

بررسی نسبت میان ارزش های جامعه مدنی و نظریه های دولت در فقه شیعه^۱

هدی غفاری^۲

چکیده:

اگرچه از ورود اصطلاح جامعه مدنی به حوزه مباحث سیاسی مدت زمانی طولانی می گذرد، با وجود این، بنا به دلایلی در پایان قرن بیستم، بحث از جامعه مدنی از رواج و رونق ویژه ای برخوردار شد. احیای مجدد این گفتمان دیرینه با ظهور فاشیسم، نازیسم و استالینیسم در قرن بیستم و خصلت استبدادی و تمامیت طلبانه این حکومت ها، پیوندی وثیق داشت. گرمی بازار بحث جامعه مدنی در ایران نیز مرهون تأکید ریاست جمهوری سابق آقای سید محمد خاتمی در دوران مبارزه انتخاباتی خود و بعد از آن بر لزوم تقویت و گسترش جامعه مدنی در ایران، بود. جامعه مدنی در فلسفه سیاسی غرب، دارای تاریخ پیچیده ای است و غفلت و ورزیدن از آن موجب دل بخواهی شدن بحث ها و اشتراک لفظی بلاوجه می شود. از نظر تاریخی، مفهوم جامعه مدنی در اندیشه سیاسی به معانی مختلفی به کار رفته است؛ به مفهوم دولت، در اندیشه ارسطویی در مقابل خانواده و در اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی در مقابل وضع طبیعی. به مفهوم جامعه متمدن در برابر جامعه ابتدایی در اندیشه افرادی نظیر آدام فرگوسن و به معنی حوزه حائل بین خانواده و دولت در اندیشه هگل و غیره. لذا به نظر می رسد تلقی مشترک و واحدی از جامعه مدنی در بین مدافعان و مخالفان این ایده وجود ندارد. تا آنجا که گاه از نظر برخی ریشه جامعه مدنی از حیث تاریخی و مبانی نظری ملهم از مدینه النبی تلقی شده^۳ و زمانی جامعه مدنی به لحاظ بنیان های فلسفی و نظری خویش (لیبرالیسم) در تضاد کامل با آموزه های اسلامی قلمداد می گردد^۴. در این میان نیز برخی با تجدیدنظر در مبانی معرفت شناختی دین سعی در ارائه قرائت نوینی از دین دارند، تا امکان تلفیق ارزش های جامعه مدنی را با تعالیم اسلامی فراهم سازند^۵. لذا ما در این مقاله، ابتدا به تعریف جامعه مدنی (مجموعه ای از حوزه های عمومی خودمختار که در آن انجمن ها و نهادهای مدنی بتوانند به امور خود سامان داده و منافع اعضای خود را پاس دارند) و تبارشناسی این اصطلاح می پردازیم و سپس از ارزش های حاکم بر جامعه مدنی نظیر فرد گرایی، تکثر گرایی، حقوق و آزادی های فردی و عمومی، حاکمیت قانون و ... سخن خواهیم راند. در ادامه نیز با عنایت به معیار منبع مشروعیت سیاسی (مشروعیت الهی بلاواسطه - مشروعیت الهی - مردمی) به طبقه بندی نظریه های دولت پرداخته، سپس به بررسی ارزش های جامعه مدنی در قرائت های مختلف مبادرت خواهیم نمود.

کلیدواژه ها: جامعه مدنی، نظریه های دولت، فقه شیعه.

^۱ تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۶/۱۷

^۲ دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی

^۳ - روزنامه سلام، ۹ آذر ۱۳۷۶، ص ۲.

^۴ - صادق لاریجانی، دین و جامعه مدنی، مجموعه مقالات تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، چاپ اول، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، اسفند ۱۳۷۶.

^۵ - عبدالکریم سروش، دین و جامعه مدنی، آیین شهریار و دینداری، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴، صص ۶۹-۵۴.

فصل اول: جامعه مدنی و ارزش های آن

گفتار اول: تعریف جامعه مدنی

با نگاهی اجمالی به مفهوم جامعه مدنی^۱ می توان گفت که تعریف واحدی از این مفهوم وجود ندارد در حقیقت این اصطلاح "مشترک لفظی" است. یک مفهوم در معانی متفاوت و گاه متعارض! از نظر تاریخی اصطلاح جامعه مدنی در اندیشه سیاسی به معانی مختلفی به کار رفته است.

جامعه مدنی ترجمه لاتینی عبارت یونانی "Koininia politike" است که ابتدا ارسطو در کتاب سیاست آن را به کار برده است. وی عبارت "اجتماعی سیاسی" را، مترادف با مفهوم دولت قرار می دهد^۲ و در بحث تجمعات انسانی، دولت شهر^۳ را در مقابل خانواده و روستا، نقطه کمال و غایت جوامع انسانی تلقی می کرد^۴. بنابراین جامعه مدنی از نظر ارسطو تمایزی با دولت نداشته و در برابر خانواده قرار می گیرد.

این تعبیر از جامعه مدنی علاوه بر ارسطو در اندیشه نظریه پردازان قرار داد اجتماعی نظیر "جان لاک" هم دیده می شود. در تفکر لاک نیز مفهوم جامعه مدنی مترادف با دولت است با این تفاوت که ارسطو آن را در برابر "خانواده" قرار می دهد. اما طرفداران قرارداد اجتماعی آن را در برابر "وضع طبیعی"^۵ می نهند.

یکی دیگر از مفاهیم جامعه مدنی، جامعه متمدن است. جامعه مدنی در این مفهوم در تقابل با جامعه ابتدایی است. اولین کسی که این مفهوم از جامعه مدنی را قصد نموده، "آدام فرگوسن" در کتاب "گفتاری درباره تاریخ جامعه مدنی" بوده است. در این مفهوم نیز جامعه مدنی حوزه ای متمایز از حوزه دولت تلقی نمی شود^۶. "تمیز مفهوم جامعه مدنی از مفهوم دولت، محصول اندیشه سیاسی قرن های ۱۸ و ۱۹ در غرب بود. چنین تمیزی واقعیت فروپاشی ساخت دولت مطلقه و پیدایش دولت لیبرال و حوزه بازار آزاد را منعکس می کرد. البته مظاهر اولیه و نطفه جامعه مدنی در درون فئودالیت و قرون وسطا در اروپا وجود داشت^۷."

جامعه مدنی به مفهوم حوزه متمایز از دولت، در اندیشه متفکرانی مانند هگل و مارکس نیز مطرح شد. هگل عبارت آلمانی burgerliche Gesellschaft را به عنوان معادل عبارت انگلیسی (Civil Society) انتخاب کرد. جزء اول اصطلاح مورد نظر هگل از جامعه مدنی، یعنی: burgerliche، دو معنا را در بر می گیرد: هم به معنای مدنی (Civil) است و هم به مفهوم طبقه متوسط (middle class) و بورژوا. مراد هگل از به کار بردن این عبارت آمیزه ای از هر دو مفهوم است. لیکن تأکید وی بیشتر بر معنای دوم،

^۱ - Civil Society

^۲ - Saunders, Trevor. J, Aristotle politics, clarendon press Oxford, 1995, P.1.

^۳ - Polis

^۴ - ارسطو، سیاست. حمید عنایت، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۳.

^۵ - Natural State

^۶ - محمد خطیبی کوشکک، بررسی تطبیقی جامعه اسلامی و جامعه مدنی، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، انتشارات زمزم هدایت، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۳، صص ۵۴ و ۵۳.

^۷ - حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، نشر نی، ۱۳۷۴، ص ۳۲۹.

یعنی طبقه متوسط است. کلمه (Gesellschaft) نیز به معنای جامعه است و به هر انجمن یا تجمع دارای اتحاد، اطلاق می شود. خواه این توافق برای زمانی کوتاه و یا طولانی و مستمر باشد.^۱

هگل بین دو گونه اجتماع تمایز قائل می شود؛ یکی اتحاد و اجتماع مکانیکی (Gesellschaft) و دیگری را ارگانیکی (Gemeinschaft) می نامد. قسم اول، اتحاد و همبستگی مبتنی بر منافع فردی است. در حالی که قسم دوم گردهم آیی بر اساس ارزش های مشترک می باشد. هگل معتقد است، جامعه مدنی مجموعه ای از اجتماعات مکانیکی و مبتنی بر منافع فردی است. از نظر وی یک اجتماع مذهبی دارای همبستگی ارگانیک می باشد.^۲

هگل حیات اخلاقی را در سه ساحت می گنجاند: اولین تجلی اخلاقی در عرصه خانواده است و کامل ترین عرصه تجلی حیات اخلاقی در دولت عقلانی و آرمانی می باشد. یعنی در جایی که علایق عام و کلی نمایان می شود. جامعه مدنی مرحله ای از حیات اخلاقی است که میان این دو مرحله قرار گرفته است. به تعبیر دیگر، خانواده و جامعه مدنی دو پایه و مبنای تکوین و ظهور دولت عقلانی و آرمانی است.^۳

مارکس و هگل هر دو جامعه مدنی را به عنوان پدیده ای تاریخی می نگرند. و هر دو بر این باور بودند که جامعه مدنی در دوران اخیر با جدا شدن فرائودالی، قلمرو ای از دولت (حیات عمومی) از خصوصی پدید آمده است. زیرا جامعه فئودالی نمی توانست قلمرو خصوصی مستقل را برتابد. زیرا آنچه با عنوان احوال شخصیه تصور می شد (اموری نظیر خانواده، مالکیت، اشغال و نظایر آن) مشمول نظامی بود که قلمرو سلطنت و جایگاه شهرهای آن را معین می نمود.^۴

از نظر مارکس، جامعه مدنی حوزه روابط اقتصادی یا روابط زیر بنایی و مجموعه ای از روابط میان افراد و طبقات است که در خارج از حوزه روبنایی دولت قرار دارند. جامعه مدنی پایگاه طبیعی دولت است و ویژگی عمده آن، فردیت، رقابت و منازعه است. مارکس جامعه مدنی را یک جامعه بورژوازی می داند که با کار خود روبناهای حقوقی و سیاسی جهان مدرن را ایجاد می کند.^۵

البته همه مارکسیست ها دیدگاه مشابهی در باره جامعه مدنی ندارند. به عنوان مثال نتونیو گرامشی باخلاف مارکس، جامعه مدنی را به مفهوم حوزه روبنایی حقوق، به ویژه بخش ایدئولوژیک آن به کار می برد. او دو حوزه روبنایی را از هم تفکیک می کند: حوزه عمومی یا دولت و حوزه خصوصی یا جامعه مدنی. قدرت طبقه حاکم در عرصه جامعه مدنی به عنوان هژمونی (استیلا فکری) و در عرصه دولت و حکومت به عنوان سلطه مستقیم ظاهر می شود.^۶

^۱ - Michale, Inwood, A Hegel Ditionary , Black well, 1992, p.54 .

^۲ - Ibid, p 53

^۳ - احمد واعظی، جامعه دینی، جامعه مدنی. مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ چهارم، بهار ۱۳۸۱، ص ۲۸

^۴ - همان، ص ۳۳

^۵ - حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، ص ۳۳۲.

^۶ - همان، ص ۳۳۳

به عنوان مثال از نظر گرامشی کلیسای کاتولیک، سازمان فکری و فرهنگی طبقه حاکم و دستگاه هژمونی آنها در جامعه محسوب می شود.^۱

به هر تقدیر امروزه جامعه مدنی به مجموعه نهادها، انجمن ها و تشکیلات اجتماعی اطلاق می شود که وابسته به دولت و قدرت سیاسی نیستند، ولی نقش تعیین کننده ای در صورت بندی قدرت سیاسی دارند. به نظر بسیاری از نویسندگان جامعه مدنی یکی از پایه های اساسی و پرهیز ناپذیر دموکراسی است و وقتی قوام می یابد که نه تنها از قدرت سیاسی استقلال داشته و خود مختار باشد، بلکه بر نهادهای دولت نیز اعمال قدرت یا نفوذ کند. جامعه مدنی بر طبق تعریف، می باید حاوی مجموعه ای از حوزه های عمومی خود مختار^۲ باشد که در درون آنها، انجمن ها و نهادهای مدنی بتوانند به امور خود سرو سامان بدهند و منافع اعضای خود را پاس دارند.^۳ همچنین حوزه های مذکور باید در دسترس عموم مردم بوده و امکان حضور و مشارکت عامه در آنها موجود باشد. به طور کلی باید میان عامه و نهادهای جامعه مدنی از یک سو و میان جامعه مدنی و دولت از سوی دیگر، رابطه ای اندام وار وجود داشته باشد تا دموکراسی ممکن گردد. انحصار قدرت منابع آمریت در دست هر گروه اجتماعی و نهاد سیاسی، به صورتی که مانع از مشارکت و رقابت دیگر گروهها و نهادها در حوزه عمومی گردد، مانع تحقق جامعه و دموکراسی است.^۴

رابطه نهادی و اندام وار میان جامعه مدنی و دولت معمولاً در قالب نهادهای پارلمانی و حزبی و ارتباط جمعی صورت می پذیرد. مجالس قانون گذاری، احزاب، مطبوعات و رسانه های جمعی، مجاری متعارف ارتباط میان جامعه مدنی و دولت تلقی می شوند.

ساختار جامعه مدنی طبعاً در جوامع و ادوار متفاوت، گوناگون است و به عوامل متنوعی از جمله صورت بندی شکاف های اجتماعی، نوع و فعالیت نیروهای اجتماعی، انسجام یا سازمان یافتگی طبقات اقتصادی، نوع فرهنگ سیاسی و سنت های تاریخی، میزان تدوام هویت های سنتی، ماهیت اجتماعی رژیم سیاسی، میزان و غیره بستگی دارد.^۵

جامعه مدنی در معنای اخیرش با رشد جنبه های اجتماعی در برابر دولت های کمونیست در شرق اروپا و از اواخر سال ۱۹۷۰ تا اوایل ۱۹۸۰ از اهمیت ویژه ای برخوردار شد.^۶

از زمانی که درباره نقش نیروهای اجتماعی در دفاع، کنترل و محدود کردن قدرت حکومت یک اجماع نظر میان اندیشمندان بوجود آمد، این گونه استدلال می شود که رشد جامعه مدنی در شکل مدرن آن نه تنها موجب تضعیف شدن پایه های حکومت های خودکامه و استقرار انجمن ها و سازمان های سیاسی دموکراتیک

^۱ - آنتونیو گرامشی، دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، انتشارات یاور، چاپ اول، ۱۳۵۹، ص ۶۴ و ۶۳

^۲ - Public Sphere

^۳ - ر.ک. یورگن هابرماس، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (کاوشی در باب جامعه بورژوازی) ترجمه جمال محمدی، نشر افکار، چاپ اول، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۱۳

^۴ - حسین بشیریه، آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تأسیس چاپ سوم، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۴.

^۵ - همان، ص ۳۲۵.

^۶ - Peter Burnell and Peter Calvert, Civil Society in democratization, Frank Cass, 2004

می شود، بلکه با مشارکت سازمان های سیاسی دموکراتیک در امر حکومت، موجب بهبود کیفیت حکمرانی در سطح جامعه نیز می شود.^۱

گفتار دوم: ارزش های جامعه مدنی

به طور کلی با توجه به خاستگاه مفهوم جامعه مدنی، و از آن جا که معنای جدید آن نشأت گرفته از دوران مدرن است، می توان گفت مبانی جامعه مدنی به معنای امروزی آن همان مبانی مدرنیته است. برخی از مبانی آن عبارت است از؛ فرد گرایی، عقل گرایی، سکولاریسم، سرمایه داری^۲ و در اینجا به ذکر برخی از ارزش ها (مؤلفه ها) ی جامعه مدنی می پردازیم:

مبحث اول - فرد گرایی (Individualism)

فرد گرایی یکی از بنیادها و مؤلفه های اصلی مدرنیسم و به تعبیری از مهم ترین شالوده های فکری دنیای جدید در عرصه های مختلف فلسفی، سیاسی، اجتماعی و غیره محسوب می شود. به طور کلی فرد گرایی یا اصالت فرد به دیدگاهی گفته می شود که فرد را واقعی تر و بنیادی تر و مقدم بر جامعه و نهادها و ساختارهای آن تلقی می کند و در نتیجه امیال و اهداف و کامیابی فرد را از هر لحاظ مقدم بر جامعه قرار می دهد. چرا که فرد از نظر زمانی نیز قبل از جامعه وجود داشته و جامعه چیزی جز جمع اراده تک تک افراد نیست. به عبارتی دیگر، جامعه واقعی مجزا از فرد ندارد تا برای آن، فارغ از فرد انسانی، حقوق و ارزش هایی در نظر گرفته شود. به همین جهت بنیان آزادی در مغرب زمین عمدتاً بر مبنای اصالت فرد بنا نهاده شده است.^۳

البته نباید از نظر دور داشت که فرد گرایی در طول تاریخ اشکال مختلفی را تجربه کرده است. اندیشه های لیبرالی مبنای فلسفی و خاستگاه اندیشه فرد گرایی (اصالت فرد) بوده است.

چراکه جوهر لیبرالیسم تفکیک حوزه های دولت و جامعه و تحدید قدرت دولت در مقابل حقوق فرد می باشد. لیبرالیسم از آغاز کوششی فکری به منظور تعیین حوزه خصوصی (فردی، خانوادگی، اقتصادی) در برابر اقتدار دولتی بوده است و به عنوان ایدئولوژی سیاسی، از حوزه جامعه مدنی در برابر اقتدار دولت و بنابراین از دولت مشروطه و مقید به قانون و آزادی های فردی و حقوق مدنی، به ویژه مالکیت خصوصی دفاع کرده است.

اساس فلسفی چنین نظری این است که همه انسان ها از خرد بهره مندند و خردمندی ضامن آزادی فردی است و فرد، تنها در آزادی می تواند به حکم خرد خود چنان که می خواهد، زندگی کند. دفاع از حقوق اساسی افراد (بر طبق قوانین موضوعه) حمایت از نظام نمایندگی، مقید ساختن شیوه اعمال قدرت به قیود قابل

^۱ - Ibid. P 13.

^۲ - See : Key Principles of Civil Society, <http://www.maxim.org.n2>

^۳ - عبدالرسول بیات، فرهنگ واژه ها، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶ و ۳۹۵.

اجرا، انتخابی شدن مناصب، تأکید بر ضرورت و تفکیک قوا و غیره همگی از اصول لیبرالیسم نشأت می گیرد.^۱ بنابراین جامعه مدنی در بستر و ساحت نظر اصالت فرد، نشو و نما نموده و با سنت های آن تکوین یافته است.

چرا که هدف در این نظریه بیش از هر چیز، محدود کردن نقش دولت و دادن تعریفی از آن است؛ به طوری که دولت را در حد یک پلیس کم قدرت نگه دارد.^۲ این مسأله دقیقاً بخشی از واقعیت جامعه مدنی است. چرا که بدون تحقق دولت کوچک، جامعه بزرگ و بیرون از حیطه دخالت دولت، تحقق نمی یابد.

مبحث دوم: دموکراسی

پیوند دموکراسی و جامعه مدنی تردید ناپذیر است. از این رو گاه جامعه مدنی را از لوازم حیات دموکراسی می خوانند و گاه دموکراسی را مهم ترین ارزش جامعه مدنی قلمداد کرده اند.^۳ دموکراسی به معنای «حکومت به وسیله مردم»، تعریفی است که بیشتر واژه نامه ها آورده اند. پریکلس می گفت: حکومت ما دموکراسی نامیده می شود. زیرا که اداره آن در دست بسیار است، نه در کف اندک». ارسطو نیز می نویسد: «حکومتی که هر شهروندی را در حکومت سهیم نمی کند، الیگارش است و آن که [سهیم] می کند، دموکراسی است».^۴

در عصر جدیدتر، عبارت معروف آبراهام لینکن: حکومت مردم، به وسیله مردم و برای مردم، نیز بر همین مفهوم دلالت می کند. پس دموکراسی نظامی است که در آن مردم بر خود حکومت می کنند. در حقیقت، اساس دموکراسی باور به ارزش فرد انسانی و تصمیم گیری او در مورد امور عمومی و خصوصی است. دموکراسی در مقام فلسفه سیاسی، مردم را در اداره امور خود و نظارت بر حکومت، شایسته و توانا و محق می شناسد و وجود دولت را ناشی از اراده مردم قلمداد می کند.^۵

دموکراسی بر دو گونه است: الف) مستقیم و ب) غیر مستقیم (نماینده سالار) الف - دموکراسی مستقیم: «اگر همه شهروندان به طور مستقیم حاکمیت را اعمال کنند و یا دست کم در انجام وظایف اصلی آن مستقیماً مباشرت داشته باشند به آن دموکراسی مستقیم می گویند». ب) دموکراسی غیر مستقیم (نماینده سالار) در این گونه رژیم ها مردم بجای این که به طور مستقیم اعمال حاکمیت کنند، از طریق نمایندگان خود به اعمال آن می پردازند.^۶

^۱ - حسین بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه کاری)، چاپ ششم، نشر نی، ۱۳۸۴، صص ۱۲ و ۱۱

^۲ - عبدالکریم سروش، رازدانی و روشنفکری و دینداری، چاپ چهارم، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷، صص ۱۲۱ - ۱۲۰

^۳ - نیرا چاندووک، جامعه مدنی و دولت (کاوش هایی در نظریه سیاسی)، ترجمه فریدون فاطمی، وحید بزرگی، چاپ اول، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳.

^۴ - ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۶۹.

^۵ - داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب های سیاسی) چاپ ششم، انتشارات مروارید تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳.

^۶ - ابوالفضل قاضی «شریعت پناهی»، بایسته های حقوق اساسی، چاپ سوم، نشر دادگستر، بهار ۱۳۷۷، صص ۱۳۲ و ۱۳۳.

آن چه امروزه در جهان به نام دموکراسی شناخته می شود، غالباً دموکراسی غیر مستقیم (نماینده سالار) است که دارای مبانی و مختصات به شرح ذیل می باشد:

همگانی بودن مشارکت، کثرت گرایی و تعدد اندیشه و حزب، وجود آزادی ها، حکومت اکثریت و احترام به اقلیت، اصل برابری، تناوب قدرت و حاکمیت قانون.

از میان عناوین فوق الذکر، برخی از آنها با بحث جامعه مدنی پیوند وثیقی دارد به گونه ای که هم می توان برخی از مؤلفه های دموکراسی نظیر مشارکت همگانی کثرت گرایی، حقوق و آزادی ها و حاکمیت قانون را به طور مستقل از محورها و مبانی ارزشی که جامعه مدنی بر پایه آنها استوار است، قلمداد کرد. لذا ما در تحت لوای عنوان دموکراسی، در این قسمت، به توضیح پاره ای از این مفاهیم می پردازیم.

بند اول (مشارکت همگانی : « تحقق دموکراسی وقتی است که افراد مردم به لحاظ کمی و کیفی، در شمار بسیار، حق مشارکت در امور عمومی خویش را دارا باشند.

مشارکت مردم در امور عمومی منعطف به تحولات سیاسی و اجتماعی در هر جامعه سیاسی محسوب می شود. تجربه نشان داده است که با گذشت زمان این مشارکت همواره افزایش می یابد و با رشد فزاینده فکری مردم کیفیت این مشارکت نیز بالا می رود، بدین معنا که مردم علاوه بر انتخاب نمایندگان خود در متن امور سیاسی نیز وارد می گردند.^۱

بند دوم (کثرت گرایی (پلورالیسم)^۲ :

کثرت گرایی هم از مؤلفه های دموکراسی و هم از ارزش های جامعه مدنی تلقی می شود. کثرت گرایی دارای سه گونه اساسی است که عبارتند از: کثرت گرایی فلسفی، کثرت گرایی دینی و کثرت گرایی سیاسی. هر چند کثرت گرایی دارای اقسام مختلفی است ولی معمولاً یک نوع ارتباط و وابستگی میان آنها وجود دارد. به عنوان مثال دین داری و دین شناسی پلورالیستیک با جامعه پلورالیستیک مرتبط است. یعنی؛ کسانی که به لحاظ فرهنگی و دینی قائل به پلورالیسم هستند، نمی توانند از پلورالیسم اجتماعی سرپیچی کنند.^۳

در این مجال با عنایت به موضوع تحقیق حاضر، صرفاً به بررسی اجمالی مبحث کثرت گرایی سیاسی می پردازیم. فضای باز و آزاد سیاسی مردم را وارد صحنه سیاست می کند. از طرف دیگر، افراد را نمی توان در یک قالب فکری مشخص قرار داد. آزادی اندیشه خود به خود تنوع آن را به همراه می آورد و خصوصیت اجتماعی بودن افراد، پیروان هر یک از اندیشه های مشترک را در یک جا متمرکز و کانون های فکری (ایدئولوژی یا مذهبی) متعددی را به صورت احزاب و گروه های سیاسی متظاهر می سازد. این گروه ها که

^۱ - سید محمد هاشمی، جامعه مدنی و نظام سیاسی، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۶۸.

^۲ - Pluralism

^۳ - ر.ک: عبدالکریم سروش، صراط های مستقیم، چاپ سوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۰.

افراد همفکر را در درون خود جای می دهند ، نقش واسطه و میانجی فعال را بین شهروندان و دولت ایفاء می کنند و به این ترتیب از اجتماع قدرت های ناچیز فردی ، قدرتی منسجم و جمعی پدیدار می گردد که زمینه مشارکت موفق شهروندان را در اداره امور کشور فراهم می سازد.

مشارکت همگانی و کثرت گرایی طبعاً اندیشه های سامان یافته و گروههای متشکل را به گونه ای متساوی وارد صحنه می نماید و به این ترتیب دگراندیشی های متفرق در فضای واحد، آزادانه امکان ظهور و بروز می یابند.

تکلیف دولت نیز اولاً احترام به استقلال و هویت این جلوه های متعدد حزبی و فکری و ثانیاً تضمین آزادی آنها می باشد^۱.

بند سوم) آزادی :

حقوق فردی و آزادی های عمومی ، امروزه از مبانی و مؤلفه های اساسی مردم سالاری و به طریق اولی ، جامعه مدنی تلقی می شود. زیرا بدون وجود آزادی ها، تحقق دموکراسی در جامعه مدنی ممکن نیست.

آزادی از مقولات کهنسال تاریخ بشر است که در دوران مدرن ، حیات دوباره یافته و جایگاه نخست را در گفتمان فیلسوفان سیاسی و مصلحان اجتماعی به دست آورده است. تا آنجا که که لیبرالیسم فقط به علت اهمیت والایی که برای آزادی قائل است ، از دیگر آموزه های سیاسی متمایز می شود^۲.

لرد آکتون در وصف آزادی می گوید : «آزادی وسیله رسیدن به هدف سیاسی متعالی نیست ، بلکه فی نفسه عالی ترین هدف سیاسی است^۳».

آزادی عبارت از حقی است که به موجب آن ، افراد بتوانند استعداد ها و توانایی های طبیعی خویش را به کار اندازند ، مشروط بر آنکه آسیب و یا زبانی به دیگران وارد نسازند. آزادی افراد انسانی از جهات فلسفی ، اجتماعی و سیاسی مورد مذاقه قرار گرفته است^۴.

منظور از آزادی فرد معمولاً آزادی های شخصی است. در این جا نیز مانند مفهوم فرد تأکید بر شخص انسانی واحد است. فرد باید حق داشته باشد اعتقادات خود را برگزیند. در ابراز این عقاید برای عموم آزاد باشد و بتواند بر اساس آن ها عمل کند ؛ البته تا جایی که با حقوق دیگران و چارچوب قوانین و نهادهای قانونی موجود سازگار باشد. «اما اگر افراد بخواهند گروههای همفکر تشکیل دهند و به صورت دسته جمعی عمل

^۱ - سید محمد هاشمی ، جامعه مدنی و نظام سیاسی ، ص ۶۹

^۲ - آنتونی آربلاستر ، لیبرالیسم غرب ، ظهور و سقوط ، ترجمه عباس مخبر ، چاپ سوم ، نشر مرکز ، تهران ، ۱۳۷۷ ، ص ۸۲ ، نقل از سید موسوی میر مدرس ، همان ، ص ۱۷۴.

^۳ - همان ، ص ۱۷۴ .

^۴ - سید محمد هاشمی ، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ، ج ۱ ، اصول و مبانی کل نظام ، چاپ دوم ، نشر دادگستر ، ۱۳۷۸ ، صص ۱۹۶ و ۱۹۷.

کنند، به چیزی بیش از آزادی فردی نیاز خواهند داشت. در این صورت باید حقوقی نیز برای تشکیل سازمان های سیاسی و اتحادیه های کارگری داشته باشند و بالاخره در بیان عقاید خود و انتشار روزنامه نیز آزاد باشند^۱. با بررسی اعلامیه های حقوق در کشورهای مختلف، به ویژه اعلامیه های حقوق آمریکا (۱۹۷۰) و اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۱۷۸۹) و قطورات آن تا زمان حاضر و هم چنین اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، می توان حقوق فردی و آزادی های عمومی را به شرح زیر خلاصه کرد:

۱) آزادی عملکرد فردی:

آزادی عملکرد فردی، دارای اقسامی است که عبارتند از:

۱-۱- حق حیات و آزادی تن:

همه افراد بشر حق حیات دارند و هیچ کس نمی تواند این حق را از انسان سلب کند؛ مگر به حکم قانون که آن هم در زمینه های استثنایی اعمال می شود.

۱-۲- امنیت:

اصل امنیت فردی در حقیقت، حمایت از فرد در قبال بازداشت های خودسرانه، غیر قانونی و نامحدود است. البته حفظ امنیت شخص افراد، تنها محدود به بازداشت های غیر قانونی نیست، بلکه در قوانین، مجموعه اصول و احکام و تدابیری پیش بینی شده است تا امنیت افراد تضمین شود.

۱-۳- آزادی و مصونیت مسکن:

هر کسی حق دارد، محل مسکونی خود را انتخاب کند و در این مورد هیچ گونه تحمیلی بر او جایز نیست. از سوی دیگر مسکن افراد مصون از تعرض است و هیچ کس حق ندارد بدون اجازه صاحب خانه، وارد خانه او شود. البته بر این اصل استثناهایی وجود دارد مانند: تفتیش مسکن افراد برای اجرای حکم قضایی.

۱-۴- تعرض ناپذیری مکاتبات:

نامه ها و مکاتبات افراد از تعرض مصون است و هیچ مقامی حق ندارد آنها را باز کرده و بخواند. همچنین اصل تعرض ناپذیری مکاتبات بر سایر وسایل ارتباطی از قبیل: تلگراف، تلفن و ... بر حسب مورد، حاکم است.

۱-۵- آزادی رفت و آمد:

حق عبور و مرور آزاد در داخل کشور، خروج از آن و بازگشت به آن از حقوق ابتدای شناخته شده افراد در کشورهای دموکراتیک است. هر چند بر این کلی نیز استثنائاتی وارد شده است.

۲- آزادی اندیشه: آزادی اندیشه در برگیرنده انواع مختلفی است که مهم ترین آنها به قرار زیرند:

۱-۲- آزادی عقیده و آئین: فرد حق دارد در درون خود هر گونه اعتقاد و باوری نسبت به اخلاق،

مذهب، سیاست و غیره داشته باشد و کسی نمی تواند وی را به علت باورهایش مؤاخذه کند و زندگی فیزیکی و اجتماعی او را به خطر اندازد.

^۱ - همان، ص ۱۷۶.

۲-۲- آزادی بیان: آزادی بیان، یعنی اظهار و افشای اندیشه، عقیده و سلیقه. این آزادی، حقوقی به فرد اعطاء می‌کند تا به وسیلهٔ سخنرانی یا مطبوعات و کتب و آثار، پژوهش و غیره اندیشه و عقاید خود را برای مردم باز گوید.

۲-۳- آزادی آموزش و پرورش: آزادی آموزش و پرورش؛ یعنی آزادی تأسیس مدارس، آزادی انتخاب نوع آموزش و مؤسسه آموزشی، آزادی مخاطب و مضامین برای یادگیری.

۲-۴- آزادی اخبار و اطلاعات: اولاً یکایک شهروندان حق دارند به درست‌ترین و صادقانه‌ترین اخبار و اطلاعات داخلی و خارجی دسترسی داشته باشند.

ثانیاً آزادی مطبوعات، آزادی چاپ و نشر، آزادی ایجاد مؤسسات انتشاراتی جزء لاینفک این گونه آزادی‌ها است.

ثالثاً باید حتی المقدور سانسور مطالب ممنوع باشد و به وسیله قوانین و مقررات سنجیده‌ای اجازه داده نشود تا روزنامه‌ها و مجلات به قدرت‌های مالی وابسته باشند.

۳- آزادی گرد همایی: شهروندان حق دارند در گروه‌بندی‌های گوناگون با سرشت سیاسی، اجتماعی، صنعتی، اقتصادی و غیره شرکت کنند. جلوگیری از این حق، با مفهوم آزادی در تباین است؛ مگر آن که جمع و گروه‌بندی به نظم عمومی مستقر، گزند برساند و گردهمایی‌ها یا موقتی هستند مانند: تجمعات، تظاهرات، سخنرانی‌ها و ... و یا دائمی مانند: احزاب، سندیکاها و باشگاه‌ها و ...

۴- آزادی‌های اقتصادی و اجتماعی: تحت عنوان فوق، می‌توان چهار گونه آزادی را مطرح کرد:

۴-۱- مالکیت: آزادی اقتصادی به شیوهٔ کلاسیک، یعنی عدم دخالت دولت در زندگی اقتصادی. مالکیت خصوصی در این منظر، به معنای آزادی از مداخله یا محدودیت دولت در حوزه‌های سرمایه‌گذاری، تولید، بازار و رقابت داخلی و خارجی بود. ولی امروزه با وجود قبول اصل مالکیت، دخالت دولت در امور اقتصادی (سیاست‌گذاری و نظارت)، تا حدودی پذیرفته شده است.

۴-۲- آزادی بازرگانی و صنعتی: هر کس حق دارد، مؤسسه‌ای بازرگانی یا اقتصادی ایجاد کند و فعالیت‌های خود را طبق نظر شخصی انتخاب نماید. از سوی دیگر رابطه بین مؤسسات اقتصادی نیز باید در چهارچوب رقابت آزاد شکل بگیرد.

۴-۳- آزادی کار: اولاً شهروندان کاملاً مختار هستند هر نوع شغل و کاری را که مطابق ذوق و سلیقه آنها باشد، انتخاب کنند و ثانیاً هیچ کس را نمی‌توان وادار به کاری کرد که به آن متمایل نیست یا او را از شغلی که به آن دل بسته است، بازداشت.

۴-۴- آزادی سندیکایی: سندیکا، سازمانی صنفی است، برای دفاع از حقوق اعضای آن. هر کس آزاد است به هر سندیکایی که می‌خواهد، بپیوندد؛ بی آنکه بتوان وی را تحت فشار گذاشت یا تهدید به اخراج کرد. مؤثرترین حربهٔ سندیکاهای کارگری استفاده از اعتصاب برای رسیدن به حقوق اعضای خود است.^۱

^۱ - ر.ک: ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، بایسته‌های حقوق اساسی، صص ۱۷۲ - ۱۵۶ و سید موسی میر مدرس، همان، صص ۱۸۶ - ۱۷۴.

بند چهارم) حاکمیت قانون : مقوله " حاکمیت قانون " عمدتاً در حوزه فلسفه حقوق مطرح می شود و تحت دو عنوان «حکومت قانون»^۱ و «قانون گرایی»^۲ مورد بحث قرار می گیرد.

حکومت قانون در یک بیان ساده به این معنا است که «روابط بین انسانها توسط قواعدی معین می شود که از اراده افراد در هر سلسله مراتبی و هر مقامی مستقل باشد و مردم تابع اراده خاص هیچ کس نباشند». پس روابط در جامعه باید تابع یک سری قواعد کلی و فراگیر باشد.^۳

یکی از خصایص باز نظام استبدادی، عدم تقید زمامداران به حاکمیت قانون می باشد. در چنین شرایطی است که دستورات فردی حاکم بر مقدرات جامعه می شود. انقراض حکومت های استبدادی و ظهور حکومت های مردمی، حاکمیت قانون مصوب مردم را جایگزین امیال و هواهای فردی سلاطین قرار داده است.^۴

«در هر جامعه که زمامداران مقام مافوق قانون برای خود قائل می شوند، نه تنها با دست خود سیطره و ابهت قانون را در هم می شکنند و اعتبار آن را در انظار عام از بین می برند، بلکه روابط منظم سیاسی را نیز دچار اختلال نموده و امنیت خاطر جامعه را سلب می کنند. در بسیاری از کشورهای نو استقلال و حتی انقلابی، زمامداران، با مستمسک قرار دادن اعتماد عمومی، پافرا تر از قانون می نهند و به تدریج به موقعیتی مافوق و بلامنازع دست می یابند و بدین وسیله، زمینه را برای استبداد و خود محوری و بالاخره انحصار طلبی فراهم می سازند. بدین جهت است که امروزه شاهد وجود نظام های سیاسی هستیم که با نام جمهوری شکل گرفته اند؛ اما به لحاظ عدم التزام زمامداران به قوانین حاکم، شیوه های استبدادی جایگزین آن شده است»^۵.

به این ترتیب نهاد جامعه مدنی که با حاکمیت مردمی شکل می گیرد با حاکمیت قانون و تبعیت بی چون و چرای زمامداران از قوانین مردمی تضمین خواهد شد.

مبحث سوم: سکولاریسم

Secularism برگرفته از واژه لاتینی^۶ Saeculum است که در لغت به معنای گروهی از مردم است؛ ولی در اصطلاح مناطق پروتستان نشین به معنای عالم دنیوی در قبال عالم روحانی به کار رفته است. اما در مناطق کاتولیک نشین برای جدا کردن مفهوم عالم دینی از عالم دنیوی از کلمه لائیک (Laictie) استفاده می کنند.^۷

در عربی دو کلمه «العلمانیة» و «العَلَمَانِیة» را معادل سکولاریسم قرار داده اند. کسانی که سکولاریسم را به علمانیت ترجمه کرده اند، اشتقاق آن را از علم می دانند. در این رهیافت، علمانی، فردی است که به امکان

^۱ - Rule of law

^۲ - Constitutionalism

^۳ - موسی غنی نژاد، "حکومت قانون" به مثابه استراتژی توسعه اقتصادی و سیاسی در معمای حاکمیت قانون در ایران، زیر نظر عباس عبدی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸.

^۴ - سید محمد هاشمی، جامعه مدنی و نظام سیاسی، ص ۸۰.

^۵ - همان، ص ۸۰.

^۶ - Secularism

^۷ - سید موسی میر مدرس، همان، ص ۱۹۵.

معرفت اخلاقی یادینی ماورای طبیعی باور ندارد؛ زیرا این گونه معارف، بیرون از حوزه علوم تجربی بوده، با معیارهای علمی هماهنگ نیستند.

اما کسانی که عکمانیت را معادل سکولاریسم انگاشته اند، آن را مشتق از عالم می دانند. از این رو در نظر آنان، عکمانیت به نقش انسان در عالم مربوط می شود و بر استقلال عقل - بی نیاز از دین و معنویت - در تمامی ساحت ها تأکید می کند.^۱

در هر صورت آنچه مسلم است، امروز سکولاریسم اندیشه ای است که حیات عمومی را بیرون از قلمرو دین ترویج می کند. وبدون تردیدی از مهم ترین اهداف جنبش سکولاریسم در غرب، رهایی سیاست از رهبری کلیسا و آزاد ساختن قدرت سیاسی از تأثیر مستقیم و غیر مستقیم قدرت آباء کلیسا بوده است.^۲

حکومت سکولار، حکومتی است که باین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می دهد و نه مبنای عمل خود.^۳ به عبارت دیگر سکولاریسم جهت گیری معرفت شناسانه خاصی است که یک منظومه معرفتی را برای انسان از جهان تصویر می کند و در پرتو آن نگاه به جامعه، سیاست، اقتصاد و حکومت و غیره تحول می یابد. و از آنجا که جامعه مدنی نیز در بستر این منظومه معرفتی، شکل گرفته است، از تبعات آن - از جمله جدایی دین از سیاست - نیز بی نصیب نیست.^۴

از نظر سکولاریسم نه تنها نیازی به دخالت دین در عرصه های مختلف جامعه مدنی وجود ندارد. بلکه اساساً این دخالت ناممکن است. چرا که روابط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی جوامع بشری در گذر زمان، دچار تغییر و تحول دائمی می باشد و از طرفی دیگر دین وجهه ثابت و تغییر ناپذیر دارد.^۵

فصل دوم: نظریه های دولت در فقه شیعه

در این بحث مراد ما از دولت (State) اصطلاح سیاسی آن است، که به مفهوم «ساخت قدرتی است که در سرزمین معین بر مردمانی معین تسلط پایدار دارد و از نظر داخلی نگهبان نظم به شمار می آید و از نظر خارجی پاسدار تمامیت سرزمین و منافع ملت و یکایک شهروندان خویش به شمار می آید. این ساخت قدرت به صورت نهادها و سازمان های اداری، سیاسی، قضایی و نظامی فعلیت می یابد.^۶»

واژه دولت (state) از ریشه لاتین (stare) به معنی ایستادن و به صورت دقیق تر از واژه (status) به معنی وضع مستقر و پابرجا گرفته شده است.^۷

^۱ - عادل صناهر، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، الطبعة الثانية، دارالساقی، بیروت، ۱۹۹۸، ص ۳۸-۳۷ نقل از سید موسی میر مدرس، همان، ص ۱۹۶.

^۲ - ع. فیلاتی انصاری، اسلام و لایسیته، ترجمه امیر رضایی، چاپ اول، انتشارات قصیده، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۲۳.

^۳ - سروش دباغ، آئین در آئینه، مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی صراط، فروردین ۱۳۸۴، ص ۶۲۰.

^۴ - سید موسی میر مدرس، همان، ص ۲۰۲.

^۵ - احمد واعظی، همان، ص ۸۵.

^۶ - داریوش آشوری، همان، صص ۱۶۳ و ۱۶۲.

^۷ - آندرو وینسنت، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، چاپ چهارم، نشر نی، ۱۳۸۳، ص ۳۶.

برخی دولت - شهر یونانی را نخستین شکل دولت در اروپا پنداشته اند و معتقدند تاریخ پیدایش دولت - شهر به حدود سالهای ۵۰۰ تا ۸۰۰ ق.م. باز می گردد.

دولت شهرها در نتیجه اتحاد و گردهمایی خانواده ها و قبایل در درون دژها پدید آمدند.

شکل و اندازه دولت - شهر تابع شرایط جغرافیایی بود. اما اغلب دولت - شهرها در مقایسه با دولت های مدرن بسیار کوچک بودند. هر چند میان دولت - شهر یونانی و دولت مدرن برخی شباهت های صوری وجود دارد. مثلاً هر دو دارای قلمروی مشخص و جمعیتی معین هستند و اندیشه شهروندی و مفهوم حاکمیت قانون در هر دو یافت می شود.

با این حال یکسان دانستن دولت - شهر یونانی و دولت مدرن امری نادرست است. افلاطون و ارسطو هر دو معتقد بودند که دولت - شهر باید کوچک و محدود باشد.

حدود نیمی از جمعیت برده بودند و بنابراین شهروند به شمار نمی رفتند و دولت - شهر در برگیرنده کل وجوه زندگی شهروندان به شمار می رفت. دین، سیاست، و زندگی شخص از یکدیگر جدایی ناپذیر بودند. خیر فردی از خیر جامعه جدایی ناپذیر بود و اخلاق جزء جدایی ناپذیر سیاست به شمار می رفت. لذا دولت - شهر دارای خصوصیتی بود که به هیچ وجه قابل مقایسه با دولت مدرن نبود. چرا که «جامعه» و فردیت هرگز به عنوان پدیده هایی مجزا مورد شناسایی قرار نمی گرفتند و در یک کلام حوزه زندگی خصوصی و حقوق آزادی های فردی قابل تصور نبود.^۱

هر چند تلقی از «دولت» در طول زمان دستخوش تغییر و تطور شده است، با این حال عناصر اصلی آن اجمالاً ثابت مانده است. مراد ما از دولت، تلقی خاص فقیهان از قدرت سیاسی، سرزمین، مردم و حاکمیت است.^۲

هر چند نیمی از نظریاتی که در باب دولت در اندیشه سیاسی شیعه مطرح گشته را می توان تحت لوای دولت سنتی قلمداد کرد با وجود این، در برخی نظریه ها نیز گرایش تدریجی از سوی دولت مدرن کاملاً مشهود است.^۳

منظور از نظریه (Theory) نیز مجموعه منظمی از مفاهیم مرتبط با یکدیگر است که هدف آن تبیین و توصیف بخشی از واقعیت است و فایده آن توضیح و توصیف جهان اجتماعی پیرامون می باشد.

هر چند کاربرد اصلی نظریه معمولاً نقش تحلیلی دارد، اما گاهی آن را به منظور ارزش گذاری و داوری نیز به کار می برند. از این رو نظریه های سیاسی متضمن توصیه، ارزیابی و هنجاری و تجویزی نیز می باشند.^۴ اما سؤال اصلی، که در این مجال مطرح می شود، این است که آیا نظریه سیاسی شیعه «ذاتی» و لایتغیر است و یا در طول زمان دچار تحول گشته است؟

۱ - همان، صص ۳۶ - ۲۹.

۲ - محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، چاپ ششم، نشر نی، ۱۳۸۳، ص ۲۹.

۳ - سید علی میر موسوی، اسلام، سنت، دولت مدرن، (نوسازی، و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه) چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۱۴ به بعد.

۴ - محسن کدیور، همان، ص ۳۰.

با بررسی کتب، رسائل، مقالات، اسناد، گفته‌ها و عملکردهای فقیهان شیعه در طی دوران بعد از غیبت (۳۲۹ ه.ق) به این نتیجه می‌رسیم که؛ نظریه‌های متعددی درباره‌ی دولت شیعه مطرح گشته است و تعدد این نظریه‌ها نشان می‌دهد که در باب دولت هیچ نظریه‌ای، ضروری دین و مذهب یا فقه محسوب نمی‌گردد. ما در طی دوران مذکور شاهد تحول گفتمان سیاسی شیعه هستیم؛ به گونه‌ای که سؤال‌های اصلی هر دوره متناسب با دغدغه‌های رایج جوامع در هر دوره متفاوت بوده و علما را ناگزیر از گزینش شیوه‌ای خاص از بیان و داشتن نگرشی جدید به مسائل نموده است.^۱

به طور کلی در فقه شیعه درباره‌ی دولت به دو گونه بحث شده است: یکی سلبی و دیگری ایجابی. مراد از بحث سلبی اتخاذ موضوع منفی در برابر دولت‌های نامطلوب است.

فقیهان شیعه با ظرافت و موشکافی تمام ابعاد حقوقی یک مبارزه منفی را علیه دولت‌های جائر ترسیم کرده‌اند.^۲ منظور از حکومت جور یا سلطان ستمگر، همه حکومت‌هایی است که بدون اجازه امام (ع) و با تکیه بر غلبه نظامی، قدرت سیاسی را تصاحب کرده‌اند.^۳

هر چند در مواضع سلبی، علی‌رغم پاره‌ای اختلافات جزئی نوعی اتفاق نظر میان فقیهان شیعه به چشم می‌خورد، باوجود این، در مواضع ایجابی، اختلاف نظر فقیهان بسیار جدی است.^۴

منظور از مواضع ایجابی پاسخ فقیهان به سؤال‌هایی از این قبیل است:

با توجه به حرمت حکومت طاغوت، آیا مسلمانان در زمان غیبت مکلف به اداره جامعه و تدبیر امور آن هستند؟

و آیا از سوی شارع مقدس شیوه حکومت خاصی تجویز شده است یا همان روش‌های عقلایی تدبیر امور اجتماعی با اصلاحاتی امضاء شده است؟

آیا از سوی شارع، صنف یا افراد خاصی به حکومت منصوب شده‌اند؟

فقیهان شیعه در پاسخ به سؤالات فوق‌الذکر به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: فقیهانی هستند که در اداله فقهی نحوه حکومت خاصی را برای زمان غیبت نیافته‌اند و به تبع آن فرد یا افراد خاصی را نیز از جانب شارع مقدس برای حکومت مسلمانان منصوب نمی‌دانند. از نظر ایشان از میان امور عمومی تنها تکلیف امور حسیه (اموری که در هیچ شرایطی شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست) از جانب شارع مقدس، معین شده است و از آنجا که این امور از واجبات کفائیه نیز محسوب نمی‌گردد، در مورد غیر فقیه، هیچ دلیلی بر جواز انجام آنها وارد نشده است.

^۱ - جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، چاپ دوم، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، صص ۴۳۱ - ۴۱۳

^۲ - محسن کدیور، همان، ص ۳۳

^۳ - داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ دوم، انتشارات سمت، تابستان ۱۳۸۳، ص ۲۰۹.

^۴ - محسن کدیور، همان، ص ۳۴.

از نظر این دسته از فقیهان حیطه این امور نیز از مسائلی از قبیل سرپرستی افراد بی سرپرست نظیر کودکان و سفیهان و غیره فراتر نرفته و بنابراین از نظر مجتهدان دسته اول، هیچ دلیل شرعی، انتصاب فقیهان را از سوی شارع مقدس به ولایت بر امت و تصدی امور جامعه، اثبات نمی کند.^۱

و اما دسته دوم؛ فقیهانی هستند که از ادله فقهی نحوه حکومت خاصی را در زمان غیبت استنباط کرده‌اند و نظریه ای ایجابی در باب دولت ارائه نموده‌اند.

جهت تحلیل و بررسی نظریه های ایجابی در باب دولت ناگزیر از طبقه بندی آنها هستیم.

گفتار اول: طبقه بندی نظریه های دولت بر اساس مبنای مشروعیت سیاسی

مهم ترین معیار های طبقه بندی تئوری های دولت عبارتند از: منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد و اقتدار دولت و منبع مشروعیت قدرت سیاسی. با وجود این، طبقه بندی نظریه های حقوقی دولت بر مبنای معیار منبع مشروعیت سیاسی بهتر و منطقی تر از سایر گروه بندی ها است. بدون تردید این مسئله که قدرت دولت را ناشی از خداوند یا حقوق فطری و یا اراده ملت بدانیم، بر میزان قدرت دولت و حدود آزادی فرد تأثیر به سزایی می گذارد.^۲

قبل از پرداختن به این بحث، ذکر این نکته ضروری است که منظور از مشروعیت در این بحث، مشروعیت فقهی (حجت شرعی داشتن) نیست؛ بلکه مراد از مشروعیت (legitimacy)، حقانیت و قانونی بودن و میزان پذیرش ذهنی قدرت حاکم در نزد افراد جامعه می باشد.^۳

از دیدگاه اسلامی منبع ذاتی مشروعیت، خداوند متعال است که حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن اوست. بنابراین خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت است. و هر مشروعیت با تعرضی می باید از این منبع مشروعیت با لذات کسب مشروعیت نماید و الا فاقد حقانیت، اعتبار و مشروعیت است.^۴

لذا بحث مشروعیت در اندیشه اسلامی در پاسخ به این سؤال بنیادی شکل می گیرد که آیا خداوند «حق حاکمیت بر مردم» را به فرد یا صنف خاصی داد، یا «حق تعیین سرنوشت» را در چهارچوب اهداف دین و احکام شرع به همه امت اسلامی تفویض کرده است؟

به عبارت دیگر آیا رضایت و رأی امت اسلامی در صورتی که با اهداف دین و تعالیم شرع ناسازگار نباشد، در مشروعیت حکومت دخالت دارد یا نه؟

از میان پاسخ های عالمان شیعه به سؤال بنیادی فوق، دو مبنای مشروعیت سیاسی قابل استخراج است:

الف) مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه

ب) مبنای مشروعیت الهی - مردمی

^۱ - محسن کدیور، همان، ص ۳۵ - ۳۴

^۲ - آندرونیست، همان، صص ۸ و ۷.

^۳ - کدیور همان، ص ۶۰.

^۴ - همان، ص ۴۵ و داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، صص ۱۱ و ۱۰

مبحث اول: مشروعیت الهی بلاواسطه

ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه، مستقیماً به پیامبر اکرم (ص) تفویض شده است و پس از ایشان امامان معصوم (ع) به ولایت سیاسی بر امت منصوب شده اند. در عصر غیبت امام معصوم (ع) فقیهان عادل از سوی ایشان عهده دار اداره امور جامعه بوده و ولایت الهی مستقیماً به فقیهان عادل تفویض شده است و امت اسلام واسطه تفویض ولایت الهی نیستند. بلکه فقیهان خلیفه خداوند بر روی زمین و نایب پیامبر و امام و ولی امر مسلمین هستند. لذا حکومت و تدبیر امور سیاسی، وظیفه فقیهان است و اطاعت تکلیف مردم. از آنجا که هیچ عنصر مردمی در ثبوت و مشروعیت حکومت نقش ندارد، این نوع مشروعیت را مشروعیت الهی بلاواسطه می نامیم.

محقق نراقی (ره) و امام خمینی (ره) از جمله مهم ترین قائلین به نظریه مشروعیت الهی بلاواسطه قلمداد می شوند. بر مبنای این نوع مشروعیت چهار نظریه در باب دولت در فقه شیعه عرضه شده است که عبارتند از:

- ۱) نظریه ولایت انتصابی فقیهان در امور حسیه (شرعیات) و سلطنت مسلمانان ذی شوکت در (عرفیات) [سلطنت مشروعه]
- ۲) نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان
- ۳) نظریه ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید
- ۴) نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان

مبحث دوم: مشروعیت الهی - مردمی

بر اساس این مبنا، خداوند متعال تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود آنها تفویض کرده تا در چهارچوب ضوابط دینی حاکمیت خود را اعمال نمایند.

« مردم از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویشند و احدی حق ندارد این "حق الهی" را از ایشان سلب نماید. مردم رهبر و مدیران جامعه را از میان حائزین شرایط انتخاب می کنند تا بر مبنای قانون اساسی سازگار با دین، خدمات عمومی را در چهارچوب یک معاهده یا عقد وکالت یا عقد شرکت یا عقد اجاره و مانند آن سامان دهند. رأی مردمی مادامی که در راستای اهداف دین باشد و با احکام شرع ناسازگاری نداشته باشد، دخیل در مشروعیت است. و رضایت ایشان با قیود یاد شده می باید تأمین گردد. عدم ناسازگاری قوانین مصوب مردمی با احکام شرع انور می تواند بانظارت فقیهان امت تأمین شود. از آنجا که مستند نهایی مشروعیت، بنابر این مبنا، خداوند است و امت تنها در حدود شرع می تواند از حق خداداد خویش سود جوید و اعمال حاکمیت نماید این مشروعیت الهی است. اما از آنجا که مردم واسطه بین خداوند و دولت محسوب می شوند و عنصر مردمی در مشروعیت دخیل دانسته شده، آن را مشروعیت الهی - مردمی نامیدیم.^۱»

^۱ - محسن کدیور، همان، ص ۴۹.

محقق نائینی و آیت الله منتظری از جمله مهم ترین قائلین به این نظریه به شمار می روند. بر مبنای این نوع از مشروعیت دو نظریه در باب دولت از فقه شیعه عرضه شده است که عبارتند از :

(۱) نظریه دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان)

(۲) نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت

(۳) نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه

(۴) نظریه دولت انتخابی اسلامی

(۵) نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع

گفتار دوم : اصول مشترک نظریه ها

نظریه های دولت در فقه شیعه بر اساس هر دو مبنای مشروعیت (مشروعیت الهی بلاواسطه و مشروعیت الهی - مردمی) اصول مشترکی دارند که عبارتند از :

(۱) حاکمیت بر جهان وانسان بلا اصاله از آن خداوند متعال است و هر حکومتی که بدون

افاضه، اذن یا امضای او تشکیل شود، نامشروع است^۱.

(۲) در صورت حضور ائمه معصومین (ع) در جامعه، ایشان برای تصدی مدیریت سیاسی و رهبری اجتماعی، افضل می باشند.

(۳) وجود حکومت در جامعه امری ضروری تلقی می شود.

(۴) حکومت باید نسبت به تعالیم دینی خاضع باشد و قوانین نباید منافای با احکام شرع باشند.

(۵) اسلام، وثاقت، عدالت و تدبیر و کاردانی از جمله شروط اصلی برای زمامدار جامعه اسلامی تلقی می شوند^۲.

گفتار سوم : معرفی اجمالی نظریه های دولت در فقه شیعه

مبحث اول : سلطنت مشروعه

یکی از مبانی مهم گفتمان نظام سلطانی، پیوند میان دین و سلطنت است که در ایران پیش از اسلام نیز مسبوق به سابقه ای طولانی بوده است. این نظریه از دورکن مهم ولایت شرعی و سلطنت عرفی تشکیل شده است.

بند اول) ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبيه

مراد از امور حسبيه که از آن به شرعیات نیز تعبیر می شود، افتاء و تبلیغ و احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه، قضاوت، مالیات های شرعی و غیره بوده است^۳. فقیهان در محدوده فوق از جانب شارع مقدس به ولایت منصوب گشته اند و بدون اذن ایشان تصرف در امور یاد شده جایز نیست.

^۱ - داود فیرحی، همان، صص ۲۴ - ۲۰.

^۲ - محسن کدیور، همان، صص ۵۵ - ۵۴.

^۳ - جمیل کدیور، همان، صص ۱۰۱ - ۱۰۰.

بند دوم (سلطنت مسلمان ذی شوکت: خارج از محدوده شرعیات که به آن "عرفیات" اطلاق می شود، سلطان صاحب شرکت برای تصدی امور مربوطه به رسمیت شناخته می شود. مهم ترین مصادیق عرفیات، امنیت، نظم، اداره جامعه و دفاع در مقابل متجاوزان می باشد.

شرایط سلطان نیز عبارت است از: مسلمان بودن، قائل بودن به ولایت اهل بیت (ع) و دارا بودن اقتدار لازم در اداره جامعه و متواضع بودن در برابر عالمان دین^۱.

این نظریه مبتنی بر نوعی تفکیک عملی دو حوزه فقه و شریعت از سیاست و مملکت داری می باشد و شواهد نشان می دهد که نمی توان این تفکیک را مطلقاً ناشی از تحلیل شرایط زمانه و از باب «مالا یدرک کله لا یتراک کله» قلمداد کرد، چرا که برخی از فقیهان به همین مقدار از دخالت در حوزه های عمومی بسنده کرده و تکلیف را فراتر از آن تشخیص نداده اند^۲.

مبحث دوم: ولایت انتصابی عامه فقیهان

نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان و ولایت انتصابی مطلقه فقیهان نقاط مشترک فراوانی دارند و تفاوتشان تنها در محدوده اختیارات دولت است. نوع حکومت، نحوه به حکومت رسیدن، شرایط حاکم الهی و قلمرو اختیارات حکومت اسلامی از جمله نقاط مشترک هر دو نظریه محسوب می شود.

بند اول (ولایت: ولایت یکی از احکام وضعیه است و معنای ولایت شرعیه؛ تصدی، تصرف و قیام به شؤون غیر می باشد.م از نظر فقهی اصل بر عدم ولایت است. به این معنا که بدون دلیلی معتبر، کسی حق دخالت در سرنوشت دیگری را ندارد. در زمان غیبت امام زمان (عج) ولایت جامعه بشری بدون واسطه به فقیهان عادل تفویض شده است. حوزه ولایت موردنظر، امور عمومی جامعه و مسائل سیاسی است و مردم در این حوزه همواره تحت تدبیر اولیاء شرعی خود بوده و موظفند به وظایف مولی علیهم، جامه عمل بپوشانند. مردم به عنوان مولی علیهم در تمامی شئون علان سیاسی و امور عمومی و مسائل اجتماعی مرتبط با حکومت به ویژه در ترسیم خطوط کلی آن، ناتوان از تصدی و فاقد اهلیت قلمداد می شوند و بدون نظارت ولایت فقیه منحرف می گردند. در نظام ولایی تا آنجا که ولی امر صلاح بداند، میزان رأی مردم است. و مردم به عنوان مولی علیهم هرگز در نصب و عزل فقیه دخالتی ندارند. فقیهان عادل از سوی شارع منصوب شده اند با از دست دادن صفات عدالت و فقاوت خود به خود عزل می گردند^۳. ولایت فقیهان عادل، عقد نیست تا با شرط ضمن عقد مقید به شرایطی مانند التزام به قانون اساسی می شود.

بند دوم (انتصاب: رابطه بین شارع و ولی فقیه انتصاب به ولایت است. مراد از نصب جعل سلطانی ائمه (ع) است یعنی جعل منصب از سوی صاحب اصلی حکومت (امام زمان «عج») صورت گرفته است. در صورت تعدد فقیهان عادل، منصوبان به ولایت متعدّدند. در این صورت همه فقیهان عادل ولایت فعلیه دارند، نه

^۱ - ر.ک. سید محسن طباطبایی فر، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۴، صص ۱۳۸ تا ۲۳۴ و محسن

کدیور، همان، ص ۵۸ تا ۷۹.

^۲ - همان، ص ۶۰

^۳ - محسن کدیور، همان، صص ۸۰ - ۷۸

این که بالقوه صاحب ولایت باشند و هر فقیه عادل که اعمال ولایت نمود، دیگر فقیهان همزمان در آن حیطه مجاز به مزاحمت با وی نیستند.

مردم در نصب و تعیین ولی فقیه هیچ نقشی ندارند و تنها با تمسک به عناوین ثانویه و از باب اضطرار (در صورت و هن نظام) می توان به آراء عمومی مراجعه کرد^۱.

بند سوم) فقاہت : مهم ترین شرط اداره جامعه فقاہت است که به مفهوم علم استنباط احکام شرعیه از ادله تفصیلیه می باشد.

بند چهارم) قلمرو ولایت : فقیهان عادل و حکومت اسلامی فراتر از چهارچوب احکام شرعی اولی و قانونی دارای اختیار نیستند. فقیهان ولایت تامه مطلقه ندارند، به طریقی که در اموال مردم تصرف نمایند و اطاعت از ایشان در هر آنچه امر و نهی می کنند، مطلقاً واجب باشد. اختیارات ولی فقیه محدود و مقید به احکام فرعیه الهیه است و هیچ شرطی فراتر از آن پذیرفته نیست.

مبحث سوم : ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید:

در این نظریه اگرچه شرط فقاہت با قید مرجعیت نیز همراه شده است، اما به جای یک فقیه، شورایی از مراجع تقلید ولایت امر و تصدی امورات را بر عهده می گیرند.

به عنوان مثال در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای رهبری متشکل از سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری با شرایطی به رسمیت شناخته می شدند.

مبحث چهارم: ولایت انتصابی مطلقه فقیهان

نظریه ولایت مطلقه فقیهان در دو نکته با نظریه های ولایت انتصابی عامه فقیهان متفاوت است.

الف - ولایت مطلقه^۲: "ولایت مطلقه به معنی تقید به امور عمومی و حکومت و سیاست و تقید به مصلحت جامعه اسلامی و عدم تقید به امور حسبیه و عدم تقید به چهارچوب احکام فرعیه الهی اولیه و ثانویه و عدم تقید به قوانین بشری از جمله قانون اساسی می باشد^۳."

ب: فقاہت و مصلحت: نظریه ولایت مطلقه تلقی خاصی از فقاہت را ارائه می کند.

(۱) توجه کافی به مصلحت های حکومت و جامعه

(۲) عنایت به نقش زمان و مکان در اجتهاد

(۳) فقه به عنوان نظریه اداره کامل انسان و اجتماع (مدیریت فقهی)

(۴) سیاست، جزئی از دیانت و شعبه ای از فقه^۴

مبحث پنجم: دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان)

^۱ - همان، ص

^۲ - محسن کدیور، همان، صص ۱۰۸ - ۱۰۷.

^۳ - ر.ک: داود فیرحی، همان، صص ۲۶۶ - ۲۶۰.

^۴ - امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۲۱ ص ۲۹ و ج ۹ ص ۱۸۳ و محسن کدیور، همان صص ۱۱۱-۱۰۹

ویژگی اصلی دولت مشروطه، محدودیت و تفرق قدرت و اقتدار سیاسی است. نهادهای محدود کننده قدرت سیاسی در این نظریه عبارتند از: قانون اساسی، تفکیک قوا و نظارت قوا بر یکدیگر. نظریه دولت مشروطه بر مبنای آراء علامه نائینی بنا شده است.

بر مبنای این نظریه، قوام حکومت مشروطه متوقف بر دوام است:

الف) تدوین قانون اساسی که شامل کلیه حقوق ملت و آزادی های ایشان بوده و مطابق با مقتضیات مذهب، وظایف و محدوده اختیارات زمامداران و شرایط عزل و انفصال آنان رامشخص کند.^۱

ب) نظارت: "مراقبت و محاسبه وکلای مجلس شورای اسلامی در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط."^۲

تلاش علامه نائینی و همفکرانش منجر به تأسیس مبنای جدیدی برای مشروعیت قدرت در اندیشه سیاسی شیعه به نام مشروعیت الهی مردمی شد. نائینی و دیگر فقیهان مشروطه خواه حقوق و آزادی های مردم نظیر اصل حریت و مساوات را به رسمیت شناختند. که همین مسأله به ارائه نظریات جدید درباره دولت انجامید.

مبحث ششم: خلافت مردم با نظارت مرجعیت:

آیت الله شهید سید محمد باقر صدر این نظریه را یک سال قبل از شهادت خود و در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۹۹ ه.ق به رشته تحریر در آورد. این نظریه رأی نهایی شهید صدر در باب دولت اسلامی تلقی می شود. صدر با به کارگیری دو منصفه حق خداداد خلافت انسان و نظارت این مراجع صالح، این نظریه را طراحی کرده است.

الف) خلافت مردم: خداوند منشأ همه قدرت ها است و ولایت اصیل تنها از آن خداوند متعال می باشد. لذا انسان از سیادت و سلطه غیر خدا آزاد است و به همین همت اداره جامعه انسانی، سیاست و تدبیر امور آن از شؤون خلافت الهی انسان می باشد.

ب) نظارت مرجعیت: امت زمانی که خود را از سلطه طاغوت رها کرد، خلافت الهی در روی زمین به او مستقل می شود. امت خلافت خود را بر اساس دو قاعده قرآنی اعمال می کند، اول: قاعده شوری (حوزه شوری موارد غیر منصوص است) دوم: ولایت مؤمنین و مؤمنات بر یکدیگر به طور مساوی. امت خلافت خود را بر اساس مشورت همگانی و رأی اکثریت (در زمان اختلاف آراء) متبلور می سازد. و آزادی های عمومی از جمله آزادی های مذهبی برای غیر مسلمانان در چهارچوب قانون اساسی از سوی دولت اسلامی تضمین می گردد.

و در زمان غیبت کبری جریان خلافت بانظارت مرجعیت (مرجعیت صالحه یک نهاد است نه یک شخص) در وجود امت مسلمان تبلور می یابد.^۳

مبحث هفتم: ولایت انتخابی مقیده فقیه:

^۱ - نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، صفحات ۱۵ تا ۶۰

^۲ - همان، ص ۱۲۳.

^۳ - محسن کدیور، همان، صص ۱۴۰ - ۱۳۵.

ولایت انتخابی مقیده فقیه نخستین کوشش فقیهان حوزه علمیه قم محسوب می شود که بر اساس تجارب پیشین ترکیبی از دو نظریه سنتی ولایت فقیه از یک سو و حق حاکمیت ملی و مشارکت عمومی را از سوی دیگر عرضه داشته است. نخستین جوانه های این نظریه را می توان در آثار استاد شهید مرتضی مطهری (ره) مشاهده کرد.

ارکان نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه عبارتست از: (۱) شرط فقاہت حاکم اسلامی (۲) انتخاب حاکم اسلامی از سوی مردم (۳)^۱ مقید بودن اختیارات حاکم اسلامی به قانون اساسی .

مبحث هشتم: دولت انتخابی اسلامی:

در چهار دهه اخیر سه متفکر شیعه عراقی و لبنانی به طور جداگانه نظریه ای را به رشته تحریر در آورند که با عنایت به نقاط مشترک فراوان، آن راتحت عنوان دولت انتخابی اسلامی، آورده ایم. تقریر آیت الله سید محمد باقر صدر (ره) که آن را در سال ۱۳۷۸ ه.ق در تعالیم حزبی الاسس الاسلامیه ابراز کرده است و تقریر مرحوم مغنیه (ره) و تقریر آیت الله شیخ محمد مهدی شمس الدین فقیه معاصر لبنانی که در سال ۱۴۱۰ منتشر کرده است در این مجال صرفاً به بررسی پاره ای از اصول مشترک این نظریه ها می پردازیم:

(۱) دولت اسلامی مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه تنها در زمان حضور معصومین (ع) امکان تحقق دارد.

(۲) تدبیر امور سیاسی امت اسلام در زمان غیبت به عهده خود ایشان گذاشته شده است و شکل دولت اسلامی نیز شورایی می باشد.

مبحث نهم: وکالت مالکان شخصی مشاع: آخرین نظریه ای که در باب دولت در فقه شیعه بر مبنای

مشروعیت الهی - مردمی تاکنون عرضه شده است، نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع است که توسط آیت الله شیخ مهدی حائری یزدی مطرح شده است. ارکان این نظریه عبارتست از:

الف) مالکیت شخصی مشاع شهروندان: مالکیت خصوصی به دو طریق محقق می شود، یکی انحصاری و دیگر مشاع و غیر انحصاری. قسم اول به مکان خصوصی تعلق دارد و قسم دوم به مکان خصوصی مشترک انسانها. مراد از اشاعه، سرایت و نفوذ مالکیت های شخصی در یکدیگر است و به معنای مالکیت جمعی نیست. این ملک مشاع فضای باز و آزادی است که انسانهای معدودی به صورت مشاع برای زیست طبیعی خود از روی ضرورت برگزیده اند و آن را قلمرو تداوم زندگی خود و خانواده شان قرار داده اند. مقتضای قانون انسانی و اسلامی "الناس مسلطون علی اموالهم" همین است.

ب) وکالت دولت از سوی شهروندان: سیستم حکومت بر مبنای مالکیت شخصی مشاع شهروندان، نوعی وکالت از سوی شهروندان است. ماهیت و حکومت چیزی جز وکالت نیست. وکالت یک قرارداد عقد

^۱ - نعمت الله صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، تهران، انتشارات رسا، ۱۳۶۳، ص ۵۰.

است که هیچ گونه الزامی برای موکل و موکلین به وجود نخواهد آورد. یعنی هرگاه موکلین خواستند، می توانند وکیل خود را منزل و از وکالت برکنار اعلام کنند. حکومت نیز جز نمایندگی از طرف مردم، معنا و واقعیتی ندارد.

ج) جایگاه دیانت و فقاہت در سیاست و کشور داری:

مطابق این نظریه، حکومت چیزی جز از وکالت و نظارت مردم بر روابط میان شهروندان نیست. و از آنجا که این روابط کاملاً در قلمرو عقل عملی انسانها قرار دارد، لذا سیاست مدن به طور کلی از مدار تکلیف و احکام کلیه الهی خارج بوده و بر همین اساس فقها هیچ گونه امتیازی برای تصدی مناصب سبکی را نسبت به سایرین ندارند.^۱

فصل سوم: ارزیابی نسبت میان ارزش های جامعه مدنی و نظریه های دولت در فقه شیعه.

همان گونه که پیش از این نیز ذکر گردید، نظریه های دولت را می توان بر اساس منبع مشروعیت سیاسی به دو مبنا تقسیم کرد: مشروعیت الهی بلاواسطه و مشروعیت الهی - مردمی. قبل از آغاز بحث ذکر این نکته ضروری است که بی گمان همه قرائت های موجود از نظریه دولت در فقه شیعه (۹ نظریه) در بستر اندیشه اسلامی مجال ظهور یافته اند و در نتیجه مطابق با نظریه های موجود، جامعه مدنی مطلوب، باید منطبق با تعالیم و آموزه های اسلامی باشد. لذا بدون تردید امکان انطباق کامل و تمام عیار میان ارزش های جامعه مدنی و نظریه های دولت در فقه شیعه قابل تصور نیست.

گفتار اول (ارزش های جامعه مدنی و نظریه های دولت بر مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه :

هر چند در مباحثی که شارحان و قائلان به مشروعیت الهی بلاواسطه در خصوص ولایت انتصابی فقیه انجام داده اند، توجه اندکی را به بحث جامعه مدنی در نظام سیاسی اسلام معطوف داشته اند ولی با وجود این، زمانی که از یکی از قائلان به این نظریه از ارتباط میان جامعه مدنی و حکومت اسلامی سؤال شده است، پاسخ داده اند: « وقتی گفته می شود جامعه مدنی، باید دید منظور از این عبارت چیست؟ اگر کسی بر آن است که جامعه مدنی از مدینه النبی نشأت گرفته است و همان مدینه فاضله ای است که حکمای الهی و بزرگان دین گفته اند، البته چنین چیزی با نظام ولایت فقیه و حکومت اسلامی سازگار است.^۲ یکی دیگر از طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه نیز معتقد است که جامعه مدنی به این معنا است که «به برکت انقلاب اسلامی دوباره ارزش های انسانی و اسلامی در جامعه زنده شود و مردم به مسئولیت های اخلاقی و دینی و معنویشان توجه یابند و اقدام به کارهای خیر و عام المنفعه کنند. در نتیجه بار دولت کاسته می شود و دولت می تواند از وظایف خود بکاهد و پاره ای از مسئولیت های خود را به مردم بسپارد. این امر به یک معنا بازگشت به جامعه اسلامی است. باز تأکید

^۱ - همان، صص ۶۵ - ۶۴

^۲ - عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، چاپ اول، اسراء، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲.

می‌کنم جامعه مدنی به این معنا ریشه در اسلام و دعوت انبیاء دارد و ما بر اثر دور شدن از اسلام از آن دور شده ایم و اکنون به برکت اسلام باید به آن روی آوریم^۱».

همان گونه که مشاهده می‌شود قائلین به نظریه مشروعیت الهی بلاواسطه، ارزشهای جامعه مدنی را صرفاً در چهارچوب ارزش های جامعه اسلامی می‌پذیرند. بنابراین در این مبنا فرد گرایی به عنوان نخستین ارزش جامعه مدنی به هیچ روی با آموزه های اسلامی در نظریه انتصابی ولایت فقیه سازگاری ندارد. چرا که بر این اساس، آموزه ها و تعالیم ادیان خصوصاً دین اسلام نمی‌تواند با اندیشه های فرد گرایانه لیبرالی سر سازگاری داشته باشد. صرف نظر از تفاوت مبانی فلسفه فرد گرایی با اندیشه های اسلامی، اندیشه های دینی به حکیمانه بودن مبانی هستی و غایت‌مندی جهان، اعتقاد دارند و ارزش های خود را بر این اساس بنا می‌کنند. اما فلسفه های فرد گرا با تکیه بر علم و تجربه گرایی و با تفکیک میان ارزش و واقعیت معتقدند انسان به خلق ارزش ها و هدف های خود می‌پردازد.

در خصوص دموکراسی به عنوان مهم ترین مؤلفه جامعه مدنی نیز باید اذعان کرد که اولین مبنای آن یعنی مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت نیز در قالب چهار نظریه مرتبط با بحث ولایت انتصابی فقیه تأمین نمی‌شود.. چراکه مطابق این قرائت، ولایت بر جامعه بشری مستقیماً و بدون واسطه مردم از سوی شارع مقدس به فقیهان عادل تفویض شده است و مردم در تمامی شئون کلان سیاسی و امور عمومی و اجتماعی مولی علیهم محسوب شده و فاقد اهلیت لازم برای تدبیر امور یاد شده می‌باشند.

در خصوص دومین مؤلفه دموکراسی (تکثر گرایی) نیز از آنجا که مهم ترین اصول و قواعد تکثر گرایی و به طور کلی مشارکت سیاسی در دولت اسلامی، اعتقاد به حاکمیت خداوند و التزام به اطاعت از ولی امر مسلمین می‌باشد، این مورد نیز در ظاهر با اصول کثرت گرایی سیاسی (پلورالیسم) ناسازگار می‌نماید. در خصوص آزادی نیز ذکر این نکته ضروری است که برخی از طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه "از نظر اسلامی آن جامعه مدنی که در آن کافر و مسلمان در برخورداری از همه حقوق و احراز مقام ها یکسان اند، قابل پذیرش نیست. ماصریحاً اعلام می‌کنیم که اسلام اجازه نمی‌دهد که در جامعه اسلامی کافر بر مسلمان مسلط شود و اجازه نمی‌دهد که یک حزب و فرقه الحادی و وابسته به صهیونیسم مذهبی رسمی شود. حال فرق نمی‌کند که عنوان دو درجه ای بودن شهروندی بر این تفاوت در حقوق و صلاحیت ها بنهند یا عنوان دیگری^۲ « لذا استیفای کامل از حقوق و آزادی های عمومی نیز برای همه شهروندان به طور مساوی مقدور نمی‌باشد.

در خصوص حاکمیت قانون نیز به عنوان آخرین مؤلفه دموکراسی، به نظر نمی‌رسد امکان انطباق کامل بین این مؤلفه و ارزش جامعه مدنی و نظریه های دلالت انتصابی فقیهان وجود داشته باشد. چرا که به عنوان مثال: یکی از مبانی و اجزای تعریف ولایت مطلقه، عدم تقید ولی فقیه به قوانین بشری و از جمله قانون اساسی است. همچنین عزل و نصب ولی فقیه نیز تنها توسط شارع مقدس صورت می‌گیرد و خبرگان صرفاً کشف می‌کنند که وی توسط خداوند و یا خود به خود منزل شده است.

^۱ - محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، کشورداری، ج ۲، چاپ دوم، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹، ص ۵۲.

^۲ - محمد تقی مصباح یزدی، همان، ص ۶۴.

با وجود این، از بین نظریه های دولت مبتنی بر نظریه مشروعیت الهی بلاواسطه، نظریه سلطنت مشروع به لحاظ تفکیک بین امور شرعی و عرفی تا حدودی اندک، امکان انطباق با آخرین مؤلفه و ارزش جامعه مدنی یعنی سکولاریسم را دارا می باشد.

گفتار دوم) ارزش های جامعه مدنی و مبنای مشروعیت الهی - مردمی

در نظریه های مبتنی بر مشروعیت الهی - مردمی (ولایت انتخابی فقیه) نیز از جامعه مدنی به صراحت سخن نیامده است. با وجود این، آنچه مسلم می نماید این است که نظریه های دولت مبتنی بر مشروعیت الهی - مردمی به طور بالقوه امکان انطباق بیشتری را با ارزش های جامعه مدنی دارا می باشد. به عنوان مثال در این نظریه حق مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت تأمین می شود. چرا که بر اساس این مبنا، خداوند تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود ایشان تفویض کرده است تا در چهار چوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال نماید. مردم از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویش هستند و لذا احدی حق ندارد این حق الهی را از ایشان بازستاند.^۱ و مردم در چنین شرایطی رهبر و سایر کارگزاران جامعه خویش را از میان حائزین شرایط انتخاب می کنند تا بر مبنای قانون اساسی حکومت نمایند.

در خصوص تکثر گرایی نیز ذکر این نکته ضروری است که مطابق با این مبنا، دیانت اسلامی، تکثر گرایی را که مبتنی بر اصول و عقاید شریعت اسلامی است، می پذیرد و در چهار چوب این نوع تکثر گرایی شهروندان در جامعه اسلامی در جریان یک انتخابات آزاد و منصفانه و فضای باز و آزاد سیاسی، زمامداران خویش را برای یک دوره مشخص و محدود برگزیده و توسط نهادهای ذیربط بر اعمال آنها نظارت و در صورت لزوم آنها را از سمتشان منزل می نمایند. در مورد بحث حقوق و آزادی ها نیز باید اذعان کرد که در نظریه های دولت، مبنی بر مشروعیت الهی - مردمی هر جا صحبت از مردم است، مراد جنس بشر است فارغ از رنگ و نژاد و ملیت. همچنین در برخی نظریه ها مانند نظریه خلافت مردم بانظارت مرجعیت زنان نیز همچون مردان در خلافت الهی و ولایت ایمانی مساوی بوده و هیچ گونه تبعیضی بین آنها در امر اعمال خلافت مشاهده نمی شود. تا آنجا که در نظریه وکالت مالکان مشاع برای (به واسطه شأن فقاقت وی) امتیاز بیشتری نسبت به سایر افراد در تصدی مناصب سیاسی قائل نمی شوند.

در رابطه با حاکمیت قانون نیز اختیارات حاکم منتخب محدود به قانون اساسی بوده و لذا فقیه نیز مانند سایر افراد ملزم به تبعیت از قانون اساسی است و هیچ مقامی مافوق قانون تلقی نمی شود.

همچنین مطابق نظریه وکالت مالکان شخص مشاع حکومت نه یک واقعیت مابعد الطبیعه است و نه یک پدیده برتر عقلایی محسوب می شود؛ بلکه تنها یک رخداد تجربی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسانها در مجاورت یکدیگر، محقق شده است. که این باور نیز با بحث سکولاریسم به عنوان یکی دیگر از ارزشهای جامعه مدنی، هماهنگی و انطباق دارد.

نتیجه گیری :

^۱ - اصل ۵۶ قانون اساسی

همان گونه که پیش از این نیز ذکر گردید، از میان نظریه های دولت مبتنی بر دو مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه و مشروعیت الهی - مردمی نظریه های منبعث از مبنای الهی - مردمی امکان انطباق بیشتری را با ارزشهای جامعه مدنی دارند.

و ارزشهایی نظیر حق مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت، کثرت گرایی سیاسی، تأمین حقوق فردی و آزادی های عمومی و حاکمیت قانون در نظریه های دولت مبتنی بر این قرائت، مجال بیشتری برای بروز و ظهور می یابند.

با وجود این، ذکر این نکته ضروری است که بدون تردید امکان انطباق کامل میان ارزش های جامعه مدنی و نظریه های دولت در فقه شیعه با عنایت به تعارض مبانی فلسفی ابتناء آنها، میسر نمی باشد. چرا که جامعه مدنی به معنای مصطلح آن به شدت عرفی است و از اساس با حکومت دینی مخالف است. مگر آنکه:

(۱) جامعه مدنی را به معنای رایج آن به کار نبرده و آن را مانند آدام فرگوسن مترادف با مدنیت (تمدن) انگاریم (البته این قرائت از جامعه مدنی هیچ تناسبی با تفاسیر امروزی و رایج از این اصطلاح ندارد).

(۲) هرچند امکان تلفیق کامل میان مؤلفه های جامعه مدنی و نظریه های دولت در فقه شیعه وجود ندارد، با این حال می توان در قالب نظریه های دولت مبتنی بر مبنای مشروعیت الهی - مردمی، پاره ای از ارزشهای مزبور را در حکومت دینی تعبیه کرد.

فهرست منابع:

الف - منابع فارسی (کتب و مقالات)

۱) آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب های سیاسی) چاپ ششم، انتشارات مروارید، ۱۳۶۹.

۲) ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۸.

۳) بشیریه حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه کاری) چاپ ششم، نشر نی، ۱۳۸۴.

۴) بشیریه حسین، جامعه شناسی سیاسی، نشر نی، ۱۳۷۴.

۵) بشیریه حسین، آموزش دانش سیاسی، چاپ سوم، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

۶) بیات، عبدالرسول. فرهنگ واژه ها، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۱.

۷) جوادی آملی، عبدالله. ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت، چاپ اول، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸.

۸) خطیبی کوشکک، محمد. بررسی تطبیقی جامعه اسلامی و جامعه مدنی، چاپ اول، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، انتشارات زمزم هدایت، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۳.

۹) سروش، عبدالکریم. دین و جامعه مدنی در آیین شهریاری و دینداری، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۲.

۱۰) سروش، عبدالکریم. رازدانی و روشنفکری و دینداری، چاپ چهارم، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.

۱۱) سروش، عبدالکریم. صراط های مستقیم، چاپ سوم، انتشارات صراط، ۱۳۷۸.

۱۲) سروش دباغ، آیین در آئینه، (مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش) چاپ اول، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.

۱۳) طباطبایی فر، سید محسنی، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۴.

۱۴) غنی نژاد، موسی. حکومت قانون به مثابه استراتژی توسعه اقتصادی و سیاسی در معمای حاکمیت قانون در ایران زیر نظر عباس عبدی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

- ۱۵) فیرحی ، داوود. نظام سیاسی و دولت در اسلام ، چاپ دوم ، انتشارات سمت ، ۱۳۸۳.
- ۱۶) قاضی شریعت پناهی ، ابوالفضل. بایسته های حقوق اساسی ، چاپ سوم ، نشر دادگستر ، بهار ۱۳۷۵.
- ۱۷) کدیور ، جمیله. تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران ، چاپ دوم ؛ انتشارات طرح نو ، ۱۳۷۹.
- ۱۸) کدیور ، محسن ، نظریه های دولت در فقه شیعه ، چاپ ششم ، نشر نی ، ۱۳۸۳.
- ۱۹) گرامشی ، آنتونیو ، دولت و جامعه مدنی ، ترجمه عباس میلانی ، انتشارات یاور ، چاپ اول ، ۱۳۵۹.
- ۲۰) لاریجانی ، صادق. دین و جامعه مدنی ، مجموعه مقالات تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران ، چاپ اول ، سازمان مدارک فرهنگی ایران ، اسفند ۱۳۷۶.
- ۲۱) وینسنت اندرو ، نظریه های دولت ، ترجمه حسین بشیریه ، چاپ چهارم ، نشر نی ، ۱۳۸۳.
- ۲۲) واعظی ، احمد. جامعه دینی ، جامعه مدنی ، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر ، چاپ چهارم ، بهار ۱۳۸۱.
- ۲۳) مجتهدی شبستری ، محمد. نقدی بر قرائت رسمی از دین ، چاپ دوم ، طرح نو ، ۱۳۸۱.
- ۲۴) مصباح یزدی ، محمدتقی ، نظریه سیاسی اسلام ، ج ۲ ، چاپ دوم ، مؤسسه آموزشی ، پژوهشی امام خمینی ، ۱۳۷۹.
- ۲۵) میر مدرس ، سید موسی ، جامعه برین ، (جستاری در جامعه دینی و جامعه مدنی) چاپ اول ، ناشر بوستان کتاب قم ، ۱۳۸۰.
- ۲۶) میر موسوی ، سید علی . اسلام ، سنت ، دولت مدرن (نوسازی و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه) چاپ اول ، نشر نی ، ۱۳۸۴.
- ۲۷) هابرماس ، یورگن. دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (کاوشی در باب جامعه بورژوازی) ترجمه جمال محمدی ، چاپ اول ، نشر افکار ، ۱۳۸۴.
- ۲۸) هاشمی ، سید محمد. جامعه مدنی و نظام سیاسی ، مجله تحقیقات حقوقی ، شماره ۲۳ و ۲۴.
- ۲۹) هاشمی ، سید محمد. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ، جلد ۱ ، (اصول و مبانی کلی نظام) چاپ دوم ، نشر دادگستر ، ۱۳۷۸.

ب - کتب لاتین

- 30) Burnell Peter and peter Calvert, Civil society in democratization, Frank cass 2004.
- 31) Inwood , Michale , A Hegel Dictionary , Black well, 1992.
- 32) Saunders, Trevor J. Aristotle Politics, Clarindon press, Oxford, 1995.

ج - منابع اینترنتی

<http://www.maxim.orgn2>. key principles of civil society.

