



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.1, No3, 111-137.

On Politics in Islam: a non-state-based inquiry¹

Hamid Malekzadeh²

Maryam Shamsaei³

Abstract

In this paper, we will attempt to establish, in a phenomenological study, an ontological relationship between the pre-contemplative lifestyles of a people and politics that make it possible to understand the concept of political ontology in conjunction with the fundamental concept of lifestyle. In this framework, we will try to show how this neither the Islamic state, whether it is the prophet of the Prophet or the Imam of the innocent, or whether the Shi'a or Sunni cleric, but the Muslim soul, was in the way of life or form of It is a question of joining the world that represents the religion of Islam as a political entity. We will discuss the ways of joining the world and the specific system of physical control that make different political identities by studying prayer and its logical interactions. We will finally show how prayer, especially as a collective sanction, is a form of identity or political distinction. We will try to study the relationship between the concept of friendship, its Aristotelian meaning, and prayer-related politics. We will also show how prayer, like other religious practices, can be in the form of collective relations as a democratic basis for forming political identity, or as we see in the radical Democracy of Chantal Moff. We will try to turn the concept of prayer into the theoretical foundation for formulating the concept of a socially Muslim way in a political recitation of Islam

Keywords: *Prayer, The Political, state, Muslim way of life, Islamic government*

¹ . Received, 2022/09/01; Accepted, 2022/10/09; Printed, 2022/12/03

² . PhD in Political Science, University of Tehran, Iran; Tehran hmalekzade@gmail.com (Corresponding Author)

³ . Associate Professor, Department of Islamic Studies and Quran, Hadith and Medicine Research Center, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran. shamsaei_m@sums.ac.ir



سیاست‌پژوهی اسلامی ایرانی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱، ۱۱۱-۱۳۷.

درباره سیاست در اسلام؛ مطالعه‌ای غیردولت‌بنیاد^۱

حمید ملک‌زاده^۲

مریم شمسایی^۳

چکیده

در این مقاله تلاش خواهیم کرد تا در یک مطالعه پدیدارشناسانه، رابطه‌ای هستی‌شناختی میان شیوه‌های زندگی پیشاتأملی مردم و سیاست را برقرار کنیم که بتواند فهمی از هستی‌شناسی سیاسی در پیوند با مفهوم بنیادین شیوه‌های زندگی را ممکن کند. در این چارچوب، تلاش خواهیم کرد نشان دهیم چطور این نه دولت اسلامی، چه حاکم آن پیامبر اکرم(ص) یا امام معصوم(ع) باشد و چه فقیه شیعی یا خلیفه سنی، بلکه نفس مسلمان بوده در مقام یک شیوه زیست یا شکلی از خوگردن با جهان که از دین مبین اسلام یک هستی سیاسی می‌سازد. ما بحث درباره شیوه‌های خوگردن در جهان و نظام خاص کنترل بدنی را که هویت‌های سیاسی گوناگونی را می‌سازند، با مطالعه درباره نماز و هم‌پیوندهای منطقی آن مورد مطالعه قرار خواهیم داد. بنا داریم در نهایت نشان دهیم چطور نماز، مخصوصاً در مقام یک فریضه جمعی، شکلی از هویت‌یابی یا تمایز‌یابی سیاسی است. تلاش خواهیم کرد تا به مطالعه درباره نسبت مفهوم دوستی، در معنای ارسطویی آن و سیاست در پیوند با نماز بپردازیم. همین‌طور نشان خواهیم داد چطور نماز مانند دیگر فرایض دینی، در مقام مناسباتی جمعی می‌تواند مبنای دموکراتیک شکل‌گیری هویت سیاسی یا چنان‌که در رادیکال دموکراسی شانتال موف می‌بینیم، مجموعه دوستان باشد. ما تلاش خواهیم کرد مفهوم نماز را به بز‌مایه تئوریک برای صورت‌بندی مفهوم شیوه زیست مسلمانانه در یک قرائت سیاسی از اسلام تبدیل کنیم.

واژگان کلیدی: نماز، امر سیاسی، دولت، شیوه زیست مسلمانانه، حکومت اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش، ۱۴۰۱/۷/۱۷؛ تاریخ چاپ، ۱۴۰۱/۹/۱۲

۲. دکترای علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) hmaleakzade@gmail.com

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی و مرکز تحقیقات قرآن، حدیث و طب دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. shamsaei_m@sums.ac.ir

مقدمه:

آیا در اسلام نظریه‌ای درباره نظام سیاسی و طرح و تصوری از دولت وجود دارد؟^۱ این پرسشی است که هر شکلی از نظریه‌پردازی درباره اسلام سیاسی ناگزیر باید از آن شروع کند. بر اساس پاسخ‌هایی که فقهای شیعه و سنی برای این پرسش داشته‌اند، به‌طور عام دو فهم از رابطه میان دولت و دین از یک طرف و از طرف دیگر دو شیوه متفاوت از عمل سیاسی به‌طور تاریخی در میان مسلمانان رواج یافته است. پاسخی که هر فقیه سنی یا شیعه برای این سؤال ارائه داده، مشروط به پاسخی است که پیش‌تر برای سؤالی اساسی‌تر مهیا کرده است. علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) در اسلام و مبانی قدرت به صورت‌بندی این سؤال پرداخته است (عبدالرازق، ۱۳۸۰). سؤال مورد نظر ما در صورت‌بندی شیخ اخراج‌شده الازهر به این صورت بیان شده است: آیا در قرآن و سنت رسول اکرم(ص) مستندی یافت می‌شود که اثباتی بر شرعی بودن تشکیل حکومت اسلامی باشد؟ هر اندیشمند اسلامی، بر اساس پاسخی که برای این سؤال ارائه می‌دهد، نظر متفاوتی درباره شأن الهی یا دنیایی حکومت برای رسول اکرم(ص) داشته است. اهمیت این پرسش برای فقهای شیعه و سنی به یک اندازه است. این مسئله به این خاطر است که هر بار مشخص شود تشکیل حکومت توسط رسول خدا(ص) از چطور شأنی برخوردار بوده، آنگاه بحث درباره جانشینی ایشان به‌طور طبیعی تحت تأثیر پاسخی قرار خواهد گرفت که ما برای پرسش اولیه ارائه داده‌ایم. مباحث گسترده‌ای که فقیهان شیعه درباره مفهوم ولایت در تفسیر حدیث غدیر در اثبات رابطه میان شأن ولایت با جانشینی سیاسی و رهبری دینی اما علی(ع) داشته‌اند، اهمیت این مسئله را به خوبی نشان می‌دهد (نگاه کنید به امینی‌نجفی، ۱۳۷۰، امینی، ۱۳۸۷).

ما بدون اینکه بخواهیم وارد مجادلات شیعی و سنی درباره مسئله امامت و جانشینی حضرت رسول در ولایت امت، چه این ولایت سیاسی باشد و چه دینی شویم، بنا داریم تا به بحث درباره فهم علمای دین بعد از وفات پیامبر گرامی اسلام از رابطه میان سیاست و دولت از یک منظر هستی‌شناختی

^۱ برای مطالعه مفصلی درباره نسبت بین دولت و دین در اسلام نگاه کنید به فیجی، ۱۳۸۴؛ ص ۷-۱۷.

پپردازیم. به بیان صریح‌تر سعی خواهیم کرد نشان دهیم چه فهم هستی‌شناختی‌ای از سیاست در میان علمای دین درباره سیاست وجود داشته است. ما این کار را در یک روش‌شناسی پدیدارشناختی و با تکیه بر صورت‌بندی خاص‌مان از هستی‌شناسی سیاسی در آرای ادموند هوسرل انجام خواهیم داد. برای این منظور و قبل از هر چیز تلاش می‌کنیم ضمن مطالعه درباره فهمی هستی‌شناختی از رابطه دولت با سیاست، نشان بدهیم چطور مسئله جانمایی سیاسی پیامبر اکرم (ص) به مسئله حق و مشروعیت برای تشکیل حکومت و اداره دولت گره خورده است. بعد از آن تلاش می‌کنیم با روشن کردن این رابطه هستی‌شناختی در اندیشه سیاسی غربی، راهی به سوی برخورد پدیدارشناختی‌مان با مسئله هستی‌شناسی سیاست پیدا کنیم. انتظار داریم بعد از روشن شدن این رابطه و ارائه صورت‌بندی پدیدارشناختی از هستی‌شناسی سیاسی، امکان تازه‌ای از اندیشیدن درباره رابطه میان سیاست و دین از مجرای مطالعه درباره مفهوم نماز را پیشنهاد بدهیم. امیدواری ما این است که این مطالعه مقدمه‌ای برای انجام مطالعات گسترده‌تری درباره نسبت بین نماز (در کنار دیگر فرایض دین) و فهم سیاسی از اسلام باشد؛ مطالعه‌ای که بحران‌های موجود در اندیشه سیاسی در اسلام، مخصوصاً در اندیشه سیاسی شیعه را به شکل صریح‌تری توضیح داده و زمینه‌های نظری لازم برای بیرون رفتن از این بحران‌ها فراهم آورد. برای انجام دادن همه آنچه در بالا گفتیم، نوشته خود را با بحث درباره رابطه هستی‌شناختی میان سیاست و دولت در اندیشه سیاسی غاز می‌کنیم. این اولین قدمی است که باید برای روشن کردن طرح کلی چارچوب نظری مورد استفاده در این مقاله باید برداریم.

پیشینه ادبیات: دولت، اصل راهنمای هستی‌شناسی سیاسی

در بحث درباره سیاست، عموماً تمرکز پژوهشگران بر مطالعه درباره نسبتی بوده است که مجموعه‌ای از نهادهای مادی و روانی حاکم بر زندگی مجموعه‌ای از مردم برای تولید و توزیع قدرت سیاسی با یکدیگر برقرار کرده‌اند. در این دسته از مطالعات «حیثیتی از شهر و مدینه موضوعیت پیدا می‌کند که به «تولید قدرت و توزیع آن» می‌پردازد؛ قدرتی که از لوازم وجودی

شهر و روابط حیات مدنی است و فلسفه سیاسی آن را قدرت سیاسی می‌نامد» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۲).

چنان‌که مشاهده می‌کنیم، در این دسته از قرائت‌ها درباره سیاست، مفهوم قدرت سیاسی، رابطه‌ای وجودی با آنچه سیاسی است برقرار می‌کند. واحد سیاسی، چه شهر باشد و چه مدینه و دولت، به اعتبار این مفهوم تعریف می‌شود. در واقع این دسته از نظریات بر فهمی از هستی‌شناسی بنیان گذاشته‌اند که با ایده قدرت سیاسی پیوندی بنیادین دارد. یا اگر روشن‌تر گفته باشیم، سیاسی بودن هر چیز برای نظریه‌پردازانی از این دست، به اعتبار نسبتی که با قدرت سیاسی برقرار می‌کند، تعریف می‌شود. بدین ترتیب، شهر در مقام یک فضای مادی و روانی عبارت می‌شود از وحدتی که تحت مناسبات خاصی از قدرت سیاسی سامان پیدا کرده است. بدیهی است که ذیل چنین قرائتی از مفهوم سیاست، نسبت فوق‌الذکر است که باید به‌عنوان موضوع علم سیاست در نظر آورده شود. این فهم هستی‌شناسی سیاست جریان غالب بر اندیشه سیاسی در علم و فلسفه سیاسی است. در این بخش از نوشته حاضر ما تلاش خواهیم کرد مشخصات چنین فهمی را به‌طور خاص مورد مطالعه قرار دهیم.

قبل از هر چیز باید این نکته را خاطر نشان شویم که «متداول‌ترین برداشت از معنای هستی‌شناسی عبارت است از شاخه‌ای از متافیزیک که به بحث در مورد مسائل مربوط به طبیعت بنیادین شناخت می‌پردازد. در ساده‌ترین بیان ممکن، می‌توان هستی‌شناسی را مربوط به مطالعه آنچه هست تعریف کرد. اگر شناخت‌شناسی به طبیعت آنچه ما می‌دانیم می‌پردازد، هستی‌شناسی به بررسی طبیعت آنچه وجود دارد مربوط می‌شود» (سجویک، ۱۳۹۳، ۱۶۷). این معنایی ندارد جز اینکه بگوییم بحث درباره هستی‌شناسی، بحث درباره طبیعت چیزهاست آن‌گونه که هستند و اگر این تعریف را در نظر بگیریم، بحث در هستی‌شناسی سیاسی بحث درباره طبیعت چیزهای سیاسی است آن‌طور که مورد پژوهش در علم و فلسفه سیاسی قرار می‌گیرند. بنابراین دور از ذهن نخواهد بود اگر بگوییم هر گفته‌ای درباره سیاست بر

یک بنیان متافیزیکی آگاهانه یا غیرآگاهانه درباره هستی‌شناسی سیاست بنیان گذاشته شده است.

اگر فقره‌ای را که در بالا از قول طباطبایی آوردیم مورد عنایت قرار بدهیم، معلوم خواهد شد چیز سیاسی اصولاً چیزی در نسبت با مفهوم قدرت سیاسی است. در این فقره، حیثیت وجودشناختی واحد سیاسی به مفهوم قدرت سیاسی و محتوا یا شیوه سامان‌یافتن نهادهای مادی و روانی مدینه به فرایندهای مربوط به توزیع قدرت گره خورده‌اند.

مفهوم قدرت سیاسی را چه به‌عنوان «توانایی خاص یک عامل در به‌کارگیری اراده خود علی‌رغم مقاومت» (نگاه کنید به وبر، ۱۳۶۷) در نظر بگیریم و چه آن رابطه به‌مثابه «وجود کنترل در روابط متقابل دارندگان اقتدار عمومی از یک طرف و میان مردم با مجموع آنها» (نگاه کنید به Morgenthau, 2012) به حساب آوریم یا آن را عبارت از «توانایی انسان بر ذهن‌ها و اعمال دیگران» (نگاه کنید به مورگنتا، ۱۳۸۹) بدانیم؛ بر شکلی از مداخله در رابطه میان انسان‌ها با یکدیگر برای تولید، تثبیت یا تعدیل شکلی از مناسبات میان مردم برای بازتولید مجموعه‌ای از کنش‌هاست که شیوه‌های زیست یک مردم را تعیین می‌کند. این مداخله به‌طور مشخص در انحصار مجموعه‌ای از نهادها درآورده شده است که از آن بانام دولت یاد می‌کنند. دولت در مقام یک ایده متشکل از «مردمی» است که تحت «یک نظام تربیتی» و «قانونی-قضائی» خاص، تحت «حکومت یک هیئت حاکمه» به شکل خاصی، متناسب با اراده غالب بر نظام تربیتی و قانون، با جهان نسبتی خاص برقرار می‌کند.

مفهوم دولت بر مفهوم امر سیاسی دلالت دارد (اشمیت، ۱۳۹۲، ۴۹)؛ یعنی دولت هم پیوند منطقی مفهوم امر سیاسی است. «واژه دولت (state) از ریشه لاتینی stare به معنی ایستادن و به‌صورت دقیق‌تر از واژه status به معنی وضع مستقر و پابرجا گرفته شده است» (وینسنت، ۱۳۷۶، ۳۶). بنابراین دولت یک وضع مستقر است؛ یا شاید اگر از مفهومی که بیشتر به‌منظور ما از وضعیت نزدیک است استفاده کنیم: یک جور خوگردن با

جهان است که فارغ از شکل و سازمانی که دارد، محتوایش به اراده و تصمیم حاکم بستگی دارد. بنابراین «امر سیاسی به وضعیت وجود شناختی ما تعلق دارند» (موف، ۱۳۹۰، ۲۳).

بدین ترتیب پرسش از چیستی امر سیاسی، پرسش از لحظه آغاز دولت است. پرسش درباره مرزهای دولت در مقام قدرت نهایی، تعیین‌کننده هویتی است که هرکدام از ما، به اعتبار تعلق داشتن به آن، به موجودی معنادار تبدیل می‌شویم. در واقع این تنها دولت است که به هرکدام از ما در مقام موجودی که می‌شود فهمی از آن داشت، امکان هستی را اعطا می‌کند. برای اشمیت «همه صورت‌بندی‌های ممکن از دولت (ماشین یا ارگانیسم، فرد یا نهاد، جامعه یا جماعت) تنها در پرتو «امر سیاسی» معنا دارند و اگر جوهر این مفهوم به درستی فهمیده نشود، غیرقابل فهم خواهد شد» (Giacomo, 2000, 1577).

برای اینکه بتوانیم راهی به جوهر امر سیاسی پیدا کنیم، باید سراغ بحث دیگری برویم که اشمیت در رساله الهیات سیاسی‌اش مطرح کرده است. اگر این مسئله را در نظر بگیریم که «در معنای لفظی و در هیئت تاریخی آن، دولت موجودیت یگانه یک ملت است» (اشمیت، ۱۳۹۲، ۴۹)، آنگاه با مسئله مهمی درباره دولت روبه‌رو خواهیم بود که پیش‌تر از آن با عنوان کسی که درباره محتوای دولت، یعنی محتوای هستی‌شناختی اعضای یک دولت، تصمیم می‌گیرد - یا حاکم - یاد کرده بود و با این پرسش اساسی مواجه می‌شویم که حاکم کیست. در اشمیت «حاکم کسی است که در باب استثنا تصمیم می‌گیرد» (اشمیت، ۱۳۹۰، ۴۹) و استثنا عبارت از آن وضعیتی است که هستی دولت را به مخاطره می‌اندازد.

اصطلاح «یوستیتیوم (iustitium) در معنای حقیقی کلمه به معنی «وقفه» یا «تعلیق قانون» است. این اصطلاح دال بر تعلیق بود؛ نه صرفاً تعلیق در اجرای عدالت، بلکه تعلیق در خود قانون» (آگامبن، ۱۳۹۵، ۸۷). این اصطلاح در حقوق روم به وضعیتی اشاره دارد که در سنا برای حفاظت از کشور «توصیه نهایی» را صادر می‌کرد. صدور «توصیه نهایی» به معنای

وقفه در اجرای قانون برای حفظ کشور بود. در واقع در وضعیت استثنائی هرکس، به اعتبار و نام حفظ کشور، مجاز بود کاری را که لازم می‌داند انجام بدهد؛ بدون اینکه دغدغه قانون را داشته باشد. اصل نیروبخش به این مکانیسم ایده حفظ دولت بود؛ وضعیتی استثنائی پیش آمده بود که موجودیت دولت را به خطر می‌انداخت، ولی لازم بود تا هرکسی که می‌تواند کاری را برای بازگرداندن یا حفاظت از وضعیت مستقر انجام بدهد. درحالی‌که این فهم از استثنا «گشایشی در نظام حقوقی در مقابل واقعیت بیرونی» به حساب می‌آمد، در اشمیت وضعیت استثنائی به اصل بر سازنده آن تبدیل شد. به هر تقدیر «اقتدار نامحدود مشخصه وضعیت استثنائی است که به معنای تعلیق کامل نظم موجود است. در چنین شرایطی روشن است که دولت می‌ماند، حال آنکه قانون به محاق می‌رود» (اشمیت، ۱۳۹۰، ۵۴).

کارل اشمیت برای صورت‌بندی نهایی‌اش از مفهوم امر سیاسی تحت تأثیر مستقیم نظریه دولت در توماس هابز قرار دارد. هابز، نوعی امکان جنگ مدام میان افرادی را که در وضع طبیعی بودند، به‌عنوان عامل اصلی شکل‌گیری قرارداد اجتماعی معرفی کرده بود. به نظر او «در زمانی که آدمیان بدون قدرتی عمومی به سر برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود؛ و چنین جنگی، جنگ همه بر ضد همه است» (هابز، ۱۳۸۱، ۱۵۸) و توضیح داده بود که به پایان رسیدن امکان «جنگ همه بر ضد همه» با تولد لویاتان رقم می‌خورد. در واقع تولد لویاتان همراه با تولد صلح، به واسطه تأمین امنیت همه توسط شخصیتی بود که به‌عنوان قاضی در بیرون از آنها قرار می‌گرفت.

«اشمیت به تبعیت از هابز نزاع و ستیزه^۱ را عنصر اصلی امر سیاسی می‌داند: جنگ هدف،^۲ غایت و حتی محتوای واقعی^۳ سیاست نیست؛ اما به‌عنوان امکانی همواره حاضر پیش‌فرض راهبری است^۴ که به شکل اساسی‌ای

¹ conflict

² aim

³ the very content of

⁴ leading

عمل و اندیشه انسان را تعیین و بنابراین رفتاری منحصرآ سیاسی را خلق می‌کند» (W.Gray, 2007: ۱۸۰) دولت اشمیتی به سیاق هابز، در مقام خالق صلح، زمینه‌ای از زندگی اجتماعی را به وجود می‌آورد که به هستی هرکدام از اعضایش معنایی سیاسی می‌بخشد. در اینجا ما با انسان‌هایی صرفاً سیاسی مواجهیم که به‌عنوان دوستان در یک «ما» فراگیر و در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. هیچ شکلی از تعلقات هویت‌بخش که بتواند رقیبی برای حق حاکم در تعیین چستی اعضای این گروه دوستی باشد، در نظریه دولت اشمیتی پذیرفته نمی‌شود. گروه‌های دینی، اقتصادی، فرهنگی و هر گروه دیگری که ممکن است در یک جامعه فعال باشند، تنها تا جایی وجود دارند که خدشه‌ای به این حق اساسی حاکم در طلب جان یکی از دیگران، در دفاع از کلبتی که «ما» را تشکیل می‌دهد، نداشته باشد. «در اینجا حاکمیت مدافع صلح (pacific defensor)، صلحی برای بازگشت به سمت خداست، نیست، بلکه خالق صلحی (pacific creator) زمینی است. طبق نظر هابز، قدرت دولت ویژگی الهی دارد تا جایی که قدرقدرت خواهد بود» (Hellenbroich, 2006, 25). این قدرقدرتی برای خلق کردن نظم میان انسان‌ها به‌عنوان موجودات زیاده‌خواهی است که در سرشتشان شرور هستند.

بدین ترتیب و با از میان رفتن دشمنی بالقوه همه با هم، نوعی دوستی در سایه قدرت دولت ایجاد می‌شود که دولت آن را ایجاد کرده و تداومش را ضمانت می‌کند. این دوستی تنها با واگذاشته‌شدن حق انتخاب برابر نهاد دوست و دشمن به دولت اتفاق می‌افتد. به این ترتیب است که «در مفهوم امر سیاسی تنها دولت حقیقتاً سیاسی می‌تواند فراهم‌کننده وحدت و از این رو مشروعیت لازم برای «اتخاذ تصمیمی» که در درجه اول باید گرفته شود باشد» (Norris, 2005, 896). به بیان روشن‌تر، هستی‌شناسی امر سیاسی در اشمیت بر نوعی برابر نهاد دوست-دشمن بنیان گذاشته شده است. «اشمیت کلاً تأکید کرده است که تمایز دوست-دشمن وجه ممیز^۱ امر سیاسی است. او اما همواره بر این مسئله اصرار داشته است که چنین تمایزی

differentia specifica.^۱

باید به شکلی کاملاً سیاسی و نه بر بنیان‌های اقتصادی یا اخلاقی ترسیم شود» (Mufe, 1997, 24).

این‌طور به نظر می‌رسد که برای اشمیت، جوهره امر سیاسی بر یک آنتاگونیزم عینی میان «ما» و «آنها»ی غیر از ما بنیان گذاشته شده است؛ آنتاگونیزمی که بر اساس آن، دولت تنها در جایی امکان وجود داشتن دارد که یک برابر نهاد انضمامی دوست‌دشمن وجود داشته باشد؛ جایی که عده‌ای از مردم ساکن در یک محدوده جغرافیایی، حاضر باشند با عده‌ای دیگر وارد نبردی بر پایه هویت شوند؛ هویتی که به واسطه در دولت بودنشان برایشان فراهم شده است. در واقع، ذات امر سیاسی و لحظه آغاز به هستی درآمدن چیزی به نام دولت، همراه با یک نام‌گذاری هویت‌بخش است. این نام‌گذاری، هرکدام از اعضای یک دولت را به چیزی فهم‌پذیر در یک مطالعه سیاسی تبدیل می‌کند. این تنها دولت است که حق مطالبه جان اعضای خودش را دارد و به این ترتیب، دولت در مقامی قرار می‌گیرد که به زندگی اعضایش معنا می‌دهد. در واقع این دولت است که با در اختیار گرفتن حق مطالبه جان، به چیستی زندگی اعضایش معنایی مشخص می‌دهد. در چیزی که ممکن است به عنوان نظریه دولت اشمیت بنامیم، هر عضو یا اگر علاقه‌مند باشید شهروند، یک سرباز وضعیت استثناست؛ سربازی که در مقابل فراخوانی دولت برای مطالبه جانش همه وفادار ای‌های اجتماعی، مذهبی، اخلاقی و سیاسی‌اش را رها کرده و به مبارزه برای حفظ «تمامیتی» می‌پردازد که معنای زندگی‌اش را از او گرفته است. به این ترتیب «تمایز ویژه سیاسی که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را بتوان به آن فروکاست، تمایز میان دوست و دشمن است. این یک تعریف در مقام معیار و نه یک تعریف جامع یا یک نشانگر محتوای بنیادین به دست ما می‌دهد».

بنیان امر سیاسی و بن‌مایه هستی‌شناختی دولت برای اشمیت، امکان همواره حاضر نزاعی است برای دفاع از هویتی که درون دولت بودن برای هرکدام از ما به وجود آورده است. به این ترتیب درون یک دولت، ما با چیزی به اسم شهروند مواجه نیستیم. این تنها مجموعه‌ای از دوستان هستند که درون یک دولت و در سایه نظمی که حاکم به وجود آورده است، در کنار

یکدیگر زندگی می‌کنند. در نهایت این تنها دولت است که حق تصمیم‌گیری درباره چپستی یا کیستی دشمن، در برابر نهاد دوست-دشمن را دارد. همچنین این تنها دولت است که می‌تواند طلب جان شهروندان را برای وارد شدن به نبرد با دشمن که نبردی واقعی و طبیعی است، داشته باشد. به این اعتبار، دولت حاکم است؛ چراکه حق تصمیم‌گیری دارد؛ تصمیم‌گیری به اعتبار نامی که پیش‌تر بر روی گروهی از انسان‌های سازمان‌یافته سیاسی به‌عنوان دشمن گذارده است. سیاست تنها تا جایی وجود دارد که دشمنانی در بیرون از دولت و درست مانند دولت وجود داشته باشند که برای حفظ حق حاکمیت خود حاضر باشند وارد جنگی واقعی بشوند. به این معنا حوزه سیاست حوزه روابط موجود میان کلیت‌های سازمان‌یافته‌ای است که از حاکمیت برخوردارند. یا به بیان اشمیت، موجودیت سیاسی، اگر چنین موجودیتی وجود داشته باشد، همواره موجودیتی اساسی است و همواره حاکم است؛ به این مفهوم که **تصمیم‌گیری**^۱ درباره شرایط بحرانی، حتی اگر استثنائی باشد، باید همیشه در اختیار او باشد (اشمیت، ۱۳۹۲، ۶۵).

امیدوارم مشخص شده باشد که برای اشمیت، مفهوم امر سیاسی، حضور واحدهای سیاسی مستقل و خودمختار را پیش‌فرض می‌گیرد. همچنین باید روشن شده باشد که هم‌پیوند منطقی این واحدهای سیاسی، نفس ایده حاکمیت است؛ حاکمیتی که باید به‌عنوان انحصار تصمیم‌گیری درباره محتوای «ما» پی که اعضای یک دولت را گرد هم آورده و هویتشان را تعیین کرده، فهمیده شود. حق انحصاری در تصمیم‌گیری درباره اینکه ما، در مقام دوستان، چطور مقوله‌بندی می‌شود و دشمنانمان را چه کسانی تشکیل می‌دهند. هابز تأکید کرده بود که «کوچک‌ترین اشتباه این است که گمان بریم میان تأسیس دولت‌های آزاد و حفظ آزادی فردی رابطه‌ای وجود دارد» (اسکینر، ۱۳۹۰، ۷۰). اگر ما آزادی در نظر هابز را در مقام حق داوری درباره تجاوزگر به حقوق طبیعی و مجازات او توسط افراد بپذیرفته باشیم، آنگاه خواهیم دید که چطور این مسئله زمینه‌ساز ظهور دولت و مفهوم امر سیاسی در اشمیت بوده است.

۱. تأکید از من است.

به هر تقدیر و در قرائت‌هایی که تا اینجا از سیاست و امر سیاسی در پیوند با مفهوم دولت آوردیم، می‌بینیم که چطور مفهوم دولت به اعتبار پیوندی که با مسئله امنیت دارد، به یک فرقه مذهبی تبدیل شده که در پلیس و نهادهای قضائی حاکم بر روال زندگی یک مردم بیرونیت پیدا کرده است. این شخصیت هیولانوش عینیت‌یافته در پلیس و رویه‌های قضائی‌اش از طریق قوانینی که وضع می‌کند، نفس حضور مناسبات قدرتی را که به حفظ هیئت حاکم یاری می‌رساند، تضمین می‌کند. اگر این مسئله را بپذیریم که «یکی از ویژگی‌های یک فرقه شرعی، غیرتی است که آن فرقه در گستراندن تعالیم خویش و یافتن کسانی که به آیین او و راه خدا بگروند از خود نشان می‌دهد» (هگل، ۱۳۸۶، ۶۲)، آنگاه معنای سکولاریزه‌شدن الهیات مسیحی در الهیات سیاسی کارل اشمیت نیز برای ما قابل فهم‌تر خواهد بود.

یافته‌ها و بحث نظری: اسلام و سیاست دولت‌پایه

هر بار مطالعه در اندیشه سیاسی در اسلام به‌طور خاص بر پایه چنین فهمی از هستی‌شناسی سیاست باشد، پژوهش ما را به‌صرف مطالعه درباره شأن حاکم و حکومت در قرآن و سنت پیامبر اکرم(ص) تقلیل داده خواهد شد. در واقع پرسش اصلی پژوهشگر اندیشه سیاسی در اسلام، همان‌طور که در ابتدای این نوشته نشان دادیم، به بحث درباره شأن تشکیل حکومت توسط پیامبر اسلام(ص) و به تبع آن مسئله جانشینی ایشان چه در مقام حاکم برخوردار از حق قضاوت (نگاه کنید به خمینی، ۱۳۸۲ و خمینی، ۱۳۷۶) یا در مقام امام امت یا جانشینی امام معصوم(ع) در مقام امامت در دوران غیبت (نگاه کنید به بهشتی، ۱۳۹۰) و چه به‌عنوان ولی، به معنای خاص و عام -یعنی ولایت دینی و سیاسی- (نگاه کنید به آملی، ۱۳۸۳) محدود خواهد شد. بر اساس این رویکرد درباره اینهمانی شأن نبوت و سلطنت برای پیامبر اسلام(ص)، ایشان حاکم در امور دنیایی مسلمانان و شخصی است که حق انحصاری تصمیم درباره محتوای برابر نهاد دوست و دشمن را دارند. به این ترتیب هر تلاشی برای پاسخ‌دادن به پرسش‌هایی که در مقابل اندیشمند سیاسی‌ای که موضوع مطالعه‌اش محدود به اندیشه سیاسی در اسلام است باید از درستی چنین فرضی و با در نظر گرفتن تبعات منطقی آن به‌عنوان نقطه

عزیمت نظر ورزی سیاسی‌اش انجام شود. در این رویکرد مهم‌ترین مسئله در اندیشه سیاسی در اسلام به کیفیات حاکم بعد از وفات حضرت پیامبر(ص) در میان فقهای شیعه و سنی و پرسش درباره کیفیات حاکم و حکومت در زمان غیبت امام معصوم(ع) مربوط می‌شود. پرسش‌هایی که به‌طور کلی به این شکل صورت‌بندی می‌شوند:

اولاً، آیا تشکیل حکومت توسط پیامبر اکرم در مدینه مسئله‌ای است که به شأن نبوت ایشان مربوط بوده یا انتخاب شخص ایشان و بر اساس اهداف خاصی است که ضرورتاً از اذن و فرمان الهی برخوردار نبوده است؟ جریان‌های غالب در فقه سیاسی مسلمانان سنی و شیعه درباره رابطه میان شأن نبوت و سلطنت درباره پیامبر اکرم(ص) اتفاق نظر دارند. اگرچه در این میان شیخ علی عبدالرازق، فقیه اصلاح‌طلب مصری، با اتکا به تفسیری از آیه ۸۰ در سوره مبارکه نساء^۱ ارتباط میان شئون سلطنت و نبوت را برای پیامبر اسلام(ص) به چالش می‌کشند. او در این راه این پرسش اساسی را مطرح کرده است که آیا اقتدار پیامبر بر امتش اقتداری برآمده از شأن نبوتش بود یا اقتداری برآمده از شأن سلطنت؟ و به این پرسش این‌طور پاسخ می‌دهد که: ظواهر قرآن کریم مؤید این قول است که پیامبر به قدرت سیاسی هیچ توجهی نداشته است. آیات قرآن بر این امر متمرکز است که عمل معنوی پیامبر از حدود ابلاغ پیام - که فاقد تمامی معانی اقتدار دنیوی است- تجاوز نمی‌کند. (عبدالرازق، ۱۳۸۰، ۱۳۷-۱۵۶) او برای اثبات این ادعایش به آیات زیادی از قرآن کریم استناد می‌کند که از آن جمله باید به آیات ۲۱ و ۲۲ از سوره مبارکه غاشیه اشاره کنیم.^۲ مجموعه گسترده‌ای از پاسخ‌های علمی به ادعاهای عبدالرازق ارائه شده است و مسائلی را که او مطرح کرده به چالش

۱. متن این آیه شریفه به شرح زیر است:
مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا.

و ترجمه آیتی از آن به شرح زیر آورده شده است:

هر که از پیامبر اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است و آنان که سر باز زنند، پس ما تو را به نگهبانی آنها نفرستادیم.

۲ متن این آیات شریفه به صورت زیر است:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ «۲۱» لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ «۲۲» إِلَّا مَنْ تَوَلَّىٰ وَ كَفَرَ.

و ترجمه این آیات نیز به این صورت آورده شده است:

«۲۱» پس تذکر بده که همانا تو تذکردهنده‌ای، «۲۲» و بر آنان سیطره و تسلطی نداری (که به ایمان آوردن مجبورشان کنی).

کشیده است. ما به اقتضای موضوع مقاله بیش از این به این بحث نخواهیم پرداخت.

هر پاسخی که اندیشمند سیاسی مسلمان برای پرسش اول اراده بدهد مسیر بعدی حرکت او در نظریه‌پردازی درباره سیاست و رابطه آن با اسلام را تعیین خواهد کرد. اگر پاسخ عبدالرازق را بپذیریم آنگاه ناگزیر قبول خواهیم کرد که مسئله حکومت، در شکل و محتوایش، چیزی مربوط به صرف عرف است. در واقع با پذیرفتن استدلال او کار حکومت را به سیاست‌مداران و عرف یک جامعه واگذاشته‌ایم. اما اگر هم‌صدا با جریان غالب بر اندیشه و فقه سیاسی مسلمانان بپذیریم که رابطه‌ای غیرقابل‌چشم‌پوشی میان شئون نبوت و سلطنت برای پیامبر اکرم(ص) وجود دارد، آنگاه ناگزیر شکل، محتوا و مصداق شخص حاکم در جهان پس از وفات ایشان به مسئله‌ای غیرقابل‌چشم‌پوشی برای ما تبدیل خواهد شد. این دومین پرسشی است که نظریه‌پردازان سیاسی مسلمان درباره شرایط حکومت بعد از پیامبر اسلام(ص) به آن پرداخته‌اند:

چه کسی صلاحیت جانشینی پیامبر از وجه سلطنت را در جامعه مسلمان دارد؟ پاسخ‌هایی از اولین روزهای وفات پیامبر اکرم(ص) در نظریه و عمل سیاسی مسلمانان برای این پرسش تولیدشده است منشأ بزرگ‌ترین مجادلات سیاسی و فکری در تاریخ اسلام بوده‌اند. این پرسش‌ها دو گفتمان متمایز تشیع و تسنن را ایجاد کرده‌اند که هرکدام با ارجاع به منابع مختلفی در متن مقدس، سنت پیامبر اسلام(ص)، سیره صحابه، احادیث و روایات امامان معصوم(ع) تلاش داشته‌اند تا مبنایی برای تدوین یک نظام فکری سیاسی، معطوف به مسئله حکومت و قدرت سیاسی، به دست بدهند. مجموعه این تلاش‌های فکری و عملی در تاریخ فکر و عمل سیاسی در اسلام زمینه‌ساز تولید پرسش‌های بسیار دیگری به همراه پاسخ‌هایشان بوده است. مهم‌ترین این پرسش‌ها به شکل و محتوای حکومت در سال‌های پس از دو فقدان بزرگ برای اهل تسنن و تشیع مربوط می‌شده‌اند: چه کسی صلاحیت اشغال شأن سلطنت در فقدان پیامبر(ص) / امام معصوم(ع) را دارد؟ سازمان حکومت در فقدان پیامبر اسلام(ص) / امام معصوم(ع) چگونه باید باشد؟

مسئله قانون‌گذاری در جهان پس از وفات پیامبر(ص) // غیبت امام معصوم(ع) چطور توضیح داده می‌شود؟ و مجموعه دیگری از این سؤال‌ها که هرکدام به نزاع‌های درون و برون‌گفتمانی فکری و عملی زیادی در میان شیعیان و اهل تسنن دامن زده است. مهم‌ترین این تنازعات را شاید بتوانیم در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه (۱۳۸۵) در ایران عصر قاجاریه جست‌وجو کنیم (برای مطالعه مفصلی درباره منازعات فقهی در این دوران نگاه کنید به فیرحی، ۱۳۹۲، کسروی، ۱۳۹۲، کرمانی، ۱۳۸۵).

در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی مباحث فقهی گسترده‌ای که درباره شأن سلطنت فقها در ادامه سلطنت پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) مطرح شده بود، به‌صورت عملی پیاده شدند. در ابتدای راه انقلاب و در مسیر پیروزی انقلاب، مجموعه‌ای از مباحث فقهی درباره شأن حکومت فقیه در زمان غیبت امام معصوم پدیدار شدند که بر همین فهم از رابطه هستی‌شناختی میان سیاست و دولت بنیان گذاشته‌اند. چکیده همه این استدلال‌ها را می‌توانیم در فقره‌ای از مرحوم آیت‌الله منتظری در توجیه ولایت مطلقه فقیه پیدا کنیم. او در خطبه نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۵۸/۶/۳۰ می‌گوید: «ولی فقیه ممکن است همه کارها را به دیگران محول کند، حتی شناخت قوانین را به دیگر مجتهدان ارجاع کند، اما تصمیم نهایی با خود اوست. تا حکومتی مستند به خداوند نباشد، فرامینش لازم‌الاجرا نیست.»

در هیچ جایی بیش از این فقره از آیت‌الله منتظری نمی‌توانیم نسبت مشخصی که میان مسئله تصمیم‌گیری و شأن سلطنت برای پیامبر اسلام(ص)، امامان معصوم(ع) و فقیه حاکم در نظریات مبتنی بر ولایت فقها را پیدا کنیم. چنانکه در این فقره مشخص است، همه صورت‌های موجود از اندیشه سیاسی در میان متفکران مسلمان، اعم از شیعه و سنی، نسبتی هستی‌شناختی میان دولت، به همان معنایی که در بالا گفتیم، با سیاست وجود دارد. این فهم از رابطه هستی‌شناختی میان دولت و سیاست، مشخصه اصلی همه دولت‌های مدرن و نظریه‌پردازی درباره آنهاست. این شیوه از نظریه‌پردازی درباره سیاست که نقطه عزیمت‌ش را مسئله دولت در مقام تنها

نهاد مشروع برای تصمیم‌گیری درباره محتوای برابر نهاد دوست-دشمن قرار داده است، اما آغشته به مجموعه‌ای از بحران‌هاست؛ بحران‌هایی که فارغ از محتوا و فرم هر دولت، به‌طور گسترده‌ای دامن‌گیر همه نظام‌های سیاسی مدرن است. این بحران‌ها، بیش از هر جای دیگری در روش‌شناسی‌های مبتنی بر پدیدارشناسی استعلایی ادموند هوسرل افشا شده‌اند. ما در بخش بعدی این مقاله تلاش خواهیم کرد تا با استفاده از کلیات روش‌شناسی استعلایی ادموند هوسرل، به مطالعه درباره بحرانی که چنین شیوه‌هایی از نظریه‌پردازی درباره سیاست را ایجاد خواهند کرد، بپردازیم.

امر سیاسی؛ مطالعه پدیدارشناختی یک بحران

گفتیم آن دسته از نظریه‌های سیاسی که بر اساس تصور رابطه‌ای هستی‌شناختی میان دولت و سیاست تدوین شده‌اند، با بحرانی اساسی مواجه‌اند. بحرانی که تنها یکی از صورت‌های آن را دکتر داود فیرحی در بحث درباره دموکراسی‌های اخوانی با نام «تله قانون اساسی» معرفی کرده است. بحرانی که به‌طور مشخص محصول جایگاهی است که در هستی‌شناسی‌های سیاسی مبتنی بر دولت برای این نهاد از پیش‌فرض گرفته شده است؛ دولت، در مقام حاکم استتنا و نهادی که حق انحصاری تصمیم درباره استتنا را در اختیار گرفته است. این بحران، در مقام هم‌پیوند منطقی و نتیجه‌گريزناپذیر رویکرد علمی در جهان جدید، بیش از هر جای دیگری در پدیدارشناسی استعلایی ادموند هوسرل مورد توجه قرار گرفته است. ما امیدواریم تا با استفاده از روش‌شناسی هوسرل، ضمن مطرح کردن بحثی مقدماتی درباره این بحران در اندیشه سیاسی اسلام، پیشنهادهایی مقدماتی برای بیرون‌رفتن از آن، بدون پناه‌بردن به ضد‌مبنای‌گرایی‌های پست‌مدرن -چنان‌که دکتر داود فیرحی در اثر برجسته و دوجلدی خود با عنوان فقه و سیاست در ایران معاصر نشان داده‌اند- ارائه بدهیم.

گفتیم که اصطلاح دولت به «مجموعه‌ای از «افراد و حاکمان» گفته می‌شود که هریک با خصوصیات و ویژگی‌هایی، اعم از ضعف‌ها و فضیلت‌های شخصی، وظایف عمومی را در جامعه‌ای و در زمان معین انجام

می‌دهند. در این معنی، دولت مترادف با حکام و کسانی است که قانون را وضع، اعلام و اجرا می‌کند» (فیرچی، ۱۳۸۴، ۸) نفس تصور ایده دولت همراه است با تصدیق حق مداخله قصبدمندان هیئت حاکمه، به نام دولت در جریان زندگی روزمره مردمی که تحت سلطه‌اند قرار دارند. بحرانی که از آن صحبت می‌کردیم در همین ویژگی بنیادینی قرار دارد که بر رابطه میان دولت و مردمی که تحت انقیاد آن قرار گرفته‌اند، حاکم است. دولت از مجرای این دخالت‌گری در زندگی روزمره به تولید شیوه‌های خاصی از زندگی مبادرت می‌ورزد که از مردم، شهروندانی مناسب برای تولید، بازتولید و تحکیم ارزش‌های تثبیت‌کننده آن می‌سازد. این مسئله را بیش از هر جای دیگری در فقره‌ای از مرحوم آیت‌الله شهید مدرس می‌توانیم جست‌وجو کنیم که در ایران بعد از انقلاب عموماً به‌طور ناقص مورد استفاده قرار گرفته است. شهید مدرس در این فقره می‌گوید:

اگر یک کسی از سرحد ایران، بدون اجازه دولت ایران، پایش را بگذارد در ایران و ما قدرت داشته باشیم، او را با تیر می‌زنیم و هیچ نمی‌بینیم که کلاه‌پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو. بعد که گلوله خورد، دست می‌کنم ببینم ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است بر او نماز می‌کنیم و او را دفن می‌نماییم والا که هیچ. پس هیچ فرقی نمی‌کند. دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ماست. ما با همه دوستیم، مادامی که با ما دوست باشند و متعرض ما نباشند. همان قسم که به ما دستورالعمل داده شده است، رفتار می‌کنیم (روزنامه رسمی کشور، مذاکرات مجلس چهارم، استیضاح مستوفی، خرداد ۱۳۰۲، ص ۱۹۸).

در ایران بعد از انقلاب اسلامی مرسوم است که بخش اول این فقره ناگفته می‌ماند. در این فقره، چنان که می‌بینیم، سیاست نه از مذهب بلکه از دولت نیرو می‌گیرد. یعنی آنچه راهنمای فکری مرحوم شهید مدرس در فهم از دولت است، مذهب نیست، بلکه واحدی به نام دولت ملی است با سرحدات سیاسی مشخصی که تحت حاکمیت حکومت مرکزی قرار گرفته است. آنچه از این گفته مدرس می‌توانیم افاده کنیم، نهایتاً شکلی از سکولاریسم به معنای عام کلمه است. در نظر کسی که این فقره را گفته است، برابر نهاد دوست-

دشمن نه به اعتبار مذهب، مدرس تأکید می‌کند «هیچ نمی‌بینیم که کلاه‌پوست سرش است یا عمامه یا شاپو» که به اعتبار دولت ملی تعریف می‌شود. همین‌طور مناسک مذهبی برای کسی که این جملات را بر زبان آورده است از مناسبات حکومتی جداست؛ بعد که گلوله خورد، دست می‌کنیم ببینیم ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است بر او نماز می‌کنیم و او را دفن می‌نماییم والا که هیچ. پس هیچ فرقی نمی‌کند.

بحرانی که در بالا از آن صحبت کردیم، دقیقاً در اینجا است که خودش را نشان می‌دهد. وقتی می‌گوییم در هستی‌شناسی‌های معمول تعیین محتوای برابر نهاد دوست-دشمن بر عهده دولت/حاکم است، به‌طور ضمنی پذیرفته‌ایم که دولت/حاکم این کار را به اعتبار چیزی که از آن با نام «عقل/مصلحت دولت» (برای مطالعه درباره این مفهوم مراجعه کنید به Maurizio Viroli, 2005) می‌شناسیم انجام می‌دهد. عقلی که معطوف به به‌دست‌آوردن، حفظ و افزایش قدرت سیاسی است.

اگر آنچه درباره رابطه هستی‌شناختی میان دولت و سیاست گفتیم، در نظر بیاوریم، تصدیق خواهیم کرد که کار دولت در واقع دخالت در شیوه‌های زیست مردم برای ایجاد شیوه‌های «مشروع» از تجربه است که صورت‌های مشروع از درون جهان بودن را تولید می‌کند. در واقع کار دولت چیزی نیست جز مداخله در تجربه‌های ممکن یا بالفعل نیندیشیده مردم؛ به‌طوری که به زندگی ایشان معنایی متناسب با خواست دولت اعطا کند. دولت‌ها این کار را از دو طریق انجام می‌دهند. هر دو شیوه مورد استفاده قرار گرفته در دولت‌ها برای انجام چنین مداخلاتی نسبت مشخصی با بدن‌های مردم برقرار می‌کند. این دو شیوه به‌طور مشخص از یک طرف به وسیله نظام‌های تربیتی و از طرف دیگر به وسیله رویه‌ها و دستگاه‌های قضائی اجرا می‌شوند. کار دستگاه‌های قضائی با حمایت پلیس و ارتش‌های ملی است که تکمیل می‌شود. به بیان روشن‌تر، دولت‌ها از یک طرف از مجرای نهادهای تربیتی و آموزشی‌شان به تولید انسان‌های مطلوبشان دست می‌زنند و از طرف دیگر به وسیله رویه‌های قضائی‌شان، به اعتبار پلیس و نظام مجازات، آن دسته از مردمی را که نتوانسته‌اند به شهروندان مناسبی برای دولت‌ها تبدیل بشوند،

اصلاح یا حذف می‌کنند. همه این مکانیسم‌های مبتنی بر مداخله دولت در زندگی روزمره و نیندیشیده یک مردم به تولید چیزی به نام هویت سیاسی منتهی می‌شود. هر بار مکانیسم‌های سامان‌دهی به زندگی روزمره دولت‌ها با موفقیت همراه باشد، پدیده‌های سیاسی به نام شهروند تولید شده است. شهروندان مردمی هستند که جهان را آن‌طور که آموزش دیده‌اند و در افق‌های امکانی دولتی که به آن متعلق شده‌اند، تجربه می‌کنند.

بحث در اندیشه سیاسی در اسلام، هر بار به اعتبار هستی‌شناسی‌های مورد مطالعه قرار گرفته در بخش قبلی باشد، در واقع بحث درباره شأن سلطنت در مقام نهادی است که حق قانون‌گذاری، تربیت و مجازات مردمی که به شهروندان دولت تبدیل نشده‌اند، متناسب با فهمی از شرع مقدس خواهد بود. این بحث ناگزیر دچار بحران‌هایی است که دولت مدرن با آن مواجه است.

یک راه برون‌رفت از این بحران، بازگشتن به مفهوم زیست جهان در پدیدارشناسی ادمنوند هوسرل در مقام افق امکانی تولید نوعی هویت جمعی برای مردمی است که به‌طور نیندیشیده تجربه مشترکی از جهان دارند. این مفهوم بسیار اساسی در پدیدارشناسی را باید در پیوند با مفهوم آبجکتیویته مورد مطالعه قرار بدهیم. آبجکتیویته، یعنی چگونگی آبجکتیو شدن جهان. به بیان هوسرل در جلد دوم از پژوهش‌های منطقی: «من کلمات «آبجکتیویتی»، «ابژه»، «چیز»^۱ و مانند اینها را به موسع‌ترین معنا و بنابراین در مطابقت با معنای ترجیحی‌ام از مفهوم «دانش» به کار می‌برم. یک ابژه دانش^۲ می‌تواند چیزی که در مقام امری ایدئال واقعی است باشد» (Husserl, 2001, 145). هوسرل دو فهم متفاوت از آبجکتیویته‌ها ارائه می‌دهد که یکی بر دیگری بنیان گذاشته شده است؛ آبجکتیویته طبیعی که محصول کنش‌های روی‌آوردی پیشاتأملی یک بیناسوبژکتیویته است و آبجکتیویته علمی که بر معنای روی‌آوردی تولیدشده در رویکرد طبیعی ریشه دارد. بحرانی که در بالا از آن صحبت کردیم محصول تفوق آبجکتیویته‌های

¹Thing

²an object of knowledge

علمی، در مقام هستی‌هایی ثانویه بر آبجکتیویته‌های طبیعی و بیناسوبژکتیو یک مردم است (نگاه کنید به Husserl, 2000 و Husserl, 1978)) وقتی در تعریف هستی‌شناسی سیاسی «اصل راهنمای ما دولت باشد»، آنگاه عقل/مصلحت دولت به معیاری برای مداخله در شیوه‌های زیست بدنمند ما در جهان تبدیل خواهد شد. یک‌جور خواست در جهان زندگی کردن که متناسب با اراده دولت باشد. تنها در این معناست که می‌شود از سیاست صحبت کرد. در واقع این مداخله‌های معطوف به مصلحت دولت در زیست اجتماعی است که کار دولت را تشکیل می‌دهند و اگر به آنچه در ابتدای مقاله درباره قدرت سیاسی آوردیم بازگردیم، خواهیم دید که قدرت سیاسی در واقع همین توانایی در مداخله در جریان تجربه روزمره مردم برای ایجاد عادت‌های خاص بدنی در ایشان علی‌رغم مقاومتشان است. این مکانیسم تولید قدرت سیاسی در نظریه‌های فوق‌الذکر است. با عنایت به این بحث در پدیدارشناسی هوسرل، بنا داریم به مسئله نماز در مقام مکانیسم پیشاتأملی و بیناسوبژکتیو تولید هویت سیاسی بپردازیم.

نماز در مقام برون‌فکنی شکل خاصی از در جهان بودن

گفتیم که در هستی‌شناسی‌های سیاسی مبتنی بر دولت، کار دولت تولید هویت سیاسی، در قالب برابر نهاد دوست-دشمن، از طریق مداخله در معانی بینا سوبژکتیو یک مردم است. هدف نهایی این مداخله شکل‌دادن به گروه دوستان در مقابل دشمنانی است که همواره با ایشان در وضعیت جنگی واقعی قرار داریم. چه این وضعیت جنگی به جنگی فعال اشاره داشته باشد؛ چه به امکان واقعی جنگ مربوط بشود. فهم ما از رابطه میان اسلام و سیاست اما بر پایه مفهوم جدیدی از هستی‌شناسی سیاسی بنیان گذاشته است که در پدیدارشناسی استعلایی ادموند هوسرل ریشه دارد.

بر اساس این فهم مکانیسم‌های هویت‌یابی از اولین تجربه بیناسوبژکتیو یک مردم و در خلال تجربه‌های پیشاتأملی‌شان اتفاق می‌افتد. مردم، با اعلام وفاداری به شیوه‌هایی از زندگی در جریان مراودات زندگی روزمره‌شان و بدون اینکه چیزی عام یا جهان‌شمول را از پیش قصد کرده باشند، به تولید این

هویت‌ها می‌پردازند. اجرای مناسک و آیین‌های مختلف و همین‌طور عمل به شیوه‌ای که تعهدشان به مجموعه‌ای از معانی را اعلام می‌دارد، آن مکانیسم بنیادینی است که هویت‌های سیاسی و جماعت‌های دوست را تعیین می‌کند. در این نظرگاه شیوه‌های مختلف برقراری ارتباط با خود، دیگری و جهانی که در این ارتباط بر ساخته شده است به ذات کنش‌هایی سیاسی به حساب می‌آیند؛ چراکه کنش‌هایی هویت‌بخش‌اند. این مسئله بر این باور استوار شده است که تجربه پیش‌اعلمی انسان در رویکرد طبیعی، همبسته منطقی فهمی از بازشناسی^۱ ایگوهای دیگر است. خصوصیت اصلی آن نوعی گفت‌وگو میان ایگوهای تجربه‌کننده جهان است؛ گفت‌وگویی که ضرورتاً زبانی نیست. نفس تصور ایژه بر ساخته شده در بیناسویژیکتیویته، ایده بازشناسی ایگوی دیگر را در خود دارد. بازشناسی دیگری در مقام سوژه‌ای که اولاً درست مانند من در جریان برساختن، یا تقویم، جهان طبیعی و پیش‌اعلمی، نقش دارد و دوماً در چیزی که از ایژه به نمایش درمی‌آورد صادق است. اگر این مسئله را در داشته باشیم که «هر صورتی از بازشناسی ضرورتاً ایدئولوژیک است» (Honeth, 2012, 78)، آنگاه می‌توانیم معنای این جمله را بهتر درک کنیم که نفس چنین صورت‌بندی پدیدارشناسانه‌ای از آبجکتیویته سیاسی است. اما همه اینها چه ارتباطی با نماز و دیگر فرایض دینی دارد:

می‌دانیم که در اسلام فریضه نماز ضمن اینکه از فردی‌ترین اعمال انسان در جهت ارتباط با ذات اقدس احدیت است، دارای ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اخلاقی است. از طرفی نماز که شخصی‌ترین عبادت بین عابد و معبود است. خداوند دستور به برگزاری آن به جماعت را می‌دهد و آن را بهترین نوع نماز معرفی می‌نماید. برگزاری فریضه نماز جماعت در اسلام به‌عنوان هویت دینی و سیاسی مسلمانان محسوب می‌شود؛ چراکه اطاعت و تسلیم در برابر پروردگار عالمیان باعث ایستادگی در مقابل هرگونه نظام سلطه است. از مهم‌ترین اهداف بعثت انبیا نیز مبارزه با سلطه ظالمان است که خداوند در سوره نحل آیه ۳۶ به آن اشاره کرده است: «و همانا ما در میان هر امتی پیغمبری فرستادیم که خدای یکتا را پرستید و از بتان و فرعونان

دوری کنید، پس بعضی مردم را خدا هدایت کرد و بعضی دیگر ضلالت و گمراهی بر آنان حتمی شد، اکنون در روی زمین گردش کنید تا بنگرید عاقبت آنان که (انبیا را) تکذیب کردند به کجا رسید و (آنها چگونه هلاک ابدی شدند)».^۱

بدین ترتیب نماز بر شکلی از سامان‌یافتگی بدنی دلالت دارد که ضمن وجوه عبادی‌اش به شکلی از هویت‌یابی اجتماعی اشاره می‌کند. نماز در کنار نقش معنوی‌اش که به رابطه عبادی شخص نمازگزار با پروردگار یکتا حاکم است، نوعی هویت‌یابی سیاسی است که در شیوه‌هایی از اجرای مناسک جسمانی بنیان گذاشته شده است. بنابراین نماز حتی در حالت فرادا که به معنای تسلیم در برابر حضرت حق و تسلیم‌نشدن در برابر طاغوت است، خود نشان آشکاری از عمل سیاسی دارد؛ اما برگزاری نماز به جماعت نشان از بار سیاسی بیشتر آن دارد. در نماز جماعت با توجه به اینکه نمازگزاران در صفوف منظم و حرکات بدنی هماهنگ خاصی به نماز می‌ایستند، این مسئله نیز خود نشان از هویت سیاسی اسلام دارد و پلی ارتباطی میان مسلمانان ایجاد می‌کند و باعث وفاق، وحدت و استحکام جامعه و ایجاد پیوند برادری و دوستی گردیده و مانعی از ایجاد تفرقه و اختلالات اجتماعی-سیاسی و تعمیق وحدت و همدلی سیاسی و اجتماعی مسلمانان می‌شود (نگاه کنید به وحدت‌پناه، ۱۳۸۶، ۱۶۴-۱۶۹)

به بیان صریح‌تر، نماز نوعی دعوت است از طرف شخص یا گروه نمازگزار به «جهان را آن‌طوری که من/ ما تجربه می‌کنیم». همین‌طور معیار هویت‌یابی است. در مقام یک فریضه اساسی در اسلام، بجا آوردن نماز اعلام وفاداری به یک شیوه مشخص از زیستن در جهان است که می‌توانیم آن را شیوه موحدانه از زندگی اجتماعی بنامیم. در نمونه تاریخی بسیار روشنگری، حضرت پیامبر بعد از فتح مکه که در نظریات فوق‌الذکر حرکت و دست آورد بزرگ سیاسی به حساب می‌آید، به اقامه نماز جماعت می‌پردازند. حضور باشکوه مسلمان در مسجدالحرام جهت برگزاری اولین نماز جماعت بعد از فتح مکه

۱ وَ لَقَدْ نَعَّمْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الصَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ فَسَبَّوْا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

زمینه‌ساز مجذوب‌شدن ابوسفیان به عظمت و شکوه اسلام، در مقام یک دعوت عام برای انسان‌ها و نه یک ایدئولوژی صرف سیاسی و بنایی برای تشکیل قدرت سلطانی شد. در این نمونه معلوم است که مسلمانان در پشت سر پیامبر اکرم(ص) به نماز ایستاده و با تکبیر او تکبیر گفته و رکوع و سجود را هماهنگ با ایشان بجا می‌آورند. این معیار تعیین دوست و دشمن در اسلام است. دوستی و دشمنی در اینجا نه به‌عنوان دوستی و دشمنی سیاسی، آن‌طور که اشمیت می‌گوید، بلکه دوستی به اعتبار تعلق به یک جماعت بیناسوبژکتیو است که امکان زیست مسلمانانه در تجربه پیشاتأملی بیرون از دولت را ممکن می‌کند. در این نمونه تاریخی مسلمانان در پیروی و اطاعت از پیامبر اسلام(ص) بر یکدیگر پیشی می‌گیرند و این امر باعث اسلام آوردن ابوسفیان و همراهان او می‌شود. موضوع دعوتی که در فرایض دینی است، در این نمونه تاریخی، دعوت به نوعی شیوه زیستن است؛ شیوه زیستی که بر برابری شأن در تجربه مسلمانی استوار شده است (نگاه کنید به نبوی، بی‌تا، ۴۰). نمازگزاران در یک صف به سوی قبله‌ای مشترک بدون توجه به تفاوت‌های زبان، نژاد یا جنسیت و برای خدای یکتا؛ این آن دعوتی است که اجرای جماعت نماز بعد از فتح مکه بر آن دلالت دارد. شاید در هیچ جایی بیشتر از روایات تاریخی موجود درباره اولین نماز جماعتی که برگزار شده است، نتوانیم این معنا و دلالت‌های هویتی درباره نماز را پیدا کنیم.

تا جایی که می‌دانیم، در آغاز نماز توسط جبرئیل امین به پیامبر اکرم(ص) آموزش داده شد که ایشان به همراه امام علی(ع) اولین نماز خود را بجا آوردند و سپس پیامبر اکرم(ص) به حضرت خدیجه نیز در مورد چگونگی خواندن نماز خبر دادند که طبق روایات در آن روز اولین نماز جماعت توسط پیامبر اسلام، حضرت علی(ع) و حضرت خدیجه(س) اقامه شد.^۱ در مراحل اولیه که دعوت پیامبر اکرم به‌صورت پنهانی بود، مسلمانان تعدادشان

۱. «كَانَ جَبْرَائِيلُ يَأْتِيهِ وَلَا يَدْنُو مِنْهُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَسْتَأْذِنَ عَلَيْهِ فَأَنَّهُ يَوْمًا وَهُوَ بِأَعْلَى مَكَّةَ فَعَمَرَ بِعَقِبِهِ بِنَاجِيَةِ الْوَادِي فَانْفَجَرَ عَنْهُ فَتَوَضَّأَ جَبْرَائِيلُ وَتَطَهَّرَ الرَّسُولُ ثُمَّ صَلَّى الظُّهْرَ وَ هِيَ الْأُولَى صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى وَ صَلَّى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَعَ النَّبِيِّ وَ رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ يَوْمِهِ إِلَى خَدِيجَةَ فَأَخْبَرَهَا فَتَوَضَّأَتْ وَ صَلَّتْ صَلَاةَ الْعَصْرِ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ.»

اندک بود که دین خود را از مشرکان مکه پنهان کرده و به صورت مخفیانه نماز را اقامه می‌کردند و در تاریخ نقل‌شده که در آغاز اسلام، زمانی که وقت نماز فرامی‌رسید، پیامبر اکرم به همراه حضرت علی (ع) به دره‌های مکه رفته و در آنجا نماز می‌خواندند و زمانی که زید بن حارثه فرزندخوانده پیامبر اکرم نیز مسلمان شد به همراه آنها برای اقامه نماز می‌رفت.^۱ همچنین پس از مدتی در مراکز پرجمعیت مکه مانند مسجدالحرام و منا به نیایش خدای یکتا می‌پرداختند. پیامبر اکرم (ص) نماز را که مجموعه‌ای از معارف جهت ارتباط با یگانه معبود الهی بود، در پای کوه صفا و در منزل یکی از مسلمانان نخستین (منزل ارقم) و گاهی در انظار مخالفان برپا می‌داشتند.^۲

نتیجه‌گیری

بحث درباره نسبت میان دین و سیاست اگر به اعتبار هستی‌شناسی‌های مبتنی بر دولت باشد، نظریه سیاسی ما را با بحران‌هایی که در ذات این دسته از هستی‌شناسی‌ها هستند مواجه خواهد کرد. یک راه برون‌رفت از این بحران‌ها بازگشتن به بیناسوبژکتیویته مسلمانان است؛ یعنی بحث درباره شیوه‌های آشکارگی جهان در یک مجموعه بیناسوبژکتیو از مسلمانانی که جهان برایشان به شیوه‌ای موحدانه آشکار می‌شود. مطالعه درباره محتوای این بیناسوبژکتیویته‌ها از طریق شیوه‌های عام حاکم بر رفتار مسلمانان، بدون توجه به عصبیت‌هایی که نظم سلطانی حاکم بر دولت به تاریخ اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان حاکم کرده است ممکن خواهد بود. این مطالعه ما را با مجموعه‌ای از نهادهای مادی و روانی آشنا خواهد کرد که مسلمانان به اعتبار لیبیکی که به فراخوانی‌های شارع مقدس داشته‌اند، در تظاهرات جسمانی و بدنی‌شان به نمایش می‌گذارند. نماز یکی از مهم‌ترین این تظاهرات جسمانی است؛ چه به صورت فرادا ادا بشود و چه به صورت جماعت. در این معنا، نماز یک نهاد اجتماعی-سیاسی است که از طریق آن مکانیسم‌های

^۱ برای مطالعه دقیق‌تر نگاه کنید به سیره ابن‌هشام، ج ۱، ص ۲۶۳ و تاریخ طبری ج ۱ ص ۵۳۹.
^۲ مراجعه کنید به الطبقات الکبری، ج ۱ ص ۱۹۹؛ فتاریخ یعقوبی ج ۱ ص ۲۷۹؛ السیره الحلبیه ج ۱، ص ۴۵۶.

نیندیشیده از هویت‌یابی درون یک جامعه مسلمانی به نمایش گذاشته می‌شود. همین‌طور دعوتی است نیندیشیده به شکلی از چنان‌ما بودن که برای غیرمسلمانان در شکوه و وحدتش تجلی پیدا می‌کند. در این معنا، بحث درباره رابطه میان سیاست و دین نه بحثی محدود به مکانیسم‌های حاکم بر قدرت سلطانی و شیوه‌های حکومت‌داری، بلکه به بحث درباره شیوه‌های تجربه وحدانی تبدیل خواهد شد. همچنین این امکان نظری را برای ما فراهم خواهد آورد که بدون وارد شدن به پیچیدگی‌های بحث درباره شأن سلطانی و نبوت در پیامبر اسلام (ص) ادعا کنیم که نفس خطابه‌های الهی، به اعتبار کارکردهای هویت‌بخش و وحدت‌سازشان خطابه‌هایی سیاسی هستند. در این معنا پرسش از رابطه دین و سیاست پرسشی بی‌معناست؛ چراکه دین، در مقام دعوتی به یک‌جور زیستن خاص در جهان، در ذات خود یک فراخوان سیاسی به حساب می‌آید.

منابع

منابع فارسی

۱. اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۰)، آزادی مقدم بر لیبرالیسم، فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
۲. اشمیت، کارل (۱۳۹۰)، الهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمنی‌خواه، تهران، نشر نگاه معاصر.
۳. اشمیت، کارل (۱۳۹۲)، مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، تهران، نشر نگاه معاصر.
۴. آگامبن، جورجو (۱۳۹۵)، وضعیت استثنائی، ترجمه پویا ایمانی، تهران، نشر نی.
۵. امینی نجفی، محمد (۱۳۷۰)، سیری در الغدیر، قم، نشر قم.
۶. امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷)، الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب، گروه مترجمان تهران، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.
۷. بهشتی، سید محمد (۱۳۹۰)، ولایت، رهبری، روحانیت، تهران، بنیاد نشر آثار شهید بهشتی.

۸. سجویک، پیتر (۱۳۹۳)، از دکارت تا دریدا، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران، نشر نی.
۹. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، قم، اسراء.
۱۱. عبدالرازق، علی (۱۳۸۰)، اسلام و مبانی حکومت، ترجمه امیر رضایی، مترجم تهران، قصیده‌سرا.
۱۲. فیرحی، داود (۱۳۸۴)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین (سمت).
۱۳. فیرحی، داود (۱۳۹۲)، فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه، تهران، نشر نی.
۱۴. کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۸۵)، تاریخ بیداری ایرانیان (جلد دو)، تهران، پر.
۱۵. کسروی (۱۳۹۲)، تاریخ مشروطه ایران، تهران، نشر نگاه.
۱۶. مورگنتا، هانس (۱۳۸۹)، سیاست میان ملت‌ها: تلاش در راه قدرت و صلح، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
۱۷. موف، شانتال (۱۳۹۰)، درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری تهران، رخداد نو.
۱۸. نبوی، ابوالفضل (بی‌تا)، درس سخنوری، جلد سوم، تهران، مهر استوار.
۱۹. هابز، توماس (۱۳۸۱)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
۲۰. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۶)، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگه.
۲۱. وبر، ماکس (۱۳۶۷)، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدری، تهران، نشر مرکز.
۲۲. وحدت‌پناه، علیرضا (۱۳۸۶)، نماز و جامعه‌شناسی، تهران، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی ستاد اقامه نماز.

۲۳. وینسنت، اندرو (۱۳۷۶)، **نظریه‌های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

منابع لاتین

24. Giacomo, M. (2000), "The Exile of The Nomos: For a Critical Profile of Carl Schmitt", **CARDOZO LAW REVIEW VOLUME**, 5-6, 1567-1588.
25. Hellenbroich, A. a. (2006), "Carl Schmitt's Hobbesian State", **National**, 33, 24-26.
26. Honeth, A. (2012), **The I in We: Studies in the Theory of Recognition**, Cambridge, Polity Press.
27. Husserl, E. (1978), **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy**, (D. Carr, Trans.) The Hague, Northwestern University Press.
28. Husserl, E. (2000), **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book Studies in the Phenomenology of Constitution (Vol. 2)**, (A. S. Rojcewicz, Trans.) Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
29. Husserl, E. (2001) **Logical investigations (Vol. one)**, (D. Moran, Ed, & J.N.Findlay, Trans.) London, Routledge.
30. Maurizio Viroli. (2005), **From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600**, Princeton University.

31. Morgenthau, H. J. (2012), **The Concept of the Political**, (H. Behr, F. Rösch, Eds & M. Vidal, Trans.) Palgrave Macmillan.
32. Mufe, C. (1997), “Carl Schmitt And The Paradox Of Liberal Democracy”, **Canadian Journal of Law and Jurisprudence**, 10(Issue 1 (CARL SCHMITT)), 21-33.
33. Norris, A. (2005), “a Mine That Explodes Silently: Carl Schmitt in Weimar and After”, **Political Theory**, 33, 887-898.

منابع عربی

۳۴. خمینی روح‌الله (۱۳۷۶)، **الاجتهاد و التقليد**، تهران، تحقیق و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی: مطبعه مؤسسه العروج.
۳۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲)، **بدائع الدرر فی قاعده نفی الضرر**، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی. تهران، مؤسسه العروج.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی