

Research Article

Religion and Government: The Essentials of the Model of Religious Democracy in State-Building¹

Mohammad Hossein Taheri Khosroshahi¹

Sharif Lakzai²

Fatemeh Tusi³

1. Ph.D. Student, Political Studies of the Islamic Revolution, Shahed University, Tehran, Iran (Corresponding Author). mh.taheri1905@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Political Philosophy, Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. sharif.lakzaee@gmail.com

3. Ph.D. in Islamic Education, Islamic Revolution, University of Islamic Education, Qom, Iran. ftoussi@gmail.com

Abstract

The purpose of the present study is to review the essentials of the model of religious democracy in state-building. This article follows the claim that failure in the fulfilment of a democratic Islamic state has been the most important deficiency of the Islamic system in the realization of political order based on religion. This research has been conducted using the methodology of “functionalism”, “documentary method”, and “process analysis” and the results showed that failure in the fulfillment of a democratic Islamic state is rooted in the deficiency of Islamic criteria in 3 elements of “experts and officials”, “systems and structures”, and “back up humanities”. The obtained results of the study can be applied to design an Islamic-Iranian model of development and to determine the priorities of state-building in the Islamic Republic of Iran.

Keywords: Islamic System, Religious Democracy, State-Building, Iranian-Islamic Model of Development.

1. **Received:** 2017/08/03; **Accepted:** 2020/11/05

Copyright © the authors

دین و دولت: بایسته‌های الگوی مردم‌سالاری دینی در دولت‌سازی^۱

محمدحسین طاهری خسروشاهی^۱

شریف لکزایی^۲

فاطمه طوسی^۳

۱. دانشجوی دکتری، مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
mh.taheri1905@gmail.com
۲. دانشیار، گروه فلسفه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، قم، ایران.
sharif.lakzaee@gmail.com
۳. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. ftoussi@gmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی بایسته‌های الگوی مردم‌سالاری دینی در دولت‌سازی می‌باشد و این مدعا را دنبال می‌کند که عدم تحقق دولت اسلامی مردم‌سالار، مهم‌ترین کاستی نظام اسلامی در تحقق بخشیدن به نظم سیاسی مبتنی بر دین بوده است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش‌شناسی «کارکردگرایی»، روش «اسنادی» و راهبرد نگارش «تحلیل فرآیند» انجام شده و نتایج نشان داد که عدم تحقق دولت اسلامی مردم‌سالار، در عدم کفایت ملاک‌های اسلامی در سه عنصر «کارشناسان و کارگزاران»، «نظامات و ساختارها» و «علوم انسانی پشتیبان» ریشه دارد. نتایج حاصله از این پژوهش را می‌توان در طراحی الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت و تعیین اولویت‌های دولت‌سازی در جمهوری اسلامی به کار گرفت.

واژه‌های کلیدی: نظام اسلامی، مردم‌سالاری دینی، دولت‌سازی، دولت اسلامی، الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت.

۱. مقدمه

هدف اصلی پژوهش حاضر، رسیدن به درکی صحیح از ابعاد اختلال موجود در نظام مردم‌سالاری دینی می‌باشد که سرعت دستیابی به اهداف و آرمان‌های انقلاب اسلامی را کند کرده و هزینه‌های دستیابی به این اهداف را بالا برده است. اگرچه انقلاب اسلامی با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، در تغییر نظام سیاسی از مدل شاهنشاهی به مدل جمهوری اسلامی، موفقیت‌آمیز عمل کرده و به پیروزی دست یافته، اما هنوز موفق به تشکیل دولت و کشور اسلامی مبتنی بر همان آموزه‌ها نشده است (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۰۹/۱۲). علی‌رغم این‌که انقلاب اسلامی با گذشت نزدیک به چهار دهه از حیات خود، به بخش تحسین‌برانگیزی از اهدافش دست یافته و پاره‌ای از آرمان‌هایش را پیاده ساخته است، اما با این وجود، در محقق ساختن بخش‌های جدی دیگری از این اهداف ناموفق عمل کرده است. برای مثال اگرچه انقلاب اسلامی در دفاع از مظلومان جهان و حمایت از مستضعفین عالم پرتلاش ظاهر شده است، اما در پیاده‌سازی عدالت اجتماعی در کشور با کاستی‌های اساسی روبه‌رو می‌باشد. با وجود این‌که این نظام، تلاش‌های بسیار ارزنده‌ای در ترویج فرهنگ و اندیشه‌ی دینی در داخل و خارج از کشور داشته است، اما آمار بالای آسیب‌های اجتماعی همچون طلاق، فساد، فقر، دزدی، ارتشاء و... نشان از آن دارند که هنوز تا رسیدن به سبک زندگی مومنانه‌ی مورد نظر اسلام فاصله‌ی بسیار زیادی داریم. تجربه‌ی سی و هشت ساله‌ی انقلاب اسلامی نشان از آن دارد که در تحقق آرمان بسیار ارزنده‌ی سازندگی به آسیب اشرافی‌گری و تشدید فاصله‌ی طبقاتی دچار شده‌ایم و در ایجاد اصلاحاتی که لازمه‌ی تصحیح حرکت انقلاب اسلامی بوده است، به واگرایی غلطیده‌ایم. قوه‌ی مجریه‌ی این نظام به مدت هشت سال در حالی *آرمان بسیار گران‌قدر عدالت و مهدویت* را دنبال می‌کرد که فقدان ملاک‌های اخلاق اسلامی آن را از درون به چالش می‌کشید. امروزه نیز در حالی از *اعتدال* حرف می‌زند که گویا هیچ‌گاه این نظام مدعی پی‌ریزی یک نظم جدید برای بشر معاصر نبوده است! همه‌ی این ناسازواری‌ها موجب طرح این پرسش اجتناب‌ناپذیر می‌شوند که «ریشه‌ی این اختلالات و ناکامی‌ها کجاست؟» و «برای رفع آن‌ها باید چه اقداماتی انجام داد؟».

مدعای پژوهش حاضر این است که اختلال در فرآیند دولت‌سازی، مهم‌ترین آسیب نظام اسلامی

در تحقق بخشیدن به الگوی مردم‌سالاری دینی بوده است. دیسون^۱ معتقد است: «دولت، چارچوبی از ارزش‌ها است که در درون آن زندگی عمومی جریان می‌یابد و قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزش‌ها به کار می‌گیرد» (به نقل از: وینسنت، ۱۳۹۴: ص ۳۲۲). «ماهیت و ساختار دولت در هر جامعه‌ای تا حد بسیاری، مساوی با نظریه‌های دولت در آن جامعه است» (فیرحی، ۱۳۹۴: ص ۱۶) و طبیعی است که اگر نظریه‌ی جامع و دقیقی درباره‌ی دولت اسلامی مردم‌سالار وجود نداشته باشد، ساختار دولت در کشورمان دچار اختلال می‌شود و از قدرت عمومی جامعه در راستای تحقق اهداف نظام اسلامی به درستی استفاده نمی‌شود. انقلاب اسلامی برای اثبات مدعای خود مبنی بر ارائه‌ی نظم سیاسی جدید، در گام نخست، ابتدا نظام شاهنشاهی را سرنگون ساخت و در گام دوم با برگزاری فراندوم و تکیه بر رأی ۹۸ درصدی مردم به جمهوری اسلامی، وارد فاز نظام‌سازی گردید. اگر سرنگونی رژیم پهلوی را شاخص گام نخست بدانیم، می‌توانیم از تدوین و تصویب قانون اساسی به‌عنوان مهم‌ترین شاخص و دستاورد مرحله‌ی نظام‌سازی یاد کنیم؛ دستاوردی که مشخص می‌نمود کشور ایران از این پس باید چگونه اداره شود؟ به‌طور منطقی، از این نقطه به بعد باید در انتظار مرحله‌ی سوم باشیم که مربوط به پیاده‌سازی قانون اساسی در کشور است. مرحله‌ای که مردم‌سالاری دینی از متن قانون اساسی به متن جامعه کشانده می‌شود و نظم مطلوب اسلام، نه در نظر، بلکه در عمل پیاده می‌گردد. حال اگر بپذیریم که مردم ایران در سرنگونی نظم سیاسی شاهنشاهی و تدوین قانون اساسی به عنوان میثاق جمعی ملت ایران، به درستی و با موفقیت عمل کرده‌اند، منطقی به نظر می‌رسد که ریشه‌ی اختلالات موجود را در فرآیندهای مرتبط با مرحله‌ی سوم انقلاب جو یا شویم. طبیعتاً هدف انقلاب اسلامی، نوشته شدن میلیون‌ها کتاب و برگزاری صدها هزار سخنرانی در وصف اسلام و زندگی اسلامی نبوده، بلکه این هدف را دنبال می‌کرده است که محتوای اسلام را متناسب با ویژگی‌های عصر حاضر، در متن جامعه پیاده کند و به جهانیان نشان دهد که اسلام، دارای نظم سیاسی مختص خویش، حتی نظامی کارآمدتر از مدرنیته است. این نظم با لحاظ کردن مختصات عصر غیبت، از یک‌سو، و گذر از مدرنیته از سوی دیگر، همان الگوی مردم‌سالاری

1. Dyson.

است. از آنجایی که لوازم پیاده‌سازی این الگو در قانون اساسی پیش‌بینی شده است، بنابراین، باید خاستگاه مشکلات موجود را در سازوکار و ابزار پیاده‌سازی قانون اساسی پی بگیریم. این ابزار و سازوکار چیزی نیست جز دولت اسلامی مردم‌سالاری.

نکته‌ی قابل ذکر آن‌که تفاوت مرحله‌ی دولت‌سازی با نظام‌سازی، به وجه ابزاری دولت در ساخت کشور مربوط می‌شود. یعنی نظام جدید برای پیاده شدن در جامعه و ساخت یک کشور الگو، نیازمند یک مرحله‌ی واسط است. در این مرحله‌ی واسط، مهم‌ترین ابزار ساخت جامعه، ساخته می‌شود. این مرحله‌ی واسط، مرحله‌ی دولت‌سازی است. لذا، دولت اسلامی همان ابزار نظام اسلامی برای ساختن جامعه و کشور اسلامی است و وجود هرگونه نقصی در آن موجب می‌شود که جامعه و کشور با معیارهای اسلامی فاصله داشته و سبک زندگی مردم در مقایسه با سبک زندگی پیامبرپسندانه متفاوت باشد. مستمسک دولت در تحقق این مهم، طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است.

۲. پیشینه و نوآوری‌های پژوهش

در حوزه‌ی پژوهشی دولت اسلامی، دو طیف عمده را می‌توان از هم تفکیک کرد: طیف اول این پژوهش‌ها، موضوع دولت اسلامی را در سیر تاریخی حکومت‌های مسلمان بررسی کرده و از برآیند اصول حاکم بر این دولت‌ها، درباره‌ی دولت از منظر اسلام گمانه‌زنی نموده‌اند، اما طیف دوم، برآنند تا موضوع دولت اسلامی را به عنوان یک مسأله‌ی نظری از دل منابع مذاهب مختلف اسلامی استخراج کنند، فارغ از این‌که در عرصه‌ی عمل آزموده شده باشند یا نه. می‌توان طیف اول را پژوهش‌های تاریخ‌محور و طیف دوم را پژوهش‌های اندیشه‌محور، نام نهاد. طیف پژوهش‌های اندیشه‌محور، خود به سه جریان اصلی تقسیم می‌شود: جریان اول شامل نگاه‌های بنیادگرایانه - اعم از سنتی و سلفی - است که به دنبال بازگشت به دولت - شهر مدینه‌ی صدر اسلام است و نظریه‌ی دولت دینی را بر همان مبنا و شکل دنبال می‌کند. جریان دوم، متأثر از نگاه‌های دموکراتیک و مدرن به دولت‌های اسلامی بوده و معتقد است بنابر ضرورت‌های زندگی در عصر جدید، باید زبان سیاسی اسلام را با مدرنیته هماهنگ ساخت و دولتی مدرن، اما اسلامی را صورت‌بندی کرد. جریان سوم نیز شامل نظریه‌های متحورانه و پیشتازانه‌ای است که نه به دنبال بازگشت و نه در

تکاپوی اصلاحات، بلکه اساساً به دنبال تاسیس و درانداختن طرحی نو در تعریف قدرت و روابط قدرت است و این تعریف جدید را بر پایه‌ی اصول بنیادین دین استوار می‌کند.

پژوهش حاضر، جریان اول را بنیادگرایی، جریان دوم را نواندیشی دینی و جریان سوم را تاسیس‌گرایی تمدنی نامیده است. از نمونه‌های برجسته‌ی طیف اول - که ناظر به سیر تحول و تطور دولت‌های مسلمان در تاریخ اسلام است - می‌توان به کتاب *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*، اثر شرق‌شناس شهیر دانمارکی، خانم پاتریشیا کرون^۱ اشاره کرد. وی در این کتاب معتقد است که تمامی جهان‌بینی‌های دو سده‌ی نخست تمدن اسلامی از دو منبع «اندیشه‌ی توحیدی اسلام» و «فرهنگ قبیله‌ای فاتحان» تغذیه می‌شده‌اند، اما این وضعیت از حدود قرن چهارم تغییر کرد. یعنی اگرچه در آغاز، اعراب فاتح به فضای فرهنگی جهان اسلام شکل می‌دادند، اما به تدریج سنت‌های فرهنگی اقوام یهودی - مسیحی سریانی و آرامی زبان، به‌ویژه در شام و عراق، با این فرهنگ غالب درآمیختند و سپس سنت‌های فرهنگی ایرانی و یونانی نیز پس از انقلاب عباسی در اندیشه‌ی نخبگانی تاثیرگذاری نمودند و جهت تاثیرگذاری را، صدوشتاد درجه عوض کردند. به بیان دیگر، اگرچه ابتدا اسلام بر فرهنگ‌های دیگر اثرگذار بوده است، اما از قرن چهارم به بعد، این فرهنگ‌های دیگر بودند که بر فرهنگ اسلامی تاثیر گذاشتند و شکل و زبان آن را تغییر دادند (کرون، ۱۳۸۹: ص ۲۵۰-۲۵۳).

نمونه‌ی دیگر در این راستا، تلاش فیرحی (۱۳۹۱) در کتاب *تاریخ تحول دولت در اسلام* است که با این پیش‌فرض که دولت اسلامی دارای یک هویت تاریخی است و بعد از تاسیس دولت - شهر مدینه به دست پیامبر اکرم (ص) تحولاتی داشته، در مقام تبیین این تطورات در سه چهره‌ی: دولت سنی، دولت اسماعیلی و دولت شیعی برمی‌آید.

جهان‌بزرگی (۱۳۸۸) در کتاب *درآمدی بر تحول نظریه‌ی دولت در اسلام*، با این تلقی که نظریه‌ی ولایت فقیه به‌مثابه اندیشه‌ی شیعی در حوزه‌ی دولت است، سیر تحول آن را در طول تاریخ غیبت کبری بررسی می‌کند.

برزگر (۱۳۹۰) نیز در کتاب تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، دیدگاهی شبیه به آثار یاد شده را دنبال کرده و به این مساله پرداخته است که دولت‌های شکل گرفته در حوزه‌ی وسیع جغرافیای اسلامی در ۱۴۰۰ سال گذشته، چه تطور و خط سیری داشته‌اند. طبیعتاً این طیف تحقیقات، در پژوهش حاضر کارآیی چندانی ندارند.

در بحث پژوهش‌های اندیشه‌محور باید به این نکته توجه داشت که عموم نظریه‌های سیاسی مسلمانان - اهل سنت تا قبل از فروپاشی دولت عثمانی و شیعیان تا قبل از عصر مشروطه - را می‌توان در ردیف پژوهش‌های بنیادگرایانه قرار داد. هرچند به ندرت آثاری را نیز می‌توان از این حجم گسترده استثناء نمود. از شاخص‌ترین نمونه‌های بنیادگرایی می‌توان به آثار ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب اشاره کرد که عمدتاً به دنبال احیاء خلافت اسلامی با ظاهری همچون عصر طلایی اسلام بودند (ابن تیمیه، ۱۹۵۱م). از آثار متأخرین نیز می‌توان به کتاب الخلافه او الامامه العظمی، اثر رشیدرضا اشاره کرد.

حجم آثار مرتبط با جریان دوم حکایت از آن دارند که نواندیشی دینی، فعال‌ترین جریان فکری - سیاسی دوره‌ی معاصر بوده است که ضمن تعلق خاطر به مبانی دینی، با تاکید بر اصل اباحه^۱، به دنبال اصلاح دولت‌های اقتدارگرای مسلمان برآمده‌اند و تاسیس دولت اسلامی را مبتنی بر آرمان مدرنیته‌ی اسلامی دنبال نموده‌اند. این اندیشه در پهنایی به وسعت جغرافیای جهان اسلام حضور داشته و اندیشمندانی از فرهنگ‌های مختلف همچون سعید نوری و فتح‌الله گولن ترک‌تبار، آخوند خراسانی، محمدحسین نایینی، شریعت سنگلجی و حسین علی منتظری ایرانی‌تبار، سید احمدخان هندی، سید محمدحسین فضل‌الله لبنانی، راشد الغنوشی تونسوی و... در آن قد برافراشته‌اند و این گرایش فکری را پرورش و بال و پر داده‌اند. آثار فیرحی در ردیف شاخص‌ترین مکتوبات این جریان فکری قرار دارد. وی در کتاب نظام سیاسی و دولت در اسلام، با تکیه بر دو نظریه‌ی خلافت و امامت، و با بهره‌گیری از روش سیستمی، درصدد است تا نظریه‌ی نظام و دولت

۱. تاکید جریان‌های نواندیشی بر اصل اباحه، ناشی از اقبال آشکار آن‌ها به دولت مدرن و اندیشه‌ی دموکراسی است؛ تا با کاستن از دایره‌ی حکم، بر گستره‌ی حق انسان و دامنه‌ی اختیار او در ساختن زندگی این جهانی‌اش بیافزایند (فیرحی، ۱۳۹۳ب: ص ۱۲۶-۱۷۰).

اسلامی را صورت‌بندی کند (۱۳۹۴). همچنین در مجموعه‌ی دین و دولت در عصر مدرن نیز به دنبال آن است که میزان انطباق‌پذیری امر سیاسی اسلام را با ادبیات مدرن و دموکراتیک نشان داده و نهاد دولت را بر این مبنا مورد بازبینی قرار دهد (۱۳۹۳).

فیرحی در مجموعه‌ی فقه و سیاست در ایران معاصر همین مسأله را با تطبیق بر نمونه‌های تاریخی - عصر مشروطه و عصر جمهوری اسلامی - دنبال می‌کند (۱۳۹۳). کتاب وجوه فقهی نقش مردم در حکومت، اثر سیدمحسن طباطبایی‌فر نیز نمونه‌ای از این آثار در حوزه‌ی مردم‌سالاری است که در عین رعایت دیسپلین دانش سیاسی، نقش مردم در حکومت دینی را از منظر اجتهاد سنتی و نوگرایی مورد بحث قرار داده و تفاوت جایگاه مردم در حکومت را از این دو منظر بررسی کرده است (۱۳۹۳).

مسعود پورفرد در کتاب مردم‌سالاری دینی، به سامان‌دهی و بازتولید اندیشه‌ی سیاسی دانشوران مسلمان در خصوص مردم‌سالاری دینی در جهان اسلام پرداخته و از پایگاه نظام معرفتی مبتنی بر نصوص دینی این موضوع را مورد پژوهش قرار داده است (۱۳۸۴).

اثر دیگر، کتاب بررسی تطبیقی نظریه‌های ولایت فقیه، اثر شریف لکزایی است که موضوع حق حاکمیت و حکومت در عصر غیبت کبری را بررسی می‌کند (۱۳۹۲).

در نهایت، کار پژوهشی منصور میراحمدی تحت عنوان نظریه مردم‌سالاری دینی؛ مفهوم، مبانی و الگوی نظام سیاسی، نیز اثر دیگری است که می‌تواند در سلک این طیف آثار قرار گیرد (۱۳۸۹). در کنار این آثار تفصیلی، مجموعه‌ی مقالات در حوزه‌ی مردم‌سالاری دینی نیز تحت همین عنوان در سه مجلد گردآوری شده است که به نکات پژوهشی فراوانی در این موضوع می‌پردازد (قاضی‌زاده، ۱۳۸۶).

شاخص‌ترین آثار جریان سوم یعنی تاسیس‌گرایی تمدنی، متأثر از تولیدات فکری فرهنگستان علوم اسلامی است که با تکیه بر نظام معرفت‌شناختی تاسیسی خود در تلاش بوده‌اند تا نظریه‌ی فلسفه‌ی سیاسی اسلام - به نحو عام - و فلسفه‌ی دولت در اسلام - به نحو خاص - را تدوین و منقح نمایند. کتاب اندیشه‌ی تمدن نوین اسلامی (۱۳۹۴) و جستاری در مبانی نظری ولایت فقیه (۱۳۹۴) از سید محمد مهدی میرباقری، نظام معقول، تحلیل مبانی نظام ولایت فقیه (۱۳۹۲) اثر علی‌رضا پیروزمند، بینش تمدنی (۱۳۹۳) اثر حسین مهدی‌زاده و چیستی، چرایی و چگونگی

احکام حکومتی (۱۳۹۱) از اسماعیل پرور نمونه‌ای از این تلاش‌ها است.

اکنون جای این پرسش است که این پژوهش‌ها چه نسبتی با مدعای ما در این تحقیق دارند؟ در پاسخ به این پرسش باید به این نکته متذکر شویم که آسیب‌شناسی دولت اسلامی مردم‌سالار، مساله پر دامنه‌ای است که فصل‌ها، موضوعات و ریزموضوعات متعددی را شامل می‌شود که هر کدام از آن‌ها را می‌توان ذیل دیدگاه‌ها و منظرها و مکتب‌های مختلفی بررسی کرد. در واقع آسیب‌شناسی دولت اسلامی مردم‌سالار، عنوان یک پروژه‌ی فکری گسترده‌ای است که نظریه‌پردازی‌های مختص خود را می‌طلبد. نظریه‌هایی که باید از دل صدها و بلکه هزاران مقاله‌ی علمی-پژوهشی بیرون بیایند. نویسنده با آگاهی از وسعت این کار، به عنوان گام نخست، درصدد آزمون این مهم برآمده و در این نوشته تلاش می‌کند تا به برآیندی از دو رویکرد نواندیشانه و تاسیس‌گرانه دست یابد؛ چراکه معتقد است نواندیشی صرف، منتهی به تاسیس دولت اسلامی در زمین مدرنیته می‌شود و تاسیس‌گرایی صرف، به دلیل فقدان منطق لازم برای تفاهم حداکثری، نمی‌تواند در واقعیت موجود تحقق پیدا کند.

ویژگی پژوهش حاضر آن است که با تمرکز روی آثار متفکران نواندیش، سعی می‌کند در چارچوب دیسپلین اندیشه‌ی سیاسی اسلام به فهم دولت اسلامی مردم‌سالار نزدیک شود، آن‌گاه ابهامات و کژتابی‌های آن را با تکیه بر مبانی نظری مطرح شده از سوی تاسیس‌گرایان تمدنی روشن نماید. بنابراین، نوآوری پژوهش حاضر آن است که مساله‌ی دین و دولت در عصر مدرن را تا سرحد مردم‌سالاری دینی امتداد می‌دهد و کژتابی‌های ناشی از تعریف دولت اسلامی در زمین مدرنیته را شناسایی می‌کند. بدین منظور، روش‌شناسی کارکردگرایی به عنوان مناسب‌ترین متد برای این نوشته انتخاب شده است تا در کنار روش گردآوری اسنادی و راهبرد نگارشی تحلیل فرآیند، به این هدف دست یابد. بنابر روش‌شناسی کارکردگرایی، دولت اسلامی عبارت است از فرآیندی که معارف دینی را به الگوی هنجاری قابل تحقق و متناسب با ویژگی‌های روزآمد هر عصر تبدیل می‌کند و سرپرستی اجرا و پیاده‌سازی آن را نیز به عهده می‌گیرد. دولت در این فرآیند سه ساحت «مجری»، «ساختار» و «دانش پشتیبان» را شامل می‌شود که اسلامی شدن دولت در گرو اسلامی شدن هر یک از آن‌ها است. طبیعتاً بنابر این تعریف، مهم‌ترین کارکرد دولت اسلامی مردم‌سالار تدوین و پیاده‌سازی «الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت» خواهد بود.

۳. جایگاه دولت در نظام‌های سیاسی

۱-۳. آشفتگی مفهوم دولت در ادبیات علوم سیاسی

اصطلاح دولت یا stat محوری‌ترین مفهوم علم سیاست است، تا جایی که برخی بر این باورند که می‌توان دانش سیاسی را دانش مطالعه‌ی دولت و قواعد آن نهاد (بشیریه، ۱۳۹۳: ص ۲۵-۲۶) و حتی می‌توان ادعا کرد که «امر سیاسی، هر آن چیزی است که به دولت مربوط می‌شود» (Raphael, 1970: P.27 به نقل از: وینسنت، ۱۳۹۴: ص ۲۰). اگرچه در این نکته‌ی روش‌شناختی تاکید شده است که «فهم مفهوم دولت در گرو درک اندیشه‌ی سیاسی و سیاست در قرن‌های نوزدهم و بیستم است» (وینسنت، ۱۳۹۴: ص ۱۵)، اما با این وجود، ترسیم دقیق جایگاه دولت در نظام‌های سیاسی - در این پژوهش، با دو مشکل اساسی روبه‌رو است:

اول آن‌که دانشمندان علم سیاست، اجماع نظری درباره‌ی تعریف مفهوم دولت ندارند و تعاریف متعدد و گاه متناقضی را از این مفهوم کلیدی ارائه کرده‌اند.

دوم، اصطلاح دولت در کشور ما، از مصادیق آشفتگی و کژتابی مفاهیم سیاسی است و در مقام استعمال، به درستی به‌کار گرفته نمی‌شود. در این باره که تعریف دولت مورد اجماع دانشمندان سیاسی نیست، می‌توان به سخن عبدالرحمن عالم در کتاب بنیادهای علم سیاست ارجاع داد. وی در این باره می‌نویسد: «در گفت‌وگوهای عمومی، مفهوم دولت را در معانی گوناگون به‌کار می‌برند. برای مثال، واحدهای تشکیل‌دهنده‌ی فدراسیون ایالات متحده‌ی آمریکا را در زبان انگلیسی با نام state مشخص می‌کنند. همین‌طور از کمک دولت، مقررات دولتی یا آموزش دولتی سخن گفته می‌شود، در حالی که به‌واقع کمک حکومت، مقررات حکومتی و مانند آن است. دولت، حکومت نیست، بلکه حکومت کارگزار دولت است. دولت هم‌چنین با جامعه، اجتماع و ملت فرق دارد. گاه نیز واژه‌ی دولت را با واژه‌ی کشور مترادف به‌کار می‌برند» (۱۳۷۶: ص ۱۳۴).

از نظر وی، ریشه‌ی آشفتگی‌ها در تعریف مفهوم دولت، به ذات و سرشت دولت برمی‌گردد: «شاید شگفت‌انگیز باشد که متفکران و پژوهش‌گران سیاسی در مورد تعریف دولت توافق نظر ندارند. اختلاف نظر، پیش از هر چیز به گوناگونی اندیشه‌ها در مورد سرشت دولت که بر تعریف‌ها اثر می‌گذارد، مربوط است. در حالی که برخی از متفکران سیاسی، دولت را در اساس، یک ساختار طبقاتی می‌دانند، دیگران بر این اندیشه‌اند که دولت فراتر از طبقات و نمایانگر کل اجتماع است.

عده‌ای آن را نظام قدرت می‌دانند، دیگران نظام رفاه. برخی آن را تضمین‌کننده‌ی زندگی جمعی می‌دانند، در حالی که دیگران آن را نهادی اخلاقی می‌دانند که از رفاه و تأمین اخلاقی انسان جدایی‌ناپذیر است. برخی آن را از دیدگاه حقوقی محض به‌مثابه اجتماعی تلقی می‌کنند که طبق قانون، سازمان یافته است و برخی آن را با خود دولت یا جماعت یکسان می‌دانند. عده‌ای بر جنبه‌ی ساختاری آن تأکید دارند و برخی دیگر بر جنبه‌ی کارکردی آن (همان).

فارغ از آشفتگی‌های موجود در تعریف دولت، مشکل دومی که در کشورمان شاهد آن هستیم، بحران در روش‌شناسی علوم سیاسی است که از کاربردهای نادرست اصطلاحاتی همچون دولت نشأت می‌گیرد، بدین معنا که این اصطلاحات در مقام استفاده به‌درستی و در چارچوب دیسپلین علم سیاست به‌کار گرفته نمی‌شوند (حقیقت، ۱۳۹۱: ص ۱۳۸). این وضعیت بیش از هر چیزی ناشی از دوپارگی معرفت‌شناختی است که در ماهیت معماگون ایران معاصر و حضور و اثرگذاری هم‌زمان سه فرهنگ: ایرانی، اسلامی و غربی نهفته است. این سخن شایگان را می‌توان ترسیمی از وضعیت یاد شده دانست که نوشته است: «تکان‌های شدیدی که انقلاب [اسلامی] ایران، چه در اندیشه و ارزش‌هایی که برای ما گرامی بودند و چه در عادت‌های روزانه‌مان ایجاد کرد، باید مایه‌ی آن شود که مناسبات میان تمدن‌ها را مورد بازاندیشی قرار دهیم. البته این بدان معنا نیست که در این تمدن‌ها چنان بنگریم که گویی دو جهان گوناگون‌اند که به لحاظ جغرافیایی در برابر هم قرار گرفته‌اند و از جنبه‌های فرهنگی نیز قطب‌های مقابل یکدیگرند؛ باید آن‌ها را دو کهنکشان بدانیم که ستارگان‌شان همواره درهم فرو می‌روند. یکی وارد دیگری می‌شود و به این ترتیب مفهوم‌های ترکیبی و نامعین پدید می‌آورند که در نگاه پژوهش‌گر تیزبین نشان‌دهنده‌ی ناسازگاری ایده‌هایی هستند که در بنیان هر کدام از آن‌ها وجود دارد» (۱۳۸۹: ص ۲۱۵).

اما از نظر سیدصادق حقیقت، منشاء آشفتگی مفاهیم علوم سیاسی در کشورمان، در چهار عامل ریشه دارد: اول آن‌که این مسأله به «ویژگی‌های خاص علوم سیاسی» مربوط می‌شود؛ چراکه به دلیل تنوع گرایش‌های میان‌رشته‌ای این حوزه‌ی علمی، نسبت به استقلال علم سیاست از این گرایش‌ها تردید وجود داشته است. دومین عامل «ویژگی‌های خاص مفاهیم سیاسی در ایران» است که آشفتگی عمومی و جهانی مفاهیم علم سیاست را، به دلیل فقر منابع اصلی، معضل ترجمه، جعل ناشیانه‌ی اصطلاحات جدید و کارکرد ناقص مراجع ذی‌صلاح - مثل فرهنگستان زبان و ادب

فارسی و وزارت ارشاد - به بحران مفاهیم علم سیاست در کشورمان تبدیل می‌کند. عامل سوم «رویاریبی با تجدد» است؛ چرا که سنت و تجدد از دو جنس هستند و از دو دستگاه مفهومی متمایز برخوردارند. چهارمین و آخرین عامل تاثیرگذار «کژتابی مفاهیم» است که به دلیل فاصله‌ی زیاد سنت ایرانی با تجدد، پدیدار می‌شود؛ بدین معنا که اگر متفکران غیرمدرن این پیش‌فرض را داشته باشند که سنت و دین ما همه چیز را در خود دارد، چه بسا به شکل خودآگاهانه مفاهیم مدرن را با کژتابی مواجه نمایند (حقیقت، ۱۳۹۱: ص ۱۳۸-۱۵۱).

۲-۳. جهت‌داری در نظریه‌های «دولت»

با وجود قرائت‌های مختلف و متعدد از مفهوم دولت، به نحو کلی می‌توان این تفاوت‌ها را براساس رویکرد کلان‌شان از یکدیگر تمیز داد. مثلاً نظریه‌ی دولت در نگاه سوفسطائیان یونان باستان، بیش‌تر حاکی از یک نگاه قراردادی به نهاد دولت بوده است، اما در همان سرزمین، متفکرانی مثل افلاطون و ارسطو نیز بودند که دولت را امر طبیعی و ضروری می‌دانستند. برای مثال ارسطو پولیس را امری طبیعی و ضروری تلقی می‌کرد و آن را ظهور غرایز طبیعی انسان می‌دانست. به نظر وی دولت محصول و نشان‌گر اوج نیاز انسان به زندگی اجتماعی است و برای رشد جنبه‌های گوناگون انسان ضرورت دارد. بنابر باور ایده‌آلیست‌های سده‌ی ۱۸ و ۱۹ - مانند روسو، کانت و هگل - دولت نهادی اخلاقی است که برای تحقق کمال انسان می‌بایست وجود داشته باشد. مفهوم دولت رفاهی نیز برآیند دیدگاهی است که دولت را تاسیسی عمومی برای ارتقاء رفاه بشر می‌دانستند (عالم، ۱۳۷۶: ص ۱۳۵). در کنار رویکردهایی که حاکی از یک بینش مثبت و توأم با خیراندیشانه به پدیده‌ی دولت هستند، دیدگاه‌هایی نیز وجود دارند که اساساً به این پدیده‌ی سیاسی به مثابه یک امر شرارت‌آمیز نگاه می‌کنند. حد افراطی این نگاه را در دیدگاه‌های افرادی همچون پرودون می‌توان مشاهده کرد که دولت را شرّ مطلق می‌داند. از نظر کارل مارکس نیز دولت سازمان یک گروه یا طبقه برای سلطه و استثمار گروه‌ها و طبقات دیگر است و بهتر است کمیته‌ی اجرایی طبقات استثمارگر خوانده شود (همان: ص ۱۳۶).

اندرو وینسنت از یک منظر دیگر - در کتاب مشهور خود تحت عنوان نظریه‌های دولت - این نظریه‌ها را در پنج رویکرد کلان طبقه‌بندی نموده است که عبارتند از: دولت مطلقه، دولت مشروطه، دولت اخلاقی، دولت طبقاتی و دولت کثرت‌گرا. «دولت مطلقه» نظریه‌ای درباره‌ی دولت

است که در عین حال، نخستین جمع‌بندی و تنظیم آگاهانه و نظری حول مفهوم دولت به‌شمار می‌رود. چنین رویکردی به دولت در زمانی شکل می‌گرفت که باور به نظم و سلسله مراتب اجتماعی، جلوه‌ای از نظم عمومی و عالم خلقت تلقی می‌شدند و همه چیز، اعم از ماده‌ی بی‌جان تا انواع گوناگون حیات، نشانی از وجود طراحی بزرگ در خود داشت. دولت مطلقه را نباید معادل تئوکراسی، استبداد، دیکتاتوری، حکومت فردی، جباریت بی‌بندوبار یا توتالیتراریسم دانست. دولت مطلقه دارای پنج عنصر اساسی و کلیدی است که عبارتند از نظریه‌ی حاکمیت کامل و مطلق در قانون‌گذاری، نظریه‌ی مالکیت، نظریه‌ی حق الهی، مصلحت دولت و نظریه‌ی شخصیت. ژان بَدن و توماس هابز مهم‌ترین نظریه‌پردازان دولت مطلقه می‌باشند (وینسنت، ۱۳۹۴: ص ۷۷-۸۵). آنچه در «دولت مشروطه» مورد تأکید قرار می‌گیرد، متنوع ساختن و در نتیجه، محدود کردن قدرت و اقتدار است. دولت مشروطه، پاسدار و نگهبان نظم مبتنی بر قانون اساسی است؛ قانونی متشکل از مجموعه‌ی پیچیده‌ای از قواعد و هنجارهایی که از نظر حقوقی ماهیت ساختارهای نهادی را تعیین و تبیین می‌کنند. در دولت مشروطه، قواعد ناظر بر فعالیت‌های قانون‌گذاری روزمره‌ی حاکمان حائز اهمیت بسیار بالایی است. محدودیت‌های مورد نظر دولت مشروطه از طریق قانون اساسی مرکب و متعادل، تفکیک قوا و نظارت آن‌ها بر یکدیگر اعمال می‌شوند. علاوه بر ابزارهای ساختاری یاد شده، محدودیت‌های اخلاقی و فلسفی نیز وجود دارند که در شکل‌گیری دولت مشروطه به‌کار گرفته می‌شوند؛ از آن‌جمله می‌توان به نظریه‌های قانون طبیعی، حقوق طبیعی و انسانی، قرارداد اجتماعی، رضایت، حاکمیت مردمی، دموکراسی، جامعه‌ی مدنی و... اشاره کرد (همان: ص ۱۲۳-۱۷۲). اندیشه‌ی مشروطیت همراه با لیبرالیسم - که در ایدئولوژی آن سهیم و شریک است - افراد آزاد و سیاسی و واجد حقی را ترسیم می‌کند که نیازمند و موجد حکومتی هستند که بتوانند اعمال قدرت کنند (همان: ص ۱۷۸). پیش‌فرض بنیادین «دولت اخلاقی» - که هگل را باید مهم‌ترین نماینده‌ی آن دانست - قابل پیش‌بینی بودن سرنوشت آدمیان و فراهم آوردن امکان زیست و رشد آن‌ها در درون دولت اخلاقی است. به بیان روشن‌تر، داشتن دولت و زیستن در آن برای اکثریت آدمیان ضروری است، زیرا انسان‌ها فراتر از اجتماعی بودن‌شان، موجوداتی دولت‌مند و سیاسی هستند و وجود دولت نیز از سر تصادف نبوده، بلکه شکل‌گیری دولت، اوج فرآیند تاریخی محسوب می‌شود که از عصر یونانیان آغاز شده است. دولت از منظر هگل، صرفاً

مجموعه‌ای از قوانین یا شخص حاکم و یا دستگاه اداری نیست، بلکه معنای درونی‌تر و باطنی‌تری دارد که از جوهر و غایت مشترک انسان و دولت ناشی می‌شود.

از نظر اوکشات^۱ دولت پدیده‌ای مرکب از افرادی است که به موجب غایت یا علاقه‌ای خاص، با هم ارتباط دارند و مشترکاً در تعقیب و پیشبرد آن می‌کوشند و بدین عنوان یکدیگر را شناسایی می‌کنند. لذا می‌توان دولت را برحسب غایت و افرادی که در پی تحقق بخشیدن بدان هستند، شناسایی کرد. هگل به‌منظور مرتبط ساختن معانی درونی و ظاهری دولت، در پی اثبات این نکته بود که جهان عینی نهادها و قوانین، در جهان ذهنی آگاهی انسان ریشه دارد که وی آن را «روح» می‌نامد. روح مورد نظر هگل، اصلی متافیزیکی است که تاریخ انسان و آگاهی او را به یکدیگر مرتبط می‌سازد و در معنای مذهبی می‌توان آن را ذهن جمعی بشریت نام نهاد. بدین ترتیب، دولت، جزئی از پویش تکاملی روح است و معنا و اهمیتی ارزش‌گذارانه^۲ و تاریخی دارد (همان: ص ۱۸۳-۱۸۵). از دیدگاه هگل دولت در سه شکل «دولت بیرونی»، «دولت سیاسی» و «دولت اخلاقی» ظهور پیدا می‌کند که به ترتیب، هر کدامشان متکامل‌تر از قبلی هستند. دولت اخلاقی یا متکامل‌ترین شکل دولت، عبارت است از خلاصه‌ی یک فرآیند اجتماعی که در آن، جوهر آگاهی و اراده‌ی فردی در نهادها عینیت می‌یابند. در این حالت، نهادهای دولت اخلاقی متضمن غایتی اجتماعی هستند که جوهر اراده‌ی شهروندان را تشکیل می‌دهند (همان: ص ۲۰۰-۲۱۱). نظریه «طبقاتی دولت» مربوط به اندیشه‌ی مارکس و انگلس می‌شود که عموم دانشمندان سیاسی آن را جزئی از نظریات دولت احتساب نمی‌کنند. از منظر مارکسیست‌ها، دولت پدیده‌ای عام، اما موقت است که هدف غایی انسان، کنار گذاشتن آن می‌باشد، چراکه غایت تاریخی انسان، وضعیتی فاقد دولت را ایجاد می‌کند. دولت در این نظریه، مظهر یا تراکم روابط طبقاتی است که بر وجود ساخت سلطه در جامعه اشارت دارد. لذا نمی‌توان آن را نماینده‌ی هیچ‌گونه خیر جمعی یا قراردادی و یا غایتی عمومی به حساب آورد (همان: ص ۲۲۱-۲۲۳). شکل پنجم و نهایی نظریه‌های دولت، به «کثرت‌گرایی سیاسی» اختصاص دارد که در آن، زندگی اجتماعی بر حسب گروه‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرند. بنابراین دیدگاه،

1. Oakeshott.

2. Normative.

گروه‌های اجتماعی مقوله‌ی اولیه‌ای هستند که نمی‌توان آن‌ها را مخلوق اقتدار مرکزی و یا حتی وابسته بدان تلقی نمود. از این منظر، موضوع وفاداری اولیه‌ی هر فرد، نه حکومت به مفهوم انتزاعی آن، بلکه گروه‌های اجتماعی‌ای همچون اتحادیه‌ها، گروه‌های مذهبی و انجمن‌ها است. از این رو می‌توان کثرت‌گرایان را برخلاف بینش هگلی به سیاست و دولت، منتقدان هرگونه وابستگی و تقید و وحدت‌شمرد (همان: ص ۲۶۵-۲۶۸).

مهم‌ترین معیارهای طبقه‌بندی تئوری‌های دولت عبارتند از منشاء و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد و اقتدار دولت و منبع مشروعیت قدرت سیاسی. اصولاً مهم‌ترین نظریاتی هم که درباره‌ی دولت عرضه شده‌اند، معطوف به منشاء، ماهیت و غایت دولت بوده و نظریات دیگر هم مآلاً در ذیل همین تئوری‌ها قرار می‌گیرند. از لحاظ منشاء و ماهیت، مثلاً وقتی دولت را ادامه‌ی خانواده و جامعه‌ی مدنی و شرط تکامل آزادی و خودآگاهی فرد می‌دانیم، آن را به‌عنوان پدیده‌ای طبیعی تلقی می‌کنیم و یا وقتی آن را حاصل قرارداد و توافق افراد می‌شماریم، از آن به عنوان پدیده‌ای ساختگی یاد می‌کنیم و باز هم وقتی دولت را پدیده‌ای مصنوع اما حاصل اجبار بخشی از جامعه نسبت به بخش دیگر در نظر می‌گیریم، آن را پدیده‌ای نه قراردادی، بلکه اجبارآمیز تلقی می‌کنیم. تأمل در این تفاوت‌ها یک پیام مهم برای ما دارد و آن این‌که: این تعریف‌ها، ارزش‌های قابل احترام هر یک از مکاتب و نظام‌های سیاسی را به‌نحو ضمنی منعکس کرده و در تعریف دولت، خود را نشان داده‌اند. این مسأله را می‌توان تحت عنوان جهت‌داری نظریه‌های دولت به‌نحو مبسوط‌تری بررسی کرد. بدین معنا که دولت، چارچوبی از ارزش‌ها است که در درون آن زندگی عمومی جریان می‌یابد و قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزش‌ها به‌کار می‌گیرد، پس هرگاه، چارچوب ارزش‌های یک ملت دچار انقلاب و تحول بنیادین شود، طبیعی است که هم، آهنگ زندگی یک ملت، هم جهت عمومی قدرت و هم شکل و ساختار دولت در آن دچار تحول شود. لذا می‌توان این گفته‌ی شایگان را که نوشته بود: «تکان‌های شدیدی که انقلاب [اسلامی] ایران، چه در اندیشه و ارزش‌هایی که برای ما گرامی بودند و چه در عادت‌های روزانه‌مان ایجاد کرد، باید مایه‌ی آن شود که مناسبات میان تمدن‌ها را مورد بازاندیشی قرار دهیم»، به‌نحو دیگری بیان کنیم و برای نمونه بگوییم: تکان‌های شدیدی که انقلاب اسلامی ایران در اندیشه و ارزش‌ها و عادت‌های روزانه‌مان ایجاد کرده است، باید موجب آن شود که

مناسبات قدرت و مسأله‌ی دولت را در دوران جدید تاریخ کشورمان مورد بازاندیشی قرار دهیم. به‌طور خلاصه می‌توان جایگاه دولت در نظام‌های سیاسی را، جایگاه ابزاری دانست و مدعی شد که «دولت‌ها بر بنیاد فرهنگ‌ها بنا می‌شوند و جوامع انسانی جلوه‌ای تماشایی از فرهنگ‌ها بوده و طبیعی است که جوامع گوناگون برای برآوردن نیازهای خاص خود، انواع متفاوتی از دولت‌ها را تأسیس نمایند. این نکته بدان معنا است که جوامع اسلامی نیز دولت یا دولت‌هایی متناسب با نیازها و الزامات فرهنگ خود را ساخته‌اند و می‌سازند» (فیرحی، ۱۳۹۴: ص ۱۰). بدین معنا هر دولتی مترتب بر پیش‌فرض‌های نظام فکری-سیاسی خویش است، به طوری که هرگاه این پیش‌فرض‌ها تغییر یابند، حکماً نظریه‌ی دولت و ساختار برخاسته از آن نیز باید دگرگون شوند. بنابراین، دولت وجه اصلی ندارد و صرفاً طریق تحقق یک‌سلسله اهداف و آرمان‌ها را محیاء می‌سازد و می‌توان ادعا کرد دولتی مناسب یک نظام فکری و رویکرد اندیشه‌ای است که بتواند اهداف و آرمان‌های آن نظام را به‌بهرترین نحو و مناسب‌ترین طریق و میسرترین شیوه پیاده‌سازی کند.

اکنون جای این پرسش است که اساساً آیا دولت اسلامی مردم‌سالار، یکی از گونه‌های عمومی دولت است، یا می‌توان آن را نظریه‌ای جدید به‌حساب آورد؟ به بیان دیگر، آیا تفاوت فرهنگ ایرانی-اسلامی ما به اندازه‌ای است که رویکرد کاملاً متفاوت و تأسیسی را در موضوع دولت ایجاب کند؛ یا به‌اندازه‌ای منعطف است که درون و در بستر یکی از رویکردهای عمومی دولت بتواند به اهدافش دست یابد؟ اگرچه ما در این پژوهش، مسأله‌ی دولت اسلامی را به معنای عام خود نیز مرور خواهیم نمود، اما هدف ما دولت اسلامی مردم‌سالار در افق جمهوری اسلامی ایران خواهد بود.

۴. فرآیند دولت‌سازی در جمهوری اسلامی ایران

مطالعه‌ی فرآیند دولت‌سازی در جمهوری اسلامی، بدون توجه به نسبت دین و دولت، خاصه نظر اسلام در این باره، امری غیرممکن است و نمی‌تواند به نظر قابل اتکائی منتهی گردد. به همین دلیل باید ابتدا دیدگاه‌های موجود در رابطه با دولت اسلامی مورد مطالعه قرار گیرد.

۴-۱. دولت اسلامی از منظر مستشرقین و تاریخ‌گرایان

از نظر بسیاری از مستشرقین، همانند خانم کرون، مسلمانان دوران کهن واژه‌ای در اختیار نداشته‌اند که بر مفهوم دولت - به معنای امروزی آن - دلالت کند. آنان بیش از آن‌که خود را تحت

حاکمیت نهادهای سیاسی بدانند، تلقی‌شان این بود که تحت حاکمیت افراد هستند. واژه‌ی خلافت نیز فقط بر تشکیلات و نظام اداری خلیفه دلالت داشته است، نه بر واحد سیاسی تحت حاکمیت او (۱۳۸۹: ص ۳۵). البته این مسأله چندان دور از انتظار نیست و شنیدن آن نباید موجب تعجب باشد؛ چراکه دولت به معنای مدرن و امروزی آن از قرن شانزدهم به بعد، در اروپا شکل گرفته است و نمی‌توان انتظار داشت که ۱۴۰۰ سال پیش همین معنا نزد مسلمانان آن روزگار مطرح بوده باشد.

۴-۲. دولت اسلامی از منظر نوگرایان دینی

با این وجود، به نظر فیرحی، «دولت در جامعه‌ی اسلامی، همانند دیگر جوامع بشری، نه تنها بیان‌گر وجود مجموعه‌ای از نهادها است، بلکه حاکی از وجود نگرش‌ها و شیوه‌های خاصی از اعمال و رفتار است که منحصراً مدنیت اسلامی خوانده شده و در واقع، جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شود» (فیرحی، ۱۳۹۴: ص ۱). وی معتقد است که دولت در فرهنگ و تمدن اسلامی، نه امری تصادفی و نه سازمانی انفعالی و بی‌طرف است که بتوان آن را نادیده گرفت؛ بلکه دارای مختصات و ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که هرچند به تدریج و در طول زمان شکل گرفته است، اما فهم کامل شکل و ساخت آن، نیازمند درک نظریه‌های فقهی و کلامی‌ای است که این دولت‌ها بر آن استوار شده‌اند (همان). از نظر فیرحی، توجه و آگاهی از چهار عنصر کلیدی دولت به معنای عام آن، زمینه‌ی اولیه‌ی مطالعه‌ی دولت در نگاه اسلامی است که عبارتند از: اقتدار عام و فراگیر، مقررات آمرانه، حاکمیت یا انحصار مشروع قدرت و استمرار دولت و عضویت غیرارادی افراد. دولت اسلامی نیز از این چهار عنصر مستثنی نیست (همان: ص ۱۱-۱۴). با تکیه بر این عناصر عمومی و توجه به فرهنگ اختصاصی اسلام، فیرحی دولت اسلامی را چنین تعریف کرده است: «دولت اسلامی، دولتی است که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی، و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن از جانب دین تعیین و تعریف می‌شود، بلکه حتی شیوه‌ی استقرار حاکم در رأس هرم دولت و به طور کلی ساختار نظام سیاسی و روش‌های مدیریت عمومی جامعه نیز به‌وسیله‌ی دین بیان می‌گردد. بنابراین، تنها دولتی را می‌توان مصداق واقعی دولت اسلامی یا دولت مشروع دانست که علاوه بر شرایط ویژه‌ی حاکمان، شیوه‌ی استقرار رهبران در مسند قدرت نیز مطابق با الگوی ارائه شده در شریعت و دین باشد» (همان: ص ۲۵-۲۶).

براساس این تلقی، آرمانی‌ترین نمونه‌ی دولت اسلامی، مربوط به دولت مدینه است که توسط رسول مکرم اسلام (ص) بنا گردیده است (همان: ص ۳۳). همچنین عناصر کلیدی دخیل در دولت اسلامی از پنج عنصر اصلی به شرح زیر تشکیل شده که همه‌ی آن‌ها می‌بایست مبتنی بر نصوص دینی باشند: «ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی»، «شرایط رهبران و فرمان‌روایان»، «شیوه‌ی استقرار حکومت»، «ساختار نظام سیاسی» و «روش‌های مدیریت عمومی جامعه».

۳-۴. دولت اسلامی از منظر تأسیس‌گرایان تمدنی

تعریف تأسیس‌گرایان از مسأله‌ی دولت اسلامی، ناظر به کارکردهای تمدنی دولت در عصر جدید است. آن‌ها به این نکته معترف هستند که دولت در عصر جدید معنایی فراتر از حفظ نظم و امنیت اجتماعی، حراست از حقوق طبیعی افراد، تأمین رفاه و جمع‌آوری مالیات دارد. جدی‌ترین کارکرد دولت مدرن، مهندسی اجتماعی است و این دولت‌ها می‌کوشند تا همه‌ی شئون جامعه را در جهت غایتی خاص هماهنگ سازند. این هماهنگ‌سازی شامل تغییر اعتقادات، اخلاق، فرهنگ و عادات روزمره نیز می‌شود که تحت عنوان توسعه‌ی انسانی از آن یاد می‌کنند. در توسعه‌ی انسانی، تحول همه جانبه در همه‌ی ابعاد وجودی انسان موضوع قرار می‌گیرد تا این انسان با اهداف توسعه‌سازگاری داشته باشد (مهدی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۸۲-۱۸۳). در این نگرش باور بر این است که دین در سه سطح می‌تواند سرپرستی توسعه‌ی الهی را در دست بگیرد سطح اول یا سطح خرد که مدیریت در آن شامل موضوع و مکان خاصی است، مثلاً مدیریت یک سازمانی که بر موضوع خاصی اعمال سرپرستی می‌کند. سطح دوم، یا سطح کلان، شامل نوعی از مدیریت است که بر ساختارهای اجتماعی حاکم هستند و نحوه‌ی توازن و توزیع قدرت اجتماعی بین نهادها و آحاد جامعه را به عنوان موضوع خود تعریف کرده‌اند. به بیان دیگر، «در مدیریت کلان، سخن این است که قدرت موجود جامعه چگونه توزیع شود و چه شکلی از تخصیص و توزیع قدرت، توزیع متوازن و عادلانه است» (همان: ص ۱۸۷)، اما سطح سوم را نیز می‌توان تعریف کرد که در آن، موضوع مدیریت در «سطح توسعه» قرار دارد، یعنی مدیریتی که با ایجاد جهت‌گیری کلان، موجب شکل‌گیری قدرت‌ها و توانمندی‌های جدید و بالاتر از سطوح پیشین قدرت جامعه می‌شود و وزن توانمندی جامعه را در مقایسه با زمان قبل، افزایش می‌دهد. از نظر تأسیس‌گرایان،

دولت در چنین سطحی قرار دارد. چنین به نظر می‌رسد که در این دیدگاه، دولت اسلامی به‌عنوان یک ارگانیزم زنده و مستقل نگریسته می‌شود (پیروزمند، ۱۳۹۲: ص ۹۴).

با توجه به اصول بالا، دولت اسلامی - از منظر تأسیس‌گرایان - دولتی است که خود را متکفل توسعه‌ی الهی و تکامل قرب به خدای متعال می‌داند و معادل ابزارهای دولت مدرن را در خود پدید می‌آورد تا جامعه‌ی دینی را به ظرفیت‌های بالاتری از تکامل و قرب الهی برساند. از دیدگاه تأسیس‌گرایان، کلیدی‌ترین ابزار دولت مدرن در رسیدن به چنین هدفی، علوم انسانی پشتیبان توسعه‌ی مادی است. لذا این رویکرد در معماری دولت اسلامی بر تدوین علوم انسانی پشتیبان توسعه‌ی الهی متمرکز می‌شود و مهم‌ترین کار خود را تولید نرم‌افزارها و علوم انسانی اسلامی تعریف می‌کند.

۵. کاستی‌های دولت اسلامی مردم‌سالار

از نظر این پژوهش، مهم‌ترین کاستی دولت اسلامی مردم‌سالار، تدوین علوم انسانی پشتیبان الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است. این مسأله اگرچه در دیدگاه تأسیس‌گرایان آشکارا مطرح شده است، اما می‌توان آن را در دیدگاه نوگرایی نیز مشاهده کرد. طبیعتاً از آنجایی که مسأله‌ی دولت اسلامی و مردم‌سالاری دینی در عصر حاضر، تنها مورد تایید دو رویکرد کلان «نوگرایان» و «تأسیس‌گرایان» قرار دارد و رویکرد سنتی اساساً اقبالی به بحث مردم‌سالاری از خود نشان نمی‌دهد و چه بسا آن را معادل کفر می‌انگارند (جابری، ۱۹۹۷م: ص ۳۲؛ به نقل از: پزشکی، ۱۳۸۶: ص ۲۶۷). بنابراین، کاستی یاد شده را از این دو منظر پی می‌گیریم.

فیرحی - به‌عنوان نماینده‌ی نوگرایی دینی - در تشکیل دولت اسلامی رویکرد تبارشناسانه دارد و لازمه‌ی تحقق آن را سپری شدن فرآیندی زمان‌بر عنوان می‌کند. وی این مسأله را در چارچوب دانش/قدرت بررسی کرده و می‌نویسد: «هیچ سازه و پیکره‌ای از دانش نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از یک نظام ارتباطی، مقررات آموزش و تحقیق، اسناد و مدارک علمی، انباشت و توزیع اطلاعات، که توسط دولت انجام می‌شود، شکل بگیرد. خود این نظام ارتباط و تعلیم صورتی از قدرت است که در موجودیت و عملکرد خود با دیگر اشکال قدرت پیوند دارد. برعکس، هیچ نوع قدرت و دولتی را نمی‌توان بدون انتزاع دانش و به‌انحصار درآوردن تولید، حفظ و توزیع آن مستقر کرده و

استمرار بخشید» (۱۳۹۳: ص ۱۸).

مسأله‌ی دوری بودن قدرت و دانش، از موضوعات آشنا در روش‌شناسی علوم سیاسی است و در این مجال به آن نمی‌پردازیم (رک: حقیقت، ۱۳۹۱)، اما آن‌چه از این گفته‌ی فیرحی می‌توان استنباط نمود، لزوم انقلاب، نظام‌سازی و تشکیل دولت اسلامی برای تولید علوم انسانی پاسخ‌گو به مسائل عصر جدید از یک‌سو و لزوم تولید علوم انسانی پاسخ‌گو برای مسائل عصر جدید جهت استقرار دولت اسلامی در دوران ما است. هم می‌بایست دولت اسلامی‌ای تشکیل شود که بتواند از متون دینی برای پاسخ‌گویی به مسائل عصر جدید، استنباط و اجتهاد نماید و هم باید اجتهاد و استنباط جدیدی داشت تا بتوان دولتی اسلامی در عصر حاضر تأسیس کرد. وی با همین نتیجه‌گیری نوشته است: «دانش سیاسی در حوزه‌ی تمدن ایران اسلامی به اقتضای انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، دگرگونی‌های مهمی به خود دیده و چشم به آفاق جدیدی گشوده است. هم‌چنان که سلطنت اسلامی و جمهوری اسلامی و به‌طور کلی نظم سلطانی و مردم‌سالاری نسبتی معکوس با هم دارد، آدمی به وضوح درمی‌یابد که اجتهاد نو و کهنه از اساس متضاد یکدیگرند. ارزش‌های دینی - سیاسی گذشته در محاق و بی‌اعتبارند و اجتهادات و ارزش‌های سیاسی - مذهبی نو، از زندگی در حال صعود برمی‌آیند» (همان: ص ۳۱).

اگرچه نیاز به اجتهاد جدید و سبک استنباط نو در بهره‌گیری از نصوص دینی جایی برای انکار ندارد، اما نکته‌ی مهم و سوال‌برانگیز به روش دستیابی به این سبک از اجتهاد برای تأسیس دولت اسلامی است. آن‌چه اثر و نظر فیرحی را دچار ابهام می‌کند، اصل دانستن قواعد مدرنیته و لزوم سازگاری با آن، در عین تبار متفاوت دانش/قدرت اسلامی از دانش/قدرت مدرن است. نسخه‌ی فیرحی برای عصر جدید این است که اولاً: نیاز انسان دینی به دانستن معارف الهی، نه صرف دانستن معانی نص، بلکه دستیابی به طرح کلی زندگی دینی است تا از مدخل این درک‌پذیری، به محاسبه‌ی حیات و توانایی‌های زیست مسلمانانه دست‌یابد (همان: ص ۳۶). ثانیاً: «هرگونه نواندیشی دینی، جز با تحلیل ساخت جدید قدرت و خواست نوین زندگی در جمهوری اسلامی، آب در هاون کوبیدن است» (همان). وی از این مقدمات به این نتیجه می‌رسد که: «ماشین نظری عظیمی را باید تولید کنند که از یک‌سو تشخیص درستی از روابط قدرت ارائه کنند و از سوی دیگر، مجموعه‌ی کاملی از روش‌ها و دانش، توصیف‌ها، دستورالعمل‌ها و داده‌ها و به‌طور کلی فناوری تنظیم و اداره‌ی زندگی دینی جدید را به‌همراه آورند» (همان: ص ۳۸).

اما تأسیس‌گرایان راهبرد متفاوتی ارائه می‌کنند. آنان اگرچه بر لزوم ایجاد ظرفیت جدید در دستگاه دانشی نص دینی تأکید دارند، اما این افزایش و ارتقاء ظرفیت را مبتنی بر قواعد حجیت فقه دنبال می‌کنند و از تکامل دستگاه فقه و «توسعه در روش اجتهاد» سخن می‌گویند، نه از هجرت دانش فقه به زمین مدرنیته و رشد در آن! یعنی معتقدند که «روش رایج اجتهاد برای ورود به عرصه‌ی احکام حکومتی کافی نیست و کم‌وکاستی‌هایی دارد که باید برطرف شود. این اصلاح با حفظ اصل و جوهره‌ی روش سنتی و ایجاد یک سلسله نوآوری و اصلاحات در برخی زمینه‌ها است و همانند روش هرمنوتیک‌گرایان شالوده‌ی اصول فقه را به هم نمی‌ریزد» (پرور، ۱۳۹۱: ص ۲۶۱). نظریه‌ی توسعه و تکامل اجتهاد با دیگر نظریه‌های مشابه مطرح شده در این حوزه - همچون نظریه‌ی حجیت ظن، نظریه قبض و بسط شریعت و نظریه‌ی ابتناء - تفاوت‌های اساسی دارد. از نظر سید منیرالدین حسینی، تکامل و توسعه‌ی اجتهاد باید در سه بعد «فقاہت»، «موضوع‌شناسی» و «اراده‌ی حاکم» رخ دهد. وی بدین منظور پیشنهاد می‌کند که باید ابتدا روش موضوع‌شناسی دستگاه اجتهاد اصلاح شود، سپس روش تفقه تکمیل شده و آنگاه سازمان مناسبی برای تصمیم‌گیری دولت اسلامی ایجاد گردد تا بتواند در سطوح و مقاطع مختلف به مدیریت نظام اسلامی بپردازد (همان: ص ۲۶۰-۲۸۵). منظور از اصلاح موضوع‌شناسی این است که فقیه دولت اسلامی باید با توجه به دو عنصر زمان و مکان، خودش به شناخت موضوع اقدام کند و سنجش درستی از شرایط داشته باشد. لذا باید از شناخت‌های عرفی در تولید احکام حکومتی اجتناب کرد. بدین منظور اولاً، باید روش تحقیق در علوم دانشگاهی، مبانی و معیارها و معادلات حاکم بر آن‌ها تغییر کرده و بر دین استوار باشد؛ ثانیاً، فلسفه و منطبق مناسبی بر علوم حوزوی حاکم شود که توان تغذیه‌ی روش‌های تحقیق دانشگاهی را داشته باشند؛ ثالثاً، نظام اداری کشور نیز در شناخت موضوعات حکومت از روش‌های تکاملی تولید شده در این دانشگاه‌های اسلامی شده استفاده کنند (همان: ص ۲۸۷). از نظر ایشان، لازمه‌ی اداره‌ی دینی جامعه وجود سازمان مناسب تصمیم‌گیری است. بدین معنا که باید تشکیلات بزرگ و سراسری در جامعه‌ی اسلامی ایجاد شود که ساختارها و مناصب متعدد آن بتوانند از طریق ضوابط بیرون آمده از دستگاه فقاہت تکامل و توسعه یافته، جامعه را اداره کنند (همان: ص ۲۹۵). به نظر می‌رسد که این سازمان و تشکیلات همان دولت اسلامی در دیدگاه وی باشد.

۶. نتیجه‌گیری

تحولات ناشی از انقلاب اسلامی که ابتدا موجب ایجاد تغییرات شگرف در ارزش‌های حاکم بر جامعه‌ی ایرانی شده بود، آرام آرام و به تدریج موجب تحول و دگرگونی در دیگر ساحت‌های اجتماعی، از جمله علوم انسانی نیز شده است. این مسأله ابتدا خود را در قالب ایجاد آشفتگی و سپس تولید بحران - حتی در روش‌شناسی‌های علم نشان داده و اکنون در ساحت زندگی عمومی خود را نمودار ساخته است. مشاهده‌ی فاصله‌ی زندگی عمومی با اهداف و آرمان‌های اسلامی حاکی از آن است که انقلاب اسلامی هنوز تا رسیدن به نقطه‌ی مطلوب خود فاصله‌ی بسیار زیادی دارد؛ فاصله‌ای که از تفاوت تبارشناختی قدرت/دانش اسلامی و مدرن نشأت می‌گیرد. طبیعتاً لازمه‌ی رسیدن به اهداف و پیاده‌سازی ارزش‌های مورد احترام یک فرهنگ، استقرار نظام سیاسی مناسب و تشکیل دولت متناسب با آن است. انقلاب اسلامی نیز اگرچه با تصویب قانون اساسی گام مهمی در نظام‌سازی برداشته، اما هنوز موفق به تشکیل دولت اسلامی نشده و اختلالات موجود در فرآیند تشکیل دولت اسلامی، موجب بروز مشکلات و ناسازواری‌هایی در جامعه و کشور اسلامی گردیده است.

این مسأله از یک‌سو ناشی از حاکمیت فقه سنتی و ناکامی در تأسیس فقه تکاملی است و از سوی دیگر در تحمیل ارزش‌ها و دانش‌های مدرن غیرهم‌تبار بر دولت اسلامی ریشه دارد. عموم نظریه‌های [سنتی] دولت در اسلام، بی‌آن‌که در بند تجربه یا تطبیق با واقعیت اجتماعی باشند، متضمن عنصری از تجویز هستند، به‌طرح آرمان‌هایی برای نیل به کمال می‌پردازند و با نقد وضع موجود، واقعیت‌های اجتماعی را دگرگون می‌سازند (فیرحی، ۱۳۹۴: ص ۱۶). نظریه‌های نو در دولت اسلامی نیز مسأله‌ی حاکمیت دینی را در فضای دولت مدرن طراحی کرده و سعی در سازگار نمودن فقه با دموکراسی دارند. راه‌حل پیشنهادی این پژوهش، در گام نخست، استفاده از فضای نظام اسلامی برای تولید علوم انسانی متناسب با تبار این قدرت است تا بتواند ساختار مناسب ساخت و اداره‌ی جامعه براساس معیارهای اسلامی را ایجاد کند و کارگزارانی در تراز خود را تربیت نماید.

منابع

۱. ابن تیمیه، تقی‌الدین محمد (۱۹۵۱م). *السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه*. تحقیق علی سامی النشار. قاهره: دارالکتب العربی.
۲. برزگر، ابراهیم (۱۳۹۰). *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*. تهران: سمت.
۳. بشیریه، حسین (۱۳۹۳). *آموزش دانش سیاسی*. تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ یازدهم.
۴. پرور، اسماعیل (۱۳۹۱). *چرایی، چیستی و چگونگی احکام حکومتی*. قم: کتاب فردا.
۵. پزشکی، محمد (۱۳۸۶). *چالش‌های مفهومی مردم‌سالاری دینی*. در: *مجموعه‌ی مردم‌سالاری دینی*. به‌کوشش کاظم قاضی‌زاده. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. پورفرد، مسعود (۱۳۸۴). *مردم‌سالاری دینی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. پیروزمند، علی‌رضا (۱۳۹۲). *نظام معقول: تحلیل مبنایی نظام ولایت فقیه*. قم: کتاب فردا.
۸. جابری، محمد عابد (۱۹۹۷). *الديمقراطيه و حقوق الانسان*. بیروت: منشورات مرکز دراسات الوحده العربيه.
۹. جهان‌بزرگی، احمد (۱۳۸۸). *تحول نظریه‌ی دولت در اسلام*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۰. حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۱). *روش‌شناسی علوم سیاسی*. قم: انتشارات دانشگاه مفید، ویراست سوم.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۹/۰۹/۱۲). *بیانات در دیدار با کارگزاران نظام اسلامی*.
۱۲. رشیدرضا، محمد (بی‌تا). *الخلافة او الامامه العظمی*. در: *مجموعه‌ی الدوله و الخلافه فی الخطاب العربی*، تقدیم و دراسته: وجیه کوثرانی. بیروت: دارالطلیعه.
۱۳. شایگان، داریوش (۱۳۸۹). *آمیزش افق‌ها، منتخباتی از آثار داریوش شایگان*. گزینش و تدوین محمدمنصور هاشمی. تهران: نشر فرزانه روز.
۱۴. طباطبایی فر، سیدمحسن (۱۳۹۳). *وجوه فقهی نقش مردم در حکومت*. تهران: نشر نی.
۱۵. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی، چاپ سوم.
۱۶. فیرحی، داوود (۱۳۹۱). *تاریخ تحول دولت در اسلام*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۷. فیرحی، داوود (۱۳۹۳). *دین و دولت در عصر مدرن (دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی)*. تهران: رخ‌داد نو، چاپ دوم.
۱۸. فیرحی، داوود (۱۳۹۴). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
۱۹. فیرحی، داوود (ب) (۱۳۹۳). *فقه و سیاست در ایران معاصر (فقه سیاسی و فقه مشروطه)*. تهران: نشر نی.
۲۰. قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۸۶). *مردم‌سالاری دینی*. تهران: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*. ترجمه‌ی مسعود جعفری. تهران: نشر سخن.

۲۲. لکزایی، شریف (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی نظریه‌های ولایت فقیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
۲۳. مهدی‌زاده، حسین (۱۳۹۳). بینش تمدنی. قم: تمدن نوین.
۲۴. میراحمدی، منصور (۱۳۸۹). نظریه مردم‌سالاری دینی؛ مفهوم، مبانی و الگوی نظام سیاسی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۲۵. میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۴). جستاری در مبانی نظری ولایت فقیه. قم: تمدن نوین.
۲۶. وینسنت، اندرو (۱۳۹۴). نظریه‌های دولت. ترجمه‌ی حسین بشیریه. تهران: نشر نی، چاپ دهم.
27. Raphael, D.D. (1970). **Problems of political philosophy**. London: Macmillan.

استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/sm.2021.63617.1112

طاهری خسروشاهی، محمدحسین؛ لکزایی، شریف؛ طوسی، فاطمه (۱۳۹۹). دین و دولت: بایسته‌های الگوی مردم‌سالاری دینی در دولت‌سازی. سیاست متعالیه، ۸ (۳۱): ص ۲۲۱-۲۴۴.