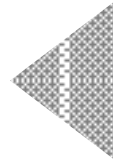


رویکردهای مذهبی الزام سیاسی



دکتر سیاوش جعفری^۱

چکیده

تعهد و الزام سیاسی بیانگر روابطی اساساً اخلاقی بین فرد با دولت و با پرسش‌هایی از این قبیل همراه است که فلسفه وجودی و به ویژه منشأ اخلاقی دولت چیست. اینکه شهروندان چرا و بنا به کدام دلایل اخلاقی (و عقلانی) باید از دولت اطاعت کنند و اصولاً مبانی اخلاقی و روابط متقابل فرد با دولت را چگونه می‌توان توجیه یا تبیین کرد.

اندیشه کلاسیک اسلامی و حوزه‌های مختلف آن مانند فقه، کلام و فلسفه، اندیشه‌ای پرمحتواست و تازگی‌های خاص خودش را دارد، اما به نظر می‌رسد که الزام سیاسی و طرح پرسش‌های مربوط به آن که در اندیشه غربی به صورتی جدی همواره مطرح و مورد بحث بوده، در اندیشه اسلامی امری نسبتاً بدیهی فرض شده و کمتر مورد بحث قرار گرفته است.

نوشته حاضر تحلیلی بسیار گذرا در مورد معنا و جایگاه الزام سیاسی در اندیشه کلاسیک اسلامی و آن هم در حد طرح یک مسئله است و نه بیشتر، و نگارنده امیدوار است که با طرح مقدماتی این مسئله پیچیده باب بحث و گفتگو در این باره بیشتر باز شود.

مفاهیم کلیدی: الزام سیاسی، اختیار، حاکمیت الهی، تقدیر گرایی و سلطه سیاسی.

مقدمه

در مورد شرح‌های مذهبی الزام سیاسی نوعی خلاء پژوهشی وجود دارد و همین امر بحث مستقلی را در این پایه ضروری می‌سازد. زیرا نویسندگانی که به بررسی و دسته‌بندی نظریه‌های

۱- دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس.

الزام سیاسی پرداخته‌اند، معمولاً از بحث درباره شرح‌های مذهبی آن پرهیز کرده و یا حداکثر به اشاره مختصری به آموزه حق الهی (شاهان) بسنده کرده‌اند. مثلاً «هورتون»^۱ در اثر تفصیلی خود و با بیان این نکته که شرح‌های مذهبی الزام سیاسی نوعی شرح وظیفه‌گرایانه است، آنها را نادیده می‌گیرد؛ با این استدلال که نمی‌توان انتظار داشت شرح‌های مبتنی بر یک پیش فرض مذهبی (و در چارچوب حاکمیت الهی) بتواند چنان نظریه عامی در باب الزام سیاسی ارایه کند که برای غیر مؤمنان نیز قانع کننده باشد و به ویژه آنکه در چارچوب چنین شرحی امکان طرح پرسش‌های بزرگتری پیرامون عقاید مذهبی و به ویژه وجود خدا ممکن نیست. اگر چه او تأکید می‌کند شرح‌های مبتنی بر حاکمیت الهی از لحاظ تاریخی هم بوده است و احیای آنها در دولت‌های کم و بیش «تئوکراتیکی» مانند ایران در دوره معاصر نشان می‌دهد که توجیه مذهبی الزام سیاسی هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد (هورتون، ۱۹۹۲: ۱۰۰-۹۸).

نوشته حاضر به بررسی رهیافت مذهبی الزام سیاسی، البته در چارچوب اندیشه کلاسیک اسلامی می‌پردازد و پرسش اصلی آن هم این است که معنی و جایگاه الزام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلامی و حوزه‌های مختلف آن یعنی فقه، کلام و فلسفه به ویژه در دوره میانی یا کلاسیک چیست؟

بررسی شواهد تاریخی و متون اسلامی طرح این فرضیه را تا حدی منطقی می‌سازد که با توجه به شرایط خاص جوامع اسلامی و به ویژه حاکمیت یک رویکرد نقل‌گرا، حاکم‌محور و نخبه‌گرا، الزام سیاسی امری بدیهی فرض شده و کانون نظریه‌پردازی بحث از شرایط و وجوب نصیب حاکم بوده و نه چرایی اخلاقی و عقلانی اطاعت از حاکم و حکومت. شاید همین مسئله سبب گردیده که ضرورت چندانی برای بحث درباره طرف دوم این معادله، یعنی مردم و مفاهیمی مانند شهروندی، جامعه‌مدنی و دولت به عنوان یک شخصیت حقوقی و مستقل از افراد حاکم احساس نشود.

نگارنده در این مقاله می‌کوشد برپایه یک روش تحلیلی-تاریخی و در قالب سه مسئله اساسی مسئله الزام سیاسی و مبانی اخلاقی روابط متقابل فرد با دولت را به ویژه در اندیشه اسلامی و حوزه‌های آن مانند فقه، کلام و فلسفه بررسی کند.

۱-Horton

مسئله اول - الزام سیاسی چیست؟

الزام سیاسی^۱ که در زبان فارسی به تعهد و تکلیف سیاسی نیز ترجمه شده، یک اصطلاح تخصصی و مفهومی اخلاقی است که بیشتر در فلسفه سیاسی به کار می‌رود و در معنای خاص خود با این پرسش هنجاری مرتبط است که «چرا و بنا به کدام دلایل اخلاقی باید از دولت اطاعت کرد»، به عبارت دیگر کدام دلایل اخلاقی شهروندان را و می‌دارد به قوانین و دستورات دولت گردن نهند. این اصطلاح به ویژه از سوی آن دسته از فیلسوفان سیاسی طرح شده که معتقدند زور و اجبار موجد حق اخلاقی برای اعمال قدرت نیست و بایستی دلایل اخلاقی قانع کننده‌ای یافت که هم هستی و مشروعیت دولت به عنوان یک قدرت عمومی برتر و در هر حال اجبارآمیز در جامعه سیاسی و هم دلایل، حدود و شرایط اطاعت شهروندان را از آن توجیه کند (سیمونز^۲، ۱۹۹۸: ۸۰-۷۶).

الزام سیاسی بیشتر با اقناع درونی شهروند برای اطاعت از یک قدرت سیاسی مشروع سر و کار دارد و نه اجبار بیرونی و رابطه اقتداری و الزام‌آوری را بر پایه دلایل اخلاقی بین فرد با دولت و جامعه سیاسی برقرار می‌کند. در چنین صورتی این مسئله قابل طرح است که الزام سیاسی و دلایل اخلاقی اطاعت از دولت را چگونه می‌توان توجیه یا تبیین کرد. این مسئله کانون نظریه‌پردازی در باب الزام سیاسی بوده و در تاریخ اندیشه سیاسی به صورت این پرسش طرح شده است که چرا و بنا به کدام دلایل اخلاقی باید از دولت اطاعت کرد. در مقابل این پرسش، پاسخ‌ها و دلایل اخلاقی متفاوتی ارائه شده که به نظریه‌های الزام سیاسی مشهور است، نظریه‌هایی که در قالب شرح‌های اختیارگرا که الزام و اطاعت سیاسی را بر پایه رضایت اختیاری و داوطلبانه فرد، نظریه‌های غایت‌گرا که اطاعت از دولت را بر پایه فلسفه وجودی و غایات خیر دولت، نظریه‌های وظیفه‌گرا که اطاعت از یک دولت خوب و مشروع را براساس وظیفه اخلاقی - مدنی و طبیعی فرد توجیه می‌کنند و سرانجام نظریه‌های آنارشستی که به طور کلی هرگونه مبنای اخلاقی دولت و اطاعت از آن را نفی می‌کند، قابل طبقه‌بندی است (هورتون، همان و بران^۳، ۱۹۸۷).

۱ - Political Obligation.

۲ - Simmons

۳ - Harry Beran

الزام سیاسی در معنای خاص و شاید محدود خود عبارت است از تعهد، تکلیف و الزام اخلاقی و قانونی فرد به اطاعت از قوانین و دستورات دولت که در عین حال می‌تواند وفاداری به جامعه سیاسی، حمایت از هدف‌ها و منافع عمومی و مشارکت در زندگی سیاسی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود، اما در معنایی وسیع‌تر و عمیق‌تر رابطه‌ای متقابل بین فرد با دولت است و تعهدات و وظایف دولت نسبت به حکومت‌شوندگان را نیز شامل می‌شود، اینکه دولت در قبال اطاعت شهروندان اخلاقاً در مقابل آنان مسئول است (سیمونز، همان و پل هریس^۱، ۱۹۹۰: ۱۵۲).

مسئله دوم - رهیافت مذهبی الزام سیاسی و اندیشه اسلامی

الزام سیاسی مفهومی اساساً اخلاقی و مبین «عمل درست» در حوزه سیاست و به عبارت دیگر روابط متقابل فرد با دولت یا جامعه سیاسی است. هر مفهوم و نظریه‌ای از الزام سیاسی که در قالب یک اندیشه وحیانی و مدعی سیاست، همچون اسلام ارایه شود، عمل درست را با توجه به محتوای دینی آن توجیه می‌کند و در چنین حالتی الزام سیاسی را می‌توان گونه‌ای الزام دینی نامید؛ یعنی تعهد و تکلیف فرد به متابعت از احکام شرعی یا قوانینی که از سوی یک مرجع ماورایی یعنی خداوند سبحان وضع، و توسط پیامبرانش به مردم ابلاغ گشته است (همچون متن «ده فرمان» حضرت موسی (ع) و یا آنچه به رسول اکرم (ص) وحی شده و در متن مقدس قرآن انعکاس یافته است). اما الزام سیاسی حتی به مفهوم دینی آن نیز می‌بایست با عمل درست مرتبط و بر دلایل یا توجیهاات اخلاقی قانع‌کننده‌ای استوار باشد تا فرد مؤمن را به عنوان یک عامل اخلاقی و عقلانی مجاب سازد «چرا باید از قوانین و دستورات حاکم و حکومت اطاعت کند».

بسیاری از احکام الهی، جنبه عبادی محض داشته و به رابطه اختصاصی فرد با خدای خویش مربوط می‌شود. متابعت از چنین احکامی یک تکلیف یا الزام دینی تلقی شده و پشتوانه آن نیز صرفاً وجدان فرد و ضمانت اجرایی اخروی است. اما بسیاری از دیگر احکام الهی - از جمله دستورهای اخلاقی همچون منع قتل نفس یا سرقت به ویژه وقتی به قوانین موضوعه تبدیل و بر جامعه سیاسی خاصی حاکم می‌شود، از حوزه عبادی محض خارج شده و به حوزه سیاست یا روابط متقابل فرد با دولت وارد می‌شود، هر دولت مفروضی که مدعی مشروعیت دینی و اجرای احکام الهی است و به عنوان یک نهاد در هر حال اجبارآمیز، احکام و قوانینی را صادر و به وسیله

۱ - Paul Harris

نهادهای عمومی اجرای آنها را ضمانت و متخلفان را مجازات می‌کند. متابعت از چنین احکامی گرچه برای همه اعضای آن جامعه سیاسی مفروض یک وظیفه قانونی و مدنی محسوب شده و الزام‌آور است، اما برای مؤمنان آن دین خاص در عین حال تکلیف یا الزام دینی نیز می‌باشد، و در این صورت دلایل متابعت از آن احکام (حتی اگر یک تکلیف دینی فرض شود) اهمیت اساسی دارد. ممکن است شخص به این دلیل از چنین احکامی اطاعت کند که آن را وظیفه شرعی-قانونی خود بداند، اما با این استدلال که اگر چنین نکند مجازات خواهد شد که تنها در چارچوب یک شرح وظیفه‌گرایانه مذهبی و البته بر مبنای دلایل مصلحت‌گرایانه قابل توجیه است و اگر با اعتقاد به درستی اخلاقی عمل همراه نباشد، از حوزه الزام سیاسی به مفهوم اخلاقی آن و انجام یک عمل درست خارج است و در عین حال ممکن است بر مبنای نوعی اعتقاد درونی به مرجع وضع چنین احکامی و در عین حال درستی اخلاقی قوانین و دستورات، متابعت از آنها را یک تکلیف دینی فرض کند، اما تکلیف یا الزامی که موضوع یک ایمان آگاهانه و تعهدی اختیاری بوده و با انجام یک عمل درست مرتبط است. شرح‌های مذهبی الزام سیاسی که مشروعیت قدرت سیاسی و اطاعت از آن را عموماً با توسل به ایده «حاکمیت الهی» و با فرض پیوند «مذهب و دولت» توجیه می‌کند، از دیر باز مطرح بوده و شکل‌های مختلفی به خود گرفته که مشهورترین آنها نظریه حق الهی است (چارلی داوسون^۱، ۱۹۴۸: ۱۰۰).

نظریه حق الهی بر این فرض متکی است که قدرت از سوی یک منبع الهی و مافوق بشری به حاکمان تفویض شده و «باید از حکومت اطاعت کرد، زیرا خداوند چنین مقرر کرده است». یکی از متفرعات چنین فرضی توجیه اطاعت از حاکم به عنوان یک تکلیف مذهبی است. این نظریه به دو صورت قابل تغییر است؛ یعنی هم می‌تواند با جدا ساختن معیار تفویض الهی از «تملک بالفعل قدرت» دلیلی بر حق و شایستگی فرد یا گروهی خاص برای تصاحب قدرت باشد و هم به نحوی تعبیر شود که اطاعت از هر قدرت بالفعل و مسلطی - قطع نظر از حق شایستگی و به صرف توانایی تصاحب و اعمال قدرت، ضروری و معلول اداره یا لطف الهی فرض شود (آنتونی کوئینتن، ۱۳۶۸: ۳۱-۲۹).

اگرچه برای قضاوت در این مورد و تشخیص مصادیق هر یک از دو تعبیر فوق هیچ معیار عینی و

خارج از اندیشه و مکتب کسانی که مدعی داشتن نوعی تائید الهی هستند، وجود ندارد و نظریه حق الهی نیز از لحاظ تاریخی غالباً به عنوان دستاویزی برای توجیه حکومت‌های مطلقه به ویژه حق الهی و موروثی شاهان به کار رفته است. در واقع، شاهان و رؤسای گذشته همواره مدعی داشتن یک موهبت الهی برای تصاحب و اعمال قدرت بوده، خود را متمایز از حاکمان ستمگر و برتر از بقیه مردم فرض می‌کرده‌اند. این فکر نه تنها در میان قبایل بدوی، بلکه در جوامع و تمدن‌های قدیم و بیشتر دوران قرون وسطی حاکم بود، اما با فرا رسیدن عصر مدرن و ظهور ایده‌هایی مانند «حاکمیت مردم» به نوعی اعتبار خود را از دست داد و نظریه‌های سکولار الزام سیاسی جای آن را گرفت (مک آیور، ۱۳۵۴: ۱۹-۱۸).

هر شرحی از الزام سیاسی که در قالب مذاهب و حیانی و توحیدی مانند اسلام ارائه شود، لاجرم بر فرض وجود یک خدای واحد به مثابه منبع اقتدار مبتنی است و در این صورت روابط فرد با قدرت سیاسی توجیه، یا ماهیتی دینی خواهد یافت و هرگونه اعمال قدرت و فرومانروایی باید تابع و موافق احکامی باشد که از سوی خدا به پیامبرش وحی شده و در متنی مقدس و آسمانی مانند قرآن انعکاس یافته است. اما همین فرض بدیهی که مهم‌ترین وجه تمایز شرح‌های مذهبی از نظریه‌های غیر مذهبی یا سکولار الزام سیاسی است، خود مسائل چندی را ایجاد می‌کند که می‌کوشیم آنها را در چارچوب اندیشه سیاسی اسلامی مورد بحث قرار دهیم.

مسئله سوم- معنی و جایگاه الزام سیاسی در حوزه‌های مختلف فکری اندیشه کلاسیک اسلامی

الف) حدود اختیارات انسان و رابطه آن با اقتدار و تقدیر الهی

آیا یک منبع قدسی و دین، تنها مرجع صدور احکام و معیارهای الزام‌آوری در باب درستی یا نادرستی امور از جمله افعال آدمی است و اموری مانند وفای به عهد یا بیان حقیقت و در مقابل پیمان‌شکنی و دروغ‌گویی وقتی درست یا نادرست است که یک مرجع مذهبی آنها را امر و نهی کند و انسان نمی‌تواند مستقلاً درک کند درست یا نادرست کدام است، یا اینکه حسن و قبح برخی امور ذاتی است و عقل آن امور را تشخیص دهد و دین آنها را تنها اعلام یا تصدیق کرده است.

در ذیل این مسئله دو پرسش دیگر قابل طرح است؛ یکی اینکه از کجا بفهمیم کدام احکام را

دین ایجاد و چه احکامی را تنها اعلام کرده است. دیگر اینکه چرا باید از احکام دینی اطاعت کنیم. ممکن است گفته شود به این دلیل که یک مرجع قدسی و صاحب اقتدار آنها را مقرر کرده است. اما از کجا معلوم که چنین احکامی همواره و ضرورتاً درست است و ما را به سوی شرّ، سوق نمی‌دهد و در این صورت هیچ دلیل عقلانی و اخلاقی برای متابعت از آن احکام نخواهیم داشت، مگر آنکه عامل دیگری را به مفهوم خدا به عنوان قادر متعادل بیفزاییم و آن «خیریت» خداست، یعنی بپذیریم خدا خیر محض است و بندگان خود را به امر شایسته و خیر می‌خواند و نه شرّ. اما تشخیص این مسئله به عامل انسانی باز می‌گردد. یعنی انسان باید از عقل سلیم با توانایی تشخیص خوب و بد برخوردار باشد تا بتواند خیریت خدا را تصدیق کند (نول^۱، ۱۹۷۲: ۵۵-۱۵۰).

ممکن است عقل انسان از جنس عقل خدا و استقلال او مطلق نباشد اما می‌توان فرض کرد که خدا خود اراده کرده است تا انسان به عنوان اشرف مخلوقات از آزادی اراده برخوردار باشد و گرچه محور رابطه انسان با خدا ایمان است، اما پایه ایمان حقیقی، نوعی پذیرش درونی و منوط به قضاوت‌های اخلاقی بندگان است. ایمان حقیقی در رفتار درست متجلی می‌شود و پس از برقراری پیوند ایمانی است که بحث از نتایج این رابطه یعنی وظایف مذهبی مؤمن نسبت به احکام الهی و ثواب یا عقاب اخروی انسان به واسطه اعمالش قابل طرح است.

بحث جبر و اختیار از نخستین مجادلات کلامی و اخلاقی مسلمانان و دارای پیامدهای سیاسی مهمی بود. قدریه و معتزله بر حسن و قبح ذاتی امور و اختیار انسان قائل بودند (مروج^۲، ۱۹۹۵: ۲۱۴-۱۹). یعنی خوبی و بدی امور در ذات آنهاست و انسان به کمک عقل خود و بدون توسل به وحی نیز قادر به تشخیص خوب و بد آن امور است و چون انسان خالق افعال خویش و در انتخاب بین خیر و شر آزاد است، خدا حق دارد او را به واسطه اعمال نیک و بدش بازخواست کند. به قول شهرستانی: «معتزله متفق‌اند بر آنکه بنده قادر است بر افعال خویش، هم نیک و هم بد و برطبق کردار مستحق ثواب و عقاب می‌شود در آخرت» (حنا الفاخوری و خلیل الجر، ۱۳۶۷: ۱۱۷ و ۱۳۳-۵). به عقیده معتزله انسان قدرت و توانایی تشخیص خوب و بد امور و تفسیر وحی الهی در پرتو فهم عقلی خویش را دارد و خود را در انجام آنچه اراده کند قادر می‌بیند، اما این

۱ - Nowell

۲ - Morawedge

توانایی خود مخلوق خداست و او بندگان خویش را به کار شایسته امر می‌کند و هر چه از خدا صادر شود نیکوست (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۶۲-۱۵۲).

برداشت کلامی و اخلاقی به سبک قدریه و معتزله تبعات سیاسی مهمی دارد:

- ۱- اطاعت از حاکم جامعه مطلق و تابع تقلید و تقدیر محض الهی نیست.
- ۲- قول به اختیار به این معنی است که خلیفه یا امیر نیز به واسطه اعمالش باید مورد بازخواست قرار گیرد و نمی‌تواند اعمال ستمکارانه‌اش را تنها به تقدیر الهی نسبت دهد.

۳- معتزله امر به معروف و نهی از منکر را از اصول بنیادی شمرده و بر انتقاد و اعتراض، حتی قیام علیه حاکم جابر تأکید کردند. چنانکه برخی از آنان بر ضد یزید - خلیفه اموی - (۳۶-۱۲۵ ق) خروج کردند (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۵۷).

دعای کلامی قدریه گرچه توجه چندانی جلب نکرد، اما تهدیدی برای سلطه سیاسی حاکمان وقت بود و به همین دلیل برخی از آنها مانند معبد جُهنی (متوفی به سال ۸۰ ق) و غیلان دمشقی (متوفی به سال ۱۲۵ ق) توسط خلفای اموی به مرگ محکوم شدند (همان). معتزله نیز در نتیجه دو عامل؛ یکی سیاست سرکوب‌گرانه خلیفه وقت (متوکل) و دیگری روش خود آنان رو به زوال رفتند. معتزله در آغاز یک جریان آزاداندیش بود، اما پس از رسیدن به موضع قدرت (در زمانی که مأمون از عقاید آنان حمایت می‌کرد) روش خصمانه و انحصارگرایانه‌ای در مقابل مخالفان خود در پیش گرفتند. با افول کلام عقل‌گرا و آزاداندیش معتزله، جریان گذشته‌نگر و نقل‌گرای اهل حدیث و ظاهر که از سوی کلام جبریه و اشاعره حمایت می‌شد، به پیش حاکم در اندیشه کلامی و سیاسی مسلمانان به ویژه اهل سنت تبدیل شد.

جبریه و متألّهانی مانند جهم بن صفوان (متوفی به سال ۱۲۷ ق) به جبر محض در افعال آدمی قائل بودند، به اعتقاد آنان انسان قدرت و اختیاری از خود ندارد و اعمال او تابع تقدیر یا قضای لابد الهی است (عبدالحی، ۱۳۶۲: ۳۲۵). کلام اشعری بر حسن و قبح شرعی امور و تقدم وحی و نقل بر عقل مبتنی است. از نظر او؛ معیار درستی یا نادرستی امور و افعال آدمی حکم شرع است و نه عقل آدمی، زیرا انسان قادر نیست منطق خوبی و بدی یا حسن و قبح امور را درک کند، مگر اینکه خدا به او بگوید خوب یا بد کدام است و جدا از حکم الهی حسن و قبح ذاتی وجود ندارد. قدرت خدا نامتناهی بوده و او مختار است هرگونه می‌خواهد در باب زندگی بشر امر و نهی کند

و بنده باید بی‌چون و چرا اطاعت کند. اشعری برای حل تعارض اختیار بنده با اراده الهی و مجادله جبرگرایان با اختیارگرایان، بین خلق افعال و کسب آن تمایز قائل شد، یعنی خدا خالق حقیقی همه افعال از جمله افعال سیاسی و بنده کسب‌کننده آن است. منظور او از کسب؛ تعلق اراده و قدرت بندگان است به فعلی که در واقع از سوی خدا مقرر و ایجاد شده است. وحی یا همان قوانین الهی منشأ حقیقت و مقدم بر عقل است و بنده ابتدا باید به اصول دینی ایمان آورده و سپس به توجیه عقلانی و اثبات آنها بپردازد (ماجد فخری، ۹-۲۲۲ و حنا الفاخوری و خلیل الجبر، ۹-۱۴۶).

اندیشه کلامی جبریه و اشاعره متضمن نوعی توجیه نظری و شرعی است که می‌تواند برای مشروعیت بخشیدن به امر واقع و هر قدرت الفعل یا مسلطی که مبنای آن قهر و غلبه است به کار رود. به این معنی که سلطه سیاسی تقدیری الهی است و خدا حق دارد برخی را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد و از میان مردم تنها آنان را که می‌خواهد برگزیند و مورد لطف یا عنایت خود قرار دهد و دیگر نمی‌توان برپایه حسن و قبح عقلی (اصولاً برپایه معیارهای عقلانی و اخلاقی) در باب افعال سیاسی حاکمان داوری کرد، زیرا منشأ قدرت و افعال آنان برخاسته از خواست و قدرت الهی است (عبدالرحمن بدوی، ۱۳۷۴: ۹۴).

ایده «سلطه سیاسی به عنوان تقدیر الهی» یکی از مهم‌ترین دلایل ارائه شده برای توجیه قدرت حاکم در شرح‌های مذهبی است و منحصر یا محدود به کلام اشاعره نمی‌شود. مثلاً معاویه، مؤسس سلسله اموی آنگاه که در مورد حکومت یزید مورد بازخواست قرار گرفت به همین اصل متوسل شد: «خلافت یزید، تقدیر الهی است و بر بندگان او در امور فرد اختیاری نیست» (عزالدین رضانژاد، ۱۳۸۰: ۵۲). یا خواجه نظام الملک (۸۵-۴۰۸ ق) که شافعی مذهب و در اصول و کلام تابع اشعری بود، در اثر مشهور خود «سیاستنامه» که تلفیقی از اندیشه شاهی ایران باستان با اندیشه و عمل سیاسی ایران دوران اسلامی و حاوی نظریه حق الهی است، می‌نویسد: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای ... و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در عناد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند (نظام الملک، ۱۳۶۲: ۱۲-۱۱ و طباطبایی، ۱۳۶۸: ۵۱).

اگر قدرت حاکم تابع تقدیر محض الهی باشد، ممکن است به این نتیجه ختم شود که او تنها در مقابل خدا مسئول است و نه مردم، زیرا مردم منبع قدرت تلقی نمی‌شوند و حتی حق انتقاد و اعتراض بر ضد چنان حاکمی منع شود. چنان که اشعری حق اعتراض علیه خلیفه مستقر را به

رسمیت نشناخت؛ حتی اگر حقوق قانونی مردم را غضب کرده و دست به خونریزی ناحق زده باشد (مودودی، ابوحنیفه و ابویوسف، ۱۳۶۵: ۱۴۱). البته این دیدگاه در مقابل آرای برخی از فقها یا متکلمین عقل‌گرا و اهل رأی قرار می‌گیرد که با تأکید بر انتخاب امت به عنوان یکی از شرایط مشروعیت حاکم، حق اعتراض و حتی خروج علیه حاکم ستمکار را مجاز شمرده و در هر حال، او را در مقابل مردم مسئول دانسته‌اند. چنان که ابوحنیفه (متوفی به سال ۱۵۰ ق) آزادی بیان و انتقاد علیه حاکم و فتاوی نادرست و خروج بر ضد خلافت ستمکار یا متجاوز را هم حق و هم تکلیف مسلمانان دانست و یا ابویوسف (متوفی به سال ۱۴۹ ق) خلیفه را نه تنها در مقابل خدا؛ بلکه در مقابل مردم نیز مسئول شمرده و با نقل از پیامبر (ص) و صحابه فتوا داد که مسلمانان حق دارند از حاکمان خود انتقاد نمایند و این به خیر و صلاح ملت و دولت هر دوست (همان، ۱۴۰).

ب) توجیه دینی و برداشتی حاکم‌محور یا نخبه‌گرایانه

الزام سیاسی متضمن روابطی دو سویه و تعهدات متقابلی است بین فرد با دولت یا جامعه سیاسی و دلایلی که چنین رابطه‌ای را توجیه می‌کند. اندیشه‌های سیاسی اسلامی از این جهت چند ویژگی خاص دارد. یکی این ویژگی که محور اصلی تحلیل و کانون توجه حاکم یا فرمانروا است چنانکه ماوردی (۴۵۰-۳۶۴ ق) مانند اکثر نویسندگان مسلمان در دوره‌های گذشته، حکومت را با اعمال قدرت از سوی حاکم مترادف می‌داند و بیشتر از چگونگی رفتار حاکم بحث می‌کند «... من کتاب جداگانه‌ای تنظیم کرده‌ام که در بازه همه این امور [رفتار حاکم] بحث می‌کند و مردم را به اطاعت از امر کسی می‌خواند که اطاعت او واجب است...» (محمد قمرالدین خان، ۱۳۶۵: ۵-۱۸۴). در این صورت؛ پرسش اصلی این است که چه کسی با چه شرایطی باید حاکم باشد و حدود اختیارات یا تکالیف او چیست و بحث اصلی حول اقامه دلایلی دور می‌زند که وجوب نصب حاکم و مبانی مشروعیت او را اثبات کند و نه این پرسش که «چرا باید از حاکم و حکومت اطاعت کرد». اینکه در هر جامعه سیاسی نهایتاً کسی بر مسند حکومت تکیه می‌زند و اگر مشروع باشد از حق اعمال قدرت برخوردار می‌شود امری بدیهی است و در چنین صورتی شهروند قاعدتاً موظف به اطاعت از او خواهد بود. اما وقتی که کانون اصلی تحلیل تنها یکی از طرفین رابطه یعنی فرمانرواست، شاید ضرورت چندانی برای بحث در باب ماهیت شهروند و اصولاً خود جامعه سیاسی یا اقامه دلایلی که بتواند فرد را به عنوان یک موجود اخلاقی و عقلانی قانع گرداند که چرا باید از حکومت و دستورات حاکم اطاعت کند، احساس نشود و در این

صورت اطاعت فرد مفروض و در واقع یکی از طرفین آن رابطه دو سویه نادیده گرفته می‌شود. شاید به همین دلیل باشد که در آثار فقهی، کلامی و فلسفی اسلامی از حقوق و آزادی‌های مدنی، سیاسی و اجتماعی فرد به عنوان شهروند یا نهادهای حقوقی و مدنی که بتواند قدرت حاکمان را مهار یا محدود و آنها را در مقابل مردم پاسخگو کند یا حقوق و تکالیف شهروندی را به مردم آموزش دهد، کمتر سخن به میان آمده است (مایر^۱، ۱۹۹۵: ۱۴۳).

ویژگی دوم، توجه دینی قدرت حاکم یا حکومت است. به این معنی که مبنای قدرت دنیوی حاکمان اصول اعتقادی اسلام به ویژه اصل «توحید» است، اعتقاد به خدای واحد یا یگانه‌ای که حاکم بر تمامی هستی و منبع نهایی اقتدار است. در این مورد دو حالت متصور است، یکی اینکه موجودیت و مشروعیت حکومت در درستی فرامین حاکم و مشروط به انطباق آنها با قوانین و اراده الهی است. این اصل، ویژگی ذاتی هر شرح مذهبی از الزام سیاسی و همچنین مهم‌ترین مانع نظری قدرت مطلق حاکم یا فرمانروا است؛ اگر قدرت مطلق و نامتناهی از آن خداست، حاکم نمی‌تواند مدعی برخورداری از قدرت مطلق بر مردم و خواهان اطاعت محض آنها باشد. چنان که خلفای راشدین خود را در برابر قانون با دیگران مساوی می‌دانستند و خلیفه (در اندیشه اهل سنت) قدرت مطلق و حق تشریح یا قانونگذاری نداشت، او مجری احکام الهی و طاعت و نصرت او نیز مشروط به تعبدش به احکام شرع و عدالت بود، و گرنه مردم الزامی به اطاعت از او نداشتند (ابوالعلاء مودودی، ۱۳۶۵: ۹۰۷).

گرچه حکام بعدی از این اصل عدول کردند و حکومت اسلامی از دوره خلفای اموی تبدیل به حکومت مطلقه و موروثی شد. ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ ق) با بررسی دقیق چنین فرآیند توضیح می‌دهد که: «... چگونه امر خلافت به پادشاهی تبدیل یافت، ولی معنای خلافت از قبیل تحری دین و شیوه‌های آن و عمل کردن بر وفق موازین آن به حال خود باقی ماند و هیچ‌گونه تغییری در آن راه نیافت، جز حاکم یا رادع که نخست دین بود، آنگاه به عصیت و شمشیر مبدل گردید و وضع خلافت در عهد معاویه ... و آغاز خلافت عباسیان تا ... بر این شیوه بود. سپس معانی خلافت به کلی از میان رفت و به جز اسمی از آنها باقی نماند و خلافت به کلی به سلطنت [مطلقه] تبدیل یافت» (مقدمه ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۴۰۰-۳۳۹).

حالت دوم بیشتر متضمن ارائه یک توجه دینی یا فلسفی برای قدرت مطلق حاکم و عمدتاً بر

قیاس مبتنی است؛ یا قیاس حکام و قدرت او بر رعیت با خدا و قدرت او بر بندگانش، چنان که خواجه نظام‌الملک، حاکمی را که از تأیید الهی برخوردار باشد به کدخدای جهان تشبیه می‌کرد: «سلطان کدخدای جهان باشد و جهانیان، همه عیال و بنده اویند» (نظام‌الملک، ۱۳۳۴: ۱۲۸ و طباطبائی، ۲۵). و یا قیاس ساختار جامعه و رهبری آن با ساختار عالم هستی که در هر حال بر یک جهان بینی وحدت‌انگارانه استوار است. نگرشی که تعدد یا چندگانگی یا اصولاً تغییر و تحول را مایه اختلاف و تباهی دانسته و هدفش نظم بخشیدن به امور مختلف تحت لوای یک امر واحد است. به قول خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۸ ق): «مدینه فاضله یک نوع بیش نبود چه حق از تکثر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود» (طوسی، ۱۳۶۰: ۲۸۰) و فلسفه فارابی (۳۳۹-۲۵۸ ق) رئیس اول مدینه همان جایگاهی را اشغال می‌کند که موجود اول در کل عالم هستی، موجودی که: «... سبب اول سایر موجودات و ... از همه نقایص بری بود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۳). به همین سیاق، رئیس اول مدینه فاضله نیز: «و ... بالطبع کامل‌ترین و تمام‌ترین اعضای آن بود» (همان، ۲۵ و طباطبائی، همان ۱۷).

فارابی مدینه را به یک کل انداموار یا موجود زنده‌ای تشبیه می‌کند که دارای اندام‌هایی با وظایف مختلف و واجد حاکمی است که افضل دیگران بوده و رسالتش تأمین خیر سعادت مدینه و اعضای آن است (ماجد فخری، همان ۱۴۲).

ویژگی سوم؛ نگرشی نسبتاً بدبینانه در باب حدود اختیار و توانایی‌های انسان، به ویژه توده مردم یا انسان‌های عادی است. این نگرش نخبه‌گرایانه که با طرز تلقی تقدیرگرا و حاکم‌محور حمایت می‌شود ممکن است تمایزهای دو گانه و به یک اعتبار منطقی بین مجتهد با مفلد، امام با مأموم و فیلسوف و عالم با متعلم را تشدید کند، که اگر چنین باشد روابط اقتداری نه تنها حوزه سیاسی، بلکه دیگر عرصه‌های زندگی را نیز فرا می‌گیرد. مقصود از «به یک اعتبار منطقی» این است که مثلاً در فقه اسلامی این فرض منطقی مطرح می‌شود که قوانین الهی نیاز به تفسیر دارد و اجتهاد یعنی کوشش فقیه یا مجتهد برای فهم و استخراج احکام عملی از وحی الهی که زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان را سامان دهد. در اندیشه شیعه و اهل سنت، پذیرفته شده که هر مؤمنی خود باید مجتهد باشد و تقلید کورکورانه یا بدون فهم و تحقیق شخصی از کسی یا چیزی باطل است (صبحی محمضانی، ۱۳۵۸: ۷۴-۱۶۷). اما اجتهاد کاری دشوار و متضمن توانایی استنباط، آشنایی با علم لغت و شأن نزول آیات است و از آنجا که توده مردم فرصت یا توانایی کسب

اجتهاد شخصی را ندارند تعداد مقلدین زیاد و در مقابل، تعداد مجتهدین کم خواهد بود و چون فقط مجتهد حق صدور حکم یا فتوای شرعی را دارد - حکم شرعی الزام‌آوری که مقلد باید از آن متابعت کند -، یک رابطه اقتداری بین این دو عامل یعنی مجتهد یا مقلد ایجاد می‌شود که تابع دانش یا معرفت شرعی آنان است. این رابطه ممکن است به صورتی تداوم یابد که نهادینه و دائمی شده و اصل اولیه هر مؤمنی خود باید مجتهد باشد و تقلید از کسی یا چیزی بدون فهم و تحقیق شخصی باطل است، به فراموشی سپرده شود.

نگرش نخبه‌گرایانه‌ای که از آن یاد شد، در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان قابل مشاهده است، چنان که خواجه نظام به نقل از بهرام گور رعیت را «گله» سلطان می‌داند: «رعیت ما ... رمه ما بود» (خواجه نظام الملک، ۱۳۵۴: ۲۴). فارابی و بیشتر فلاسفه سیاسی مسلمان با اعتقاد به نابرابری طبیعی انسان‌ها از حیث فضائل اخلاقی، عقلانی از جمله در اعمال قدرت و حکمرانی، توده مردم را ناتوان از تشخیص خیر حقیقی خود و نیازمند رهبری می‌دانند که آنان را هدایت کند. به قول فارابی، انسان‌ها برای تشخیص اینکه سعادت آنها چیست و کدام عمل را باید انجام دهند نیاز به مرشد و راهنما دارند. از نظر او مردم (با اعضای مدینه فاضله) بر سه دسته‌اند: دسته اول که رئیسی بالاتر از آنها نیست و برای هدایت خود به دیگران نیازی ندارند (همان رئیس مدینه)، دسته دوم یا کسانی که دیگران را هدایت می‌کنند و خود ملهم یا مرئوس دسته اول‌اند و سرانجام، دسته سوم یا توده مردم که فقط اطاعت می‌کنند (فارابی، ۱۳۵۸: ۶-۱۵۲).

ج) وحی الهی و امکان برداشت‌های متفاوت

وحی الهی یا آنچه از سوی خدا بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده حقیقت واحد و یگانه‌ای است، اما چنان گستره معنایی وسیعی دارد که برداشت‌های متفاوتی از آن متصور یا ممکن است، مانند برداشت‌های فقهی و کلامی، فلسفی و اخلاقی که هر یک با مبانی معرفتی، روش خاص خود به متن دین رجوع کرده و مدعی فهم یا تفسیر درست وحی الهی یا حتی طالب انحصار حقیقت و حیاتی نزد خود است. این برداشت‌ها که در درون خود به گروه‌ها و فرقه‌های مختلفی منشعب می‌شود. در برخی، اصول و مبادی مشترک‌اند و در برخی دیگر اختلاف نظر دارند که تا حد زیادی ناشی از فهم یا تفسیر متفاوت‌شان از وحی الهی است. به این ترتیب و حتی با فرض وجود یک متن یگانه الهی به عنوان منشأ تفکر در باب زندگی سیاسی و اجتماعی، الزام سیاسی می‌تواند به شکل برداشت‌های متفاوت - مثلاً برداشت‌های فقهی، فلسفی و در قالب نظریه‌های وظیفه‌گرا و

یا غایت‌انگاران ابراز شود.

فقه اسلامی متضمن برداشتی حقوقی و عمدتاً وظیفه‌گراست. فقها معمولاً شرع و احکام الهی را به صورت یک نظام حقوقی یا مجموعه‌ای از قوانین موضوعه الهی تلقی می‌کنند که از سوی یک مرجع با صلاحیت و دارای اقتدار، یعنی خدا وضع شده و دارای ضمانت اجراست. کار فقیه یا حقوقدان اسلامی نیز این است که با رجوع به منابع یا ادله شرعی (قرآن، سنت و ...) احکام تکلیفی و عملی الزام‌آور (از جمله احکامی در باب اعمال واجب، مستحب، مکروه و ...) را از نصوص دینی استخراج و در واقع الزامات یا وظایف شرعی فرد مسلمان را در رابطه با خدا (عبادات)، با افراد دیگر (معاملات، عقود و ایقاعات) و با حکومت (سیاسات) تنظیم و مشخص کند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۱۱ و ۴۱). در این صورت بحث از سیاست و شرایط مشروعیت حکومت یا حدود اطاعت از آن در قالب مقولات و مفاهیم فقهی بیان می‌شود و الزام سیاسی مترادف الزام قانونی به مفهوم حقوقی آن به کار می‌رود؛ یعنی متابعت از قوانین حاکم و دستورهای حکومتی که ریشه دینی دارد بر پایه انجام یک امر واجب یا وظیفه قانونی-شرعی توجیه و فرض می‌شود. آنچه عمل به این وظیفه را ضمانت می‌کند، جزای این جهانی (مجازات‌های قانونی) یا اجر اخروی (بهشت و جهنم) است.

برداشت فقهی و کلامی و اصولاً نظریه حاکمیت الهی با شرح اختیارگرا و ایده یک حکومت انتخابی نیز سازگار است. یعنی اگر فرض کنیم منشأ همه قدرت‌ها خداست، اما عنایت خدا متوجه حکومتی است که بر رضایت و پذیرش مردم استوار باشد و یا اینکه خداوند متعال حق اعمال قدرت در زندگی سیاسی را به خود مردم تفویض کرده است. چنین فرضی می‌تواند هم وجوب شرعی داشته باشد؛ چنانکه فقهای اهل سنت اجماع و بیعت عامه را شرط حقانیت خلیفه می‌دانستند و فقهی مانند ماوردی امامت یا خلافت را عقد یا پیمانی میان حاکم یا حکومت‌شونده و متضمن حقوق و تکالیف متقابلی فرض می‌کرد که از حقوق مشترک حق... و حق الناس است (الماوردی، ۱۴۰۶: ۳۳-۱۹).

برخی از فقهای معاصر شیعه نیز «امامت انتخابی» و ولایت امت را در دوره غیبت معصوم (ع) مجاز شمرده‌اند (منقول در زنجانی، ۹۰، فیرحی، ۱۳۷۸: ۹۳ و کدیور، ۱۳۷۸: ۸۰-۷۹). مثلاً عقاید معتزله و تأکید آنان بر عقل و اراده انسان به عنوان منبع قدرت، بنیادهای فلسفی و اخلاقی یک شرح اختیارگرا و در حوزه سیاسی بدین معنی بود که انتخاب و رضایت امت شرط لازم

مشروعیت حاکم است و منظور آنها از اجماع، رأی اکثریت است که همواره قدرت را به همراه دارد (حنا الفاخوری و خلیل العجر، ۱۷-۱۴). گرچه نظریه امامت انتخابی و ایده‌هایی مانند اجماع، بیعت و شورا قاعده‌مند نشد و به سطح یک نظریه اخلاقی و فلسفی در باب الزام سیاسی ارتقاء نیافت و با زوال جریان‌های عقل‌گرا و آزاداندیش مانند معتزله و تحت‌الشعاع دلائل دیگری از قبیل سلطه حکومت‌های مطلقه، جای خود را به نظریه‌پردازی در باب «امامت قهری» و مشروعیت سلطه داد.

اندیشه اسلامی از طریق آرای فلسفی نیز می‌توانست به نظریه‌ای در باب تعهد و الزام سیاسی دست یابد. فلسفه سیاسی اسلامی که تلفیقی بین اصول عقاید اسلامی با اندیشه‌های یونانی است، حداقل دو ویژگی اساسی دارد. اولاً، بنیاد فلسفه سیاسی و مدنی اسلامی - که مهم‌ترین نماینده آن فارابی است، بر نفی تغلب و تقلب یا زور و ریا به عنوان منشأ مدینه یا جامعه سیاسی مبتنی است و فلاسفه مسلمان غالباً بین مدینه و ریاست فاضله با غیر فاضله به ویژه تغلیبه تمایز قابل شده‌اند. چنان که از نظر فارابی مدینه فاضله یا مدینه مردمی که هدف آنان تعاون و همیاری برای رفع نیازها و نیل به سعادت حقیقی در پرتو وحی الهی است. تنها مدینه مطلوب و سازگار با روح شریعت است و او یک جامعه آرمانی طرح می‌کند که پیش‌روی هر جامعه انسانی قرار دارد که در جستجوی سعادت و فضیلت است (طباطبایی، ۱۴ و ۲۸) خواجه نصیر هم سیاست و ریاست را با توجه به ماهیت و غایت آنها به دو نوع کلی تقسیم کرد: «... یکی فاضله که آن را امامت می‌خوانند و غرض آن تکمیل خلق و لازم‌ش نیل به سعادت است و دوم سیاست ناقصه که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازم‌ش نیل به شقاوت و مذمت و سائنس اول تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات مملو کند ... و سائنس دوم تمسک به جور کند و رعیت را به جای حول و عبید دارد و مدینه پرشور عام کند ...» (خواجه نصیر طوسی، همان، ۳۰۱-۳۰۰).

ثانیاً؛ فلسفه سیاسی اسلامی متضمن تفسیری اخلاقی و مدنی از دیانت و حاوی یک شرح غایت‌انگارانه و معطوف به سعادت یا خیر حقیقی انسان است. به قول فارابی: «هدف آفرینش انسان این است که به سعادت خود دست یابد و برای این کار [نخست] باید سعادت را بشناسد و آن را غایت خود قرار دهد ...» (بونصر فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۳). که به نوبه خود مستلزم شناختن خیر حقیقی انسان و فضایل اخلاقی است که از عهده هر کسی بر نمی‌آید. همان‌گونه که خدا هر یک از موجودات را از برای غایتی آفریده و به حکم عنایت خود آنها را به غایات خیرشان

رهنمون شده است. مدینه هم نیازمند حاکمی است که باید به وحی یا تأیید الهی از دیگران ممتاز و هادی شریعتی باشد تا مردم به او تسلیم شوند. سعادت‌ی که در گروهی متابعت از وحی یا قوانین الهی و در پرتو ریاست و حکومتی فاضله تحقق‌یافتنی است، رهبر یا انسانی که به قول فارابی: «... مورد وحی الهی واقع شده است، زیرا که هنگامی به انسان وحی می‌رسد که بدین مرتبت از کمال نایل آید که بین او و عقل فعال واسطه‌ای نباشد و به فیض عقل فعال، امکان یابد حدود اشیاء و کارها را بداند و آن را به هدفی که سعادت اوست راهنمایی کند...» (همان، ۶-۱۵۵).

چنین رهبری با فیلسوف-شهریار افلاطونی یا پیامبر و حتی امام به معنی شیعی و اسماعیلی آن همخوانی دارد. به نوشته خواجه نصیر: «و در تقدیر احکام [یا تقدیر اوضاع] به شخصی احتیاج افتد که به تأیید الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قد ما ملک علی الاخلاق گفته‌اند و احکام او را صنعت ملک، و در عبارت محدثان او را امام و فعل او را امامت و افلاطون او را مدبر عالم خواند...» (خواجه نصیر طوسی، ۴۱-۴۰ و طباطبائی، ۵-۱۳۴).

در فلسفه سیاسی اسلامی اطاعت از رئیس و قوانین با شرایع حاکم بر مدینه غالباً بر مبنای یک بینش غایت‌انگار و انداموار توجیه می‌شود. یعنی مردم به رهبری نیاز دارند تا امور اعضای دیگر را تدبیر کند و آنها را به غایت خیرشان سوق دهد و رعیت باید بشنود و اطاعت کند. زیرا ملک یا امام نسبت به رعیت به منزله سر است به بدن، و در صورتی امور انتظام می‌یابد که هرکس وظیفه خود را انجام دهد و صلاح جمع و رستگاری هر دو در این است (ماجد فخری، ۱۴۲ و نفیسی، ۱۳۶۸: ۸۳-۶۰). در این صورت، اطاعت امری طبیعی و نتیجه عضویت غیر اختیاری در مدینه است و از خصلت به هم پیوسته و انداموار مدینه که علت وجودی یا غایت آن تحقق سعادت همه اعضاء است، ناشی می‌شود.

البته مشروعیت رئیس مدینه فاضله فارابی و اطاعت از آن به صورت دیگری نیز قابل توجیه است، به نوشته حاتم قادری؛ مشروعیت رئیس اول را نباید به شکل بالفعل آن یعنی درجات پذیرش مردم و تحقق حکومت وی یکی دانست او چه به قدرت رسیده باشد یا نه، نمونه‌های کثیری است که از عقل مستفاد (آخرین مرحله تکامل عقل در عالم انسانی) برخوردار و شایسته رعایت جامعه است. چنین تفسیری از مشروعیت رئیس اول با تفاسیر شیعی از امام همخوانی دارد که مشروعیت امام را در گرو پذیرش مردم زمان خود نمی‌داند و مسئله این است که چگونه چنین

شخصی مورد پذیرش و شناسایی مردم قرار می‌گیرد (قادری، ۱۳۷۸: ۱۴۴).

فلاسفه سیاسی مسلمان معمولاً از سوی دو گروه مورد انتقاد قرار گرفته‌اند؛ هم از سوی کسانی که پژوهش عقلانی در باب امر الهی و سیاسی را تکفیر کرده‌اند و هم از سوی روشنفکران مسلمانی که فلاسفه را به پیروی از فقها یا متکلمین و شرعی کردن عقل و سیاست متهم کرده‌اند (بشیریه، ۱۳۷۲: ۹-۴۸)، اما:

اولاً؛ چنانکه رضا داوری نیز یادآور شده است: «... فیلسوفان اسلامی به مباحث سیاسی کمتر علاقه نشان می‌دادند و با وجود شریعت چندان نیازی هم به ورود به این بحث نداشتند (داوری، ۱۳۷۴: ۱۳۵).

ثانیاً؛ آنچه فلاسفه را به حمایت از قوانین الهی و طرح مدینه فاضله‌ای سازگار با روح شریعت واداشته، درک این مسئله است که جامعه‌ای که بر طبق وحی الهی اداره و هدایت شود، جامعه بهتری است.

ثالثاً؛ فلسفه اخلاقی و سیاسی نیاز به معیارهای عملی درباره تعیین خیر یا سعادت آدمی و وسایل نیل به آنها دارد، اما فلسفه در شهرها حکومت نمی‌کند و از این جهت فاقد وسایل لازم و نیازمند شارع و شریعت است. این شریعت یا قوانین الهی است که ضمانت اجرا دارد و اقتدار یا نیروی الزام‌آوری را فراهم می‌کند که شهروند بر پایه ایمان خود به دستورهای شرعی و امید به پاداش یا ترس از کیفر اخروی به آنها عمل می‌کند (محسن مهدی، ۱۳۶۲: ۵۲۸).

نتیجه

در این نوشته کوتاه و مقدماتی معنی و جایگاه الزام سیاسی در اندیشه کلاسیک اسلامی مورد بررسی قرار گرفت. یکی از نتایج موقت و احتمالی به دست آمده این است که گرچه زمینه‌های مساعدی برای بحث از الزام سیاسی در فقه، کلام و فلسفه وجود داشته، اما شاید این زمینه‌ها نتوانسته است به ارتقای یک نظریه سیاسی و اخلاقی جامع در باب الزام سیاسی منجر شود. البته نویسنده اذعان دارد که این بررسی گذرا، نمی‌تواند کامل باشد و هنوز مسایل زیادی وجود دارد که روشن نیست و یا ناگفته باقی مانده است و لازم است حداقل به دو مورد از آنها اشاره شود.

اولاً، این بررسی به اندیشه کلاسیک اسلامی محدود بود و در نتیجه سیر تحول اندیشه سیاسی اسلامی در دوره معاصر و بررسی افکار و آرای مسلمانان زمانه ما، چه شیعی و چه اهل سنت که کوشیده‌اند با رجوع به مبنای اسلامی به چالش‌های برآمده از برخوردهای فرهنگی و تمدنی با

غرب و به مسائل مستحدثه پاسخ دهند، ضرورتی است که مجال آن در این نوشته نبود. ثانیاً، ممکن است گفته شود که معنای مشترکی از الزام سیاسی وجود ندارد که برای همه جوامع و در هر زمان و مکانی صادق باشد. اینکه مفاهیم اخلاقی و سیاسی بر بعد محلّیت استوارند و در چارچوب جوامع سیاسی مختلف و بسترهای تاریخی و فرهنگی خاص، معانی متفاوتی به خود می‌گیرند. چنان که مفهوم عدالت در مفهوم یونانی و مدرن آن با مفهوم عدالت به معنی اسلامی آن، یا مسئله سقراط و هابز با مسئله فلاسفه مسلمان متفاوت است، چون شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی آنان متفاوت است و در این صورت شاید نتوان از مفهوم مشترکی از الزام سیاسی سخن گفت.

در بیان فوق حقیقتی وجود دارد و ما نمی‌توانیم چنین تفاوت‌هایی که انسان‌ها و جوامع را از یکدیگر جدا می‌سازد، نادیده بگیریم. اما می‌توان فرض کرد که علایق و مسائل مشترکی وجود دارد که در هر زمانی و در مورد هر جامعه سیاسی صادق است. در هر جامعه سیاسی سازمان یافته، روابطی اقتداری بین فرد با دولت وجود دارد که متضمن طرح پرسش‌هایی است که از لحاظ نظر و عمل اهمیت دارد، مثل این پرسش که فلسفه وجودی دولت چیست، یا اینکه چرا باید از دولت اطاعت کرد. این پرسش‌ها در شرایط تاریخی متفاوت قابل طرح بوده و پاسخ‌های ارائه شده نیز ممکن است متفاوت باشد، اما تداوم چنین پرسش‌هایی در تاریخ اندیشه، نشان‌دهنده ساختار عقلی و منطقی آنهاست. شاید موضوع اصلی این باشد که ماهیت روابط اخلاقی و متقابل فرد با دولت چیست و چگونه می‌توان آن را توجیه یا تبیین کرد، و تفاوت در پاسخ‌های ارائه شده جزء ملاحظات ثانوی قرار می‌گیرد.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۲)، *مقدمه ابن خلدون*، محمد پروین گنابادی، ج اول، چاپ چهارم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، عبدالحمید آیتی، چاپ سوم، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- الماوردی، الوامحسن علی بن محمد بن حبیب البصری (۱۴۰۶ق)، *الاحکام السلطانیة*، تصحیح: محمد حامد الفظّی، قاهره: مکتب الاعلام الاسلامیه.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، حسین صابری، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

- بشیریه، حسین، آذرودی (۱۳۷۲)، **عقل در سیاست**، فرهنگ توسلی، سال دوم، شماره ۹.
- داوری، رضا (۱۳۷۴)، **فارابی**، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- رضائزاد، عزالدین (۱۳۸۰)، **گذری بر مباحث علم کلام**، مجله کلام اسلامی، سال دهم.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۸)، **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، چاپ دوم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- عبدالحی، ا.ک.م (۱۳۶۲)، **مذهب اشعری، در تاریخ فلسفه در اسلام**، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶)، **فقه سیاسی**، جلد دوم، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، **اندیشه‌های اهل مدینه فاضله**، سیدجعفر سجادی، چاپ اول، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۸)، **سیاست مدینه**، سیدجعفر سجادی، چاپ اول، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲)، **سیر فلسفه در جهان اسلام**، نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸)، **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، **اندیشه سیاسی در اسلام و ایران**، تهران: انتشارات سمت.
- قمرالدین خان، محمد (۱۳۶۲)، **ماوردی**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کدیور، محسن (۱۳۷۸)، **مشروعیت سیاسی و نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، مجموعه مقالات، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی و بین‌المللی.
- کوئینتن، آنتونی (۱۳۶۸)، **فلسفه سیاسی**، مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، **آشنایی با علوم اسلامی**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مک آیور، ر.م، **جامعه و حکومت**، ابراهیم علی کنی، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مودودی، ابوالعلاء (۱۳۶۲)، **ابوحنیفه و ابو یوسف**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مودودی، ابوالعلاء (۱۳۶۲)، **تفکر سیاسی در صدر اسلام**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مهدی، محسن (۱۳۶۲)، **ابن خلدون**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نظام الملک، خواجه ابوعلی (۱۳۶۲)، **سیرالملوک یا سیاستنامه**، هربرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نظام الملک، خواجه ابوعلی (۱۳۳۴)، **سیاستنامه**، محمد قزوینی، مرتضی مدرس چهار دهی، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن خواجه (۱۳۶۰)، **اخلاق ناصری**، مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

- نفیسی، محمود (۱۳۶۸)، *سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین*، تهران: انتشارات امیری.

- Beran, Harry, (1987), **Consent Theory of Political obligation**, London. Croom Helm.
- Dawson, Charley (1948), **Religion and Culture**, New York, Meridian Books.
- Harris, Paul, (1990), **Political Obligation**, London, Routledge.
- Horton, John, (1992), **Political Obligation**, Atlantic Highlands u.s.Humanities press.
- Morawedge, Parviz, (1995), **Islamic Theology**, in: The oxford Encyclopedia of the Modern Islamic world, Editor in chief: John Esposito, New York, oxford, oxford University press, vol.4.
- Mayer, Ann Elizabet, (1995), **Human Rights**, in: The oxford Encyclopedia of the Modern Islamic world, Ibid, vol.2.
- Nowell-Smith, Patrick. H, (1972), **Religion and Morality**, in: Encyclopedia of philosophy, Editor in chief: Paul Edwards, New York, Macmillan Publishing co. Jnc and the Free Press.
- Simmons, A. J, (1980), **Political obligation**, in: Rutledge Encyclopedia of philosophy, General Editor: Craig, New Fetter land, London, Routledge, vol.7.