

# بررسی و نقد کتاب «نظام سیاسی و دولت در اسلام»

سید صادق حقیقت

تاریخ دریافت: ۸۴/۳/۲۴

استادیار علوم سیاسی دانشگاه مفید

تاریخ تأیید: ۸۴/۸/۴

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)، اولین کار مشترک خود را با انتشار کتاب *نظام سیاسی و دولت در اسلام* نوشته دکتر داود فیرحی - عضو هیأت علمی دانشگاه تهران - به‌عنوان منبع اصلی درسی با همین عنوان به ارزش سه واحد در مقطع کارشناسی رشته علوم سیاسی تعریف کرده‌اند. از آنجا که قبلاً متن مشخصی برای این درس وجود نداشت، کتاب حاضر توانست به‌عنوان منبع اصلی این درس تلقی شود و جای خالی و خلأ موجود را پرکند.<sup>۱</sup>

این کتاب از سه بخش، و مجموعاً نه فصل تشکیل شده است. بخش اول با عنوان چهارچوب نظری، سه فصل دارد: مفهوم نظام سیاسی و دولت (قلمرو مطالعه)، سیمای عمومی نظام سیاسی و دولت در اسلام، و تحولات نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام؛ نویسنده در فصل اول ابتدا چهار ویژگی (اقتدار عام و فراگیر، مقررات آمرانه، حاکمیت و استمرار) را برای مفهوم دولت برشمرده، و سپس مدل تحلیل نظام سیاسی، را نظریه سیستمی انتخاب کرده است. دکتر فیرحی در این قسمت سعی دارد با تعریف و بیان ارکان نظریه سیستمی، نظام سیاسی اسلام را با آن مدل شرح دهد. فصل دوم بین دولت دینی، سکولار و ایدئولوژیک تمایز قائل می‌شود، و نمونه‌های آرمانی دولت اسلامی را نظام سیاسی خلافت (بین اهل سنت) و نظام سیاسی امامت (بین شیعه) معرفی می‌نماید. براساس فصل سوم، نظام سیاسی سنتی چهار ویژگی دارد: اقتدارگرایی، شخص محوری، وحدت قوا و الگوی امپراتوری؛ در حالی که نظام سیاسی جدید مشارکت جو، قانون‌گرا، و مبتنی بر تفکیک یا استقلال قوا و الگوی ملی و سرزمینی است.

بخش دوم کتاب، نظریه‌های نظام سیاسی اهل سنت را می‌کاود. از آن‌جا که در چهارچوب نظری، منبع تغذیه‌کننده یا دلایل وجود و وجود نظریه‌ها به‌عنوان داده سیستم در نظر گرفته شده بود، ورودی سیستم عبارت است از: نظریه عدم وجود، نظریه وجود عقلی و نظریه وجود شرعی / سمعی.

اصول نظام سیاسی اهل سنت، اجماع و شورا، و پایه‌های ارزشی آن خلافت و خلیفه و عدالت صحابه تلقی می‌شود. فصل پنجم و ششم نیز از اصطلاحات چارچوب نظری بهره می‌برد. در آنجا یک نظام سیاسی به عنوان بدنه یک سیستم از دو قسمت ساختارها (عناصر قدرت، مرزهای قدرت و شبکه قدرت) و کارکردها (مرکز رهبری، دامنه قدرت و جریان قدرت) تشکیل شده است. فصل پنجم، این شش عنوان را درخصوص نظام سیاسی قدیم اهل سنت، و فصل ششم این عناوین را در مورد نظریه‌های خلافت جدید به بحث می‌گذارد.

بخش آخر به نظریه‌های نظام سیاسی شیعه اختصاص دارد. براساس فصل هفتم (مختصات عمومی امامت شیعه)، منبع تغذیه‌کننده یا دلایل وجوب و وجود امامت شیعه عبارت است از: وجوب عقلی امامت و نصوص و ادله نقلی شیعه؛ بر همین اساس، پایه‌های ارزشی در امامت شیعی شامل اندیشه عصمت، نظریه ولایت و مسأله غیبت می‌شود. فصل هشتم و نهم نظام سیاسی مشروطه و نظام جمهوری اسلامی را به عنوان دو مورد مهم به بحث و بررسی می‌گذارد، و به شکل جداگانه، عناوین مذکور درخصوص ساختار و کارکرد دولت در این دو نظام را ترسیم می‌کند.

در نقد و بررسی کتاب حاضر ابتدا به نقاط قوت کتاب، و سپس به ملاحظات روش‌شناسانه و ملاحظات محتوایی اشاره خواهیم کرد.<sup>۳</sup>

### نقاط قوت کتاب

مهم‌ترین نقطه مثبت کتاب حاضر به خلأ موجود در خصوص کتاب درسی «نظام سیاسی و دولت در اسلام» باز می‌گردد. این درس همراه با دروسی دیگر پس از انقلاب فرهنگی به مجموعه سرفصل‌های رشته علوم سیاسی اضافه شد، ولی تا این زمان از عدم وجود متنی مشخص و دانشگاهی در این زمینه رنج می‌برد. آن چه این درس را از دیگر دروس اسلامی (همانند تاریخ تحول دولت در اسلام، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران و مبانی اندیشه سیاسی در اسلام) متمایز می‌کند، رویکرد فقهی (مذهب شیعه و سنی) در آن می‌باشد.

مسأله مهم دیگر در این کتاب، اطلاعات وسیع و منابع متعدد در زمینه نظریه‌های نظام سیاسی تشیع و تسنن محسوب می‌شود. خواننده با مطالعه کتاب حاضر به‌خوبی می‌تواند ارکان و فروع نظریه سیاسی امامت و خلافت را بشناسد و آنها را با یکدیگر مقایسه کند. نویسنده محترم، نظام سیاسی اهل سنت (با ابتدا بر اجماع و شورا، خلافت و عدالت صحابه) را در مقابل نظریه سیاسی امامت (که بر ادله عقلی و نقلی، و اندیشه عصمت و نظریه ولایت تکیه می‌زند) قرار می‌دهد و خواننده خویش را از طریق مطالعه مقایسه‌ای راهنمایی می‌کند. دکتر فیرحی به خوبی از منابع عربی در این زمینه استفاده کرده‌اند.

نکته دیگر آن است که، نظریه‌های نظام سیاسی به نظریه‌های دوره کلاسیک اسلامی محدود نشده، و در فصل آخر به نظام سیاسی مشروطه و نظام جمهوری اسلامی پرداخته است. این امر دانشجو را از مباحث نظری، به وضع کنونی نظام سیاسی اسلامی در جهان معاصر هدایت کرده و با دیگر عناوین درسی او (همانند حقوق اساسی) مرتبط می‌سازد.

دکتر فیروزی سعی کرده مواد خام این درس را، در قالب نظریه سیستم‌ها قرار داده و بدین طریق بر غنای کتاب بیافزاید. اصل مسأله استفاده از چارچوب نظری (نظریه سیستم‌ها) نیز از نقاط مثبت کتاب محسوب می‌شود، هر چند به همان گونه که خواهیم دید به مهم‌ترین چالش آن نیز تبدیل شده است.

### ملاحظات روش شناسانه

برتالنفی، سیستم را مجموعه عناصر مرتبط با هم تعریف می‌کند. مهم‌ترین مفاهیم مربوط به سیستم عبارتند از: کلیت، پیوستگی، ساختار، سطوح و سلسله مراتب، کنترل، هدف، خود سازماندهی، تکامل و مفهوم مرز. نظریه سیستم‌ها با تکیه بر مکتب ساختارگرایی کارکردی نوعی الگو ارائه می‌کند که، می‌تواند در روش تحقیق مفید واقع شود. پارسونز، چهار کار ویژه برای هر نظام اجتماعی برمی‌شمارد: حفظ انسجام و همستگی، حل منازعه، نیل به اهداف و انطباق با شرایط متغیر و جدید. کار ویژه‌های نظام سیاسی عبارت است از: استخدام کارگزاران سیاسی، استخراج و بسیج و توزیع مناسب منابع، شناسایی و تلفیق منابع اجتماعی گوناگون، تأمین شبکه ارتباطات سیاسی، وضع و اجرای هنجارهای سیاسی و انجام وظایف داورى مربوط به اجرای هنجارها؛ رویکرد سیستمی عبارت است از: شناخت مسأله در بطن کل سیستم، جمع‌آوری اطلاعات، تعیین راه‌های گوناگون، ارزشیابی راه حل‌های تعیین شده، انتخاب بهترین راه حل، اجرای آن و ارزشیابی؛<sup>۴</sup> تجزیه و تحلیل سیستم یعنی:

۱- روشن ساختن حدود و مرزهای سیستمی که می‌خواهیم مدل آن را بسازیم؛

۲- شناخت اجزای مهم و روابط آنها؛

۳- تعیین پیوندها؛

۴- طبقه‌بندی عوامل و اجزای سیستم؛

۵- تعیین متغیرهای نشان‌دهنده جریان‌ها، مدل‌سازی و شبیه‌سازی.<sup>۵</sup>

از آنجا که این نظریه با مکتب ساختارگرایی کارکردی در جامعه‌شناسی هماهنگی دارد و بر اساس اصول آن بنا شده است، در تقابل با روش تاریخی قرار می‌گیرد؛ چرا که در نظریه سیستم‌ها همزمانی و در روش تاریخی، زمان مفروض مطرح می‌باشد. نظریه سیستم‌ها موضوع مورد مطالعه خود را برش تاریخی

می زند، درحالی که موضوع در روش تاریخی، با توجه به وقایع قبل و بعد از آن تحلیل می شود. با توجه به توضیح مختصر فوق، به چند نکته اشاره می کنیم:

۱ - مطالعه نظام سیاسی خلافت (نزد اهل سنت) و نظام سیاسی امامت (نزد شیعه) در طول بیش از هزار سال، با روش تاریخی هم خوانی بیشتری دارد تا با نظریه سیستم ها، در روش سیستمی، موضوع مورد مطالعه به عنوان یک نظام به هم پیوسته - بدون ارتباط با وقایع ماقبل و مابعد خود - برش تاریخی زده، و سپس درون داده، فرآیند، برون داد و باز خورانش مورد بررسی واقع می شود. این کار برای تحلیل نظام سیاسی خلافت و امامت - آن هم به شکلی که از نظام سیاسی قدیم و جدید اعم باشد - محال به نظر می رسد. آن دو نظام سیاسی یک مجموعه به هم تافته نیستند که بتوان یک ورودی، یک فرآیند، یک خروجی و یک بازخوران برای آن تعریف و شناسایی کرد. اگر این اشکال وارد باشد، اساساً به کار «گرفتن روش سیستمی» در این کتاب توجه خود را از دست خواهد داد.

۲ - در این کتاب بین نظام به معنای «رژیم»، و نظام به معنای «کل به هم پیوسته» خلط شده است. در صفحه ۱۵ می خوانیم: «تعریفی از سیستم سیاسی که در این نوشته لحاظ شده است، نظام سیاسی اسلام را مجموعه ای به هم پیوسته از فعالیت های سیاسی تلقی می کند که شمار بزرگی از کارگزاران و با هدف خاصی آن را تعهد کرده و انجام داده اند.» تعریف سیستم سیاسی به فعالیت های سیاسی، امر معهودی در نظریه سیستم ها تلقی نمی شود. علاوه بر آن در فصل نهم که از نظام جمهوری اسلامی و عناصر و نهادهایی همچون نهاد رهبری و مردم بحث می شود نظام معادل regime است، ولی آن جا که از نظام خلافت و امامت بحث به میان می آید، مراد system می باشد. به عبارت دیگر سیستم در این کتاب گاه به نظام سیاسی عینی، و گاه دیگر به نظریه های غیرعینی اطلاق شده است. این در حالی است که حسن عباس حسن در *الصياغة المنطقية للفكر السياسي الاسلامي* (ص ۲۲۲)، نظام سیاسی را معادل دولت و حکومت می گیرد.

به کار گرفتن روش سیستمی برای نظام های سیاسی همانند نظام جمهوری اسلامی - در صورتی که تطبیق مناسبی نسبت به اجزای سیستم صورت پذیرد - کاملاً به جاست. اما آیا می توان نظریه ای سیاسی را با روش سیستمی تحلیل نمود؟

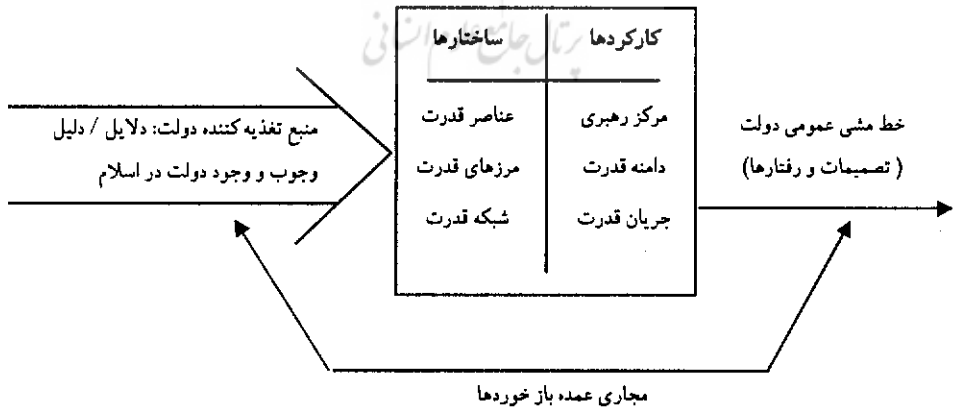
با اندکی تسامح می توان به سؤال فوق پاسخ مثبت داد، ولی مشکل به کار گرفتن این روش در کتاب حاضر به مسائل دیگری باز می گردد. اگر اندیشه سیاسی یک متفکر یا نظریه ای سیاسی را به مثابه یک سیستم در نظر گیریم، مجازاً می توانیم برای آن ورودی، فرآیند، خروجی و بازخوران تصور نماییم. به طور مثال از باب مشابهت می توان گفت اندیشه متفکر خاصی دارای درون داده های اجتماعی و اندیشه ای است، و خود او سیستم فکری اش را این گونه سامان داده و عرضه کرده است و

همواره آثار نظری و عملی نظریه خود را و در سیستم به عنوان بازخوان دخالت می‌دهد. با این وجود و با فرض تسامح مذکور، در این کتاب سه مشکل دیگر وجود دارد. اولاً: در این جا با مجموعه‌ای از متفکران و نظریه‌های بزرگی همانند نظریه خلافت و امامت روبرو هستیم، ثانیاً به کار بردن روش سیستمی برای نظریه‌های سیاسی اسلامی مشروط بر آن است که متفکران مربوطه الزاماً تفکری سیستمی و منسجم داشته باشند، در ص ۱۳، نظریه‌های دولت هم مجموعه منظم خوانده شده و هم «گاه» جامع و «نسبتاً» روشن و شفاف؛ و ثالثاً: همان‌گونه که در بند بعد، خواهیم دید تطبیق مناسبی نسبت به لوازم روش سیستمی صورت نگرفته است.

۳- از دو اشکال قبل که صرف نظر کنیم، باید ببینیم چه تصویری نسبت به نظریه سیستم‌ها و تطبیق اجزای آن بر نظریه‌های نظام سیاسی اسلامی در این کتاب وجود دارد. گفتیم نظام سیاسی در این کتاب هم به «فعالیت‌های سیاسی»، هم به دولت‌های اسلامی، و هم به نظریه‌هایی همچون خلافت و امامت اطلاق شده است.

بر اساس نمودار و توضیحات ص ۱۶ کتاب، ورودی سیستم (یا منبع تغذیه‌کننده دولت) عبارت است از دلیل یا دلایل و جوب و وجود دولت در اسلام؛ خود سیستم (و ظاهراً فرآیند آن) از دو قسمت تشکیل می‌شود: ساختارها (عناصر قدرت، مرزهای قدرت و شبکه قدرت)؛ و کارکردها (مرکز رهبری، دامنه قدرت و جریان قدرت). خروجی سیستم هم عبارت است از: خط مشی عمومی دولت (یعنی تصمیمات و رفتارها)؛ خروجی سیستم هم به وسیله پیکان دو طرفه‌ای با منبع تغذیه‌کننده ارتباط دارد.

نظام سیاسی / دولت



صرف نظر از اشکالات ذکر شده در بندهای قبل، در تطبیق نظریه سیستمی بر نظام سیاسی در اسلام چندین اشکال به نظر می‌رسد. اولاً: ورودی سیستم، دلایل وجود و وجود دولت در اسلام نیستند، یا لاقلاً منحصر به آنها نمی‌باشد. اگر از نظام سیاسی به عنوان نمودی عینی سخن می‌گوییم، آن‌گونه که از خروجی همین سیستم یعنی «خط مشی عمومی دولت» بر می‌آید، پس در این جا هم تقاضاها و حمایت‌ها باید ورودی باشد. اگر هم از یک نظریه سیاسی بحث می‌کنیم، ورودی خاص خود را می‌طلبند. ثانیاً: فرآیند سیستم دو بخش کارکرد و ساختار را شامل نمی‌شود، بلکه فرآیند عبارت است از عملیاتی که سیستم برآورده‌ها انجام می‌دهد. ثالثاً: مقصود از مخازن و منابع قدرت دولت مشخص نیست، و یک‌جا جزء ساختار و در نمودار ورودی سیستم تلقی شده است. رابعاً: مرز سیستم که براساس (ص ۱۷) همان «مفهوم متعارف مرز از جهت تاریخ و جغرافیا یا زمان و مکان است» دوباره تصویری واقعی از سیستم را القا نموده و با ورودی (دلایل) هم خوانی نمی‌کند، علاوه بر آن که، مقصود از مفهوم «مرز» در نظریه سیستمی، مرز جغرافیایی نیست. خامساً: مرکز رهبری و دامنه قدرت نمی‌تواند جزء کارکرد تلقی شود. سادساً: دامنه قدرت، محدودیت به حوزه عمومی یا در برگرفتن حوزه خصوصی (ص ۱۷)، و جریان قدرت (اقتدار گرایانه یا مردم سالارانه بودن قدرت) در نظریه‌های قدیم اسلامی و همچنین در نظریه سیستم‌ها جایگاهی ندارد، سابعاً: بازخوران یک‌طرفه است، نه دوطرفه؛ وثامناً: اصطلاحاتی همانند «پایه های ارزشی» در (ص ۱۹۱)، جایگاه مشخصی ندارد.

۴- مسأله دیگر در ملاحظات روش‌شناسانه به کاربرد آزادانه اصطلاحات مربوط برمی‌گردد. سیستم‌ها گاه روش، نظریه و گاه مدل، الگو، رهیافت، ابزار و تحلیل نامیده شده است. (صص ۱۴-۱۶) همچنین تصویری از «کارکرد» وجود دارد که، با اصطلاحات علوم اجتماعی هم‌خوانی پیدا نمی‌کند. در (ص ۱۶) کارکرد اعم از مرکز رهبری، دامنه قدرت و جریان قدرت فرض شده است. نویسنده محترم در همان صفحه ابتدا، ساختار قدرت را از عناصر دولت، مرزهای دولت، شبکه روابط دولت و مخازن یا منابع قدرت اعم می‌گیرد، اما در نمودار سه عنصر اول را مربوط به ساختار، و عنصر آخر را مربوط به ورودی سیستم فرض می‌نماید. رادکلیف براون، ساختار را شبکه روابط اجتماعی، با محوریت جایگاه‌ها و نقش‌ها، و وبر، آن را طرح منطقی روابط انتزاعی که شالوده یک واقعیت را تشکیل می‌دهد، می‌دانند.

۵- مسأله آخر در این بخش به تحلیل مقایسه‌ای (ص ۱۴) مربوط می‌شود. بدون شک نظریه سیستم‌ها کاررا برای تحلیل مقایسه‌ای آماده می‌کند، ولی در این کتاب مقایسه‌ای بین نظام‌های

سیاسی صورت نپذیرفته است. شاید مراد نویسنده گرامی، آن است که، خوانندگان و محققان باید به تحلیل مقایسه‌ای پردازند، نه این که کتاب حاضر چنین کاری را انجام داده باشد.

### ملاحظات محتوایی

در این بخش به مهم‌ترین مشکلات محتوایی کتاب اشاره می‌کنیم:

۱- نکته اول که با مباحث روش‌شناسانه نیز پیوند می‌خورد آن است که، مبنای نظری این کتاب با دیگر کتب و مقالات نویسنده محترم هم‌خوانی ندارد. (در ص ۱) می‌خوانیم: «گاهی نظریه‌پردازی درباره دولت معطوف به امر پسینی است؛ به این معنی که در پی فهم ساختارهای موجود دولت اسلامی پس از پیدایش آنها برمی‌آید. اما در بیشتر موارد، خود نظریه‌ها هستند که، شرایط امکان و موجبات پیدایش نهادهای خاصی را در دولت اسلامی به وجود آورده‌اند».

نقل قول فوق به گونه‌ای به تقدیم نظریه بر امر واقع رأی می‌دهد؛ چرا که می‌خواهد اهمیت نظریه‌های مربوط به نظام سیاسی و دولت در اسلام را باز نمایاند. این درحالی است که کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام با تکیه بر تبارشناسی فوکویی، به امر واقع و قدرت تقدم می‌دهد. در (ص ۱۴) هم دوباره تأکید شده، که این نظریه‌ها هستند که، ماهیت دولت در جهان اسلام را توضیح می‌دهند.

۲- مسأله دوم به خلط مفاهیم مدرن و سنتی بازگشت می‌کند. اگر شاخص‌هایی برای مفاهیم مدرن در نظر گیریم و مفاهیم سنتی را براساس آنها «ظرفیت سنجی» نماییم، به گونه‌ای بردگانگی مفاهیم فوق فائق آمده‌ایم. در این کتاب بدون وجود تلاشی در این راستا، بین مفاهیم مدرن و سنتی، نوعی خلط به چشم می‌خورد. به‌طور مثال: تعریف دامنه قدرت به اقتدارگرا یا مردم‌سالار بودن، و تعریف دامنه قدرت به محدودیت به حوزه عمومی یا درنوردیدن حوزه خصوصی، و تطبیق آن‌ها با نظریه‌های قدیم اهل سنت و شیعه عجیب به نظر می‌رسد.

۳- از ص ۴۹ تا ص ۶۷ ویژگی‌های نظام سیاسی سنتی (اعم از سنی و شیعی)، در مقابل ویژگی‌های نظام جدید آنها قرار می‌گیرد. بر این اساس ویژگی‌های نظام سیاسی سنتی شامل اقتدارگرایی، شخص‌محوری، وحدت قوا و الگوی امپراتوری و ویژگی‌های نظام سیاسی جدید شامل مشارکت‌جویی، قانون‌گرایی و نهاد محوری، تفکیک یا استقلال قوا و الگوی ملی و سرزمینی می‌شود. هرچند اگر بخواهیم از نظریه‌های جدید اسلامی معدل‌گیری کنیم می‌توانیم بگوییم: تمایلی به ویژگی‌های چهارگانه اخیر وجود دارد، اما به هیچ وجه نمی‌توان آنها را ویژگی‌های نظریه‌های جدید اسلامی خواند. دکتر فیرحی در بین نظریه‌های جدید اسلامی، دید خود را به نواندیشان و نوگرایان سنی و شیعه محدود کرده، و به نظریه‌های اقتدارگرایانه جدید اشاره نمی‌کند. اصولاً گرفتن قدرت اشتراک بین

متفکران شیعه و سنی در طول یک سده، امری محال به نظر می‌رسد، و در صورت تحقق نیز، به ابهام و کلی‌گویی منجر می‌شود. در این‌گونه موارد شاید «شبهات خانوادگی» ویتگنشتاین راهگشا باشد. بین نظریه‌های مختلف در طول زمان، ممکن است بتوانیم «شبهاتی خانوادگی» کشف نماییم.

همچنین قرائتی از امام خمینی ارائه گردیده است. (ص ۵۹ و ۶۱) که، با نواندیشی فوق سازگار باشد و حتی المقدور در قالب ویژگی‌های چهارگانه نظریه‌های سیاسی جدید قرار گیرد. حذف برخی نقل قول‌ها از صاحب نظری همچون امام خمینی، و ارائه قرائتی یک سویه از اندیشه سیاسی او، نوعی برداشت و قرائت گزینشی تلقی می‌شود. اساساً ضرورتی وجود ندارد که، قالب تحلیل را آن‌قدر بزرگ بگیریم که نظریه ولایت مطلقه امام خمینی، با تجددگرایان سنی و شیعه در یک دسته قرار گیرند. به همان میزان نمی‌توان مهدی حائری (ص ۶۶)، را نماینده اندیشه معاصر شیعه قلمداد کرد.

۴- تعریف «دولت» در این کتاب معانی گوناگون دارد. (در ص ۸) می‌خوانیم: "این مفهوم در علوم سیاسی به دو معنا به کار می‌رود: مجموعه خاصی از «افراد و حاکمان» و مجموعه خاصی از «نهادی‌های برتر»؛ یعنی دولت به سازمان‌ها و شیوه‌های منظم و پذیرفته شده‌ای چون مجلس شورای اسلامی و هیأت وزیران گفته می‌شود، که در طول زمان و فارغ از سلیقه‌های افراد به انجام آن وظایف می‌پردازند." دکتر فیرحی سپس به آستین رنی ارجاع می‌دهد و تعریفی از دولت را قصد می‌کند که هر دو مفهوم فوق را در بر می‌گیرد: "دولت مجموعه‌ای از افراد و نهادهاست که قوانین فائده در یک جامعه را وضع، و با پشتوانه قدرت برتری که در اختیار دارند، اجرا می‌کنند." وی سپس توضیح می‌دهد که دولت با تعریف فوق، یکی از کهن‌ترین و جهان‌شمول‌ترین پدیده‌هایی است، که همه انسان‌ها به نحوی بدان نیاز دارند. از دیدگاه نویسنده، برخی مختصات عام و مشترک دولت‌ها عبارت است از: اقتدارعام و فراگیر، مقررات آمرانه، حاکمیت به عنوان انحصار مشروع قدرت، و بالاخره استمرار دولت و عضویت غیرارادی افراد. (صص ۹-۱۲)

نکته اولی که در این باره به نظر می‌رسد، آن است که دو معنای نخست از دولت در علوم سیاسی معهود نمی‌باشد و متبعی هم برای آن ذکر نشده است. به طور کلی دولت گاهی به معنای مدرن (شامل چهار عنصر حاکمیت، حکومت، سرزمین و مردم)، گاهی به معنای عام و غیرمدرن (مثل دولت اموی و...) و گاهی به معنای قوه مجریه (هیأت دولت) به‌کار می‌رود. چون معنای سوم در این‌جا مد نظر نیست، مسأله اصلی برای بحث ما آن است که، دولت به معنای مدرن به‌کار رفته یا به معنای عام؛ دکتر فیرحی به درستی گزینه دوم را انتخاب می‌کند؛ چرا که اگر بخواهیم از دولت در طول تاریخ اسلامی بحث کنیم، قسمت عمده آن در دوره غیرمدرن بوده است. اما مشکل از آن‌جا رخ می‌نمایاند که نویسنده محترم برخی از مختصات عام و مشترک دولت‌ها را برمی‌شمارد. وی



بدون آن که به اندرو وینسنت ارجاع دهد، قدرت انحصاری دولت را هم شامل خصلت عملی (دوفاکتو) و هم خصلت قانونی و رسمی (دوژور) می‌داند. درحالی‌که این ویژگی مربوط به دولت‌های مدرن می‌شود، در (ص ۹) می‌خوانیم نظریه‌های دولت در اسلام به توضیح و تبیین این مسأله می‌پردازد. در «بحث مقررات آمرانه» هم برای برتر بودن قانون دولت به ولایت مطلقه امام خمینی اشاره می‌کند که، براساس آن دولت می‌تواند قراردادهای خود با مردم را به شکل یک‌جانبه لغو نماید. در حالی‌که آمرانه بودن قدرت دولت، اعم از ولایت مطلقه‌ای است که حضرت امام ترسیم کرده‌اند. به بیان دیگر هرگونه دولتی دارای این ویژگی هست.

دکتر فیرحی بحث مجازات افراد توسط دولت را تحت عنوان «حاکمیت» ذکر کرده، درحالی‌که با عنوان «مقررات آمرانه» سازگاری بیشتری دارد. استمرار دولت و عضویت غیرارادی افراد هم دو مسأله است، که بدون ارائه دلیلی خاص در عنوان چهارم به هم عطف شده‌اند. این که قبول تابعیت یا ترک آن با رعایت تشریفات امکان‌پذیر است، مربوط به ویژگی‌های دولت مدرن می‌باشد، درحالی که نویسنده در (ص ۸) تصریح کرده بود که، مقصود از «دولت» در این کتاب اعم از معنای مدرن آن است.

۵- نویسنده در (ص ۲۰) تقسیم حسن عباس حسن از دولت‌ها به دینی، سکولار و ایدئولوژیک را قبول کرده، و چنین توضیح داده: «دین بدون دولت اسلامی، هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست.»؛ در این جا دو مسأله وجود دارد. اولاً: آیا ایدئولوژی به معنای مارکسیستی یا مانهایمی و یا غیر آن مدنظر است؟ طبق یک تعریف، دین همیشه ایدئولوژیک است، و طبق تعریفی دیگر می‌تواند ایدئولوژیک باشد و به هر حال قید «هرگز» جای تأمل دارد. ثانیاً: آیا نویسنده در نقل قول فوق یک قرائت را توضیح می‌دهد یا به قرائت‌های متفاوت نظر دارد؟ در صورت اول لازم است مفهوم «ایدئولوژی» و دلایل غیر ایدئولوژیک بودن دین توضیح داده شود. در صورت دوم، جمله فوق مشکل پیدا می‌کند، چون لااقل طبق برخی قرائت‌ها دین ایدئولوژیک است.

نویسنده محترم در (ص ۲۸) تعریفی از «ایدئولوژی» ارائه می‌دهد که، بر مشکلات فوق می‌افزاید: «خاستگاه ایدئولوژی در واقع این مسأله است که، ممکن است بین فهم و واقع یا بین تفکر اجتهادی و حقیقت دین در تجربه اسلامی، تفاوت و حتی تناقض باشد.» در جواب باید افزود، اولاً: مشخص نیست، بحث از ایدئولوژی است، یا خاستگاه آن، ثانیاً: اگر ممکن باشد بین فهم و واقع فاصله باشد، پس ممکن است فاصله هم نباشد و در نتیجه نوعی دولت دینی ایدئولوژیک شود و تقسیم سه‌گانه فوق زیر سؤال رود. ثالثاً: وقتی از ساختار دموکراتیک دولت، سکولار را تعریف می‌کنیم، شایسته نیست آن را به مسأله تفاوت قرائت‌ها تحویل نماییم.

۶- تقسیم‌بندی سه‌گانه (دولت دینی، دولت سکولار و دولت ایدئولوژیک) از جهات دیگر هم مشکل دارد. نویسنده محترم با پیروی از حسن عباس حسن از دولت سکولار، الزاماً تصویری دموکراتیک دارد. به طور مثال در (ص ۲۶) می‌خوانیم: "حاکم یا حاکمان در دولت سیاسی سکولار به گونه‌ای هستند که مردم به طرق مختلف می‌توانند آنان را عزل، یا قدرتشان را محدود کنند." و در صفحه بعد نیز حاکم دولت سکولار، محدود و موقت معرفی می‌شود. از دیدگاه ایشان، اصولاً معیار مشروعیت دولت سکولار، افکار عمومی است. به‌طور کلی بین دولت دموکراتیک و دولت سکولار در عبارات فوق، نوعی خلط مشاهده می‌شود. نه الزاماً همه دولت‌های سکولار ویژگی‌های دموکراتیک فوق را دارند، و نه دولت‌های دینی ضرورتاً غیر دموکراتیک هستند، و از جمله ویژگی‌های فوق بی‌بهره‌اند. همچنین مسأله کیش شخصیت (در ص ۳۰)، عمدتاً مربوط به مباحث جامعه‌شناختی است و به شکل اندیشه‌ای نمی‌تواند ویژگی دولت ایدئولوژیک (در مقابل دولت) تلقی شود. نویسنده با آوردن قید «حداقل در نظر» سعی کرده از مشکل فوق خلاصی یابد: "دولت دینی چون بر بنیاد نقد و اجتهاد در نظریه‌ها استوار است، حداقل در نظر، مبنایی برای کیش شخصیت ندارد." اگر تقسیم جامعه‌شناختی است، پس قید «حداقل در نظر» چه توجیهی دارد؟ و اگر تقسیم، نظری است، از کجا معلوم که در عمل، دولتی، به کیش شخصیت مبتلا می‌شود و دولت دیگر از آن رهایی می‌یابد؟

۷- دکتر فیرحی در (ص ۲۴) توضیح می‌دهد: "طبق نظریه نصب، 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 می‌شوند، بلکه حتی شیوه استقرار حاکم در رأس هرم دولت و به طور کلی ساختار نظام سیاسی در روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز به وسیله دین بیان می‌گردد." توضیح فوق به نظر می‌رسد، مربوط به گرایش حداکثری‌ها در بین اندیشمندان شیعی باشد،<sup>۷</sup> نه الزاماً همه قائلین به نظریه نصب. برخی نظریه‌پردازان نظریه نصب، حداقلی و حسب‌ای هستند و مشمول تعریف فوق نمی‌شوند.

۸- در (ص ۳۱) اشتباهات عجیبی رخ داده است. دکتر فیرحی از اصطلاح «نمونه‌های آرمانی» استفاده کرده و در پی‌نوشت (ص ۴۵) توضیح داده که: "منظور از نمونه عالی یا آرمانی، همان معادل Ideal type در تحقیقات ماکس وبر، و تاحدودی پارادایم (Paradime) در اصطلاح توماس کوهن است." وی سپس توضیح می‌دهد که، عالی‌ترین نمونه آرمانی دولت اسلامی، دولت حضرت محمد(ص) در مدینه‌النبی است.

اولاً؛ چگونه بحث ما (آرمانی بودن مدینه‌النبی) و نمونه مثالی وبر تاحدودی می‌تواند، همان پارادایم کوهن در فلسفه علم (اجماع عالمان یک عصر) باشد؟ ثانیاً؛ وبر از نمونه مثالی، ترسیم نمونه‌هایی

ناب در نظر، و وجود ترکیبی آنها در عمل را قصد می‌نماید. به طور مثال، مشروعیت در تقسیم‌بندی نظری می‌تواند سنتی، قانونی یا فرهمند باشد، ولی در عمل و عالم تحقق، همواره دولت‌ها ترکیبی از سه نوع مشروعیت را دارا می‌باشند. «نمونه مثالی» یا Ideal type در آلمانی Reinen typus «نمونه ناب» است، و به همین دلیل است که، ترجیح می‌دهیم آن را به «نمونه مثالی» ترجمه کنیم. نه «نمونه آرمانی»؛ با توضیح فوق مشخص می‌شود، که آرمانی بودن دولت پیامبر(ص) ارتباطی با بحث نمونه مثالی و بر ندارد. اگر در این بحث هم نویسنده محترم به تعریف حسن عباس حسن (در ص ۲۳۴ الصیغۃ المنطقیة) اقتدا می‌کرد، مشکل حل می‌شد: "انما نقصد بالمثالیة فی مسألة نظام الحكم ما يعطى انطباق الشریعة او افضل نظام حکم يستعد الناس من وجهة نظر الاسلام".

۹- (ص ۵۲ و ۵۳) شخص محور بودن نظام‌های سیاسی سنتی را با اندیشه سیاسی افلاطون توضیح می‌دهد، در حالی که کمتر مشابهتی بین فیلسوفشاه افلاطون و اندیشه‌های اقتدارگرایانه (وگام متغلبانه) سنتی وجود دارد. علاوه بر آن که شایسته می‌بود به تجدید نظرهای افلاطون در کتاب قوانین نیز اشاره می‌شد. در این بین گریز زدن به بحث علم و عصمت امام (ع) در (ص ۵۴) نیز، خالی از لطف به نظر می‌رسد.

۱۰- از بعد فصل‌بندی به نظر می‌رسد، جایگاه فصل سوم بخش اول (تحولات نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام) بعد از بخش دوم و سوم باشد، چرا که از نظر منطقی توصیف نظام سیاسی اهل سنت و شیعه مقدم بر تحلیل تطورات آن‌هاست. خصوصاً که کتاب حاضر از فقدان نتیجه‌گیری و جمع‌بندی رنج می‌برد. علاوه بر این، شایسته بود نظام اهل سنت و شیعه در همان فصل سوم تفکیک می‌شد. قدراترک گرفتن از کلیه نظریه‌های جدید شیعی و سنی در (ص ۵۹) به بعد (مشارکت‌جویی، قانون‌گرایی و نهادمحوری، تفکیک یا استقلال قوا و پذیرش مرزهای ملی و سرزمینی) علمی نبوده و به ابهام می‌انجامد. شاهد این ادعا آن است که، اولاً: نویسنده در (ص ۵۸) با ارائه قید «نوعاً» سعی دارد، از این مشکل خلاصی یابد: "نظریه‌های جدید اسلامی، برخلاف نظام سیاسی قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشت، نوعاً تمایلات مردم‌گرایانه و مردم‌سالار دارند." و ثانیاً: در بین نظریه‌های جدید مجبور است در همان صفحه تنها به نظریه‌های مردم‌سالار شیعه (دولت مشروطه و نظریه وکالت و مانند آن)، یا قرائتی خاص از حضرت امام در (ص ۶۲) اشاره کند، و از دیگر نظریه‌های موجود نامی نبرد. این‌گونه برخوردهای گزینشی - خصوصاً در کتابی که به عنوان متن درسی نگارش یافته - زبینه نیست. نتیجه ابهامات فوق آن است که، نظریه سیاسی امام خمینی و دیگر متفکران شیعی با تجددگرایان اهل سنت در یک گروه قرار گیرد.

۱۱- در (ص ۸۳) با ارجاع به محمد عبدالله‌العربی ادعا شده که لفظ «امر» در آیه شورا آشکارا

نشان می‌دهد، که بیشتر موارد شورا امور حکومتی و اقامه تصمیمات دولت در بین مؤمنان و اعضای جامعه اسلامی است. نقل قول فوق آشکارا چنان دلالتی ندارد، و علاوه بر توضیح مدعا، لازم بود اقوال مخالف هم بررسی و نقد می‌شدند. در همان صفحه بهتر می‌بود، که الزام به اصل مشورت و الزام به پذیرش نتیجه شورا از هم تفکیک می‌شدند.

۱۲- نویسنده محترم در (ص ۱۱۷)، شش نظریه راجع دارالاسلام و دارالکفر را به استاد عمید زنجانی نسبت می‌دهد، در حالی که این دو اصطلاح عناوینی نیستند که به خودی خود در روایات و آیات ذکر شده باشند. در متون دینی تنها احکامی نسبت به سرزمین مسلمانان (مثل حکم لقطه) وجود دارد. بحث جهاد ابتدایی و دفاعی نیز از نظر محتوایی مشروط به چگونگی معناکردن دارالاسلام و دارالکفر نمی‌باشد.

۱۳- در (ص ۱۸۱)، احتمالاً بین آیاتی که اثبات‌کننده عصمت و امامت هستند، خلط شده است. از آیه تطهیر برای معصوم بودن اهل بیت (ع) استفاده می‌شود، نه برای امامت ایشان، به دلیل آن که حضرت فاطمه (ع) امام نبوده‌اند. در (ص ۱۸۶) گفته شده، اکثر حدیث‌شناسان در دلالت حدیث منزلت بر جانشینی علی (ع) اتفاق نظر دارند. ولی ظاهراً مقصود، «اکثر حدیث‌شناسان شیعی» است. در همین مورد مستند بودن این حدیث به علمای اهل سنت ارجاع داده شده است، در حالی که مسأله اصلی بر سر دلالت آن بر امامت علی (ع) است. استدلال اهل سنت آن است که، این حدیث تنها مربوط به غزوه تبوک بوده، و مسأله امامت از آن استنباط نمی‌شود.

۱۴- تصویری که از مجمع تشخیص مصلحت در (ص ۲۵۷) وجود دارد آن است که، صلاحیت آن تنها به موارد اختلاف مجلس و شورای نگهبان محدود می‌شود، ولی امروزه اصلاحاتی در تعمیم رسالت آن مجمع صورت گرفته و مصالح ابتدایی را نیز تشخیص می‌دهد.

۱۵- تفسیر سیاست خارجی بسط محورانه جمهوری اسلامی ایران، در سال‌های نخستین انقلاب، بر اساس منافع ملی (در ص ۲۶۴) چندان موجه به نظر می‌رسد، خصوصاً که نویسنده محترم از امام خمینی نقل قول کرده است که: "تا نابودی تمام آنان، از پای نخواهیم نشست، یا همه آزاد می‌شویم و یا به آزادی بزرگ‌تر که شهادت است می‌رسیم."

۱۶- در صفحات ۲۸۴ و صفحات قبل از آن، نظریه سیاسی امام خمینی بر اساس دو نظریه نصب و انتخاب تفسیر و برای هر یک شواهدی - بدون وجود جمع بندی خاصی - اقامه شده است. در این جا تفسیر دیگری مبتنی بر جدکردن ولایت از تولی وجود دارد. در این صورت فقیه هر چند ولایت را به شکل بالقوه داراست، ولی حق اعمال آن (تولی) را بدون رضایت مردم ندارد.<sup>۸</sup> بنابراین تحقق دولت اسلامی منوط به رأی مردم می‌شود. بر این اساس، نظریه امام، انتخاب نبوده است، علاوه بر آن، اشکال تجزیه‌ناپذیر بودن مشروعیت در (ص ۲۸۸) نیز وارد نمی‌باشد، چرا که این‌گونه نظریه‌های الهی - مردمی، مشروعیت را تجزیه نکرده‌اند.

## جمع بندی

کتاب حاضر درحالی که از نقاط مثبتی برخوردار است و توانسته خلأ موجود در خصوص درس «نظام سیاسی و دولت در اسلام» را پر نماید، از جهات مختلف نیاز به اصلاحات صوری، روشی و محتوایی دارد. اگر در ویرایش بعدی به جای به کار بردن نظریه سیستمی، از چند شاخص برای بررسی و مقایسه نظریه‌ها استفاده شود، بسیاری از مشکلات حاضر رفع خواهد شد. معرفی نظام سیاسی شیعه و اهل سنت آن گونه که در کتاب فوق وجود دارد، نیازی به روش سیستمی ندارد. اضافه کردن این روش به مطالب فوق برای کتاب درسی ضروری نیست، و از طرف دیگر مشکلات اشاره شده را به دنبال می‌آورد. امید نگارنده مقاله حاضر آن است که، خوانندگان عزیز به ارزش آثار نویسنده محترم و روحیه پژوهشگرانه وی بیش از پیش توجه داشته باشند.

۱- لازم به ذکر است که جلسه نقد کتاب فوق در تاریخ ۱۳۸۲/۱۱/۱ با حضور مؤلف کتاب، دکتر سیدعلی میرموسوی و نویسنده مقاله حاضر در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی اسلام برگزار، و در مجله علوم سیاسی، ش ۲۶، به چاپ رسید.

### 2- input

۳- همچنین می‌توان به مجموعه‌ای از مسائل صوری از جمله اغلاط تایپی و ترجمه‌ای فارسی و انگلیسی در این کتاب اشاره نمود، همانند: تبیین به جای تبیین در ص ۱۷، paradiyme در ص ۴۵، فطورها در ص ۳۰۷، دکمچیان در ص ۳۱۰، ایندرو در ص ۳۱۴، صدور در همان صفحه، خلط اقتداری و اقتدارگرایی در ص ۴۹، (اگر مشکل صوری تلقی شود، نه محتوایی)، فرهنگ جدید مسیحی - غربی به جای فرهنگ مسیحی غربی در ص ۵۵، manifest در ص ۱۲۷ به شکل صفت (آشکار) ترجمه شده، درحالی که فعل و اسم است، littel در ص ۱۳۳، ترجمه اسکیزوفرنی به دوگانه بینی در ص ۱۴۰، صیحه در ص ۲۰۱، الرفتین در ص ۲۰۶، تکرار «چائر موافق» در سطر ۳ و ۵ ص ۲۱۰، و سیدحسین مدرس در ص ۲۲۴.

از طرف دیگر کتاب فوق به ویراستاری نیاز دارد و در مواردی فهم مطلب را مشکل می‌کند؛ به طور مثال در ص ۳ جمله‌ای با «تأکید می‌نماید» شروع شده است. همچنین در ص ۱۲ معلوم نیست «یعنی توجیهی از حق فرمان دادن و اطاعت کردن»، تفسیر حاکمیت است، یا مشروعیت، در ص ۱۳ عدم وجود ویرگول بین «استدلالی» و «شفاف» خواننده را با مشکل روبرو می‌کند. ص ۱۵ به شکل ویژه و ویراستاری نیاز دارد، و به طور مثال معلوم نیست «نظام سیاسی» چگونه بر «مدل تحلیل سیستمی» عطف شده است. در همان صفحه می‌خوانیم «تعریفی از سیستم سیاسی که در این نوشته لحاظ شده است، نظام سیاسی اسلام را مجموعه‌ای به هم پیوسته از فعالیتهای سیاسی تلقی می‌کند که...»، در حالی که قبلاً تعریفی از سیستم سیاسی ارائه نشده، و معنا ندارد که تعریف از سیستم سیاسی تلقی کننده این مطلب باشد. همچنین است وسط صفحه ۳۲، وسط صفحه ۳۶، پاراگراف اول ص ۴۰، «به موازات» به جای «مطابق» در پاراگراف دوم ص ۵۱، وسط صفحه ۹۰ و ص ۱۴۶، ابهام در «استعفای امت از امامت» در ص ۱۰۵، تعریف حسب به امر ونهی در ص ۱۱۳ (در حالی که باید به اموری که شارع و ارضی به ترک آنها نیست، تعریف شود).

کتاب درسی فوق به ارجاعات دقیقی نیاز دارد؛ همانند ص ۳۴ که باید به سیف الدین آمدی ارجاع داده می‌شد، و عدم نیاز به برخی ارجاعات، همانند ارجاع به رونالد چیلکوت در پاورقی ۹ صفحه ۴۵، و تکرار منابع، همانند ابن تیمیه در ص ۳۰۶ و

حائری درص ۳۰۹ و صالحی نجف‌آبادی در ص ۳۱۰، و نقص برخی منابع همانند کتاب خلافت دکتر قادری که در ص ۳۱۲ باید ذکر می‌شد، ویژگی‌های کتاب‌شناختی ناقص همانند نبودن نام نویختی در ص ۳۱۴ و نام ماوردی در ص ۴۶ و نقص در منابع لاتین صفحه ۳۱۴، و عدم استفاده صحیح از «همان» و «پیشین» (به طور مثال به کتاب فربه‌تر از ایدنولوژی، در ص ۴۵ دوبار ارجاع وجود دارد، برخی موارد «همان» و برخی موارد «همان‌جا» داریم. استفاده از «همان» در سطر سوم صفحه ۴۶ به جای «پیشین») و عدم استفاده از «همان» در پاورقی ۵۱ ص ۱۰۰ و عدم استفاده از کتبی که ترجمه شده‌اند همانند ارجاع به ترجمه عربی کتاب دو دولت برتران بدیع، و ارجاع ندادن به ترجمه فارسی (درحالی که ترجمه فارسی این کتاب دو سال زودتر از کتاب دکتر فیرحی به بازار آمده است). عدم رجوع به منابع اصلی (بالاخص با توجه به آموزشی بودن کتاب) به طور مثال در پاورقی ۲۸ و ۴۴ ص ۱۰۰ و پاورقی‌های ۶۰ تا ۶۵ صفحه ۳۰۰، و بالاخره عدم ارجاع به منابع روایات در ص ۸۱.

۴- ایرج صادقی، تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم‌ها، تهران، آتیه، ۱۳۷۸، صفحات متعدد.

۵- ژوئل دوروسنی (وجون بیسون)، روش تفکر سیستمی، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو، تهران، پیشبرد، ۱۳۷۰، صص ۳۹-۵۳.

۶- ر.ک. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵.

۷- \_\_\_\_\_، گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه، مجله‌نامه مفید، ش. ۴۴ (مهر و آبان ۱۳۸۳).

۸- \_\_\_\_\_، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱، صص ۳۶۰ و ۳۶۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی