادی، مبتنی بر انحصار دولت بر مالکیت و نیز اقتدار نظامی و دیوانی شدید» (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۷). دولت های اقتدارگرا و استبدادی مشروعیت خود را از جانب خداوند و خود را بی نیاز جامعه می‌دیده‌اند.

فیرحی و نیز کاتوزیان در تبیینی که هر کدام از آن‌ها، از نظام سنتی در دنیای اسلام ارائه کرده‌اند آن را واجد ویژگی های ذیل می‌داند:

۱- اقتدارگرایی که وجه بارز این نظام‌ها بوده است و طبعاً نظریه‌های قدیم نظام سیاسی بنا به ماهیت خاصی که دارند، به ضرورت بخشی از نصوص دین را مورد استناد قرار می‌دهند که چهرهٔ عمومی آن توصیه اقتدار است. نظریه‌های سنتی نظام سیاسی در سایه دعوت به اقتدار، دو روند معکوس را در ساختار عمومی نظام سیاسی اسلام تکامل بخشید؛ نخست، سلسله‌ای از تنازل‌های متوالی در شرایط و شیوه اقتدار حاکم اسلامی که منتهی به چشم‌پوشی از همه شروط از جمله عدالت، علم و التزام به ظواهر شریعت در حاکم گردید. دوم، مسیر تصاعدی زور مداری و تغلب و حضور قهرآمیز صاحبان شوکت و غلبه در زندگی سیاسی مسلمانان (فیرحی، ۱۳۸۲: ۵۰-۴۹).

و این خود موجب شد که دولت در دنیای اسلام فاقد تداوم باشد. در ایران بر اثر استمرار حکومت استبداد، دگرگونی‌ها، بزرگ‌تر و نوسان‌های آن بیشتر از آن بود که در تاریخ اروپا مشاهده می‌شود. نبود قانون، تحرک اجتماعی فراوان و غیره و فقدان نهادهای اجتماعی منسجم و با دوام، مهم‌ترین عوامل آن بودند. از سوی دیگر همین عوامل تا حد زیادی مانع از رشد اجتماعی، اقتصادی، علمی و ذهنی پایدار و فزاینده گردیدند (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۸۴).

۲- شخص محوری: «دومین ویژگی نظام سیاسی سنتی مسلمانان شخص محوری است که از لوازم اقتدارگرایی در تاریخ و اندیشه‌های اسلامی بود. شخص‌گرایی



پیوند پرمعنایی با دانش‌محوری، قانون‌گریزی و صلاحیت‌های شخصی حاکم داشت» (فیرحی، ۱۳۸۲: ۵۳). حسن عباسی در این باره به درستی توضیح داده است که خلیفه همواره از برخی نصوص به اسم مصلحت تجاوز می‌کرده و قدرت گسترده‌ای را به دست می‌آورده است که در پرتو اجتهاد حاکم مشروعیت می‌یافته است (حسن عباس، ۱۴۱۲: ۴۲ - ۴۵).

۳- وحدت قوا (ولایت عام): «در اندیشه اسلامی نه بین دو امر دینی و سیاسی تمایز و استقلال وجود دارد و نه قوای تشکیل‌دهنده دولت از یکدیگر تفکیک می‌شود.» (فیرحی، ۱۳۸۲: ۵۵).

۴- امپراطوری: براساس ایده امپراطوری، نظام سیاسی در جهان اسلام به کلی با مفهوم سرزمین و مرزهای سرزمینی ملی بیگانه بود؛ در نتیجه نمی‌توان از منفعت ملی در مقابل منفعت حاکم و امپراطوری او سخن گفت (فیرحی، ۱۳۸۳: ۴۹). از سوی دیگر قدرت در ایران (و اسلام) اساساً نهادی مقدس به شمار می‌رفته است برای مثال در اندیشه ایرانشهری «پادشاهی موهبتی الهی بود که خدا به برگزیدگان خود اعطا می‌کرد. پادشاه وجهه و مقام فوق بشری داشت. بنابراین هرکس که قدرت و مقام پادشاهی را به دست می‌آورد باید چنین فرض می‌شد که دارنده‌ی فره ایزدی است. بشر او را بر نمی‌گزیند و بشر او را عزال نمی‌کند.» (کاتوزیان، ۱۳۸۱: ۹۵).

بر این اساس الگوی شکل گرفته از قدرت یک الگوی کامل عمودی و یک طرفه از قدرت دولتی بوده است. به دلیل تقدس قدرت «الگوی رابطه قدرت سنتی در ایران، مبتنی بر اطاعت از بالا به پایین است و با مفاهیم و اسطوره‌های مذهبی در آمیخته و مشروعیت خود را از منابع مختلف کسب می‌کند. تصور وجود رابطه میان حاکم و خدا به صور مختلف چنان مشروعیتی به قدرت



سیاسی می‌دهد که هرگونه رقابت در زندگی سیاسی را امری غیرحقوقی قلمداد کرده است» (بشیریه، ۱۳۸۴ الف: ۳۱).

اندیشه اسلام‌گرایان درباب دولت در چنین فضای فکری شکل گرفته است و حتی با این که نهضت مشروطه، قانون اساسی و متمم آن، اطلاق سلطنت را مقید و مشروط به قانون اساسی کرد در مواجهه فقیهان با مفاهیم سیاسی از قبیل حقوق مردم، آزادی، عدالت، نظارت، تفکیک قوا، مساوات، وکالت، رای، قانون و سلطه، دو رویکرد فقهی متفاوت را شاهد هستیم «یکی دیدگاه سنتی با موضع نفی مطلق و دفاع از سیره پیشین با پافشاری بر نظریه ثنوی ولایت انتصابی فقیهان در امور حسیه و سلطنت مسلمان ذی‌شوکت در عرفیات به عنوان «حکومت مشروعه» و دیگری دیدگاه تحول‌طلب به دنبال سازگاری در مقوله مشروطه و مشروعه با ارائه نظریه دولت مشروطه مبتنی بر اذن عام فقیهان» (کدیور، ۱۳۸۰: ۲).

کاتوزیان هم این موضوع را به نحو دیگری نه از منظر اندیشه سیاسی شیعی، بلکه از منظر تحول تاریخی مورد توجه قرار داده است. در نگاه او، «انقلاب مشروطه اولین قیام عمومی در تاریخ ایران بود که برخلاف شورش‌های گذشته علیه سلاطین مستبد، تنها درصدد ساقط کردن یک دولت استبدادی خاص نبود، بلکه برنامه مثبت روشنی هم از تجربه اروپا داشت که عبارت بود از میان برداشتن حکومت استبدادی و جایگزین کردن آن با حکومت قانون در قالب سلطنت مشروط» (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۲۹). برخی این موضوع را از حیث این که

اساساً یک جهان بینی شرقی است مورد توجه قرار داده اند:

از آنجا که جهان بینی شرقی مبنای قدرت سیاسی را تفویضی ماورالطبیعی و



الاهی می‌دانست، همواره می‌کوشید آن را با معیار عدالت مطلق مطابقت دهد و بر این مبنا درباره آن داوری می‌کند. از این رو، جهان‌بینی شرق برای قدرت سیاسی تنها حدود اخلاقی وضع می‌کرد و آن را در چارچوب سنتی عدالت، موعظه‌گر بود. در جامعه سنتی ایران نیز با آن که حدود مرز اجتماعی برای قدرت سیاسی وجود نداشت، از قدرت انتظار می‌رفت که سامان عرفی جامعه و اصول اخلاقی رفتار و عدالت سنتی را رعایت کند. در کتاب‌های مربوط به رسم مملکت‌داری و سیرالملوک مانند سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک لزوم رعایت و مراعات احوال رعیت به عنوان اساس و قوام سلطنت و رضایت خداوند سفارش شده است (آشوری، ۱۳۷۱: ۴۵).

به نظر می‌رسد که اندیشه اسلام‌گرایان در خصوص دولت و نظریه‌ای که آنان ارائه می‌دهند در تداوم همان رویه گذشته است. در نظریه اسلام‌گرایانه از دولت چون فرد حاکم علاوه بر احاطه بر شریعت دارای فیض الهی هم می‌باشد، اساساً ملتزم به قانون هم نمی‌باشد و فوق قانون قرار می‌گیرد. این موضوع دقیقاً مشابه است با تئوری دولت مطلقه که بر حسب آن:

نظریه دولت مطلقه تنها نظریه‌ای بود که به نحو کامل منطق مفهوم حاکمیت را می‌پذیرفت و آن اینکه حاکمیت متضمن تفوق و تسلط است. شخص حاکم منبع قانون دنیا فراتر و برتر از همه قوانین و تنها در نزد خداوند مسئول تلقی می‌شود (وینسنت، ۱۳۸۳: ۸۲). در عالم نظرنیز (مفروض همه نظریه‌های سیاسی در اسلام این بود که موجودیت حکومت اسلامی به واسطه یک میثاق الهی مبتنی بر شریعت شکل می‌گیرد... تمایزی میان دولت و جامعه و همین‌طور میان نهاد دین و دولت وجود نداشت) (میرسیاسی، ۱۳۸۱: ۱۴۷)

بررسی مولفه‌های برداشت اسلام‌گرایان در خصوص حاکمیت، مصلحت دولت

، حق الهی، قانون و قانون گذاری، نسبت دیدگاه اسلام گرایان را با نظریه دولت مطلقه مشخص خواهد کرد.

ب) حاکمیت و مبنای آن

چنان که دیدیم در تئوری دولت مطلقه مهم ترین مولفه حاکمیت مطلقه بود که هم در بدن وهم در هابز به اوج خود می رسد. در برداشت اسلام گرایان از حاکمیت هم چنین مولفه ای به وضوح مورد تاکید قرار می گیرد: «در حکومت اسلامی فرد مسئول و مکلف اصلی، حاکم اسلامی است و قوای سه گانه بازوها و ایادی وی هستند؛ در حقیقت وی در راس مخروط هرم قدرت و مسئولیت قرار گرفته و بر تمامی پیکره حکومت اشراف تام و تمام دارد» (منتظری، ۱۳۶۱، ج ۳ ص ۱۰۶). به عقیده ایشان «حتی طبیعت مساله اقتضاء دارد که اصولا انتصاب ریس جمهور به عنوان ریس قوه مجریه مستقیما توسط خود رهبر صورت گیرد، نه این که در انتخابات عمومی به قدرت برسد» (منتظری مبنای، ۱۳۶۱، ج ۳ ص ۱۹۴). بیان امام خمینی در این زمینه که بسیار معروف هم هست صریح تر می باشد به تعبیر ایشان:

تعبیر به آنکه اینجانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، به کلی بر خلاف گفته های اینجانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام یک پدیده بی محتوا باشد... باید عرض کنم که حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز روزه و حج است (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱:

بنابر این ازدیدگاه بسیاری از طرفداران این روایت «ولی فقیه فراتر از حیطه شرع (اما در راستای اهداف دین) می‌تواند براساس مصلحت نظام حکم وضع نماید. این احکام نه تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعه است، بلکه در صورت تراحم مقدم بر احکام شرعی فرعی است» (محسن کدیور، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

«بر مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه محدوده ولایت را شارع مقدس تعیین می‌کند نه مردم (مولی علیهم) وقتی قانون اساسی مشروعیتش را از تنفیذ ولی فقیه می‌گیرد چگونه چنین قانونی می‌تواند ولایت مطلقه فقیه را مقید و محدود نماید؟» (محسن کدیور، ۱۳۸۷: ۱۰۹) «ولی مطلق فقیه هرگاه صلاح بداند و مصلحت اسلام و مسلمین را در طرق پیش‌بینی نشده در قانون اساسی بیابد، حق دارد قانون را نقض کند اما این نقض ظاهری است، زیرا قانون واقعی همان قانون اسلام است که ولی فقیه آن را نقض ننمود او امر ولی فقیه در حکم قانون است و در صورت تعارض ظاهری با قانون مقدم بر قانون است» (محسن کدیور، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

بر این اساس در اندیشه اسلام‌گرایان قدرت دولت بایست مطلقه باشد و دست حاکم در اعمال قدرت نامحدود باز باشد. این برداشت به نحو احسن در این نگرش هویدا است. این بیان در آن واحد هم متضمن حق الهی حاکمیت و هم متضمن حاکمیت مطلقه هست :

اگر حاکم اسلامی، مسوول تبیین، تعلیل، دفاع و حمایت و اجرای قوانینی است که اصلاً تناسبی با اندیشه بشری ندارد و اسقاط و اثبات و تخفیف حدود و



مانند آن ، در حوزه حقوق انسانی نبوده و نیست و منحصرأ حصیل وحی الهی است ، زمام چنین قانونی ، فقط به دست صاحب شریعت خواهد بود و تنها اوست که زمامدار را معین و نصب می نماید و تعیین فرماندار به عنوان حکمت و عنایت ، واجب عن الله است و فتوای عقل مستقل ، پس از کشف چنان حکمت و عنایت ، چنین است که حتماً در عصر طولانی غیبت ، والی و زمامداری را تعیین کرده که در دور کن رصین علم و عمل ، (فقاها و عدالت) ، نزدیک ترین انسان به والی معصوم باشد و این ، تنها راهی است که وجوب تصدی وظیفه سرپرستی و ولایت را برای فقیه و وجوب تولی و پذیرش را برای مردم به همراه دارد ... از اینجا طریق منحصر نظام اسلامی معلوم می شود که همان تصدی فقاها عادلانه و سیاست فقاها به عنوان نیابت از معصوم خواهد بود. این وکالت از معصوم ، همراه با ولایت بر امت است (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۵۸).

ج) حق الهی

چنان که دیدیم در تئوری دولت مطلقه، دولت نظمی طبیعی تلقی می شود و در آن نظم و سلسله مراتب اجتماعی جلوه ای از نظم عمومی و جهانی تلقی می شد و حاکم در مقابل خداوند مسئول بود؛ از این منظر تئوری حاکمیت مطلقه با حق الهی حکومت پیوندی ناگسستگی داشت. این تئوری که نظم کیهانی دارای سلسله مراتبی است و بین این نظم کیهانی و نظم زمینی قرابتی وجود دارد دارای تاریخ کهنی در اندیشه ایرانی است؛ در واقع این بیان از فارابی که به اقتدای افلاطون آن را مطرح کرده، نشان گر همین معناست:

نظام خلقت از کامل ترین مرتبه وجود آغاز می شود در مرتبه بعد و به دنبال آن



تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۱۰۵

موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست، حصول پیدا می‌کند و قرار می‌گیرد. همچنین پس از این و به دنبال این مرتبه همواره مراتب دیگر به ترتیب الانقاص فالانقص قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۹۴).

فارابی در همین سلسله‌مراتب به بحث از مدینه و رئیس مدینه می‌پردازد و بر اساس همین نگرش، او را وحدت می‌بخشد. البته خود افلاطون هم در چنین برداشتی از هستی و مراتب آن متأثر از حکمت ایرانی و به طور کلی حکمت شرقی بوده است (پانوسی، ۱۳۵۶: ۱۲۵). شایان ذکر است که این برداشت کاملاً منطبق با اندیشه شاهی در نزد ایرانیان باستان است (ر.ک: رجایی، ۱۳۷۳).

نظریه دولت در نزد اسلام‌گرایان نیز دقیقاً با حق الهی حاکمیت پیوند دارد که براساس آن حکومت و حاکمیت از آن خداوند است که به افراد خاصی اعطا شده است. حق حاکمیت الهی به انحاء مختلف از سوی اسلام‌گرایان مطرح شده است؛ اساس نظریه دولت در بنیادگرایی همانا حاکمیت الهی است. در عین حال در تحلیل اسلام‌گرایان اسلامی از تئوری دولت مطلقه مسائل دیگری چون حضور خداوند در زندگی مطرح می‌شود، گویی حضور خداوند در زندگی فقط از طریق حکومت مطلقه ممکن است. مصباح یزدی درباره حق حاکمیت خداوند می‌نویسد:

«تنها خداوند است که به عنوان مالک حقیقی انسان و جهان حق تعیین سرنوشت انسان‌ها را دارد از این جهت دیدگاه تمامی مسلمانان و شاید بسیاری از شرایع آسمانی حق حاکمیت و حکومت البته نه به صورت مباشرت، از آن خداوند است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۸).

در واقع نگرش فوق‌فرع بر آن دیدگاه بنیادی است که حاکمیت را متعلق به خداوند می‌داند که به صورت طبیعی قانگذار می‌باید از سوی حاکم صورت



پذیرد. در این تلقی پذیرش دین به عنوان منبع قانگذاری اساسی است. چرا که «قوانین تشریحی الهی ضامن سعادت و کمال انسان هستند و تنها ملاک اعتبار قوانین، تشریح آن از جانب خداوند می باشد. از این نظر حکومت اسلامی باید قانونی را به اجرا بگذارد که همه ابعاد وجود انسان را فرا گیرد و بتواند مصالح انسان را در همه ابعاد تامین کند و این جز در سایه اسلام عملی نمی شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۶۶). بنابراین «مشروعیت در نظریه های نصی همانند نظریه مطلقه فقیه از جانب خداوند هست» (حقیقت، ۱۳۹۵: ص ۲۶۹). اما اسلام گرایان از این منظر تاکید بر حق حاکمیت ملی را غضب حق خداوند می پندارند که نباید چنین کاری بکنند. حق حاکمیت را که مخصوص خداست، برای خودشان غضب نکنند.

بنابر این اسلام گرایان هم در بین اهل سنت وهم در شیعه هر دو حق حاکمیت را متعلق به خداوند می دانند که کاملاً متناسب با تئوری دولت مطلقه است. به هر حال تئوری حاکمیت الهی اساساً تئوری جدیدی نیست و مختص اسلام گرایان هم نیست. تئوری حاکمیت الهی، در ایران قبل از اسلام، در یهودیت، در مسیحیت، حق الهی حاکمیت وجود داشته است.

عنصر مصلحت دولت جایگاه مهمی در نظریه دولت مطلقه داشت که در بیان اسلام گرایان نیز به وضوح نقش و جایگاه بسیار پررنگ و مهمی پیدا می کند: «امام خمینی به عنصر مصلحت در حکومت اسلامی مقامی والا اعطا نمود و آن را مقدم بر احکام فرعی دانست. به اعتقاد وی، حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. بدون شک، این معنای مصلحت با مصلحت اجرائیه که ناظر به مقام اجرای احکام است (همانند صرف درآمد خراج



تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۱۰۷

در مصالح عامه مسلمین) تفاوت دارد» (حقیقت، ۱۳۹۵، ص ۷۰). به نظر امام خمینی، اگر مصلحت محدود به شرع باشد، دست حکومت بسته خواهد شد و بنابراین حکومت می‌تواند قراردادهای خود با دیگران را به شکل یکجانبه لغو کند.

طبق اصطلاحی که امام خمینی (ره) در سالهای پایانی عمر خود به کار برد، مقصود از «ولایت مطلقه» اعمال ولایت بر اساس «مصلحت» است؛ که نه در زمره احکام ثانویه معهوده، بلکه از جمله احکام اولیه، و مقدم بر دیگر احکام اولیه تلقی میشود: «در ولایت انتصابی مطلقه... میزان، مصلحتی است که حکومت اسلامی و ولی فقیه تشخیص می‌دهد و این تشخیص بر احکام اولیه و ثانویه شرعی تقدم دارد. (حقیقت، ۱۳۹۵: ۲۲۱)

در مورد مالکیت هم به نوعی دیدگاه نظریه دولت مطلقه، در اینجا هم وجود دارد همان طور که در نظریه دولت مطلقه دیدیم دولت ملک شخصی حاکم تلقی می‌گردد. در نزد اسلام‌گرایان نیز مالکیت منحصر در اختیار دولت هست. امام خمینی در این زمینه معتقد است: «یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است تحریر این امور است، مالکیت را در عین حالی که شارع مقدس محترم شمرده است و لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت را که می‌بیند خلاف مصالح اسلام و مسلمین است همین مالکیت مشروع را مخدودش کند به یک حد معین و با حکم فقیه از او مصادره شود.» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۱۳۸).

د) قانون

در اندیشه اسلام‌گرایان دین پیوند ساختاری و ناگسستنی با قانون و سیاست



دارد. تعریفی که کیل نیز ارائه داده است هم مبتنی بر همین برداشت است. از نظر او «هدف بنیادگرایان تاسیس دولتی است که شریعت را اجرا کنند». (کیل، ۱۳۶۹: ۱۵۱).

طبعاً براساس اصل حاکمیت خداوند، اسلام گرایان حق قانونگذاری را هم منحصر به خداوند می‌دانند و برای انسان حقی برای وضع قوانین قائل نیستند: از نظر اسلام گرایان فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌ها و رژیم‌های دیگر در این است که قدرت مقننه و اختیار قانونگذاری در اسلام به خداوند اختصاص یافته است. شارع اسلام یگانه قدرت مقننه است و هیچ قانونی جز حکم خدا را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت (عمید زنجانی، ۱۳۶۸: ۳۹). طی این تلقی «مفهوم دیگر اسلامی بودن جمهوری این است که نظام سیاسی ایران حکومت قانون است و حاکمیت منحصراً با فرمان و قانون خداست و فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت و دولتمردان و کارگزاران به طور یکسان حاکم است. همه تا ابد تابع قانون هستند؛ قانونی که از طرف خدا نازل شده است» (عمید زنجانی، ۱۳۶۸: ۳۹)

اسلام گرایان در عین حال این دیدگاه خود را کاملاً مبتنی بر عقل می‌دانند:

عقل می‌گوید سعادت انسان به قانون الهی بستگی دارد و بشر به تنهایی، نمی‌تواند قانونی بی‌نقص و کامل برای سعادت دنیا و آخرت خود تدوین کند و قانون الهی، توسط انسان کاملی به نام پیامبر، برای جامعه بشری به ارمغان آورده می‌شود و چون قانون بدون اجراء، تأثیرگذار نیست و اجراء بدون خطا و لغزش نیازمند عصمت است، خداوند، پیامبران و سپس امامان معصوم را برای ولایت بر جامعه اسلامی و اجراء دین، منصوب کرده‌است و چون از حکمت خداوند و از لطف او به دور است که در زمان غیبت امام

عصر مسلمانان را بی‌رهبر رها سازد و دین و شریعت خاتم خویش را بی ولایت واگذارد، فقیهان جامع شرایط را که نزدیک‌ترین انسان‌ها به امامان معصوم از حیث سه شرط علم و عدالت و تدبیر و لوازم آن می‌باشند، به عنوان نیابت از امام زمان، به ولایت جامعه اسلامی در عصر غیبت منصوب ساخته است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۱۳).

از دیدگاه اسلام‌گرایان تنها خداوند است که می‌تواند قانون را وضع کند و این دیدگاه مبتنی بر پیش فرض‌های خاصی است.

یکی از پیش فرض‌ها این است که قانونگذار باید انسان شناس باشد و راه سعادت و فضیلت او را به خوبی تشخیص دهد. از کلیه نیازهای مادی و معنوی وی آگاه باشد. دومین پیش فرض این است که قانونگذار از هر نوع سودجویی پیراسته باشد، از نظر سنت‌گرایان انسان شناسی کامل‌تر از خود خداوند وجود ندارد و در وضع قانون هم هیچ‌گونه سودجویی ندارد. بنابراین از نظر قانون‌قوه مقننه‌ای به صورت فردی و یا به صورت دسته جمعی و قانونگذاری جز خدا و شارعی جز الله وجود ندارد و افراد دیگر... مانند فقیهان و مجتهدان - همگی قانون‌شناسانی هستند که با رجوع به منابع و قوانین احکام الهی را بیان می‌کنند (سبحانی، ۱۳۶۴: ۱۵۵).

بنابراین دموکراسی از آن جهت که راه را بر قانونگذاری انسان می‌گشاید، از دیدآنان چالشی است که بر اسلام اقامه می‌کند چون در اسلام فقط خدا منبع نهایی مشروعیت قانون می‌باشد.

ه) دولت مدرن

آن چه در ادامه بحث اهمیت دارد این است که نظریه دولت مطلقه راه را برای



گذار از اندیشه سنتی به اندیشه مدرن درباب سیاست در اروپا هموار کرد. به عبارت دیگر نظریه دولت مطلقه اگر چه خود اندیشه ای در راستای مدرنیته ی سیاسی نیست ولی بستر ساز و هموارکننده آن هست. به نوعی دولت مدرن محصول نظریه دولت مطلقه هست. به تعبیر باریه «ژان بدن برآن بود تا جمهوری سالاری را از چیرگی مذهب‌های موجود-هم چون سرچشمه‌ی کشاکش‌های روزگار-برهاند و برای جمهوری بنیادی طبیعی و بخردانه فراهم آورد و بدان حاکمیتی مطلق و پایدار واگذارد که بیگمان کوشش‌هایی با جنبه‌های مدرن شمرده می‌شد...» (باریه، ۱۳۸۳: ۹۶). همین‌طور در هابز هم می‌توان «عناصر نوید بخشی از مدرنیته را یافت» (باریه، ۱۳۸۳: ۹۸). بنابراین نظریه دولت مطلقه به لحاظ محتوا ضد مدرن بود ولی به لحاظ پیامدها راه را بر مدرنیته هموار می‌کرد. اما اندیشه‌های اسلام‌گرایان چنین نیستند و به لحاظ پیامدها هم ضد مدرن هستند برای بررسی نسبت دولت مدرن و اسلام‌گرایی بررسی ویژگی‌های دولت مدرن ضروری است که در ادامه بحث به آن می‌پردازیم.

یکی از ویژگی‌های دولت مدرن ایجاد تمایز بین حاکمیت و حکومت است. این تمایز اساساً زاده تفکر مدرن می‌باشد، در حالی که در نظام سنتی چنین تمایزی هرگز وجود ندارد. این تمایز اساس دموکراسی است. بقای حاکمیت و دگرگونی حکومت عنصر تعیین‌کننده دموکراسی است. در حالی که از پیشینه سنتی قدرت و سیاست در جوامع اسلامی چنین مفهومی کاملاً بیگانه است. «در نظام سیاسی قدیم حاکمیت و سلطنت و سلطان چنان به هم عجین شده بودند که تفکیک میان آنها امکان‌پذیر نبود» (موسوی، ۱۳۸۴: ۱۷۴). این تفکیک بدین معناست که حکومت موقتی است و از مفهوم حاکمیت نشأت گرفته است که

ابدی است. بنیادگرایی با چنین تفکیکی نمی‌تواند سازگار باشد. تنها در صورتی می‌توان حاکمیت را از حکومت تفکیک کرد که اعتقاد بر این باشد که منبع حاکمیت مردم می‌باشند. قول به یک منبع ماورایی برای حاکمیت، حکومت را دستخوش امیال شخصی حاکم مقتدری می‌کند که به جامعه و مردم پاسخگو نیست.

دومین ویژگی دولت مدرن تفکیک حوزه عمومی از حوزه خصوصی است. جایی که تفکیک حوزه عمومی از حوزه خصوصی وجود ندارد دموکراسی هم وجود ندارد، نه گفتگو در باب مسائل عمومی ممکن است و نه آزادی در امور مربوط به حوزه خصوصی محترم است. وجه مشترک تجربه تاریخی شوروی سابق، اروپای شرقی، چین، ویتنام، کوبا، مصر در دوره ناصر، با تمام تفاوت‌هایی که دارند آن است که به تمایز حوزه عمومی و حوزه خصوصی قائل نبوده و نیستند و به جدایی و استقلال نهادهای جامعه مدنی از دولت اعتقادی نداشتند و ندارند. متفکران جوامع دینی هم که با الهام از اندیشه متفکران دینی آرمان خواه در سیاست جهانی ظاهر شده‌اند، با امر تمایز قائل شدن میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی برخوردی خصمانه کرده‌اند (میرسپاسی، ۱۳۸۳: ۳۸). همه این جریان‌ها طرفدار سیاست متعالی بوده‌اند که هدف آن ساختن جامعه‌ای بدون طبقه و برابر و عادلانه بوده است که انسان‌ها به طور هماهنگی در مسیر کمال و تعالی حرکت کنند، که درون تفکر بنیادگرایی تحت عنوان جست‌وجوی سعادت از آن یاد می‌شود.

به هر حال در تئوری دولت مدرن حوزه سیاسی از حوزه غیر سیاسی کاملاً تفکیک می‌شود. چنین امری نه در سنت سیاسی حاکم در دنیای اسلام وجود دارد و نه در دولت مورد نظر اسلام‌گرایان ممکن است. در هر دو مورد



سرنوشت عمومی جامعه فقط به دست حکام سیاسی و رهبران سیاسی و دینی داده می‌شود. هر گونه روایت از قدرت سیاسی که به توتالیترایسم منجر شود نمی‌تواند با دموکراسی منطبق باشد بنا به تعریف موریس باربیه توتالیترایسم دارای ویژگی‌های ذیل می‌باشد:

توتالیترایسم نفی مدرنیته سیاسی است زیرا دقیقاً بر رد جدایی میان دولت و جامعه مدنی، میان قلمرو عمومی و پهنه خصوصی استوار است... جامعه و فرد همان دولت است. دولت توتالیتر می‌خواهد همه فعالیت‌های بشری را از اقتصاد گرفته تا اندیشه و از انجمن‌های و سندیکاها گرفته تا اطلاعات و خرد و علم و دانش و فرهنگ و هنر و تفریحات را هدایت یا کنترل کند. دولت توتالیتر همه آزادی‌های فردی را از میان می‌برد یا آن‌ها را می‌پاید و چه در زمینه سیاسی و اقتصادی و چه در زمینه فکری و هنری جایی به ابتکار خصوصی وا نمی‌نهد... می‌توان به دولت توتالیتر هم چون دولتی پیش مدرن نگریست که ابزارهای مدرن را به کار می‌گیرد (باربیه، ۱۳۸۳: ۲۴۹).

از سوی دیگر ظرف لازم برای تحقق دولت مدرن، نظام دولت ملت بوده است که به لحاظ تاریخی ابتدا در اروپا شکل گرفته است و سپس در تمام مناطق دنیا تعمیم یافته است. باربیه معتقد است که برداشت‌های گوناگونی از ملیت صورت گرفته است که تنها بخشی از این برداشت‌ها متناسب با مدرنیته سیاسی بوده است. به عنوان مثال، قانون اساسی هند دریافتی سیاسی از ملیت دارد. همه افراد شهروندانند که ملت هند را تشکیل می‌دهند نه جماعت‌ها و با همستان‌ها قومی، دینی یا زبانی. در حالی که ترکیه ملت را پدیده قومی - فرهنگی می‌داند. مشکل ترکیه با کردها ناشی از همین مقوله است. ...سکولاریسم به معنای بی‌طرفی دولت نسبت به دین‌ها و مستقل بودنش از آن‌هاست و دولت به این

تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۱۱۳

معنا لائیک شمرده می‌شود. همه این داده‌ها - یعنی دریافت سیاسی از ملت، برابری شهروندان، سکولاریسم و عدم تبعیض به خوبی نشان می‌دهند که شرایط اساسی مدرنیته‌ی سیاسی به اندازه‌ی کافی در هند ایجاد شده است. این کشور توانست دولتی مدرن مرکب از شهروندان برابر تشکیل دهد (باربیه، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

در حالی که در اندیشه اسلام‌گرایان برداشت از ملت و امت، جنبه دینی و مذهبی دارد و البته به طور متناقضی هم بر آن تاکید می‌شود چرا که اساساً در این بافت فکری اعتقادی به برابری فرقه‌های مختلف سنی و شیعه در زمینه نزدیکی به اسلام وجود ندارد و تاکید بر تفاوت‌ها و تضادها بیش از تاکید بر همسانی و یگانگی‌ها می‌باشد ولی در همان حال اسلام‌گرایان بر امت بیش از ملت تاکید دارند که البته این موضوع هم جنبه سیاسی دارد و به دنبال افزایش قدرت دنیای اسلام در مقابل غرب می‌باشد.

اهمیت این مقولات در دولت مدرن، یعنی تفکیک حوزه عمومی از حوزه خصوصی، حوزه سیاسی و سکولار از حوزه دینی، دریافت نوین از مفهوم ملت از این روست که شرایط لازم را برای تحقق دولت محدود به لحاظ قلمرو مداخله دولت در امور شهروندان فراهم می‌کند. دولت‌هایی که تفکیک‌های فوق را نادیده می‌گیرند، بالطبع بسیاری از آزادی‌های انسان‌ها را نادیده می‌گیرند و تبدیل به دولت‌های پیش مدرن می‌شوند که بسیار گسترده و بزرگ و مسلط به تکنولوژی‌های پیشرفته‌تر سرکوب می‌باشند. از این منظر می‌توان گفت که تمام نظام سیاسی موجود در جوامع اسلامی دولت‌های پیش مدرنی هستند که از ابزارهای مدرن استفاده می‌کنند. و به همان صورت مدل پیشنهادی اسلام‌گرایان اسلام هم چیزی جز تکرار همان روند سابق در روابط سیاسی و سلطه مطلق



دولت بر اجتماع نیست. در واقع با جابجایی بازیگران سیاسی در درون یک منطق و نظام فکری و سیاسی، تغییری در روابط سیاسی ایجاد نمی‌شود.

نتیجه گیری

به نظرمی رسد که مولفه‌های نظریه دولت مطلقه اروپا با اندیشه اسلام‌گرایان یکسان هست اما خاستگاه و پیامدهای آن به کلی متفاوت هست و شاید انگیزه-های تاسیس یا بیان آنها هم متفاوت هست. خاستگاه نظریه دولت مطلقه یک برداشت غیر دینی از دولت هست که در وهله اول به عنوان جزئی از نقد فتووالیسم توسعه یافت که فتووالیسم مبین چیزی بود که اولمان آن را نظریه حرکت سعودی حکومت و جامعه خوانده است، در مقابل دولت مطلقه نمونه بارز نظریه حرکت نزولی بود که بر اساس آن احکام از بالا به پایین حرکت می‌کنند. در وهله بعدی این نظریه برای پایان دادن به تفرق و پراکندگی قدرت سیاسی ناشی از قدرت فتووالیسم ها شکل گرفت و نیز به دنبال پایان دادن به جنگ های داخلی از طریق بخشیدن قدرت مطلق به حاکم بود و برای تحقق و توجیه این برداشت، از نظریه مسیحی تمرکز قدرت استفاده کرد. از این جهات نظریه دولت مطلقه راه را برای گذر از دولت دینی به دولت دینی هموار کردند. در حالی که در نزد اسلام‌گرایان تئوری دولت مطلقه بیشتر برای ایجاد دولت دینی مطرح گردیده است. از این حیث بین مولفه های این دو برداشت از دولت قرابت وجود دارد ولی از حیث خاستگاه و پیامدها به کلی از هم دیگر متفاوت هستند. از حیث پیامدها نظریه دولت مطلقه زمینه های تاسیس دولت جدید در اروپا را در سال های بعدی هموار کرد و زمینه شکل گیری دولت مدرن شد. ولی برداشت اسلام‌گرایان با وجود مولفه های مشترک هرگز به دولت مدرن راه ندارد. به تعبیر

باریبه: «هر چند اسلام‌میسیم با فقدان مدرنیته‌ی سیاسی قابل توضیح هست، اما با طرد مدرنیته‌ی سیاسی نیز مشخص می‌شود. در واقع اسلام‌میسیم وابستگی ژرف و عمیقی به دولت پیش مدرن نشان می‌دهد.» (باریبه، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

به عقیده اسلام‌گرایان زیربنای همه مباحث مربوط به حکومت، شریعت الهی است که ازلی و ابدی و مبین خیر و خوبی مطلق بر جامعه و دولت است. کار حکومت در جامعه اساساً اجرای شریعت خواهد بود.

آنان همچنین از ضرورت حکومت و حق الهی دولت بحث می‌کنند و مولفه‌هایی که برای آن قابل هستند، آن را به دولت تمامیت‌گرا تبدیل می‌کند که بر کل نیروهای اجتماعی در جامعه غلبه پیدا می‌کند؛ این برداشت که ویژگی نگرش اسلام‌گرایان است راه را برای قراردادگرایی و اصل رضایت عمومی فراهم نمی‌کند. دولتی که اسلام‌گرایان در نظر و آرمان به دنبال ساختن آن هستند، به دنبال تامین سعادت انسان می‌باشد. خود این موضوع به طور بالقوه می‌تواند قدرت فراوانی به دولت و حاکم در همه امور اعطا کند. البته به نظر می‌رسد که این نوع نگاه اسلام‌گرایان به دولت خود می‌تواند زمینه تحول به مفهوم مدرن از دولت را فراهم کند. باز به تعبیر باریبه «اسلام‌میسیم ناخواسته می‌تواند نقش مهمی در در تحول سیاسی جهان اسلام داشته باشد، زیرا از ژرفا آن را تجزیه و کثرت‌گرایی را و پلورالیسم را وارد آن می‌کند... بدین سان اسلام‌میسیم در استقرار دوگانگی در جهان سنتی یگانه‌انگار سهیم می‌شود.» (باریبه، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

این برداشت احتمالی از سوی دیگران نیز مطرح شده است که اصرار اسلام‌گرایان بر اجرای احکام با توجه به واقعیت‌های حکومت و سیاست و ضرورت پاسخگویی به مطالبات گوناگون، هر روز کم‌تر می‌شود و حکومت به روند



عرفی باز می‌گردد. (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۶).

به نظر می‌رسد سنت‌های سیاسی موجود در منطقه خاورمیانه در زمینه تاسیس دولت مدرن دارای ظرفیت بالایی نیستند و تفسیرهایی هم که از این سنت‌ها ارائه می‌شود دموکراتیک نیستند. در خاورمیانه نیروهای اصلی اثر گذار در قدرت سیاسی هنوز دولت مدرن را نمی‌پذیرند. یکی از راه‌های تحقق دولت مدرن، نقد رویکرد اسلام‌گرایان به دولت از منظر تئوری‌های دولت است که در این مقاله برخی از ابعاد آن مورد بحث قرار گرفت.

به نظر می‌رسد مطالعه مقایسه‌ای بین نظریه‌های دیگر دولت چون نظریه ارگانیکی دولت، نظریه مکانیکی دولت، نظریه دولت مشروطه، نظریه دولت توتالیتر، نظریه دولت مارکسیستی و سوسیالیستی، نظریه کثرت‌گرایی دولت، نظریه نخبه‌گرایی دولت و نظریه دولت مدرن با برداشت اسلام‌گرایان از دولت ضروری است و می‌تواند در تنقیح نظری و مفهومی دولت و اصلاح عملی آن در جوامع اسلامی موثر و کارساز باشد.

فهرست منابع

- آرنت، هانا. (۱۳۶۳). *توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، جاویدان.
- اسکینر، کوئنتین. (۱۳۹۳). *بنیاد های اندیشه سیاسی مدرن*، ج دوم، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشر آگه.
- باربیه، موریس. (۱۳۸۳). *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر آگه.
- بشیریه حسین. (۱۳۷۸). *جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران*، تهران، موسسه نشر علوم نوین.
- پانوسی، استفان. (۱۳۵۶). *تاثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- پوپر، کارل. (۱۳۸۲). *جامعه باز و دشمنان آن*، عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- توحید فام، محمد. (۱۳۸۱). *(به اهتمام) فرهنگ در عصر جهانی شدن چالشها و فرصتها*، تهران، انتشارات روزنه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *ولایت فقهت و عدالت*، قم نشر اسراء، چاپ دوم.
- حائری یزدی مهدی. (۱۹۹۵). *حکمت و حکومت*، لندن انتشارات شادی.
- حجاریان، سعید. (۱۳۸۰). *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، تهران، طرح نو.
- حقیقت، سید صادق. (۱۳۹۵). *سیاست اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، نشر کویر.
- خمینی (امام)، روح الله. (۱۳۶۱). *صحیفه نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- حسن عباس، حسن. (۱۴۱۲). *الصياغة المنطقية للفكر السياسي الاسلامي*، بیروت، دار العالمیه للطباعة والنشر.



- رجایی، فرهنگ. (۱۳۷۳). *اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران، نشر قومس.
- جعفر سبحانی. (۱۳۶۵). *قانونگذاری در حکومت اسلامی*، قم، انتشارات موسسه امام صادق.
- سعید، بابی هراس. (۱۳۷۹). *بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرای، ترجمه غلامرضا جمشیدیهاوموسی عنبری*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- میرموسوی، سیدعلی. (۱۳۸۴). *اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه*، تهران، نشر نی.
- شمس الدین، محمد مهدی. (۱۳۷۵). *نظام حکومت و مدیریت در اسلام*، ترجمه مرتضی آیت الله زاده، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۲). *جدال جدید و قدیم*، تهران، انتشارات موسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۸). *فقه سیاسی اسلام*، تهران، جلد اول، امیر کبیر.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۴). *سعادت از دیدگاه فارابی* (ترجمه دو رساله از فارابی) ترجمه علی اکبر جباری مقدم، قم، الهدی.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۳). *قدرت دانش مشروعیت*، تهران، نشر نی.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۸). *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، انتشارات سمت.
- کاتوزیان، محمد علی. (۱۳۸۳). *تضاد جامعه و دولت در ایران*، ترجمه علی رضا طیب، تهران، نشر نی.
- کدیور، محسن. (۱۳۸۷). *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی.
- کپل، ژیل. (۱۳۶۹). *پیامبر و فرعون*، ترجمه حمید احمدی، تهران، نشر کیهان.
- لمبتون، آن. (۱۳۵۹). *نظریه دولت در ایران*، (به کوشش چنگیز پهلوان)، تهران،

تاملی بر رویکرد اسلام‌گرایی به دولت... ۱۱۹

کتاب آزادی.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۸). *نظریه سیاسی اسلام*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

معینی علمداری، جهانگیر. (۱۳۸۹). *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

میرسپاسی، علی. (۱۳۸۳). *دموکراسی یا حقیقت*، تهران، طرح نو.

میرموسوی، سیدعلی. (۱۳۸۴). *اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول*

دراندیشه سیاسی معاصر شیعه، تهران، نشرنی

وینسنت، اندرو. (۱۳۷۸). *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.



بهار ۱۳۹۶
سال سوم، شماره ۹