

بررسی نسبت میان ارزش‌های جامعه مدنی در ایران از دیدگاه شیوه اسلامی تا سال ۸۳^۱
بررسی نسبت میان ارزش‌های جامعه مدنی در ایران از دیدگاه شیوه اسلامی تا سال ۸۳^۲
بررسی نسبت میان ارزش‌های جامعه مدنی در ایران از دیدگاه شیوه اسلامی تا سال ۸۳^۳

۱۴۰۰ هجری قمری - ۱۳۷۶ خورشیدی - ۱۳۷۶ خورشیدی - ۱۳۷۶ خورشیدی

چکیده

اگرچه از ورود اصطلاح جامعه مدنی به حوزه مباحث سیاسی مدت زمانی طولانی می‌گذرد، با وجود این، بنا به دلایلی در پایان قرن بیستم، بحث از جامعه مدنی از رواج و رونق ویژه‌ای برخوردار شد. احیای مجلد این گفتمان دیرینه با ظهور فاشیسم، نازیسم و استالینیسم در قرن بیستم و خصلت استبدادی و تمامیت طلبانه این حکومت‌ها، 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 تعویت و گسترش جامعه مدنی در ایران، بود. جامعه مدنی در فلسفه سیاسی غرب، دارای تاریخ پیچیده‌ای است و غفلت ورزیدن از آن موجب دل بخواهی شدن بحث‌ها و اشتراک لفظی بلاوجه می‌شود. از نظر تاریخی، مفهوم جامعه مدنی در اندیشه سیاسی به معانی مختلفی به کار رفته است؛ به مفهوم دولت، دراندیشه ارسطوی در مقابل خانواده و در اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی در مقابل وضع طبیعی. به مفهوم جامعه متمدن در برابر جامعه ابتدایی در اندیشه افرادی نظری آدام فرگوسن و به معنی حوزه حائل بین خانواده و دولت در اندیشه هگل وغیره. لذا به نظر می‌رسد 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 مدینه‌النبی تلقی شده^۲ و زمانی جامعه مدنی به لحاظ بنیان‌های فلسفی و نظری خویش (لیرالیسم) در تضاد کامل با آموزه‌های اسلامی قلمداد می‌گردد.^۳

در این میان نیز برخی با تجدیدنظر در مبانی معرفت شناختی دین سعی در ارائه قوایت نوینی از دین دارند، تا امکان تلفیق ارزش‌های جامعه مدنی را با تعالیم

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی

۲. روزنامه سلام، ۹ آذر ۱۳۷۶، ص. ۲.

۳. صادق لاریجانی، دین و جامعه مدنی، مجموع مقالات تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، چاپ اول، سازمان ملادک، فرهنگ انقلاب اسلامی، اسفند ۱۳۷۶.

اسلامی فراهم سازند.^۱
لذا ما در این مقاله، ابتدا به تعریف جامعه مدنی (مجموعه‌های از حوزه‌های عمومی خودنمختار که در آن انجمان‌ها و نهادهای مدنی بتوانند به امور خود سامان داده و منافع اعضا خود را پاس دارند) و تاریخ‌نامی این اصطلاح می‌پردازیم و سپس از ارزش‌های حاکم بر جامعه مدنی نظری فرد گرایی، تکثیرگرایی، حقوق و آزادی‌های فردی و عمومی، حاکمیت قانون و... سخن خواهیم راند.

در ادامه نیز با عنایت به معیار منبع مشروعيت سیاسی (مشروعيت الهی بلاواسطه - مشروعيت الهی - مردمی) به طبقه‌بندی نظریه‌های دولت پرداخته، سپس به بررسی ارزش‌های جامعه مدنی در قرائت‌های مختلف مبادرت خواهیم نمود.

فصل اول: جامعه مدنی و ارزش‌های آن گفتار اول: تعریف جامعه مدنی

با نگاهی اجمالی به مفهوم جامعه مدنی^۲ می‌توان 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 می‌دهد^۳ و در بحث تجمعات انسانی، دولت شهر^۴ را در مقابل خانواده و روستا، نقطه کمال و غایت جوامع انسانی تلقی می‌کرد.^۵ بنابراین جامعه مدنی از نظر ارسطوتامیزی با دولت نداشته و در برابر خانواده قرار می‌گیرد.

این تعبیر از جامعه مدنی علاوه بر ارسطو در اندیشه نظریه پردازان قرارداد اجتماعی نظری «جان لاک» هم دیده می‌شود. در تفکر لاک نیز مفهوم جامعه مدنی مترادف با دولت است با این تفاوت که ارسطو آن را در برابر «خانواده» قرار می‌دهد. اما طرفداران قرارداد اجتماعی آن را در برابر «وضع طبیعی» می‌نهند.

یکی دیگر از مفاهیم جامعه مدنی، جامعه متمدن است. جامعه مدنی در این مفهوم در تقابل با جامعه ابتدایی است. اوین 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

۱. عبدالکریم سروش، دین و جامعه مدنی، آین شهرباری و دینداری، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴، ص ۵۶-۵۷.

2. Civil Society

3. Saunders, Trevor. J. Aristo the politics, clarindon press Oxford, 1995, P. 1.

4. Polis

5. ارسطو، سیاست. حمید عنایت، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۳.

6. Natural State

جامعه مدنی حوزه‌ای متمایز از حوزه دولت تلقی نمی‌شود.^۶
«تمیز مفهوم جامعه مدنی از مفهوم دولت، محصول اندیشه سیاسی قرن‌های ۱۸ و ۱۹ در غرب بود. چنین تمیزی واقعیت فروپاشی ساخت دولت مطلق و پیدایش دولت لیبرال و حوزه بازار آزاد را منعکس می‌کرد. البته مظاہر اولیه و نطفه جامعه مدنی در درون فئodalیته و قرون وسطا در اروپا وجود داشت.^۷

جامعه مدنی به مفهوم حوزه متمایز از دولت، در اندیشه متفسرانی مانند هگل و مارکس نیز مطرح شد. هگل عبارت آلمانی Gesellschaft burgerliche را به عنوان معادل عبارت انگلیسی (Civil Society) انتخاب کرد. جزء اول اصطلاح موردنظر هگل از جامعه مدنی، یعنی: burgerliche، دو معنا را در بر می‌گیرد: هم به معنای مدنی (Civil) است و هم به مفهوم طبقه متوسط (middle class) و بورژوا. مراد هگل از به کار بردن این عبارت آمیزه‌ای از هر دو مفهوم است. لیکن تأکید وی بیشتر بر معنای دوم، یعنی طبقه متوسط است. کلمه (Gesellschaft) نیز به معنای جامعه است و به هر انجمان یا تجمع دارای اتحاد، اطلاق می‌شود. خواه این توافق برای زمانی کوتاه و یا طولانی و مستمر باشد.^۸

هگل بین دو گونه اجتماع تمايز قائل می‌شود؛ یکی اتحاد و اجتماع مکانیکی (Gesellschaft) و دیگری را ارگانیکی (Gemeinschaft) می‌نامد. قسم اول، اتحاد و همبستگی مبنی بر منافع فردی است. در حالی که قسم دوم گرددem آیی بر اساس ارزش‌های مشترک می‌باشد. هگل معتقد است، جامعه مدنی مجموعه‌ای از اجتماعات مکانیکی و مبنی بر منافع فردی است. از نظر وی یک اجتماع مذهبی دارای همبستگی ارگانیک می‌باشد.^۹

هگل حیات اخلاقی را در سه ساحت می‌گنجاند: اولین تجلی اخلاقی در عرصه خانواده است و کامل‌ترین عرصه تجلی حیات اخلاقی در دولت عقلانی و آرمانی می‌باشد. یعنی در جایی که علایق عام و کلی نمایان می‌شود. جامعه مدنی مرحله‌ای 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.^{۱۰}

مارکس و هگل هر دو جامعه مدنی را به عنوان پدیده‌ای تاریخی می‌نگردند. و هردو بر این باور بودند که جامعه مدنی در دوران اخیر با جدا شدن فرافووالی، قلمرو ای از دولت (حیات عمومی) از خصوصی پدید آمده است. زیرا جامعه فنووالی نمی‌توانست قلمرو خصوصی مستقل را برتابد. زیرا آنچه با عنوان احوال شخصیه تصور می‌شد (اموری نظری خانواده، مالکیت، اشتغال و نظایر آن) مشمول نظامی بود که قلمرو سلطنت و جایگاه

۱. محمد خطیبی کوشک، بررسی تطبیقی جامعه اسلامی و جامعه مدنی، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، انتشارات زمزم هدایت، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۳، ص ۵۴ و ۵۳.

۲. حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، نشر نی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۹.

3. Michale, Inwood, A Hegel Ditionary , Black well, 1992, p. 54.

4. Ibid, p 53.

۵. احمد واعظی، جامعه دینی، جامعه مدنی. مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ

۱۳۸۱، ص ۲۸

شهرهای آن را معین می‌نمود.^۱

از نظر مارکس، جامعه مدنی حوزه روابط اقتصادی یا روابط زیر بنایی و مجموعه‌ای 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 می‌داند که با کار خود روبنای حقوقی و سیاسی جهان مدرن را ایجاد می‌کند.^۲

البته همه مارکسیست‌ها دیدگاه مشابهی در باره جامعه مدنی ندارند. به عنوان مثال تنویوگرامشی‌خلاف مارکس، جامعه مدنی را به مفهوم حوزه روبنایی حقوق، به ویژه بخش ایدئولوژیک آن به کار می‌برد. او دو حوزه روبنایی را از هم تفکیک می‌کند: حوزه عمومی یا دولت و حوزه خصوصی یا جامعه مدنی. قدرت طبقه حاکم در عرصه جامعه مدنی به عنوان هژمونی (استیلای فکری) و در عرصه دولت و حکومت به عنوان سلطه مستقیم ظاهر می‌شود.^۳

به عنوان مثال از نظر گرامشی کلیساي کاتولیک، سازمان فکری و فرهنگی طبقه حاکم و دستگاه هژمونی آنها در جامعه محسوب می‌شود.^۴

به هر تقدیر امروزه جامعه مدنی به مجموعه نهادها، انجمن‌ها و تشکیلات اجتماعی اطلاق می‌شود که وابسته به دولت و قدرت سیاسی نیستند، ولی نقش تعیین‌کننده‌ای در صورت بندی قدرت سیاسی دارند. به نظر بسیاری از نویسنده‌گان جامعه مدنی یکی از پایه‌های اساسی و پرهیز ناپذیر دموکراسی است و وقتی قوام می‌یابد که نه تنها از قدرت سیاسی استقلال داشته و خود مختار باشد، بلکه برنهادهای دولت نیز اعمال قدرت یا نفوذ کند. جامعه مدنی بر طبق تعریف، می‌باید حاوی مجموعه‌ای از حوزه‌های عمومی خود مختار^۵ باشد که در درون آنها، انجمن‌ها و نهادهای مدنی بتوانند به امور خود سرو سامان بدهنند و منافع اعضای خود را پاس دارند.^۶ همچنین حوزه‌های 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، رابطه‌ای 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.^۷

۱. همان، ص ۳۳

۲. حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، ص ۳۳۲

۳. همان، ص ۳۳۳

۴. ۶۳

۴. آتنیو گرامشی، دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، انتشارات یاور، چاپ اول، ۱۳۵۹، ص ۶۴ و

۶۴

۵. Public Sphere

۶. ر. ک. بورگن هابرمس، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (کاوشی در باب جامعه بورژوازی) ترجمه جمال محمدی، نشر افکار، چاپ اول، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳-۱۳۴

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

رابطه نهادی و اندام وار میان جامعه مدنی و دولت معمولاً در قالب نهادهای پارلمانی و حزبی و ارتباط جمعی صورت می‌پذیرد. مجالس قانونگذاری، احزاب، مطبوعات و رسانه‌های جمعی، مجاری متعارف ارتباط میان جامعه مدنی و دولت تلقی می‌شوند. ساختار جامعه مدنی طبعاً در جوامع و ادوار متفاوت، گوناگون است و به عوامل متنوعی از جمله صورت بندی شکاف‌های اجتماعی، نوع و فعالیت نیروهای اجتماعی، انسجام یا سازمان یافته‌گی طبقات اقتصادی، نوع فرهنگ سیاسی و سنت‌های تاریخی، میزان تداوم هویت‌های سنتی، ماهیت اجتماعی رژیم سیاسی، میزان وغیره بستگی دارد.^۱

جامعه مدنی در معنای اخیرش با رشد جنبه‌های اجتماعی در برابر دولت‌های کمونیست در شرق اروپا و از اواخر سال ۱۹۷۰ تا اوایل ۱۹۸۰ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد.^۲

از زمانی که درباره نقش نیروهای اجتماعی در دفاع، کترول و محدود کردن قدرت حکومت یک اجماع نظر میان اندیشمندان بوجود آمد، این گونه استدلال می‌شود که رشد جامعه مدنی در شکل مدرن آن نه تنها موجب تضعیف شدن پایه‌های حکومت‌های خودکامه و استقرار انجمان‌ها و سازمان‌های سیاسی دموکراتیک می‌شود، بلکه با مشارکت سازمان‌های سیاسی دموکراتیک در امر حکومت، موجب بهبود کیفیت حکمرانی در سطح جامعه نیز می‌شود.^۳

گفتار دوم: ارزش‌های 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، می‌توان گفت مبانی جامعه مدنی به معنای امروزی آن همان مبانی مدرنیته است. برخی از مبانی آن عبارت است از؛ فرد گرایی، عقل گرایی، سکولاریسم، سرمایه‌داری^۴ و.... در اینجا به ذکر برخی از ارزش‌ها (مؤلفه‌ها) جامعه مدنی می‌پردازم:

بحث اول: فردگرایی (Individualism)

فردگرایی یکی از بنیادها و مؤلفه‌های اصلی مدرنیسم و به تعبیری از مهم‌ترین شالوده‌های فکری دنیای جدید در عرصه‌های مختلف فلسفی، سیاسی، اجتماعی و غیره محسوب می‌شود. به طور کلی فرد گرایی یا اصالت فرد به دیدگاهی گفته می‌شود که فرد را واقعی تر و بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند و در نتیجه امیال و اهداف و کامیابی فرد را از هر لحظه مقدم بر جامعه قرار می‌دهد. 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 واقعیتی مجزا از فرد ندارد تا برای آن، فارغ از فرد انسانی، حقوق و

۱. همان، ص ۳۲۵

2. Peter Burnell and Peter Calvert, Civil Society in democratization, Frank Cass, 2004

3. Ibid. P 13.

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

ارزش‌هایی در نظر گرفته شود. به همین جهت بینان آزادی در مغرب زمین عمدهاً بر مبنای اصالت فرد بنا نهاده شده است.^۱

بته نباید از نظر دور داشت که فردگرایی در طول تاریخ اشکال مختلفی را تجربه کرده است. اندیشه‌های لیرالی مبنای فلسفی و خاستگاه اندیشه فردگرایی (اصالت فرد) بوده است.

چراکه جوهر لیرالیسم تفکیک حوزه‌های دولت و جامعه و تحديد قدرت دولت در مقابل حقوق فرد می‌باشد. لیرالیسم از آغاز کوششی فکری به منظور تعیین حوزه خصوصی (فردي، خانوادگی، اقتصادي) 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 آزادی‌های فردی و حقوق مدنی، به ویژه مالکیت خصوصی دفاع کرده است.

اساس فلسفی چنین نظری این است که همه انسان‌ها از خرد بهره مندند و خردمندی ضامن آزادی فردی است و فرد، تنها در آزادی می‌تواند به حکم خرد خود چنان که می‌خواهد، زندگی کند. دفاع از حقوق اساسی افراد (بر طبق قوانین موضوعه) حمایت از نظام نمایندگی، مقید ساختن شیوه اعمال قدرت به قیود قابل اجرا، انتخابی شدن مناصب، تأکید بر ضرورت و تفکیک قوا و غیره همگی از اصول لیرالیسم نشأت می‌گیرد.^۲ بنابراین جامعه مدنی در بستر و ساحت نظر اصالت فرد، نشو و نما نموده و با سنت‌های 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.^۳ این مسأله دقیقاً بخشی از واقعیت جامعه مدنی است. چرا که بدون تحقق دولت کوچک، جامعه بزرگ و بیرون از حیطه دخالت دولت، تحقق نمی‌یابد.

مبیث دوم: دموکراسی

پیوند دموکراسی و جامعه مدنی تردید ناپذیر است. از این رو گاه جامعه مدنی را از لوازم حیات دموکراسی می‌خوانند و گاه دموکراسی را مهم‌ترین ارزش جامعه مدنی قلمداد کرده‌اند.^۴

دموکراسی به معنای «حکومت به وسیله مردم»، تعریفی است که بیشتر واژه نامه‌ها آورده اند. پریکلس می‌گفت: حکومت ما دموکراسی نامیده می‌شود. زیرا که اداره آن در دست بسیار است، نه در کف اندک». ارسسطو نیز می‌نویسد: «حکومتی که هر شهروندی را

۱. عبدالرسول بیات، فرهنگ واژه‌ها، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۵ و ۳۹۶.

۲. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیرالیسم و محافظه کاری)، چاپ ششم، نشر نی، ۱۳۸۴، صص ۱۲ و ۱۱.

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

۴. نیرا چاندلوک، جامعه مدنی و دولت (کاوش‌هایی در نظریه سیاسی)، ترجمه فریدون فاطمی، وحدت

در حکومت سهیم نمی‌کند، الیگارشی است و آن که [سهیم] می‌کند، دموکراسی است.^۱ در عصر جدیدتر، عبارت معروف آبراهام لینکن: حکومت مردم، به وسیله مردم و برای مردم، نیز بر همین مفهوم دلالت می‌کند. پس دموکراسی نظامی است که در آن مردم بر خود حکومت می‌کنند.

در حقیقت، اساس دموکراسی باور به ارزش فرد انسانی و تصمیم‌گیری او در مورد امور عمومی و خصوصی است. دموکراسی در مقام فلسفه سیاسی، مردم را در اداره امور خود و ناظارت بر حکومت، شایسته و توانا و محق می‌شناسد وجود دولت را ناشی از اراده مردم قلمداد می‌کند.^۲

دموکراسی بر دو گونه است: الف) مستقیم و ب) غیر مستقیم (نماینده سalar). 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 می‌گویند».

ب) دموکراسی غیر مستقیم (نماینده سalar) در این گونه رژیم‌ها مردم بجای این که به طور مستقیم اعمال حاکمیت کنند، از طریق نمایندگان خود به اعمال آن می‌پردازنند.^۳

آن چه امروزه در جهان به نام دموکراسی شناخته می‌شود، غالباً دموکراسی غیر مستقیم (نماینده سalar) است که دارای مبانی و مختصاتی به شرح ذیل می‌باشد: همگانی بودن مشارکت، کثرت گرایی و تعدد اندیشه و حزب، وجود آزادی‌ها، حکومت اکثریت و احترام به اقلیت، اصل برابری، تناوب قدرت و حاکمیت قانون.

از میان عنوانین فوق‌الذکر، برخی از آنها با بحث جامعه مدنی پیوند وثیقی دارد به گونه‌ای که هم می‌توان برخی از مؤلفه‌های دموکراسی نظیر مشارکت همگانی کثرت گرایی، حقوق و آزادی‌ها 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 پاره‌ای از این مفاهیم می‌پردازیم.

بند اول) مشارکت همگانی: «تحقیق 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 می‌شود. تجربه نشان داده است که با گذشت زمان این مشارکت همواره افزایش می‌یابد و با رشد فزاینده فکری مردم کیفیت این مشارکت نیز بالا می‌رود، بدین معنا که مردم علاوه بر انتخاب نمایندگان خود در متن امور سیاسی نیز وارد می‌گردند.^۴

۱. ارسسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۶۹.

۲. داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی) چاپ ششم، انتشارات مروارید تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳.

۳. ابوالفضل قاضی «شیعیت پناهی»، بایسته‌های حقوق اساسی، چاپ سوم، نشر دادگستر، بهار ۱۳۷۷، صص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۴. احمد حاشم، جامعه مدنی و نظام ساسی، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۸۴.

بند دوم) تکثر گرایی (پلورالیسم)^۱: کثرت گرایی هم از مؤلفه‌های دموکراسی و هم از ارزش‌های جامعه مدنی تلقی می‌شود. 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، نمی‌توانند از پلورالیسم اجتماعی سرپیچی کنند.^۲

در این مجال با عنایت به موضوع تحقیق حاضر، صرفاً به بررسی اجمالی مبحث کثرت گرایی سیاسی می‌پردازم. فضای باز و آزاد سیاسی مردم را وارد صحنه سیاست می‌کند. از طرف دیگر، افراد را نمی‌توان در یک قالب فکری مشخص قرار داد. آزادی اندیشه خود به خود نوع آن را به همراه می‌آورد و خصوصیت اجتماعی بودن افراد، پیروان هر یک از اندیشه‌های مشترک را در یک جا متمرکز و کانون‌های فکری (ایدئولوژی یا مذهبی) متعددی را به صورت احزاب و گروه‌های سیاسی متظاهر می‌سازد. این گروه‌ها که افراد همفکر را در درون خودجای می‌دهند، نقش واسطه و میانجی فعال را بین شهروندان و دولت ایفاء می‌کنند و به این ترتیب از اجتماع قدرت‌های ناچیز فردی، قدرتی منسجم و جمعی پدیدار می‌گردد که زمینه مشارکت موفق شهروندان را در اداره امور کشور فراهم می‌سازد.

مشارکت همگانی و کثرت گرایی طبعاً اندیشه‌های سامان یافته و گروه‌های متتشکل را به گونه‌ای متساوی وارد صحنه می‌نماید و به این ترتیب دگراندیشی‌های متفرق در فضای واحد، آزادانه امکان ظهور و بروز می‌یابند.

تکلیف دولت نیز اولاً احترام به استقلال و هویت این جلوه‌های متعدد حزبی و فکری و ثانیاً تضمین آزادی آنها می‌باشد.^۳

بند سوم: آزادی: حقوق فردی و آزادی‌های عمومی، امروزه از مبانی و مؤلفه‌های اساسی مردم سalarی و به طریق اولی، جامعه مدنی تلقی می‌شود. زیرا بدون وجود آزادی‌ها، 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 آموزه‌های سیاسی متمایز می‌شود.^۴

لرد آکتون در وصف آزادی می‌گوید: «آزادی وسیله رسیدن به هدف سیاسی متعالی نیست، بلکه فی نفسه عالی ترین هدف سیاسی است».^۵

1. Pluralism

۲. ر. ک: عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، چاپ سوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸، ص. ۶۹.

۳. سید محمد هاشمی، جامعه مدنی و نظام سیاسی، ص

۴. 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.

۵. همان، ص. ۱۷۴.

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 نمی‌تواند این حق را از انسان سلب کند؛ مگر به حکم قانون که آن هم در زمینه‌های استثنایی اعمال می‌شود.

۱-۲. امنیت: اصل امنیت فردی در حقیقت، حمایت از فرد در مقابل بازداشت‌های خودسرانه، غیر قانونی و نامحدود است. البته حفظ امنیت شخص افراد، تنها محدود به بازداشت‌های 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 مصنونیت مسکن: هر کسی حق دارد، محل مسکونی خود را انتخاب کنندو در این مورد هیچ گونه تحملی بر او جائز نیست. از سوی دیگر مسکن افراد مصنون از تعرض است و هیچ کس حق ندارد بدون اجازه صاحب خانه، وارد خانه او شود. البته بر این اصل استثنایی وجود دارد مانند: تفیش مسکن افراد برای اجرای حکم قضایی.

۱-۴. تعریض ناپذیری مکاتبات: نامه‌ها و مکاتبات افراد از تعریض مصنون است و هیچ مقامی حق ندارد آنها را باز کرده و بخواند. همچنین اصل تعریض ناپذیری مکاتبات بر سایر وسائل ارتباطی از قبیل: تلگراف، تلفن و... بر حسب مورد، حاکم است.

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

۲. همان، ص. ۱۷۶.

۲. آزادی اندیشه

آزادی اندیشه در برگیرنده انواع مختلفی است که مهم‌ترین آنها به قرار زیرند:

۱- آزادی عقیده و آینین: فرد حق دارد در درون خود هر گونه اعتقاد و باوری نسبت به اخلاق، مذهب، سیاست و غیره داشته باشد و کسی نمی‌تواند وی را به علت باورهایش موانعه کند و زندگی فیزیکی و اجتماعی او را به خطر اندازد.

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

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.

۴- آزادی اخبار و اطلاعات: اولًاً 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 منوع باشد و به وسیله قوانین و مقررات سنجیده‌ای اجازه داده نشود تا روزنامه‌ها و مجلات به قدرت‌های مالی وابسته باشند.

۳. آزادی گرد همایی

شهرروندان 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، گزندی برساند و گردهمایی‌ها یا موقتی هستند مانند: تجمعات، تظاهرات، سخنرانی‌ها و... و یا دائمی مانند: احزاب، سندیکاهای باشگاهها و...

۴. آزادی‌های اقتصادی و اجتماعی

تحت عنوان فوق، می‌توان چهار گونه آزادی را مطرح کرد:

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

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 چارچوب روابط آزاد شکل بگیرد.

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 دلبسته است، بازداشت.

۴- آزادی سندیکایی: سندیکا، سازمانی صنفی است، برای دفاع از حقوق اعضای آن. هر کس آزاد است به هر سندیکایی که می‌خواهد، پیوندد؛ بی‌آنکه بتوان وی را تحت فشار گذاشت یا تهدید به اخراج کرد. مؤثرترین حربه سندیکاهای کارگری استفاده از اعتراض برای رسیدن به حقوق اعضای خود است!

بند چهارم: حاکمیت قانون: مقوله «حاکمیت قانون» عمدتاً در حوزه فلسفه حقوق مطرح می‌شود و تحت دو عنوان «حکومت قانون»^۱ و «قانون گرایی»^۲ مورد بحث قرار می‌گیرد.

حکومت قانون در یک بیان ساده به این معنا است که «روابط بین انسان‌ها توسط قواعدی معین می‌شود 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 تقدیم زمامداران به حاکمیت قانون می‌باشد. در چنین شرایطی است که دستورات فردی حاکم بر مقدرات جامعه می‌شود. انقراض حکومت‌های استبدادی و ظهور حکومت‌های مردمی، حاکمیت قانون مصوب مردم را جایگزین امیال و هواهای فردی سلطنتی قرار داده است.^۴

درهای جامعه که زمامداران مقام مافوق قانون برای خود قائل می‌شوند، نه تنها با دست خود سیطره و ابهت قانون را در هم می‌شکنند و اعتبار آن را در انتظار عام از بین می‌برند، بلکه روابط منظم سیاسی را نیز دچار اختلال نموده و امنیت خاطر جامعه را سلب می‌کنند. در بسیاری از کشورهای نو استقلال و حتی اقلایی، زمامداران، با مستمسک قرار دادن اعتماد عمومی، پافراتر از قانون می‌نهند و به تدریج به موقعیت مافوق و بلا منازع دست می‌یابند و بدین وسیله، زمینه را برای استبداد و خود محوری و بالاخره انحصار طلبی فراهم می‌سازند. بدین جهت است که امروزه شاهد وجود نظام‌های سیاسی هستیم که با نام جمهوری شکل گرفته اند؛ اما به لحاظ عدم التزام زمامداران به قوانین حاکم، شیوه‌های استبدادی جایگزین آن شده است.^۵

به این ترتیب نهاد جامعه مدنی که با حاکمیت مردمی شکل می‌گیرد با حاکمیت قانون و تبعیت بی‌چون و چرایی زمامداران از قوانین مردمی تضمین خواهد شد.

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

2. Rule of law

3. Constitutionalism

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

۵. سید محمد حامی، جامعه مدنی و نظام سیاسی، ص ۸۰

بحث سوم: سکولاریسم

Secularism برگرفته از واژه لاتینی^۱ Saeculum است که در لغت به معنای گروهی از مردم است؛ ولی در اصطلاح مناطق پرتوستان 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 لایتیک (Laïcité) استفاده می کنند.^۲

در عربی دو کلمه «العلمانيه» و «العلمانيه» را معادل سکولاریسم قرار داده اند. کسانی که سکولاریسم را به علمانیت ترجمه کرده اند، اشتاق آن را از علم می دانند. در این رهیافت، علمانی، فردی است که به امکان معرفت اخلاقی یادینی ماورای طبیعی باور ندارد؛ زیرا این گونه معارف، بیرون از حوزه علوم تجربی بوده، با معیارهای علمی همانگ نیستند.

اما کسانی که علمانیت را معادل سکولاریسم انگاشته اند، آن را مشتق از عالم می دانند. از این رو در نظر آنان، علمانیت به نقش انسان در عالم مربوط می شود و بر استقلال عقل - بی نیاز از دین و معنویت - در تمامی ساحتها تأکید می کند.^۳

در هر صورت آنچه مسلم است، امروز سکولاریسم اندیشه ای است که حیات عمومی را بیرون از قلمرو دین ترویج می کند. و بدون تردیدیکی 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.^۴

حکومت سکولار، حکومتی است که بادین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خودقرار می دهد و نه مبنای عمل خود.^۵ به عبارت دیگر سکولاریسم جهت گیری معرفت شناسانه خاصی است که یک منظمه معرفتی را برای انسان از جهان تصویر می کند و در پرتو آن نگاه به جامعه، سیاست، اقتصاد و حکومت وغیره تحول می یابد. و از آنجا که جامعه مدنی نیز در بستر این منظمه معرفتی، شکل گرفته است، از تبعات آن - از جمله جدایی دین از سیاست - نیز بی نصیب نیست.^۶

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.^۷

1. Secularism

۲. سید موسی میر مدرس، همان، ص ۱۹۵.

۳. عادل صناهر، الاسس الفلسفی للعلمانيه، الطبعه الثانيه، دارالساقي، بيروت، ۱۹۹۸، ص ۳۷-۳۸ نقل از سید موسی میر مدرس، همان، ص ۱۹۶.

۴. فيلانی انصاری، اسلام و لايسیته، ترجمه امير رضابی، چاپ اول، انتشارات قصیده، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۳۲.

۵. سروش دیاغ، آئین در آیینه، مروی بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی صراط، فروردین ۱۳۸۴، ص ۶۲۰.

۶. سید موسی میر مدرس، همان، ص ۲۰۲.

۷. احمد واعظی، همان، ص ۸۵.

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!».

واژه دولت (state) از ریشه لاتین (stare) به معنی ایستادن و به صورت دقیق تر از واژه (status) به معنی وضع مستقر و پایه گرفته شده است.^۱

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

دولت شهرها در نتیجه اتحاد و گرد همایی خانواده ها و قبایل در درون دژها پدید آمدند. شکل و اندازه دولت: شهر تابع شرایط جغرافیی 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 سوری 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 بودند و بنابراین شهروند به شمار نمی رفتند و دولت - شهر در برگیرنده کل وجوه زندگی شهر وندان به شمار می رفت. دین، سیاست، و زندگی شخص از یکدیگر جدا یابی ناپذیر بودند. خیر فردی از خیر جامعه جدا یابی ناپذیر بود و اخلاق جزء جدا یابی ناپذیر سیاست به شمار می رفت. لذا دولت - شهر دارای خصوصیاتی بودکه 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 و آزادی های فردی قابل تصور نبود.^۲

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 فقهیان از قدرت سیاسی، سرزمین، مردم و حاکمیت است.^۳

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.^۴

۱. داریوش آشوری، همان، صص ۱۶۳ و ۱۶۲.

۲. آندره وینست، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، چاپ چهارم، نشر نی، ۱۳۸۳، ص ۳۶.

۳. همان، صص ۳۶-۲۹.

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

۵. سید علی میر موسوی، اسلام، سنت، دولت مدنی، (نویزایی، و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه)

چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۱۴ به بعد

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 می‌باشد.

هر چند کاربرد اصلی نظریه معمولاً نقش تحلیلی دارد، اما گاهی آن را به منظور ارزش گذاری و داوری نیز به کار می‌برند. از این رو نظریه‌های سیاسی متضمن توصیه، ارزیابی و هنجاری و تجویزی نیز می‌باشند.^۱

اما سؤال اصلی، که در این مجال مطرح می‌شود، این است که آیا نظریه سیاسی شیعه «ذاتی» و لایتیغیر است و یا در طول زمان چهار تحول گشته است؟

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 درباره 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.^۲

به طور کلی در فقه شیعه درباره 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 مبارزة منفی را علیه دولت‌های جائز ترسیم کرده‌اند.^۳ 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.^۴

هر چند در موضع سلبی، علی رغم پاره‌ای اختلافات جزئی نوعی اتفاق نظر میان فقیهان شیعه به چشم می‌خورد، با وجود این، در موضع ایجابی، اختلاف نظر فقیهان بسیار جدی است.^۵

منظور از موضع 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؟

۱. محسن کدیور، همان، ص ۳۰

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

۳. محسن کدیور، همان، ص ۳۳

۴. داود فیرسی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ دوم، انتشارات سمت، تابستان ۱۳۸۳، ص ۲۰۹

۵. محسن کدیور، همان، ص ۳۴

فقیهان شیعه در پاسخ به سؤالات فوق الذکر به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول: فقیهانی هستند که در ادله فقهی نحوه حکومت خاصی را برای زمان غیبت نیافرند 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 حسیبی (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 کفایه نیز محسوب نمی‌گردد، در مورد غیر فقهی، هیچ دلیلی بر جواز انجام آنها وارد نشده است.

از نظر این دسته از فقیهان حیطه این امور نیز از مسائلی از قبیل سرپرستی افراد بی‌سرپرست نظری کودکان و سفیهان و غیره فراتر نرفته و بنابراین از نظر مجتهدان دسته اول، هیچ دلیل شرعی، انتساب فقیهان را از سوی شارع مقدس به ولایت بر امت و تصدی امور جامعه، اثبات نمی‌کند.^۱

و اما دسته دوم؛ فقیهانی هستند که از ادله فقهی نحوه حکومت خاصی را در زمان غیبت استباط کرده‌اند و نظریه‌ای ایجابی در باب دولت ارائه نموده‌اند. جهت تحلیل و بررسی نظریه‌های ایجابی در باب دولت ناگزیر از طبقه‌بندی آنها هستیم.

کفتار اول: طبقه‌بندی نظریه‌های دولت بر اساس مبنای مشروعيت سیاسی
مهم‌ترین معیارهای طبقه‌بندی تئوری‌های دولت عبارتند از: منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد و اقتدار دولت و منبع مشروعيت قدرت سیاسی. با وجود این، طبقه‌بندی نظریه‌های حقوقی دولت بر مبنای معیار منبع مشروعيت سیاسی بهتر و منطقی‌تر از سایر گروه‌بندی‌ها است. بدون تردید این مسئله که قدرت دولت را ناشی از خداوند یا حقوق فطری یا اراده ملت بداییم، بر میزان قدرت دولت و حدود آزادی فرد تأثیر به سزاوی می‌گذارد.^۲

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

از دیدگاه اسلامی منبع ذاتی مشروعيت، خداوند متعال است که حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن اوست. بنابراین خداوند تنها منبع ذاتی مشروعيت است. و هر مشروعيت با لعراضی می‌باید از این منبع مشروعيت بالذات کسب مشروعيت نماید و الا فاقد حقانیت، اعتبار و مشروعيت است.^۴

لذا بحث مشروعيت در اندیشه اسلامی در پاسخ به این سؤال بنیادی شکل می‌گیرد که

۱. محسن کدیور، همان، ص ۳۵ - ۳۶

۲. آندرونیست، همان، صص ۷ و ۸

۳. کدیور همان، ص ۶۰

۴. همان، ص ۴۵ و داود فرم، نظام سیاسی و دولت در اسلام، صص ۱۱ و ۱۰

آیا خداوند «حق حاکمیت بر مردم» را به فرد یا صنف خاصی داد، یا «حق تعیین سرنوشت» را در چارچوب 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 مشروعيت حکومت دخالت دارد یا نه؟ از میان پاسخ‌های عالمان شیعه به سؤال بنیادی فوق، دو مبنای مشروعيت سیاسی قابل استخراج است:

- (الف) مبنای مشروعيت الهی بلاواسطه
- (ب) مبنای مشروعيت الهی - مردمی

بحث اول: مشروعيت 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 منصب 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 خلیفة خداوند بر روی زمین و نایب پیامبر و امام و ولی امر مسلمین هستند. لذا حکومت و تدبیر امور سیاسی، وظيفة فقیهان است و اطاعت تکلیف مردم. از آنجا که هیچ عنصر مردمی در ثبوت و مشروعيت حکومت نقش ندارد، این نوع مشروعيت را مشروعيت الهی بلاواسطه می‌نامیم.

محقق نراقی (ره) و امام خمینی (ره) از جمله مهمترین فائیلین به نظریه مشروعيت الهی بلاواسطه قلمداد می‌شوند. بر مبنای این نوع مشروعيت چهار نظریه در باب دولت در فقه شیعه عرضه شده است که عبارتند از:

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

بحث دوم: مشروعيت الهی - مردمی

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

مردم از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویشنده و احده حق ندارد این «حق الهی» را از ایشان سلب نماید. مردم رهبر و مدیران جامعه را از میان حائزین شرایط انتخاب می‌کنند تا بر مبنای قانون اساسی سازگار با دین، خدمات عمومی را در چارچوب 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 مشروعيت است. و رضایت ایشان با قیود یاد شده می‌باید تأمین گردد. عدم ناسازگاری

کفتار دوم: اصول مشترک نظریه‌ها
 نظریه‌های دولت در فقه شیعه بر اساس هر دو مبنای مشروعيت (مشروعيت الهی بلاواسطه و مشروعيت الهی - مردمی) اصول مشترکی دارند که عبارتند از:

۱. حاکمیت بر جهان و انسان بلا اصلاحه 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 می‌باشند.
۳. وجود حکومت در جامعه امری ضروری تلقی می‌شود.
۴. حکومت باید نسبت به تعالیم دینی خاضع باشد و قوانین نباید منافی با احکام شرع باشند.
۵. اسلام، وثاقت، عدالت و تدبیر و کارданی از جمله شروط اصلی برای زمامدار جامعه اسلامی تلقی می‌شوند.^۲

کفتار سوم: معرفی اجمالی نظریه‌های دولت در فقه شیعه
بحث اول: سلطنت مشروعه

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

بند اول: ولایت انتصابی فقیهان در امور حسیبه: مراد از امور حسیبه که از آن به شرعیات نیز

۱. محسن کدبور، همان، ص ۴۹.
 ۲. داود فیرجی، همان، صص ۲۴ – ۲۰.
 ۳. محسن کدبور، همان، صص ۵۵ – ۵۴.

تعییر می‌شود، افتاء و تبلیغ و احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه، قضاؤت، مالیات‌های شرعی و غیره بوده است.^۱ فقیهان در محدوده فوق از جانب شارع مقدس به ولایت منصوب گشته اند و بدون اذن ایشان تصرف در امور یاد شده جایز نیست.

بند دوم: سلطنت مسلمان ذی شوکت: خارج از محدوده شرعیات که به آن «عرفیات» اطلاق می‌شود، سلطان صاحب شرکت برای تصدی امور مربوطه به رسمیت شناخته می‌شود. مهم‌ترین مصادیق عرفیات، امنیت، نظم، اداره جامعه و دفاع در مقابل متجاوزان می‌باشد. 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.^۲

این نظریه مبتنی بر نوعی تفکیک عملی دو حوزه فقه و شریعت از سیاست و مملکت داری می‌باشد و شواهد نشان می‌دهد که نمی‌توان این تفکیک را مطلقاً ناشی از تحلیل شرایط زمانه و از باب «مالاً یدرک کله لا یترک کله» قلمداد کرد، چرا که برخی از فقیهان به همین مقدار از دخالت در حوزه‌های عمومی بسته کرده و تکلیف را فراتر از آن تشخیص نداده اند.^۳

بحث دوم: ولایت انتصابی عامه فقیهان

نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان و ولایت انتصابی مطلقة 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 می‌شود.

بند اول: ولایت یکی از احکام وضعیه است و معنای ولایت شرعیه؛ تصدی، تصرف و قیام به شؤون غیر می‌باشد. م از نظر فقهی اصل بر عدم ولایت است. به این معنا که بدون دلیل 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 مردم در این حوزه همواره تحت تدبیر اولیاء شرعی خود بوده و موظفند به وظایف مولی علیهم، جامه عمل پوشانند. 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 می‌شوند و بدون نظارت ولایت فقیه منحرف می‌گردد. 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 فقاهت خود به خود عزل

۱. جمیله کدیور، همان، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. ر. ک. سید محسن طباطبائی فر، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۴، صص ۱۳۸ تا ۲۲۴ و محسن کدیور، همان، صص ۱۰۸-۱۰۷.

۳. همان، ص ۶۰.

می‌گردد.^۱ ولایت فقیهان عادل، عقد نیست تا باشرط ضمن عقد مقید به شرایطی مانند التزام به قانون اساسی می‌شود.

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 متعددند. در این صورت همه فقیهان عادل ولایت فعلیه دارند، نه این که بالقوه صاحب ولایت باشند و هر فقیه عادلی که اعمال ولایت نمود، دیگر فقیهان هم‌مان در آن حیطه مجاز به مزاحمت باوری نیستند.

مردم در نصب و تعیین ولی فقیه هیچ نقشی ندارند و تنها با تمسک به عناوین ثانویه و از باب اضطرار (در صورت وهن نظام) می‌توان به آراء عمومی مراجعه کرد.^۲

بند سوم: فقاهت: مهم‌ترین شرط اداره جامعه فقاهت است که به مفهوم علم استنباط احکام شرعیه از ادلہ تفصیلیه می‌باشد.

بند چهارم: قلمرو ولایت: فقیهان عادل و حکومت اسلامی فراتراز چارچوب احکام شرعی اولی و قانونی دارای اختیار نیستند. فقیهان ولایت تame مطلقه ندارند، به طرقی که در اموال مردم تصرف نمایند و اطاعت از ایشان در هر آنچه امر و نهی می‌کنند، مطلقاً واجب باشد. اختیارات ولی فقیه محدود و مقید به احکام فرعیه الهی است و هیچ شرطی فراتراز آن پذیرفته نیست.

بحث سوم: ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تعقید

در این نظریه اگرچه شرط فقاهت با قید مراجعت نیز همراه شده است، اما به جای یک فقیه، شورایی از مراجع تعقید ولایت امر و تصدی امور امت را بر عهده می‌گیرند. به عنوان مثال در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای رهبری متشکل از سه یا پنج مرجع واحد شرایط رهبری با شرایطی به رسمیت شناخته می‌شوند.

بحث چهارم: ولایت انتصابی مطلقه فقیهان

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

الف) ولایت مطلقه: «ولایت مطلقه به معنی تعقید به امور عمومی و حکومت و سیاست و تعقید به مصلحت جامعه اسلامی و عدم تعقید به امور حسیبه و عدم تعقید به چارچوب احکام فرعیه الهی اولیه و ثانویه و عدم تعقید به قوانین بشری از جمله قانون اساسی می‌باشد.^۳

ب) فقاهت و مصلحت: نظریه ولایت مطلقه تلقی خاصی از فقاهت را ارائه می‌کند.

۱. محسن کدیور، همان، صص ۸۰-۸۸.

۲. همان، ص.

۳. محسن کدیور، همان، صص ۱۰۸-۱۰۷.

۴. ر. ک: داود فرجی، همان، صص ۲۶۶-۲۶۰.

۱. توجه کافی به مصلحت‌های حکومت و جامعه
۲. عنایت به نقش زمان و مکان در اجتهداد
۳. فقه به عنوان نظریه اداره‌کامل انسان و اجتماع (مدیریت فقهی)
۴. سیاست، جزئی از دین و شعبه‌ای از فقه^۱

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

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

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

(الف) تدوین قانون اساسی که شامل کلیه حقوق ملت و آزادی‌های ایشان بوده و مطابق با مقتضیات مذهب، وظایف و محدوده اختیارات زمامداران و شرایط عزل و انفال

آنان را مشخص کند.^۲

(ب) نظارت: «مراقبت و محاسبه وکلای مجلس شورای اسلامی در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت و جلوگیری از هر گونه تعدی و تغیریط.^۳

تلash علامه نائینی و همفکرانش منجر به تأسیس مبنای جدیدی برای مشروعیت قدرت در انديشه سیاسي شیعه به نام مشروعیت الهی مردمی شد. نائینی و دیگر فقیهان مشروطه خواه حقوق و آزادی‌های مردم نظریه اصل حریت و مساوات را به رسیت شناختند. که همین مسأله به ارائه نظریات جدید درباره دولت انجامید.

بحث 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 م.ق. به رشته تحریر در آورد. این نظریه رأی نهایی شهید صدر در باب دولت اسلامی تلقی می‌شود. صدر با به کارگیری دو منصه حق خداداد خلافت انسان و نظارت این مراجع صالح، این نظریه را طراحی کرده است.

(الف) خلافت مردم: خداوند منشأ همه قدرت‌ها است و ولایت اصیل تنها از آن خداوند متعال می‌باشد. 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 می‌باشد.

(ب) نظارت مرجعیت: امت زمانی که خود را از سلطه طاغوت رها کرد، خلافت الهی در روی زمین به او مستقل می‌شود. امت خلافت خود را بر اساس دو قاعدة قرآنی اعمال می‌کند، اول: قاعدة شوری (حوزه شوری موارد غیر منصوص است) دوم: ولایت مؤمنین و مؤمنات بر یکدیگر به طور مساوی. امت خلافت خودرا بر اساس مشورت همگانی و رأی اکثریت (در زمان اختلاف آراء) متبادر می‌سازد. و آزادی‌های عمومی

از جمله آزادی‌های مذهبی برای غیر مسلمانان در چارچوب قانون اساسی از سوی دولت اسلامی تضمین می‌گردد. و در زمان غیبت کبری جریان خلافت با نظارت مرجعیت (مرجعیت صالحه یک نهاد است نه یک شخص) در وجود امت مسلمان تبلور می‌یابد.^۴

بحث هفتم: ولایت انتخابی مقیده فقیه

ولایت انتخابی مقیده فقیه نخستین کوشش فقیهان حوزه علمیه قم محسوب می‌شود 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 جوانه‌های این نظریه را می‌توان در آثار استاد شهید مرتضی مطهری (ره) مشاهده کرد. ارکان نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه عبارتست از: ۱) شرط فقاوت حاکم اسلامی ۲) انتخاب حاکم اسلامی از سوی مردم^۵ مقید بودن اختیارات حاکم اسلامی به قانون اساسی.

بحث هشتم: دولت انتخابی اسلامی

در چهار دهه اخیر سه مفکر شیعه عراقی و لبنانی به طور جداگانه نظریه‌ای را به رشته تحریر در آورند که با عنایت به نقاط مشرک فراوان، آن را تحت عنوان دولت انتخابی اسلامی، آورده‌ایم. تحریر آیت الله سید محمد باقر صدر (ره) که آن را در سال ۱۳۷۸ م.ق. در تعالیم حزبی الاسنالیه ابراز کرده است و تحریر مرحوم مجتبی (ره) و تحریر آیت الله شیخ محمد مهدی شمس الدین فقیه معاصر لبنانی که در سال ۱۴۱۰ هجری متشرک کرده است در این مجال صرف‌آبی به بررسی پاره‌ای از اصول مشرک این نظریه‌ها می‌پردازیم:
 ۱. دولت اسلامی مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه تنها در زمان حضور مucchomین (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 می‌باشد.

بحث نهم: وکالت مالکان شخصی مشاع

آخرین نظریه‌ای 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 شهر و ندان: مالکیت خصوصی به دو طریق محقق می‌شود، 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، سرات و نفوذ

۱. محسن کدیور، همان، صص ۱۴۰ - ۱۳۵.

۲. نعمت الله صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، تهران، انتشارات رسا، ۱۳۹۳، ص ۵۰.

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

۴. نایینی، تنبیه الامه و تزییه المله، صفحات ۱۵ تا ۶۰.

۵. همان، ص ۱۲۳.

مالکیت‌های شخصی در یکدیگر است و به معنای مالکیت جمیعی 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 واسلامی «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 است که هیچ گونه الزامی برای موکل و موکلین به وجود نخواهد آورد. یعنی هرگاه موکلین خواستند، می‌توانند وکیل خود را منعزع و از وکالت برکنار اعلام کنند. حکومت نیز جز نمایندگی از طرف مردم، معنا و واقعیتی ندارد.

(ج) جایگاه دیانت و فقاهت در سیاست و کشورداری: 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 قراردارد، لذا سیاست مدن به طور کلی از مدار تکلیف و احکام کلیه الهی خارج بوده و بر همین اساس فقهاء هیچ گونه امتیازی برای تصدی مناصب سبکی را نسبت به سایرین ندارند.^۱

فصل سوم: ارزیابی نسبت میان ارزش‌های جامعه مدنی و نظریه‌های دولت در فقه شیعه
همان گونه که پیش از این نیز ذکر گردید، نظریه‌های دولت را می‌توان بر اساس منبع مشروعیت سیاسی به دو مبنای تقسیم کرد: مشروعیت الهی بلاواسطه و مشروعیت الهی - مردمی. قبل از آغاز بحث ذکر این نکته ضروری است که بی‌گمان همه قرائت‌های موجود از نظریه دولت در فقه شیعه^۲ (نظریه) در بستر اندیشه اسلامی مجال ظهور یافته اند و در نتیجه مطابق با نظریه‌های موجود، جامعه‌مدنی مطلوب، باید منطبق با تعالیم و آموزه‌های اسلامی باشد. لذا بدون تردید امکان انطباق کامل و تمام عیار میان ارزش‌های جامعه مدنی و نظریه‌های دولت در فقه شیعه قابل تصور نیست.

کفتار اول: ارزش‌های جامعه مدنی و نظریه‌های دولت بر مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه
هر چند در مباحثی که شارحان و قائلان به مشروعیت الهی بلاواسطه در خصوص ولایت انتسابی 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 گفته می‌شود
جامعه مدنی، باید دید منظور از این عبارت چیست؟ اگر کسی بر آن است که جامعه مدنی از مدنیت‌های نشأت گرفته است و همان مدنیت‌های اسلامی است که حکمای الهی و بزرگان دین گفته‌اند، البته چنین چیزی با نظام ولایت فقیه و حکومت اسلامی سازگار است.^۳ یکی دیگر از طرفداران نظریه ولایت انتسابی فقیه نیز معتقد است که جامعه مدنی به این معنا

است که «به برکت انقلاب اسلامی دوباره ارزش‌های انسانی واسلامی در جامعه زنده شود و مردم به مسؤولیت‌های اخلاقی و دینی و معنویان تووجه بایند و اقدام به کارهای خیر و عام المفعه کنند. درنتیجه بار دولت کاسته می‌شود و دولت می‌تواند از وظایف خود بکاهد و پاره‌ای از مسؤولیت‌های خود را به مردم بسپارد. این امر به یک معنا بازگشت به جامعه اسلامی است. باز تأکید 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».^۴

همان گونه که مشاهده می‌شود قائلین به نظریه مشروعیت الهی بلاواسطه، ارزش‌های جامعه مدنی راضفاً در چارچوب ارزش‌های جامعه اسلامی می‌پذیرند. بنابراین در این مبنای فرد گرایی به عنوان نخستین ارزش جامعه مدنی به هیچ روی با آموزه‌های اسلامی در نظریه انتسابی ولایت فقیه سازگاری ندارد. چرا که بر این اساس، آموزه‌ها و تعالیم ادیان خصوصاً دین اسلام نمی‌تواند با اندیشه‌های فرد گرایانه لیبرالی سر سازگاری داشته باشد. صرف نظر از تفاوت مبانی فلسفه فرد گرایی با اندیشه‌های اسلامی، اندیشه‌های دینی به حکیمانه بودن مبانی هستی و غایتمندی جهان، اعتقاد دارند و ارزش‌های خود را بر این اساس بنا می‌کنند. اما فلسفه‌های فرد گرا با تکیه بر علم و تجربه گرایی و با تفکیک میان ارزش و واقعیت معتقدند انسان به حلق ارزش‌ها و هدف‌های خود می‌پردازد.

در خصوص دموکراسی به عنوان مهم‌ترین 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 انتسابی 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 وامر عمومی واجتماعی مولی علیهم محسوب شده و فاقد اهلیت لازم برای تدبیر امور یاد شده می‌باشد.

در خصوص دومین مؤلفه دموکراسی (تکثر گرایی) نیز از آنجا که مهم‌ترین 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 انتسابی فقیه «از نظر اسلامی آن جامعه مدنی که در آن کافر و مسلمان در برخورداری از همه حقوق و احراز مقام‌ها 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 واپسی به صهیونیسم مذهبی رسمی شود. حال فرق نمی‌کند که عنوان دو درجه‌ای بودن شهروندی بر این تفاوت در حقوق و صلاحیت‌ها بنهند یا عنوان دیگری»^۵ لذا استیغای کامل از حقوق و آزادی‌های عمومی نیز برای همه

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

۱. همان، صص ۶۵ - ۶۴

۲. عبدالله جوادی املی، ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، چاپ اول، اسراء، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲

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 نظریه‌های دلالت انتسابی فقهیان وجود داشته باشد. چرا که به عنوان مثال: یکی از مبانی واجزای 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 منعزل شده است.

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

کفتار دوم: ارزش‌های جامعه مدنی و مبنای مشروعیت الهی - مردمی

در نظریه‌های مبتنی بر مشروعیت الهی - مردمی (ولایت انتخابی فقیه) نیز از جامعه مدنی به صراحة سخن نیامده است. با وجود این، آنچه مسلم می‌نماید این است که نظریه‌های دولت مبتنی بر مشروعیت الهی - مردمی به طور بالقوه امکان انطباق بیشتری را با ارزش‌های جامعه مدنی دارند. چرا که بر اساس این مبنای خداوند تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود ایشان تأمین می‌شود. چرا که در این نظریه حق مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت مدنی دارا می‌باشد. به عنوان مثال در این نظریه حق مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت تأمین می‌شود. چرا که بر اساس این مبنای خداوند تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود ایشان تفویض کرده است تا در چارچوب 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 می‌کنند تا بر مبنای قانون اساسی حکومت نمایند.

در خصوص تکثر گرایی نیز ذکر این نکته ضروری است که مطابق با این مبنای دیانت اسلامی، تکثر گرایی راکه مبتنی بر اصول و عقاید شریعت اسلامی است، می‌پذیرد و در چارچوب 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 منعزل می‌نمایند. در مورد بحث حقوق و آزادی‌ها نیز باید اذعان کرد که در نظریه‌های دولت، مبنی بر مشروعیت الهی - مردمی هر جا صحبت از مردم است، مراد جنس بشر است فارغ از رنگ و نژاد و ملت.

همچنین در برخی نظریه‌ها 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 نمی‌شود. تا آنجا که در نظریه وکالت مالکان مشاع برای (به واسطه شأن فقاht وی) امتیاز بیشتری نسبت به سایر افراد در تصدی مناصب سیاسی قائل نمی‌شوند.

در رابطه با حاکمیت قانون نیز اختیارات حاکم منتخب محدود به قانون اساسی بوده و لذا فقیه نیز مانند سایر افراد ملزم به تعیت از قانون اساسی است و هیچ مقامی مافق قانون تلقی نمی‌شود.

همچنین مطابق نظریه وکالت مالکان شخص مشاع حکومت نه یک واقعیت مابعد الطیعه است و نه یک پدیده برتر عقلایی محسوب می‌شود؛ بلکه تنها یک رخداد تحریبی 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، هماهنگ و انطباق دارد.

نتیجه‌گیری

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

تأمین حقوق فردی و آزادی‌های عمومی و حاکمیت قانون در نظریه‌های دولت مبتنی بر این قرائت، مجال بیشتری برای بروز و ظهور می‌یابند.

با وجود این، ذکر این نکته ضروری است که بدون تردید امکان انطباق کامل میان ارزش‌های جامعه مدنی و نظریه‌های دولت در فقه شیعه با عنایت به تعارض مبانی فلسفی ابتناء آنها، میسر نمی‌باشد. چرا که جامعه‌مدنی 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 جامعه‌مدنی هیچ تناسی با تفاسیر امروزی و رایج از این اصطلاح ندارد).

۲. هرچند امکان تلفیق کامل میان مؤلفه‌های جامعه مدنی و نظریه‌های دولت در فقه شیعه وجود ندارد، با این حال می‌توان در قالب نظریه‌های دولت مبتنی بر مبنای مشروعیت الهی - مردمی، پاره‌ای از ارزش‌های مذبور را در حکومت دینی تعییه کرد.

فهرست منابع

(الف) منابع فارسي (كتب و مقالات)

۲۱. وینسنت اندره، نظریه‌های 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. مجتبی شیبستری، 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، جامعه‌برین، (جستاری در جامعه‌دینی و جامعه مدنی) چاپ اول، ناشر بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
۲۶. میر موسوی، سید علی. اسلام، سنت، دولت مدنی (نوسازی و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه) چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۴.
۲۷. هابرماس، یورگن. دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (کاوشنی در باب جامعه بورژوازی) ترجمة 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>.

۱. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی) چاپ ششم، انتشارات مروارید، ۱۳۶۹.
۲. ارسسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۵۸.
۳. بشیریه حسین، تاریخ اندیشه‌های 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 واژه‌ها، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۱.
۷. جوادی آملی، عبدالله. ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت، چاپ اول، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸.
۸. خطیبی کوشکی، 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. صراط‌های مستقیم، چاپ سوم، انتشارات صراط، ۱۳۷۸.
۱۲. سروش دباغ، آیین در آیینه، (مروری بر آراء دین شاسانه 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 عوامی حاکمیت قانون در ایران زیر نظر عباس عبدی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.
۱۵. فیرحی، داود. نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ دوم، انتشارات سمت، ۱۳۸۳.
۱۶. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل. بایسته‌های 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، نظریه‌های 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 تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، چاپ اول، سازمان مدارک فرهنگی ایران، اسفند ۱۳۷۶.