

قدرت سیاسی، حوزه عمومی و جمهوری اسلامی

اصغر افتخاری

مقدمه

بحث از جامعه مدنی در جمهوری اسلامی ایران، به طور کلی در قالب دو رویکرد کلان صورت پذیرفته است؛ رویکرد اول را می توان آرمان گرایانه لقب داد. به این معنی که نویسندگان این گروه نخست اقدام به عرضه تصویری آرمانی و خیالی از جامعه مدنی کرده و سپس به بررسی و یا نقد جامعه مدنی ای پرداخته اند که با واقعیت آن نسبتی ندارد. در این رویکرد می توان به دو طیف مختلف اشاره کرد: افرادی که جامعه مدنی برای آنها به منزله جامعه "جامع خوبی ها" مطرح است و در حقیقت آن را مدینه فاضله ای می دانند که در آن عدالت به تمامی فراهم بوده، حقوق شهروندان پاس داشته می شود و... در مقابل کسانی هستند که جامعه مدنی را با جامعه غربی یکسان پنداشته و سپس تمام مفاسد جامعه غربی را

مؤلف در این مقاله نخست در تعریفی جامعه مدنی را لایه واسط بین دولت و ملت برمی شمارد. ایجاد این حوزه در ساخت اعمال قدرت غربی ناشی از تصویر دولت و ملت در غرب می باشد، بنابراین فرضیه مقاله این چنین طراحی شده است که: به خاطر تفاوت بینش سیاسی اسلام با دیدگاه غربی در خصوص دولت، ملت و رابطه این دو، چنین حوزه ای در ساخت اعمال قدرت اسلامی نمی تواند شکل بگیرد. دولت غربی، دولتی مهاجم، در برابر ملت، سلطه جو و فارغ از ارزشهای فراگیر است و ملت نیز، ملتی ضعیف، مقابل دولت و نیازمند حمایت معرفی می شود. درحالی که این اوصاف مورد تأیید دیدگاه اسلامی نیست و دولت و ملت، کارگزاران ارزشهای الهی و یاور یکدیگر معرفی می شوند. نتیجه آن که، حوزه عمومی مطابق بینش سیاسی اسلام، فلسفه وجودی معینی ندارد و اسلام برای تأمین حقوق شهروندان و بسامان شدن امور اجتماعی از الگویی متفاوت با الگوی حوزه عمومی بهره می برد.

مؤلف در ادامه مقاله به ترسیم کلی این الگو همت گمارده است که مشتمل بر تعیین مؤلفه های نظری و عملی الگوی اسلامی می باشد.

به حساب جامعه مدنی می‌گذارند و از آن چونان الگویی فاسد یاد می‌کنند که خواهان آزادی لگام‌گسیخته، رعایت نکردن شؤن عالی انسانی و... است. (۱) در نقد این رویکرد باید گفت که، محتوای واقعی جامعه مدنی، با هیچ یک از تصویرهای خیالی فوق همخوانی ندارد. برای درک واقعیت این پدیده مهم باید با رویکردی علمی به آن نگریست و سپس به بیان محاسن و معایب پرداخت. به نظر می‌رسد که مواضع علمی، گذشته از رویکرد نفی یا اثباتشان نسبت به جامعه مدنی، برای کشور ما می‌تواند مفید باشد چرا که از این طریق زمینه مناسب و فضای شفاف برای سیاستگذاری و اتخاذ راهبرد فراهم می‌آید.

بر این اساس در نوشتار حاضر حوزه عمومی (گستره همگانی) در حکم هسته مرکزی مفهوم جامعه مدنی به بحث و ارزیابی انتقادی کشیده شده است. این که آیا ساخت قدرت سیاسی اسلام اجازه ظهور چنین حوزه‌ای را می‌دهد یا خیر می‌تواند راهگشای مؤثری برای مباحث جامعه مدنی در «جمهوری اسلامی» باشد. بدیهی است که در صورت منفی بودن پاسخ سؤال فوق، الگوی غربی از جامعه مدنی فرو می‌ریزد و ما با الگویی تازه مواجه خواهیم بود که به نظر می‌رسد با فرهنگ و بینش ایرانی - اسلامی ما همخوانی بیشتری دارد.

فصل اول: حوزه عمومی در بستر اندیشه سیاسی غرب

الف - چیستی حوزه عمومی

در زمینه تعریف حوزه عمومی^۱ تاکنون دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که در این میان نظرات اندیشه‌گر آلمانی معاصر یورگن هابرماس^۲ اولویت و اعتبار ویژه‌ای دارد. هابرماس در اولین کتاب خود، با توجهی ویژه به این حوزه، از نحوه پیدایش و زوال آن سخن به میان آورده است. این کتاب که با عنوان تحول ساختار حوزه عمومی در سال ۱۹۶۲ به چاپ رسیده، در حقیقت بازنویسی شده متن رساله دکتری او به راهنمایی وافر گانگ آبند روث می‌باشد. در این اثر است که هابرماس اظهار می‌دارد حوزه عمومی

1 - Public Sphere = Offen tlichkeit

2 - Jurgen Habermas

عبارتست از: فضایی که میان دولت و جامعه (توده مردم) قرار می‌گیرد. این گستره در برگیرنده مجموعه‌ای از کنشها و نهادهای فرهنگی است که کارکرد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داشته و ویژگی بارز آنها ظهور جنبه «همگانی بودن» و «دور از دسترس دولت بودن» است. (۲)

به گمان هابرماس اگر چه این حوزه تاریخ دیرینه‌ای دارد، به گونه‌ای که در عصر فئودالیسم می‌توان از آن سراغ گرفت ولیکن شکل مدرن آن در نظام بورژوازی طرح شده است. انگلستان، فرانسه و آلمان از این حیث اهمیت دارند و بررسی تحولات این کشورها نشان دهنده پیدایش و در عصر حاضر زوال این حوزه می‌باشد. (۳) اهمیت حوزه عمومی به آن است که جامعه مدنی مدرن با توجه به این گستره معنا می‌یابد، به گونه‌ای که از جامعه مدنی به عنوان حوزه غیر دولتی در اندیشه سیاسی تعبیر شده است. (۴) به طور کلی پنج تعریف مشخص برای جامعه مدنی وجود دارد که تعریف جامعه مدنی براساس گستره عمومی، از مقبولیت بیشتری برخوردار است:

۱- جامعه مدنی به مفهوم دولت در اندیشه ارسطویی در مقابل خانواده و در اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی در مقابل وضع طبیعی.

۲- جامعه مدنی به مفهوم جامعه متمدن در مقابل جامعه ابتدایی^۱

۳- جامعه مدنی به مفهوم حوزه روابط مادی و اقتصادی و علایق طبقاتی و اجتماعی در مقابل دولت

۴- جامعه مدنی به مفهوم شکل اولیه تکوین دولت در اندیشه مارکس

۵- جامعه مدنی به مفهوم جزئی از روبنا و مرکز تشکیل قدرت ایدئولوژیک یا هژمونی فکری طبقه حاکمه.^۲

با عنایت به سه تعریف اخیر که از اعتبار بیشتری برخوردارند، معلوم می‌شود که جامعه مدنی مبتنی بر وجود حوزه‌ای ویژه است که پس از تعیین و تجزیه حوزه دولت باقی می‌ماند؛ حوزه‌ای که در آن نزاعهای اقتصادی و اجتماعی و ایدئولوژیک رخ می‌نماید و دولت از طریق وساطت یا سرکوب سعی در حل آنها دارد. کارگزاران این منازعه در درون جامعه مدنی عبارتند از: نیروها، طبقات، گروهها، جنبشهای اجتماعی و نهادها، سازمانها

۱- آدام فرگسون در کتاب گفتاری درباره تاریخ جامعه مدنی (۱۷۶۷) این دیدگاه را طرح ساخته است.

۲- در اندیشه آنتونیو گرامشی می‌توان این معنا را جستجو کرد.

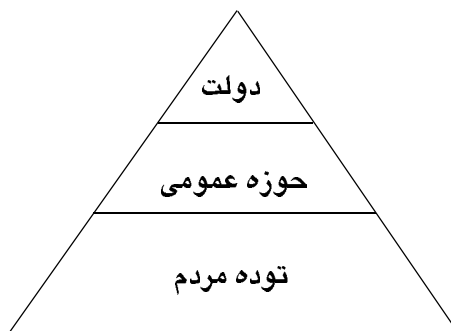
و گروه‌های فشار که به دور از دسترس دولت قرار دارند. (۵) نتیجه آن که، از این منظر تازه می‌توان جامعه مدنی را این‌گونه تعریف کرد: جامعه مدنی در علوم اجتماعی معمولاً در مقابل دولت به حوزه‌ای از روابط اجتماعی اطلاق می‌شود که فارغ از قدرت سیاسی است و مجموعه‌ای از نهادها، مؤسسات، انجمنها و تشکلهای خصوصی و مدنی (غیر خصوصی) را دربرمی‌گیرد. (۶)

ب- پیدایش حوزه عمومی و بروز تغییر در ساخت قدرت

با توجه به مطالب پیشین می‌توان ادعا کرد که تحقق جامعه مدنی مطابق رویکرد مورد نظر منوط به ایجاد حوزه عمومی در ساخت قدرت واحد سیاسی می‌باشد. از این منظر، ساخت ساده اعمال قدرت از بالا به پایین تغییر کرده، سه لایه در جامعه به وجود می‌آید: دولت، حوزه عمومی، ملت. (نمودار شماره یک)

نمودار شماره (۱)

هرم اجتماعی و جایگاه حوزه عمومی



اول - دولت

بحث از دولت در حکم دارنده عالی‌ترین نوع قدرت در جامعه و بررسی خاستگاه آن در جامعه موضوع اصلی جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد. بلونشکی در یک رویکرد افراطی اظهار داشته که: «علم سیاست به معنای درست کلمه علمی است که دولت را بررسی می‌کند». این دیدگاه با همه انتقاداتی که بر آن وارد است در عصر حاضر نیز

طرفدارانی از قبیل رافائل^۱ و یا باری^۲ یافته است که در مجموع از جایگاه رفیع دولت حکایت دارد. (۷) با این حال در ذیل گرایشهای مبتنی بر ضرورت ایجاد حوزه عمومی، ما شاهد تنزل مقام دولت می‌باشیم که توجه به آنها جهت بیان موضع اسلام ضروری می‌نماید.

۱- تقابل دولت با ملت

در گستره تفکر اندیشه ما قبل جامعه شناختی که صورتی فلسفی داشت، دولت نوعی قدرت عمومی مستقل از حاکم و اتباع قلمداد می‌شد که واجد اقتدار عالی بود. این نگرش در قرن بیستم مورد سؤال واقع می‌شود و چنین عنوان می‌گردد که دولت گذشته از انجام کار ویژه‌های عمومی اش نمایند. علایق گروههای خاص هم هست. بر همین اساس بینش لیبرالیستی ضمن ترسیم حد فاصلی بین فعالیتهای فردی و جمعی، اقدام به تأسیس حوزه‌ای به نام گستره همگانی می‌نماید که بتواند حافظ حوزه خصوصی باشد. تمایز بین حوزه دولتی و حوزه خصوصی اساس اندیشه قرارداد اجتماعی را تشکیل می‌دهد و نزد افرادی از قبیل هابزولاک اعتبار تمام دارد. به نظر ایشان در مقابل حوزه دولتی ما دارای حوزه‌ای دیگر می‌باشیم که افراد می‌توانند به موجب صلاحدید خود در تعقیب منافع شخصی‌شان برآیند. (۸) بدین ترتیب تقابلی تازه بین دولت و ملت حاصل می‌آید که براساس آن افراد در مقابل دولت امکان جولان می‌یابند. کوتاه کردن دست دولت از این حوزه هدف اصلی این گروه از نظریه پردازان جامعه مدنی را شکل می‌دهد. (۹) و در همین زمینه حوزه عمومی، فلسفه وجودی خود را می‌یابد. با رجوع به اندیشه هابرماس مشخص می‌شود که گستره همگانی بورژوازی مورد نظر وی بر پایه تنش‌های شکل گرفته که جامعه مدنی و دولت را رویاروی یکدیگر قرار می‌دهد. (۱۰)

۲- دولت مهاجم

در این فرم‌بندی جدید، گمان بر آن است که دولت به خاطر دارا بودن قدرت سیاسی و میل به گسترش قدرت خود، همیشه سعی در نفوذ به ورای مرزهای موجود را دارد. به همین منظور و برای سد کردن جلو دولت مهاجم، حوزه عمومی طراحی می‌شود که از

آن به حایل حوزه خصوصی نیز یاد شده است. (۱۱)

۳- دولت با مسئولیت محدود

از آن جا که قدرت فساد می آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق می آورد، در جامعه مدنی برای طراحی حوزه عمومی تمهیدی اندیشیده شده که تمرکز قدرت در هم شکسته به نحوی پاره‌ای از فعالیتها از دسترس دولت دور گردد. حوزه عمومی همان عرصه‌ای است که گمان می رود دولت از دخالت در آن منع شده است. بدیهی است که این محدودیت نه در مقام دخالت بلکه در مسئولیت نیز هست. بر این اساس، دولت در قبال ملت فقط در حوزه قدرت سیاسی اعطاء شده، مسئولیت می پذیرد و فسادهای حاصله در حوزه عمومی اساساً از عهده او خارج است. دولت در این دیدگاه یک شرکت با مسئولیت محدود به شمار می رود که به اندازه سهمی که از قدرت دارد پاسخگو خواهد بود. (۱۲)

۴- دولت نیمه ارزشی

دولت در بینش واضعان حوزه عمومی به گونه‌ای طراحی و تعریف شده است که در آن حضور ارزشها به حداقل ممکن رسیده است. البته تصویر دولت فارغ از ارزش، تصویری است که با پایان یافتن عمر پوزیتوسیم محض، به فراموشی سپرده شده است. با این حال شکل‌گیری دولتهای نیمه ارزشی که اصول انسانی و عقیدتی خاصی را گردن نهاده‌اند و از قبول ارزشهای فراگیر به مثابه رسالت عالیه دولت، سرباز زده‌اند، پدیده جهان معاصر است که در آن حوزه عمومی چونان حوزه‌ای که فارغ از ارزشهای فراگیر باشد، معنا می یابد. در همین خصوص ذکر یک نکته مهم ضروری می نماید: محدودسازی گستره عمل سیاسی به حوزه دنیای مادی و حذف بعد اخروی به طور طبیعی منجر به زوال ارزشهای فراگیر می شود. ارزشهایی که مطابق نگرش اسلامی نه دولت و نه ملت هیچ یک نمی توانند در قبال آن سلب مسئولیت نموده و حوزه عمومی نیز بالطبع از میدان تأثیر آنها خارج نیست. (۱۳)

۵- دولت در تضاد

دولت مدرن از حیث کارکردهایی که برایش تعریف شده، پدیده‌ای است که فی نفسه

دارای تناقض می‌باشد. اُوفه^۱ (۱۴) در بحثی تحت عنوان تناقض دولت در غرب، سه چهره متفاوت از دولت را بیان می‌کند که ماهیت تناقض آلود دولت را به ما می‌نماید. این سه چهره عبارتند از:

یک- وجه ایدئولوژیک: دولت باید همانند یک مؤسسه عمومی به دنبال جلب حمایت مردمی و کسب اجماع عمومی باشد.

دو- وجه بوروکراتیک: دولت باید همانند دیگر مؤسسات رسمی در جامعه تابع پاره‌ای از ضوابط و قوانین مشخص نیز باشد.

سه- وجه اقتصادی: دولت باید همانند یک مؤسسه خصوصی به تأمین علایق اقتصادی گروه‌های استراتژیک درون جامعه نیز پردازد.

از آن جا که هر یک از وجود فوق تابع منطق خاصی است، دولت مدرن در مقام سیاستگذاری، با تضادی جدی روبرو می‌باشد (۱۵) که می‌طلبد به نحوی در پی معالجه و تحدید آن برآمد. یورگن هابرماس با زاویه نگرشی دیگر، همین نقیصه را در درون دولت مدرن ردیابی می‌کند، نقیصه‌ای که موجب شکل‌گیری بحرانهای متعددی برای دولت می‌شود؛ بحران مشروعیت مهمترین بحرانی است که هابرماس بر روی آن انگشت می‌گذارد (۱۶) و این چنین به نظر می‌رسد که تأسیس حوزه عمومی قادر به رفع تناقض فوق است.

دوم - ملت

بیش مبتنی بر ضرورت تشکیل حوزه عمومی در مبحث ملت براساس مفروضات بنیادین ذیل استوار است:

۱- ملت ضعیف

در معادله قدرت ملت و دولت از آن جا که دولت به اقتضای فلسفه وجودی‌اش دارای ابزارهای قدرتی سیاسی به شکل بالفعل می‌باشد، اصولاً تفوق و چیرگی را نیز دارا است. اصل حاکمیت، به دولت قدرتی می‌بخشد که افراد جامعه از آن محروم هستند و همین نکته منجر به تضعیف جدی جایگاه و مقام ملت در مقابل دولت می‌گردد. (۱۷)

دولت که ساخته و پرداخته دست ملت است در مرحله بعدی تحت تأثیر جاذبه قدرت سیاسی، به سازمانی بدل می‌شود که در مقابل ملت قرار گرفته و قصد سلطه بر آن را دارد. (۱۸)

بدیهی است که در چنین حالتی ملت در موضع ضعف قرار گرفته و حوزه عمومی به مثابه حایلی عمل می‌کند که سپر ملت شده، ضعف او را پوشش می‌دهد. (۱۹)

۲- ملت چونان عاملی منفعل

علی‌رغم تمام تأکیدی که در نظامهای غربی بر نقش مردم در سیاست می‌شود، با این حال فرض اولیه طراحان حوزه عمومی آن است که عصر حاضر افراد را از توجه و پرداختن مستقیم به سیاست باز داشته و تخصصی شدن این فن در کنار مشاغل روزانه مانع از آن می‌شود که عمل سیاسی در دستور کار افراد جامعه قرار گیرد. بنابراین وجود احزاب، گروهها، اصناف و... که بتوانند این نیاز را رفع سازند کاملاً ضروری است. وجود نهادهای سیاسی فوق منجر می‌شود که عامه افراد با ورود به یکی از آنها، در امر سیاست مشارکت جویند آن هم بدون این که خواسته باشند وقت زیادی را صرف سیاست روزمره کنند. در حقیقت احزاب و گروهها به نیابت از افراد به شکل حرفه‌ای این کار را انجام می‌دهند و حضور جدی افراد چندان ضرورتی ندارد. در مجموع اگر چه افراد در حیات سیاسی نقش دارند ولیکن نقش مورد نظر جنبه انفعالی داشته و با رجوع به سازوکار فعالیت احزاب و گروهها مشاهده می‌شود که این نهادها در روند تأسیس و فعالیت خود به آن جا می‌رسند که با تشکیل منافع صنفی و حزبی به استفاده ابزارگونه و منفعلانه از افراد و اعضا می‌پردازند، به عبارت دیگر فرد در خدمت حزب و گروه قرار می‌گیرد و از نقش فعال خود باز می‌ماند. (۲۰) طراحی حوزه‌های عمومی زاییده چنین بینشی می‌باشد و این که از این طریق نهادهای سیاسی پیش گفته مجال بیشتری برای جولان بیابند. حوزه عمومی طرحی است که با توجه تقابل افراد و دولت در افکنده شده است و لیکن احزاب و گروههای سیاسی از آن بهره اصلی را می‌برند. این تشکلات که پیوسته در پی تحدید قدرت سیاسی و تسخیر جامعه به منظور نیل به آرمانهای گروهی خود بوده‌اند، با طراحی حوزه عمومی توانستند گامی فوری را در این جهت بردارند که کمتر به آن توجه شده است. در غرب منازعه جدیدی بر سر قدرت رخ داده است که

طرفین آن سازمان رسمی متولی قدرت (یعنی دولت) و کانون‌های غیررسمی سیاسی می‌باشند. در این منازعه، و به اسم حقوق فردی حوزه عمومی تأسیس می‌شود که در حقیقت به معنای پیروزی کانون‌های غیر رسمی سیاسی در مقابل دولت می‌باشد. (۲۱)

۳- ملت، چونان حق مطلق

عرفی شدن سیاست در غرب، اندیشه‌گران آن دیار را به آن جا رسانید که در منازعه ملت-دولت، به خاطر نداشتن بنیان محکمی از ارزش‌های مطلق که بتواند در حکم معیار ارزیابی باشد، رای اکثریت را ملاک قرار دهند. بر این مبنا هر چه اکثریت بپذیرد همان حق است و باید به اجرا گذارده شود. این تصویر کلی اگر چه در طی زمان مورد حک و اصلاح قرار گرفته ولیکن در نهایت کلیت آن حفظ شده و هنوز هم مبنای عمل سیاسی در غرب می‌باشد. حوزه عمومی از آن جا که هم خواست اکثریت و هم عرصه‌ای است برای تجلی بهتر خواست‌های کلیه افراد-اعم از اقلیت و اکثریت- علی القاعده در ساخت قدرت غربی امکان وجود می‌یابد. اصالتی که به فرد و خواست‌های او داده می‌شود، قدرت را مجبور می‌سازد که از خود انعطاف نشان داده، حوزه عمومی را گرامی دارد. (۲۲)

سوم- حوزه عمومی

همان‌گونه که در تعریف حوزه عمومی و فلسفه وجودی آن آمد، این حوزه دارای دو ویژگی بارز می‌باشد: آزادی از قدرت سیاسی و امنیت در مقابل اعمال خشونت‌آمیز، به زعم نظریه پردازان حوزه عمومی، این حوزه عرصه‌ای باز و آزاد تلقی می‌شود که افراد و گروه‌ها می‌توانند بدون دخالت و سلطه دولت به دنبال خواست‌های خود باشند. در ضمن فرض ایشان آن است که عمل گفتمانی (استدلالی) جایگزین قدرت سیاسی شده و بدین ترتیب ضمن از بین رفتن فسادهای ناشی از حضور قدرت سیاسی، افراد مجال گفتگو و مفاهمه را خواهند یافت. (۲۳) با تأمل در مجموع ملاحظاتی که در توضیح حوزه عمومی آمد، معلوم می‌شود که این حوزه نیازمند بستر ایدئولوژیک خاصی است که بتواند در آن رشد و تعالی یابد؛ ایدئولوژی‌ای که ضمن نفی وجود ارزش‌های فراگیر و کلی، اصالت را به فرد داده و هیچ‌گونه رسالت هدایتی (اخروی) برای دولت قائل نباشد.

ج- باز خوانی اجمالی تجربه غرب

پس از تأمل نظری در مبانی نظری حوزه عمومی، در پایان این فصل نگاهی سریع به تاریخ غرب خواهیم انداخت تا با مرور تجلی عینی روندهای نظری گذشته، از تحول حوزه قدرت سیاسی آگاهی بیابیم. (۲۴) در یک تقسیم بندی کلان، تئوریهای توسعه سیاسی را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: آنهایی که تقویت دولت را به منزله شاخص توسعه سیاسی مد نظر دارند و نظریه‌هایی که به تقویت جامعه مدنی در مقابل دولت توجه دارند. دولت هگل، بوروکراسی وبر و بخشی از نظریه مارکس در خصوص ضرورت استفاده از دولت در گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم معمولاً در سنت اول مورد بررسی قرار می‌گیرد. در دوران معاصر نیز برخی از تئوریهای محافظه کارانه و کوتاه برد از قبیل کارایی دولت، نهادمند شدن حوزه سیاسی دولت و ثبات سیاسی را داریم که پیرو همین نگرش هستند.

در سنت دوم نظریه‌های آنارشیزم کلاسیک، سندیکالیسم و برخی از نحله‌های سوسیالیسم خیالی و نظریه جامعه آرمانی بی‌دولت مارکس قرار دارند. این بینش نیز در دوران معاصر هوادارانی یافته است که گرایشهای نولیبرالی، نوآنارشیستی و انتقادی نوین از آن جمله هستند. مطابق این نگرش که عملاً در غرب حاکمیت یافته، تقویت نیروهای اجتماعی، مخالفت با تمرکز قدرت و مالکیت، تکوین و تکامل فعالیت آزاد و ایجاد تشکلهای جامعه مدنی در حکم حوزه اصلی تجلی آزادیهای مختلف فرد، تضعیف سلطه و اجبار ناشی از قدرت سیاسی و به حداقل رساندن کار ویژه‌های دولتی از اولویت برخوردار هستند. به عبارت دیگر جامعه سالاری در مقابل دولت سالاری از اعتبار بالایی بهره‌مند است.

به طور کلی در اندیشه آنارشیزستی این اصل پذیرفته شده است که نهادهای داوطلبانه برای تحقق تمایلات طبیعی و اجتماعی انسان مناسب‌تراند تا ساخت دولتی که مبتنی بر قدرت سیاسی است. بر همین مبنا مشاهده می‌شود که از ابتدای شکل‌گیری سنت آنارشیستی در غرب تا کنون، به نحوی از دولت انتقاد شده است. در آغاز سخن از حذف دولت بود ولیکن امروزه متفکران این سنت، سخن از تحدید دولت و تشکیل دولت حداقل می‌زنند که پیروان قابل توجهی نیز دارد. برای مثال پرودون در کتاب مالکیت چیست صراحتاً اظهار می‌دارد که سازمان سیاسی مبتنی بر سلطه و اقتدار، جای خود را

باید به سازمان اجتماعی - اقتصادی مبتنی بر توافق و تعادل بدهد. در قرن بیستم ما با طیف متنوعی از نظرات آنارشیستی مواجه ایم که به شکل فردگرا، جمع گرا، تعاونی، کمونیستی، سندیکالیستی و... ظهور کرده‌اند. (۲۵) در مجموع ساخت اقتداری دولت مورد انتقاد این سنت بوده و در مقابل آزادی و رجحان آن بر پیشرفت مادی و اقتصادی و به طور کلی دفاع از جامعه مدنی در مقابل دولت و ترس از قدرت سیاسی و تلاش برای ایجاد سازش بین آزادی فردی و نظم اجتماعی، به منزله هدف غایی مدنظر بوده است. مجموع این سنت فکری توانسته بر حوزه فکری غرب سلطه خود را حفظ کند و با همه تعدیلهایی که در آن ایجاد شده، هسته اصلی که مقابله با دولت باشد همچنان به چشم می خورد. در کنار این جریان اصلی می توان به گرایشهای ذیل نیز اشاره کرد، گرایشهایی که با تأیید همین مدعا و در غرب تأثیر بسزایی را گذارده‌اند: (۲۶)

۱- گرایشهای راست: در دهه ۱۹۳۰ گرایشی در غرب به وجود آمد که معتقد بود حوزه‌های زندگی اجتماعی باید از استقلال نسبی برخوردار باشند. در این نگرش دولت مقتدر چونان مانعی مطرح است که برای توسعه سیاسی باید در هم شکسته شود. دولت یک قدرت بی زیان نیست که به فکر سود عامه باشد و به همین خاطر باید به دولت حداقل بسنده کرد؛ دولتی که در آن هیچ کس نباید به بهانه تأمین منافع و صلاح خودش از دولت، اجباری ببیند (۲۷) از جمله آثاری مهمی که در قالب این نگرش تألیف شده می توان به سرمایه‌داری و آزادی نوشته میلتن فریدمن^۱ اشاره کرد. او در این کتاب آزادی مدنی و آزادی اقتصادی را در ارتباط اندامواره‌ای با یکدیگر ترسیم می کند و معتقد است که حکومت به منزله مهمترین مانع آزادیهای اقتصادی بالطبع محدود کننده آزادیهای مدنی نیز می باشد و به همین خاطر باید قدرتش تا حد امکان پراکنده شده و به حداقل برسد. (۲۸) در همین زمینه فردریش هایک^۲ در کتاب بنیان آزادی چنین بیان می دارد که: دخالت دولت در اقتصاد عامل اصلی پیدایش توتالیتریسم و محدود شدن آزادیهای فردی است. بنابراین از آنجا که اصل اولیه تمدن غربی یعنی آزادی فردی با این پدیده همخوانی ندارد، دولت باید محدود شده و نقش نظارتی را عهده دار شود. (۲۹) این که دولت را معادل با محدودیت آزادی فردی تصور کنیم، ایده‌ای است که رابرت نوزیک^۳

1 - M.Friedman

2 - F.Hayak

3 - R.Nozick

در آنارشی و دولت و یوتاپیا مد نظر قرار داده است. به زعم او دولت حداقل^۱ از بابت ضرورت اجتماعی مورد تأیید است آن هم برای این که از فرد در مقابل تجاوز دیگران حمایت کند. دولت حداقل نوزیک دولتی است که در آن هر کس می‌تواند به دنبال یوتوپای شخصی خود برود یوتوپیاهای جمعی از آن‌جا که به سلطه و اجبار منجر می‌شوند، مردود هستند. (۳۰)

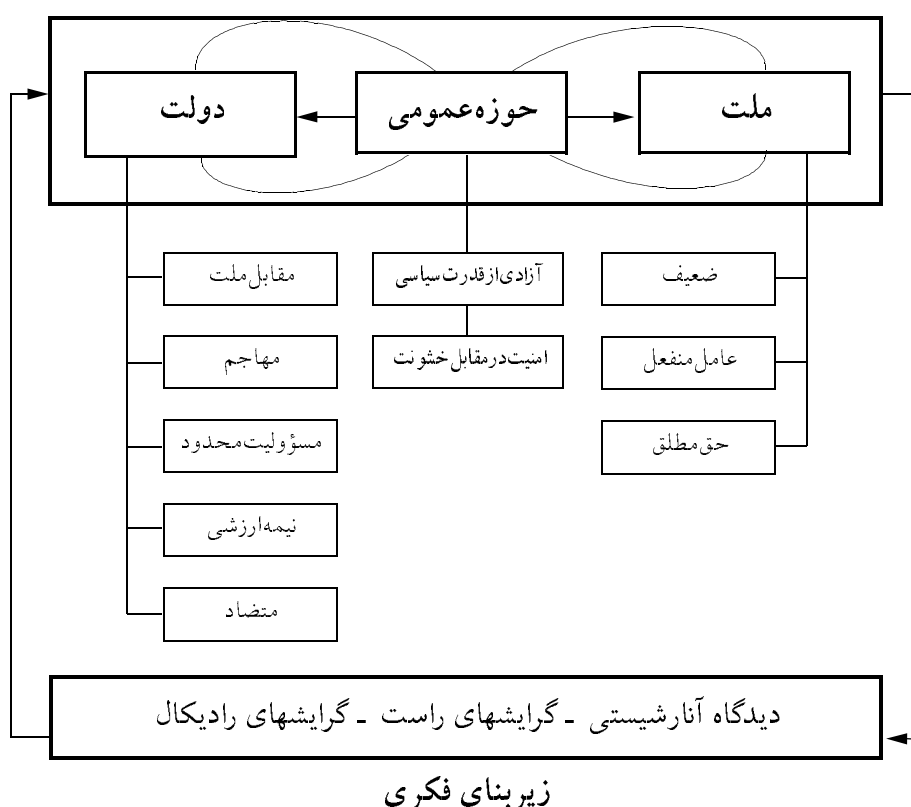
۲- گرایشهای افراطی: از این دیدگاه افزایش قدرت به خاطر ارتباطی که با شکل‌گیری پدیده حزب مسلط دارد، باید به نحوی کنترل و تحدید شود و به نظر می‌رسد که حوزه عمومی بتواند چنین کارکردی داشته باشد. همان‌گونه که آمد، مهمترین نظریه‌پرداز این حوزه یورگن هابرماس است که دو حوزه دولت و جامعه مدنی را از یکدیگر تمیز می‌دهد. از این دو حوزه یکی حوزه عمل و تجلی عقل ابزاری است و دیگری حوزه عمل ارتباطی یا همان عقل تفاهمی. نظر به تقویت بیش از حد حوزه اول که هابرماس از آن تعبیر به سیستم نموده، مشاهده می‌شود که جهان زیست (یا همان حوزه جامعه مدنی) در شبکه‌ای از قدرت سیاسی گرفتار آمده است، بنابراین باید در پی‌رهایی از این شبکه در هم تنیده بود تا استقلال جهان زیست حاصل آید. (۳۱)

مرور اجمالی فوق بیانگر آن است که سیطره اندیشه نوآنارشیستی و گرایشهای راست و افراطی در غرب به آن‌جا منتهی شده که متفکران آن دیار برای مقابله با خطر دولت، دست به طراحی حوزه عمومی بزنند. بنابراین اگر از لحاظ فکری دیدگاه دولت محور امکان رشد و تعالی می‌یافت آن‌گاه در مباحث مربوط به توسعه سیاسی، دیگر جایی برای حوزه عمومی نبود. نمودار شماره ۲ به شکل کلی این مطلب را نشان می‌دهد.

نمودار شماره (۲)

نمای کلی جامعه با توجه به حوزه عمومی

ساختار اجتماعی



زیربنای فکری

توضیحات: درون ساختار جامعه مطابق این بینش ما دارای سه کانون اصلی دولت، حوزه عمومی و ملت می‌باشیم. حوزه عمومی به عنوان حایل دو کانون دیگر ایفای نقش می‌نماید. بدینصورت که اعمال قدرت یا واکنش مربوطه از طریق این صافی صورت می‌پذیرد. البته چنین ساختی از نظر فکری مبتنی بر سنت فکری نوآنارشیسم است که در اشکال جدید خود به دولت حداقل بسنده نموده است و توسط گرایش‌های راست و رادیکال تأیید بسیار یافته است.

فصل دوم: حوزه عمومی و ساخت قدرت در جمهوری اسلامی ایران

برای اطلاع از امکان ایجاد حوزه عمومی در ساخت قدرت موجود در جمهوری اسلامی ایران، لازم است ضمن شناخت چگونگی ساخت حاکم و ویژگیهای آن، به تأمل در این نکته مهم پردازیم که آیا چنین ساختی اساساً قابلیت زایش حوزه عمومی را دارد یا نه؟ لازم به ذکر است که آن چه در ادامه می‌آید برداشت مؤلف از وضعیت موجود در ایران و اسلام سیاسی می‌باشد و چه بسا تفاسیر دیگری نیز بتوان عرضه کرد که ارزیابی در صحت و سقم هر یک، به عهده کارشناسان و عالمان به اصول عملی و نظری اسلام و سیاست می‌باشد.

الف - قدرت سیاسی در دو ساحت نظری و عملی

آنچه با عنوان ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران تحقق یافته، در حقیقت تجلی عینی بینشی است که در بستر تاریخ اندیشه سیاسی اسلام ریشه دارد. این نگرش که پیشینه‌ای ۱۴۰۰ ساله دارد در چند مقطع تاریخی امکان ورود به ساحت عمل را یافته است. تأسیس اولین حکومت اسلامی به دست پیامبر اکرم (ص) در مدینه و دوران حکومت حضرت علی (ع) از ناب‌ترین این لحظات می‌باشد که در تاریخ اسلام آزموده شده است. اگر از مقاطع تاریخی ای دیگری همچون حاکمیت آل بویه و صفویه به علت اختلاف نظرهای شدید تاریخی، فعلاً بگذریم، آن‌گاه باید پذیرفت که در عصر غیبت الگوی طرح شده حضرت امام (ره) حکایت از تجدید حیات سیاسی اندیشه‌ای دارد که ما از آن به امامت یاد می‌کنیم. بر این اساس جهت صدور هرگونه حکمی درباره قدرت موجود (قدرت در ساحت عمل) لازم است به بنیان نظری و بستر تاریخی آن (قدرت در ساحت نظری) مراجعه کرد. به تعبیر دیگر، آن چه در جمهوری اسلامی ایران تحقق یافته، امری کاملاً تازه و نو نیست که هیچ‌گونه پیشینه‌ای نداشته باشد، بلکه بر عکس، امری تاریخی و از حیث نظری ریشه دار است و به همین خاطر اعمال هرگونه تغییر و ایجاد هر اصلاحی در آن باید با عنایت به این پشتوانه غنی و قوی نظری صورت پذیرد. نمودار شماره ۳ ارتباط بین دو ساحت قدرت را در جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد. با توجه به این تفسیر، جمهوری اسلامی ایران در ساحت نظر مبتنی بر جریان

توضیحات: پیامبر اکرم(ص) از بابت داشتن ولایت تشریحی خود اقدام به تأسیس حکومت اسلامی کردند. جریان سیاسی منشعب شده از نبوت به هنگام رحلت حضرت(ص) دچار بحران جانشینی شد و دو جریان عمده امامت و خلافت از آن پدید آمدند. این جریانها در دو وهله تاریخی با یکدیگر برخورد می‌کنند که هر دو با اعمال نوعی خشونت همراه هستند. حکومت امام علی(ع) به منزلهٔ خلیفه چهارم و امام اول به وسیلهٔ هر دو جریان پذیرفته می‌شود. اما در واقعه عاشورا جریان خلافت دچار بحران شدیدی شده و با تنزل به سلطنت در قالب شکل تازه‌ای به حیات خود استمرار می‌دهد. این روند تا انتهای عصر حضور ادامه دارد و در این زمان است که با غیبت امام مهدی(عج) بستر شکل‌گیری نظریات مختلفی در اندیشه سیاسی اسلام فراهم می‌آید که از این میان نظریه ولایت فقیه در بطن جریان امامت قابل توجه می‌نماید. همین اندیشه است که در حکومت اسلامی حضرت امام(ره) تحقق عینی یافته و جمهوری اسلامی ایران را به وجود می‌آورد. با نگاه به شأن قدرت در ج.ا.ا معلوم می‌شود که جایگاه سیاسی پیامبر(ص) و ائمه اطهار برای ولی فقیه نیز پذیرفته شده است و از این حیث شأن سیاسی همه یکسان قلمداد می‌شود.

امامت است که تفسیری خاص از نبوت و استمرار سیاسی آن در دوران بعد از رحلت دارد. بر همین پایه حضرت امام(ره) به طراحی نظام سیاسی در ایران پرداخته‌اند که در آن کانونی به نام ولی فقیه در نوک هرم اجتماعی قرار دارد. تفکیک قوای موجود نیز برحول این محور معنا می‌دهد و بدون آن مشروعیت نظام زیر سؤال خواهد رفت. نتیجه آن که در طراحی شیوه اعمال قدرت سیاسی و ایجاد هر گونه تغییر و اصلاحی تا آن زمان که از منظر امام خمینی(ره) به امر حکومت می‌نگریم، ضرورتاً باید ساحت نظری قدرت و تجربه تاریخی حکومت پیامبر اکرم(ص) و امام علی(ع) را در نظر داشته باشیم. (نمودار شماره ۳)

ب - دولت و ملت در اندیشه سیاسی اسلام

حال اگر بخواهیم مطابق روش سابق به تحلیل و بررسی دیدگاه اسلامی در خصوص کانونهای عمده جامعه پردازیم، بایسته است تا از نقش و جایگاه دولت و توده مردم به تفکیک سخن گفته شده و ویژگیهای عمده آنها استخراج شود.

اول - دولت در سیاست اسلامی

پردازش نظریه‌ای مستقل و مشخص زیر عنوان «تئوری دولت در اسلام» کاری بس سترگ و مهم می‌باشد که تا کنون کمتر به آن توجه شده است. (۳۲) با این حال با توجه به

اصول کلی حاکم بر اندیشه سیاسی اسلام می‌توان مهمترین ویژگیهای دولت در اسلام را در حد مقاله حاضر این چنین فهرست کرد:

۱- دولت پر مسؤولیت

دولت در اندیشه سیاسی اسلام چونان یک نهاد که صرفاً موظف به بر آورده کردن نیازمندیهای دنیوی آنها می‌باشد، مطرح نیست. بلکه به خاطر داشتن قدرت سیاسی وظیفه دارد تا زمینه مناسب برای سعادت انسان را فراهم آورد. بخشی از این رسالت سنگین در قالب سامان‌دهی به امور این جهانی مشخص می‌گردد و بخش دیگر به تمهیداتی اطلاق می‌شود که دولت جهت هدایت انسانها فراهم می‌آورد. سیاست از منظر اسلامی قابل تقلیل به علم قدرت نیست و افزون بر آن اهداف عالی‌ای را در برمی‌گیرد که تماماً مسؤولیت‌ساز هستند. اگر از نظرگاه جهان‌بینی اسلامی به سیاست نگریسته شود (نمودار شماره ۴) آن‌گاه خواهیم دانست که دولت نمی‌تواند نسبت به هر آن چیزی که با سعادت شهروندان در ارتباط است بی‌اعتنا باشد و از خود سلب مسؤولیت کند. این توسیع در مسؤولیت دولت اساساً با تأسیس حوزه مدنی همخوانی ندارد و آن را نفی می‌کند. به منظور درک هر چه بهتر این مطلب به چند نکته ظریف از سیره عملی و نظری حضرت رسول (ص) اشاره می‌رود:

● از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که ایشان فرموده‌اند، همانا من قیّم کامل و تمام (امت) هستم....^۱ (۳۲) این عبارت حکایت از میزان مسؤولیت‌پذیری پیامبر (ص) دارد و این‌که در قبال مردم خود را به طور کامل مسؤول حس کرده و سیره حکومتی پیامبر (ص) نیز مؤید همین مدعاست؛ آن‌جا که نسبت به امور کلانی همچون بیان منشور حکومتی، عقد قرارداد و تصمیم‌گیری، همان اندازه احساس مسؤولیت می‌کند که در قبال مسائلی از قبیل میزان التزام مردم به شعائر اسلامی، رفتار فردی و....

● خداوند متعال خطاب به مؤمنان فرموده است: «همانا پیامبر از شما به خودتان اولی‌تر است»^۲ این آیه اگرچه مورد تفاسیر سیاسی متعدد و مختلفی قرار گرفته است ولیکن به غرض اصلی پیامبر (ص) کمتر پرداخته شده است، آن‌جا که ایشان از اولویت

۱- انالقیّم الکامل و الجامع...

۲- النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم...

تعبیر به مسؤولیت گسترده کرده‌اند:

من از مؤمنان بر خودشان اولی‌ترم، بنابراین هر مؤمنی چون فوت نماید و دینی بر گردن او باشد، قضای آن بر من است و اگر مالی از خود به جای گذارد، از آن وراثت اوست (۳۴)

۲- دولت همیار

البته وصف تهاجمی برای دولت در درون بینش غربی نیز به طور کامل پذیرفته شده نیست. برای مثال هانا آرنت^۱ در کتاب *موقعیت انسانی* با توجه به الگوی دولت-شهر یونان، شکلی از ساخت قدرت را معرفی می‌کند که در آن وجود دولت نه تنها هیچ‌گونه شکاف و تقابلی را در جامعه ایجاد نمی‌کند بلکه مایه همگنی و انسجام بیشتر نیز می‌باشد. (۳۵) گذشته از رویکرد فوق که در اقلیت قرار دارد، گمان سیاسی غالب در غرب مهاجم بودن دولت می‌باشد و دیدگاه اسلامی نسبت به دولت نیز از این حیث با بینش غربی کاملاً متفاوت است. بدین معنی که وجود دولت هیچ‌گونه شکافی را در جامعه به وجود نمی‌آورد که بر این مبنا دولت مهاجمی شکل بگیرد که در پی تجاوز به حقوق فردی باشد. دولت و ملت در دیدگاه اسلامی همیار بوده و هر دو مکلف به پیروی از اصول و احکام خاصی هستند تا هدف واحدی تحقق یابد.

بنابراین اسلام برای پر کردن شکاف بین دارندگان قدرت سیاسی و محرومان از قدرت سیاسی، اصل تکلیف و تبعیت از کانون واحدی به نام "الله" را پیشنهاد داده است. با توجه به اهمیت این موضوع در بحث از راهکارهای پیشنهادی به طور مفصل مستندات خود را ذکر خواهیم کرد و فعلاً در این مرحله به بیان این مطلب بسنده می‌کنیم که نظام نظارتی دولت اسلامی و شرایط کارگزاران به گونه‌ای طراحی شده‌اند که دولت به واسطه تمهیدات داخلی و بیرونی نمی‌تواند در شکل تهاجمی ظاهر شود. (۳۶)

۳- دولت همگن

بنابه تفسیر اسلامی از دولت، ما با نهادی کاملاً همگن مواجه می‌باشیم بدین معنی که کارویژه‌های دولت تابع منطق واحدی است و چنان نیست که اختلاف منطق، این نهاد مهم را دچار تضاد سازد. براین اساس، دولت بر محور ارزشهای الهی و عنایت به اصل کرامت انسانی برای رسانیدن کلیه افراد به سعادت نهایی شکل می‌گیرد. و کلیه اعمال آن در حوزه‌هایی از قبیل سیاست داخلی، سیاست خارجی، مسایل فرهنگی و اقتصادی و... از منطق یگانه فوق تبعیت می‌کند. (۳۷)

1 - H.Arendt

دوم - مردم در سیاست اسلامی

مردم در اندیشه سیاسی اسلام نقش سازنده‌ای دارند به گونه‌ای که عرصه‌ای از سیاست اسلامی را نمی‌توان سراغ گرفت که در آن مردم به نحوی تاثیر گذار نباشند. به مهمترین ویژگیهایی که برای مردم در اندیشه اسلامی بیان شده عبارتند از:

۱- ملت قوی

مطابق بینش سیاسی اسلام، مردم برای این که بتوانند حضور گسترده‌ای را که در عرصه سیاست از آنها توقع می‌رود به ظهور برسانند، لازم است تا از حیث نظری و عملی توان قابل قبولی داشته باشند. برای این منظور ضمن داشتن بینش سیاسی به آنها اختیاراتی داده می‌شود که حکایت از قوت و توانمندیهای سیاسی آنها دارد. به عبارت دیگر ملت در نظام سیاسی اسلام چنان پرورش نمی‌یابد که با قرار گرفتن در موضع ضعف احتیاج به وجود حوزه‌ای عمومی باشد که در آن جا به وسیله ابزارهای متعارف غربی بخواهد آزادانه فعالیت کند. ساخت قدرت در اسلام به گونه‌ای است که مردم به شکل فعالی در آن از طریق همچون امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت ائمه مسلمین و جهاد برای اقامه کامل عدل و داد، سهیم می‌باشند. (۳۸)

۲- ملت مسؤول

همان گونه که در بینش اسلامی دولت مسؤول بوده و مکلف به اجرای اصول خاصی می‌باشد، ملت نیز مسؤولیت دارد و طراحی هر حوزه‌ای که بدون توجه به این مسؤولیت صورت پذیرد، مورد تأیید نیست. مسؤولیت فراگیر مردم در سیاست اسلامی از این حیث، مرزبندی دولت - حوزه عمومی - ملت را در هم می‌ریزد و همان گونه که دولت به اقتضای نقش هدایتی خود ناگزیر از حضور در سطح جامعه بود، ملت نیز به واسطه نقش نظارتی و کنترلی خود مجبور به حضور در عرصه قدرت سیاسی است و همین امر ساختار اجتماعی تازه‌ای را پدید می‌آورد که از ساختار مبتنی بر حوزه عمومی متفاوت است.

بر این اساس اصل «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة» یک شعار ساده تلقی نمی‌شود بلکه مبتنی بر حضور مسؤولانه مردم در سیاست عملی می‌باشد. (۳۹)

فصل سوم: جامعه‌مدنی اسلامی

همان‌گونه که در نمودار شماره (۳) نشان داده شد، جمهوری اسلامی ایران بیانگر تجلی اندیشه سیاسی امامت در ساحت عمل در عصر حاضر است. بنابراین اگر از یک منظر علمی خواسته باشیم به تلاشهایی که به منظور تأسیس حوزه عمومی در جمهوری اسلامی ایران می‌شود، نگاه کنیم، خواهیم دید که این‌گونه فعالیتها اساساً محکوم به شکست می‌باشند. علت این امر آن است که بنیان فکری نظام جمهوری اسلامی ایران به صورتی طراحی شده که در آن نیازی به وجود این حوزه نیست. قبل از طرح راهکار پیشنهادی لازم است کلیات مربوط به فضای فکری حاکم بر جمهوری اسلامی ایران را از نظر بگذرانیم:

اول - جامعه مدنی به مثابه جامعه‌ای مطلوب در جمهوری اسلامی ایران

حجم قابل توجهی از مطالب ایراد شده تحت عنوان جامعه مدنی در ایران اساساً ناظر بر مباحث تخصصی حوزه عمومی نیست. بنابراین اگر جامعه مدنی را به جامعه‌ای که در آن عدالت حاکم است، حقوق شهروندان رعایت می‌شود، اصل کرامت انسان مورد توجه است، دولت پاسخگو است و... تفسیر نماییم در آن صورت به طور قطع می‌توان اظهار داشت که ما دارای جامعه مدنی اسلامی هستیم و برای آنها می‌توان مستندات عقلی و نقلی بسیار آورد. (۴۰)

دوم - جامعه مدنی و حوزه عمومی

سخن اصلی آن است که جامعه مدنی با توجه به معیار حوزه عمومی در ساخت قدرت معنا شود. از این منظر جامعه مدنی صرفاً در صورت وجود حوزه عمومی امکان وجود می‌یابد و در غیر آن بحث از وجود چنین جامعه‌ای منتفی است. برای این گروه از اندیشه‌گران نفس وجود حوزه عمومی موضوعیت دارد و بنابراین مفهوم جامعه مدنی در پرتو مفهوم حوزه عمومی معنایی شود. گرایشهایی که با این رویکرد به نظام جمهوری اسلامی ایران نگاه می‌کنند همان‌طور که بیان شد، نازا می‌نمایند. تصویر ساخت اجتماعی در بینش سیاسی اسلام با آنچه در غرب وجود دارد بسیار متفاوت است و به همین خاطر تکرار آن تجربه در کشور ما با مشکل جدی مواجه بوده و اساساً مطلوب نیز نمی‌باشد. تجربه متفاوت تاریخی (۴۱) شرایط ویژه دولت در غرب (۴۲) و بنیاد ارزشی،

فرهنگی متفاوت (۴۲) مهمترین عواملی هستند که مدعای فوق را تأیید می‌کنند. البته در درون همین بینش می‌توان اقدام به طرح دو رویکرد افراطی و اعتدالی کرد که رویکرد دوم قابل جمع با بینش سیاسی اسلام می‌باشد. در رویکرد اول حوزه عمومی موضوعیت دارد و نویسندگان مربوطه تأکید دارند که چنین لایه واسطی باید در ساخت قدرت وجود داشته باشد. اما در رویکرد اعتدالی نکته مهم ویژگیهای ناشی از وجود حوزه عمومی می‌باشد. تحدید و کنترل قدرت سیاسی، فراهم آوردن عرصه مناسب برای مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی شان، تأیید حقوق شهروندی و... از جمله نکات مثبتی است که برای این افراد موضوعیت دارد. به عبارت دیگر حوزه عمومی برای این گروه به سان یک روش مطرح است و اگر بتوان همین نتایج را به روش دیگری به دست آورد، از این منظر هیچ‌گونه ممانعتی وجود ندارد. که در ساخت قدرت چنین حوزه‌های تشکیل نشود.

سوم - امتناع ذاتی

غرض از امتناع در نوشتار حاضر با توجه به مطالب بیان شده آن است که، ساخت قدرت اسلامی به گونه‌ای است که اساساً منجر به شکل‌گیری و رشد حوزه عمومی نمی‌شود. این مطلب از آن حیث مهم می‌نماید که استناد ما به تاریخ اسلام نه از بابت بیان این حقیقت است که حوزه عمومی در درون ساخت قدرت حکومت اسلامی مدینه نبوده است - چرا که بیان چنین واقعیتی از حیث روش‌شناسی ارزش خاصی ندارد - بلکه هسته اصلی استدلال آن است که چنان ساختی از حیث زایش حوزه عمومی عقیم است. یعنی اگر حکومت اسلامی پیامبر (ص) در چنین زمانی می‌خواست تشکیل شود، باز هم با توجه به ملاحظات نظری‌ای که آمد، حوزه عمومی در آن نبود. باید توجه داشت که پرسش از قدرت بر خلاف پدیده حوزه عمومی چندان جدید نیست و ریشه در ادوار اولیه حیات جمعی انسان دارد؛ بنابراین موضوع چگونگی اعمال قدرت به خوبی نزد سیاستگذاران اسلامی مطرح بوده و نمی‌توان از کنار این موضوع بسیار مهم به بهانه تازه بودن مبحث حوزه عمومی و این که ریشه تاریخی در صدر اسلام ندارد، به سادگی گذشت. حوزه عمومی مطابق این تقریر به شیوه اعمال قدرت باز می‌گردد و این مسأله چه در غرب و چه در شرق، تاریخی به درازای حیات سیاسی - اجتماعی انسان دارد. بنابراین به هنگام طرح امتناع ساخت قدرت سیاسی در اسلام از شکل‌گیری حوزه

عمومی، به ناچار باید به تأمل در محتوای ساخت قدرت و نمونه‌های عالی حکومت اسلامی یعنی حکومت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) پرداخت.

نظریه قدرت در چار چوب

با عنایت به ملاحظات کلی و استدلال مطرح شده در دو فصل قبل می‌توان ادعا کرد که ساخت قدرت در اسلام به گونه‌ای است که بدون وجود حوزه عمومی می‌تواند جامعه‌ای مدنی را بنیان نهد؛ جامعه‌ای که در آن ضمن رعایت حقوق شهروندان، تکریم ذاتی انسان و حاکمیت عدالت و ارزشهای اسلامی نیز تجلی تمام دارند. از این نظرگاه در جمهوری اسلامی ایران نیز می‌توان با رعایت این راهبرد، بنیانهای قدرت سیاسی مشروع را تثبیت کرد و جامعه مدنی اسلامی را به طور کامل به نمایش گذارد. انقلاب اسلامی ایران چونان یک حرکت انقلابی جوشیده از درون توده‌های اسلامی نقطه آغازی برای تحقق این نوع جامعه به شمار می‌آید. تحلیل تاریخ سیاسی ایران از فردای انقلاب تا به امروز مؤید این مدعاست (۴۴) و نشان می‌دهد که توسعه سیاسی در مجموع از روند رو به رشدی برخوردار بوده که در انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری به اوج خود می‌رسد. بنابراین راهبرد مد نظر ما یک راهبرد اصلاحی است که به منظور شتاب بخشیدن به این روند و بهبود آن عرضه شده است. راهبرد پیشنهادی مادر این نوشتار برگردانیدن قدرت سیاسی به چار چوب اصلی آن می‌باشد که با توجه به سیره عملی و نظری پیامبر (ص) استنتاج شده است. این راهبرد دارای دو پایه اصلی است:

پایه اول: تحدید قدرت

اصل مهمی که در ساخت قدرت سیاسی باید مد نظر قرار گیرد، تحدید قدرت و شفاف‌سازی حوزه‌های اعمال آن است. این اصل در هر زمانی با توجه به مقتضیات موجود معنای خاص خود را می‌یابد و چنان نیست که بتوان الگوی واحدی را برای تمام ادوار مشخص ساخت. بر این اساس محدودیتهای پنجگانه ذیل از متن اندیشه سیاسی اسلام استخراج می‌گردد:

۱- رعایت مرزهای ارزشی قدرت

نمودار شماره (۳) بیانگر این حقیقت است که بنیان قدرت سیاسی در اندیشه اسلامی در ولایت الهی است. بنابراین بین قدرت و ارزش رابطه وثیقی وجود دارد که اگر تضعیف

شود، مشروعیت قدرت به خطر می‌افتد. در قرآن کریم در مورد پیامبر اکرم (ص) آمده است:

همانا آن سخن پیامبری کریم است و نه سخن شاعری که گروه اندکی به او ایمان آورده‌اند و یا گفتار کاهنی که تعدادی دل به او بسته‌اند. این سخن از سوی خدای جهانیان نازل گشته و به همین خاطر اگر ای پیامبر، سخنی از خود بر ما ببندی، ترا به سختی مجازات کرده، رنگ حیاتت را قطع می‌کنیم؛ در آن صورت هیچ کس را توان آن نیست که مانع چنین کاری شود^۱

به همین خاطر است که می‌بینیم امر مبنی بر عدم تعدی به حدود الهی^۲ نه تنها خطاب به مردم، که به کلیه زمامداران صادر می‌شود و از این حیث کارکردهای قابل توجهی را به دنبال دارد که در ادامه به چند مورد آن اشاره می‌رود. لازم به ذکر است که حدود ارزشی در نحوه اعمال قدرت بسیار مؤثر بوده و قدرت سیاسی را به سمت و سوی خاصی هدایت کرده است، چنان‌که در جوامع غربی نبود آن مشکلاتی را پدید آورده و متعاقباً پروژه حوزه عمومی برای جبران آن خسارت، طراحی گردیده است.

● حقوق جنگ

در جریان غزوه احد به خاطر ستمی که مشرکان در حق پیکر مطهر حمزه سید الشهداء روا داشتند پیامبر اکرم (ص) دلگیر شده، فرمودند «چنان چه بر قریش روزی تفوق یابم، سی تن از ایشان را همان‌گونه به مجازات برسانم» پس آتش خشم مسلمانان افروخته شد و در این هنگام بود که آیه نازل شد که:

پس اگر مؤاخذه می‌نمایید، به همان اندازه باشد که به شما ستم رفته است. البته چنان چه صبر کنید، برای صابران بهتر است^۳

پس پیامبر (ص) صبر پیشه ساخت و به گفته «سمره بن جندب» در کلیه جنگها مسلمانان را از مثله کردن کشتگان نهی می‌کردند. (۴۵)

۱- انه لقول رسول کریم و ما هو بقول شاعر قلیلاً ما تؤمنون و لایقول کاهن قلیلاً ما تذکرون، تنزیل من رب العالمین ولو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمن ثم لقطعنا منه الوتین فما منکم من احد عنہ حاجزین. (قرآن کریم، سوره مبارکه الحاقه، آیات ۴۰ تا ۴۷).

۲ «تلك حدود الله ولا تعتدواها». و «تلك حدود الله فلا تعتدواها»

۳- «و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خیر للصابرین» (قرآن کریم، سوره مبارکه نحل، آیه شریفه ۲۶)

● سیاستهای دیپلماتیک

اگرچه پیامبر اکرم (ص) به اقتضای شرایط روز و رسالت الهی شان از همان ابتدای بعثت در پی کسب قدرت سیاسی و گسترش آن در جهت اهداف الهی بودند و به همین خاطر پیوستن گروهها و قبایل مختلف به اردوگاه اسلام را بسیاری گرامی داشته و به روشهای مختلف جهت جلب ایشان تمسک می جستند، با این حال با نگرش به مرز ارزشی موجود و با هدایت دیپلماسی حکومت اسلامی از پاره‌ای از فعالیتها جلوگیری می کردند. مصداق بارز این امر در جریان اسلام آوردن قبیله ثقیف است که پیامبر (ص) در مقابل شرایط دوگانه ایشان - پرستش بت برای یک مدت کوتاه پس از اسلام آوردن و یا نگزاردن نماز - به سختی ایستاده و حتی به مصلحت نیز آن را تأیید نمی کنند، اما همین که قبیله مزبور شرط می کند که با دست خودشان بتها را نشکنند، با پذیرفتن آن کسی را جهت این کار گسیل می دارند. (۴۶) در مجموع از سیره عملی و نظری پیامبر (ص) این گونه برمی آید که قدرت سیاسی نمی تواند مرزهای ارزشی را زیر پاگذارد و به تعبیر دیگر قدرت سیاسی در قلمرو معصیت الهی، قابل اتباع نیست. (۴۷)

۲- رعایت حقوق انسانی

قدرت سیاسی در بینش سیاسی اسلام به طور جدی با اصل رعایت حقوق شهروندان تحدید می شود؛ به گونه‌ای که زمامداران مکلف هستند به محض ورود به قلمرو حقوق فردی از صاحب حق کسب اجازه نمایند و در این خصوص اعمال قدرت سیاسی امری نامشروع قلمداد می شود. با مراجعه به سنت نبوی (ص) می توان مصادیق فراوانی را یافت که حتی پیامبر اکرم (ص) به خود اجازه نقض حقوق شهروندان را نداده و چه بسا سیاستهای خود را تغییر هم داده‌اند. برای مثال در فردای فتح مکه که پیامبر (ص) در اوج اقتدار بود و برای تهیه سپاه و تجهیزات علی القاعده هرکاری می توانستند بکنند، مشاهده می شود که حضرت جهت تأمین سلاح لازم با صفوان بن امیه مشرک وارد معامله می شوند. صفوان نخست می پرسد که مایملک او را مصادره می کند یا این که عاریه است؟ و پیامبر (ص) با کمال خضوع می فرماید که اینها عاریه است و ضمانتش را پیامبر (ص) می کند. (۴۸) همین جریان در واقعه تقسیم غنایم غزوه حنین، بار دیگر رخ

۱- قال رسول الله «ص»: «من امرکم بمعصیته فهم فلاتطیعوه»

می‌نماید، آن‌جا که پیامبر (ص) به خاطر لطف و رحمت در حق قبیله‌ای که دوران کودکی‌شان را در آن‌جا به سر برده بودند، از مسلمانان می‌خواهد که بندگان خود را آزاد کرده تا دوباره به قبیله خود باز گردند. اگر چه جمع کثیری با پیامبر (ص) همراه می‌شوند ولی عده‌ای با امتناع از این کار، چنین نمی‌کنند؛ پیامبر (ص) نیز سعی می‌کند آنها را به نحوی راضی سازد و به هیچ وجه از قدرت خود استفاده نمی‌کند. (۴۹)

۳- "عدالت" راهبر "قدرت"

آن‌چه در بینش اسلامی از اولویت بر خوردار است عدالت می‌باشد و نه کسب قدرت. به همین خاطر مشاهده می‌شود که قدرت به سان یک ابزار برای تحقق کامل عدالت در جامعه پخش می‌شود. برای مثال پیامبر اکرم (ص) اگر چه بعد از فتح مکه در اوج اقتدار بودند ولی در مقابل درخواست قبیله شکست خورده بنی جذیمه سر تسلیم فرود می‌آورند و برای جبران خسارتهای وارده به وسیله خالد بن ولید، حضرت علی (ع) را به آن دیار راهی می‌سازند. حضرت (ع) نیز با پرداختن حقوق افراد، تلاش می‌کنند تا ایشان از عدالت پیامبر (ص) راضی گردند. (۵۰) در واقعه شهادت "عبدالله بن سهل" به دست یهودیان خیبر نیز مشاهده می‌شود که پیامبر (ص) اگر چه می‌دانستند که توطئه از سوی یهودیان صورت پذیرفته ولی به خاطر نبود گواه عینی، بر مقتضای عدالت رفتار کرده و با پذیرفتن ادعای آنها، خود دیه مقتول را پرداختند. (۵۱)

۴- اعمال منصفانه قدرت سیاسی

در اسلام اگر چه صاحبان قدرت مکلف به رعایت ضوابط قانونی و ارزشهای الهی شده‌اند که فی نفسه در تحدید قدرت نقش بسزایی دارند، با این حال بر یک بعد درونی تحت عنوان انصاف نیز تأکید شده است. انصاف به عدم کاربرد قدرت در مواقعی خاص اشعار دارد که چه بسا از حیث قانونی نیز استعمال آن جایز باشد. برای مثال پیامبر (ص) اگر چه در مقام عقد پیمان با یهودیان مدینه می‌توانستند از موضع قدرت برخورد کنند ولی با به خرج دادن انصاف، آداب و رسوم آنها را در موارد بسیاری حجت و ملاک عمل قرار می‌دهند. (۵۲) همچنین مصداق بارز منصف بودن زمامدار مسلمان را می‌توان در جریان غزوه حنین مشاهده کرد که پیامبر (ص) در مقام پاسخگویی به اعتراضهای وارده و این‌که ایشان مردم مدینه را فراموش کرده و سهمی از غنائم به ایشان نداده است، اقدام به شمارش نعمتهایی می‌کنند که از آمدن حضرت به مدینه نصیب این مردم شده است.

در این جریان مردم مدینه از کرده خود شرم‌منده می‌شوند و عذر می‌خواهند، اما پیامبر (ص) نشان می‌دهد که در مقابل انتقاد دست به سلاح قدرت نبرده، حاضر به پاسخگویی می‌شوند. از طرف دیگر در همین خطبه است که از خوبیهای مردم مدینه در حق خودش به طور مفصل سخن به میان آورده و نشان می‌دهند که حاکمی منصف هستند و خوبیهای مردم را به هیچ وجه فراموش نکرده‌اند. (۵۲)

بنابراین مطابق نظریه "قدرت در چار چوب" لازم است تا در مقام نخست ماهیت قدرت سیاسی از منظر اسلامی شفاف شده و حدود آن برای زمامداران مشخص شود. این نگرش بدون این‌که جا را برای ارزشهای الهی تنگ کند، حوزه‌ای تحت عنوان **منطقه الفراغ** را به وجود می‌آورد که در آن افعال اشخاص، گروهها و دسته‌های مختلف با رعایت آزادی کامل صورت می‌پذیرد. البته این فراغت نه از ارزش و نه از مسئولیت است، بلکه صرفاً به آن معناست که دولت حضور مستقیم در قلمرو امور حکومتی را ندارد و گرنه از نظر رعایت حدود چهارگانه قبلی به وسیله مردم و نظارت دولتی برای تحقق این مهم هیچ فرقی با حوزه حاکمیت بلاواسطه قدرت سیاسی ندارد و دولت مسئول است که شرایط لازم را برای تحقق هرچه بهتر و کامل احکام الهی و سعادت‌مندی انسانها فراهم آورد و در صورت هرگونه انحرافی در این منطقه با حس مسئولیت وارد عمل شود. بنابراین رخصتی که در منطقه الفراغ داده شده کاملاً در چار چوب همان حدود قبلی است و از این حیث نمی‌شود منطقه الفراغ را با حوزه عمومی یکی دانست. البته همان‌گونه که حوزه عمومی در شرایط خاصی ممکن است به دست دولت و مطابق اختیارات قانونی‌اش، محدود شود، منطقه الفراغ نیز چنین بوده و در شرایط اضطراری و یا آن‌جا که مصلحت اقتضای آن را دارد به طور موقت به دست دولت تحدید شود. این حالت از آن‌جا که موقتی است، با زوال علت موجد به پایان رسیده، مجدداً الگوی اولیه حاکم می‌شود.

پایه دوم: تنظیم قدرت (قدرت پاسخگو)

در اندیشه سیاسی اسلام، برای تحقق الگوی عملی "قدرت در چارچوب" صرفاً به بیانات تجویزی مذکور در ذیل عنوان تحدید قدرت بسنده نشده و عملاً سازوکارهایی پیشنهاد و به اجرا گذارده شده است که از شکل‌گیری قدرتهای آزاد و رها در ساختار اجتماعی-سیاسی جامعه جلوگیری می‌نماید. همان‌گونه که دیدیم دولت در حکم یک نهاد کاملاً مسؤول، نسبت به افعال مردم احساس مسؤولیت کرده، وظایف و رسالتی را از جانب شارع متکفل می‌شود. از طرف دیگر قدرت سیاسی نیز به انحاء مختلف مورد نظارت قرار می‌گیرد تا از فساد انگیزی آن کاسته شود. از یک دیدگاه کلان سازوکارهای تنظیمی را می‌توان به دو دسته بیرونی و درونی تقسیم کرد:

۱- سازوکارهای درونی تنظیم قدرت

اخلاق و جایگاه عالی ارزشها در سیاست اسلامی، به میزان زیادی در کنترل قدرت سیاسی مؤثرند. مردم و زمامداران در سیاست اسلامی به گونه‌ای پرورش می‌یابند که بدانند چگونه می‌توان خوب از قدرت بهره برد. (۵۴) از آن‌جا که تاکنون از این سازوکارها بسیار بحث شده است، در نوشتار حاضر بدان نپرداخته و تنها به بیان یک نتیجه‌گیری مهم بسنده می‌کنم: اسلام با تهدیب صاحبان قدرت (اعم از مردم و مسؤولان) سعی دارد تا قدرت سیاسی را از مفاسد احتمالی اش بیالاید. البته اگر چه اسلام این کار فرهنگی را در اولویت قرار داده و توجه به آن را ضروری می‌داند ولی آن را کافی ندانسته سازوکارهای دیگری را هم طراحی کرده است.

۲- سازوکار بیرونی تنظیم قدرت

سعی اسلام در این مقام طراحی الگویی بوده است که با دربرداشتن مهمترین اصول اجرایی قابلیت بسط و گسترش در هر دوره و عصری را داشته باشد. با تأمل در سیره عملی و نظری حضرت رسول (ص) مشخص می‌شود که طراحی مورد نظر یک هدف اصلی داشته است و آن هم این‌که: برای در چارچوب قرارداد قدرت سیاسی، تا حد امکان سیستم نظارت و پاسخگویی را تقویت سازد. به همین منظور شاهد آن هستیم که سه کانون اصلی جامعه (مردم، دستگاه اجرایی و رهبری) به گونه‌ای در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند که کاملاً با یکدیگر کلاف شده، قدرتی دیده نمی‌شود که از سیطره نظارت و پاسخ‌گویی خارج باشد. مدل زیر که با توجه به ساخت قدرت در جمهوری اسلامی

قدرت سیاسی، حوزه عمومی و جمهوری اسلامی □ ۶۱

ایران و مبانی اسلامی طراحی گردیده است می‌تواند کاستیهای موجود را رفع و کارکرد نظام را بیش از پیش روشن سازد. (نمودار شماره ۷) نتیجه آن که جمهوری اسلامی ایران می‌تواند بدون تن در دادن به مفسد ناشی از تأسیس حوزه عمومی - به معنای متعارف غربی آن - در راستای تلاش یک جامعه اسلامی که به دور از آفات مذکور است، قدم بردارد و برای این منظور لازم است تا به احیاء نظریه قدرت در چارچوب و حاکمیت اصل پاسخگویی قدرت متناسب با شرایط روز اهتمام ورزد.

نمودار شماره (۷)

مدل کنترل قدرت با توجه به نظام سیاسی در جمهوری اسلامی ایران

یادداشتها

۱- در این باره نگاه کنید به منابع ذیل که با دو نگاه متفاوت به ترسیم سیمایی آرمانی از جامعه مدنی همت گمارده‌اند:

- محمدی، مجید، "جامعه مدنی جامعه مقدس"، **جامعه سالم**، سال ۷۶، ش ۱۸.

- محبیان، امیر، (سلسله مقالات) "جامعه مدنی"، **روزنامه رسالت**، آبان ماه ۷۶.

- "جامعه مدنی و دولت دینی"، **عصرما**، ش ۷۳.

- نوری‌زاد، محمد، "جامعه مدنی یعنی چه؟"، **صبح**، شماره ۷۲.

2. Habermas, Jurgen, **The Structural Transformation of The Public sphere: An Inquiry in to a Category of Bourgeois of Society**, trans. Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, MIT Prass, Cambridge, Mas., 1989.

۳- در این باره نک:

- احمدی، بابک، **مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی**، تهران، مرکز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳. همچنین رجوع شود به کتاب

هابرماس که این مطلب در آن طرح شده است:

- Habermas, Jurgen, **L'espace Public**, trans.M.B.de launay, Paris, 1988.

۴- جهت توضیح بیشتر درباره‌ی این دیدگاه نک:

- Babbio, Norberto , **Democracy And Dictatorship: The Nature And Limit of State Power**, trans. Peter Kennealy, Polity Press, Cambridge, 1989.

۵- بشیریه، حسین، **جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی و زندگی سیاسی**، تهران، نی، ۱۳۷۴،

ص ۳۳۲.

۶- همان، ص ۳۲۹.

۷- در این باره نک:

- ویسننت، آندرو، **نظریه‌های دولت**، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۱، صص ۲۰۵.

۸- نک: بشیریه حسین، **جامعه‌شناس سیاسی**،...، پیشین، ص ۳۳۲. همچنین:

- محمدی، مجید، **جامعه مدنی به منزله روش**، تهران، قطره، ۱۳۶۷.

- **جامعه مدنی و ایران امروز**، مجموعه مقالات، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۷.
- ۹- وینسنت، آندرو، **نظریه‌های دولت**، پیشین (یادداشت شماره ۷)، ص ۲۲.
- ۱۰- **مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی**، پیشین (یادداشت شماره ۳)، ص ۱۹۰. جهت توضیح بیشتر نک:
- Puesy, M., **Jurgen Habermas**, London, 1987.
- **L' espace publique**, op.cit, (note : 3).
11. Ibid , Chapter 1.
12. See : **Democracy And Dictatorship: The Nature of limit of State Power**, opicit, (note:4).
- غنی‌نژاد، موسی، **جامعه مدنی، آزادی، اقتصاد و سیاست**، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
- ۱۳- در این باره نک:
- Van Deth, Jan W.and Elinor Scarbrough(Editors), **The Impact of Valuse**, Oxford, Oxford University Press, 1995, esp. part :3.
14. See: Offe, C., **Contradictions of The Western State**, London, 1984.
- بشیریه، حسین، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی**، تهران، نی، ج ۱، ۱۳۷۶.
15. See: Habermas, Jurgen, **legitimation Crisis**, trans.Mc Carthy, Boston,1975.
- ۱۶- حاکمیت به‌منزله مهم‌ترین عنصر تشکیل حکومت مورد توجه جدی محققان قرار گرفته و ویژگی‌های ناشی از آن را در درک هر چه بهتر ادعای مطرح شده در این مقاله مبنی بر تضعیف مقام دولت یاری می‌رساند.
- Stankiewicz, W.J.(ed), **In Defance of Sovereignty**, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- افتخاری، اصغر، «مبانی اسلامی حاکمیت سیاسی»، **دانشگاه اسلامی**، ش ۶، پاییز ۱۳۷۷.
- ۱۷- درباره ماهیت سلطه جویانه قدرت سیاسی نک:
- Schwartz, Herman, **States Versus Markets**, NewYork, St. Martin's Press, 1994, esp. Chapter: 1,4,7 and 8.
- Chang, Ha-joon and Robert Rowthorn (Editors), **The Role of The State in Economic Change**, Oxford, Claredon Press, 1995, esp. part 1.
- (مباحث مصداقی نیز در بخش دوم در حوزه آفریقا، آسیا و اروپا آمده‌اند که قابل توجه می‌باشد.)
- Offe, Claus, **Modernity And The State**, Polity Press, 1996.
- ۱۸- در این باره نک:
- بشیریه، حسین، **دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی**، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴.
- (گفتار ششم، جامعه در مقابل دولت: آرمانهای توسعه سیاسی در گرایشهای سلطه ستیز)
- Bernstein, R. (ed), **Habermas and Modernity**, MIT Press, Cambringe, Mas. 1985.
- ۱۹- در خصوص تحول ماهوی احزاب و تغییر کارکردهای آنها نک:

- میخلز، رابرت، **جامعه‌شناسی احزاب**، احمد نقیب زاده، تهران، قومس، ۱۳۷۵.
- (این اثر به طور کلاسیک از تحول ماهوی احزاب سخن می‌گوید و دوران قبل و بعد از حاکمیت آنها را بررسی می‌کند).
- مدیر شانه‌چی، محسن، **احزاب سیاسی ایران: با مطالعه موردی نیروی سوم و جامعه سوسیالیستها**، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵.
- (در این اثر مطالعات نظری فوق در خصوص ایران به صورت مشخص آمده است).
- ۲۰- در زمینه موضوعیت یافتن نهادهای واسط و درگیری منازعه تازه‌ای با قدرت رسمی زیر پوشش عنوان حقوق مردم، به آثار زیر مراجعه شود:
- آبراهامیان، یرواند، **مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران**، سهیلا ترابی فارسانی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۶.
- (به ویژه مقاله "فرقه‌گرایی ایران" و مقاله "قوت‌ها و ضعف‌های جنبش کارگری در ایران ما"، صص ۱۴۴ و ۲۵۵).
- Andrain, Charles, and David Apter, **Political Protest And Social Change: Analyzing Politics**, Mac Millan, 1995.
- (در این اثر از انگیزه‌های مختلف نهادهایی که به نام منعکس کردن خواسته‌های مردمی تشکیل می‌شوند، سخن به میان آمده است).
- Johnston, Hank, **New Social Movements**, Philadelphia, Temple University Press, 1994.
- (در این اثر مدعای مورد نظر درباره جنبشهای عصر حاضر نیز به محک تجربه خورده و تأیید شده است).
- ۲۱- با مراجعه به وضعیت «حزب‌گرایی» در سطح جهان می‌توان به روند رو به رشد این پدیده و اعتبار بخشی به رأی مردم در حوزه‌های مختلف استناد کرد:
- Day, Alan J. (Editor), **Political Parties of The World**, Longman, 1988.
- Held, David, **Democracy And Global Order**, Polity press, 1995, esp. part 1 and 2.
- Dummett, Michael, **Principles of Electoral Reform**, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp.47-58.
- ۲۲- در زمینه اهمیت عمل‌گفتمانی و تأکید بر آن نک:
- Habermas, Jurgen, **Communication And The Evolution of Society**, trans T.Mc Carthy, Boston, 1979.
- Habermas, Jurgen, **Knowledge And Human Intrests**, Boston, 1971
- ۲۳- در این خصوص نک:
- بشیریه، حسین، **دولت عقل...**، پیشین (یادداشت شماره ۱۸) صص ۷-۱۶۱
- ۲۴- جهت اطلاع در مورد نگرشهای مورد نظر نک:
- Woodcock, V.G., **Anarshism**, Cleveland, 1962.
- Maximoff, G. (ed), **The Political Philosophy of Bakunin**, New York, 1923.

- ۲۵- رک: بشیریه، حسین، **دولت عقل**، پیشین (یادداشت شماره ۱۸)، ص ۸۰-۱۷۳
- ۲۶- رک: نسبیت، جان و پاتریشیا ابردین، **تکاپوی ۲۰۰۰**، صهبا سعیدی، تهران، بی نا، ۱۳۷۰.
27. See: Friedman, M., **Capitalism And Freedom**, NewYork, 1962.
28. See: Hayek, F., **The Constitution of Liberty**, New York, 1960.
29. See: Nozick, R., **Anarchy, State And Utopia**, London, 1974.
30. See: **Habermas, J.**, op.cit, pp. 108-110.
- بشیریه، حسین، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**، پیشین، ص ۲۲۸.
- ۳۱- جهت مطالعه بیشتر در این باره نک:
- عالیه، سمیر، **نظریه‌ی دولت و آدابها فی الاسلام**، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و التوزیع، ۱۹۸۸.
- کدیور، محسن، **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- کدیور، محسن، **حکومت ولایی**، تهران، نی، ۱۳۷۷.
- ۳۲- مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۰۶.
- ۳۳- به نقل از:
- الوکیل، السيد محمد، **المدینة المنورة: عاصمة الاسلام الاولى**، دارالمجمع للنشر و التوزیع، من موسوعة المدینة المنورة التاريخیه، رقم ۲، ۱۹۸۹، ص ۱۳۹. (منبع اصلی: النجاری ۵/۹ و به همین مضمون: النجاری، ۶۱/۵)
- ۳۴- در این باره رک:
- احمدی، بابک، **مدرنیته و اندیشه انتقادی**، پیشین، ص ۱۹۴. همچنین:
- Arendt, H. , **Vies Politdques**, tra. E. Adda, Paris, 1986.
- ۳۵- در خصوص سیستم نظارتی در نظام سیاسی اسلام نک:
- شمس الدین، محمد مهدی، **نظام حکومت و مدیریت در اسلام**، سید مرتضی آیت الله‌زاده شیرازی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، صص ۳۸۳-۴۱۰.
- ۳۶- رعایت اصل تعادل در نظریه دولت در اسلام به شکل نسبتاً کاملی در اثر زیر آمده است:
- عالیه، سمیر، **نظریه‌ی الدولة فی الاسلام**، پیشین (یادداشت شماره ۳۱).
- شمس الدین، محمد مهدی، **نظام حکومت و مدیریت در اسلام**، پیشین.
- ۳۷- در خصوص جایگاه مردم در اسلام نک:
- باتمانقلیچ، فریور، **نظام مشارکت زیربنای مدیریت اسلامی**، ج ۱، تهران، ناشر: مؤلف، ۱۳۷۱، صص ۲۷-۷.
- **نظام حکومت و مدیریت در اسلام**، پیشین، صص ۳۸۲-۳۶۸.
- ۳۸- درباره مسؤلیت پذیری مردم و راه کارهای نمایش آن نک:
- **نظام مشارکت زیربنای مدیریت اسلامی**، پیشین، صص ۲۸۱-۳۰۲.
- **نظام حکومت و مدیریت در اسلام**، پیشین.

۳۹- برای مثال نک:

- فرحی، محمد تقی، **جامعه مدنی و مدنیت دینی**، قم، بنیاد حکمت و اندیشه، ۱۳۷۶.

- رأفت، سینا، جامعه مدنی اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)، همایش جامعه مدنی دینی، بهمن ۷۶.

۴۰- برای مثال نک:

- بشیریه، حسین، **جامعه‌شناسی سیاسی**، پیشین، از صفحه ۳۲۹ به بعد که مقتضیات تاریخی متفاوت اشکال

گوناگون دولت در جوامع را بررسی کرده است.

۴۱- برای مثال نک:

- ویسنست، آندرو، **نظریه‌های دولت**، پیشین، ص ۱۷ (زمینه‌های تاریخی جامعه مدنی در این جا

به‌طور مفصل مورد بحث قرار گرفته‌اند)

- Marsh, David and Gerry Stoker (Editors), **Theory And Methods In Political Science**, MacMillan Press, LTD, 1995, pp,21-40, and Chapters: 2,3,4,5,6.

۴۲- در این باره رک:

- مدرنیته و اندیشه انتقادی، پیشین، ص ۱۹۰ به بعد.

- Habermas, Jurgen, **Theory And Practice**, Tra. J. Viertel, Boston, 1973. pp.41-61.

۴۳- این مطلب را به شکل مفصل‌تری در مقاله زیر آورده‌ام:

- افتخاری، اصغر، توسعه و تعامل: آسیب‌شناسی اجرای قانون شوراها در ج.ا.ا، **فصلنامه مطالعات**

راهبردی، ش اول، پاییز ۱۳۷۷.

۴۴- نک: **سیره ابن هشام**، پیشین، ج ۲، صص ۴۰-۵۳۷.

۴۵- همان، ص ۴۰-۶۳۹.

۴۶- در این باره، به داستان «علقمه بن مجذر» رجوع شود که در مقام مزاح از افراد تحت فرمان خود

تقاضای انجام دادن معصیتی را کرده بود. پیامبر (ص) ضمن اطلاع از این قضیه فرمودند: «هر آن کس که شما را

به معصیتی امر کرد اطاعتش نکنید» (نک: **سیره ابن هشام**، ج ۲، ص ۴۰)

۴۷- همان، (ج ۱)، ص ۵۲۳.

۴۸- همان، (ج ۲)، ص ۳۰-۴۲۸.

۴۹- همان، (ج ۲)، ص ۶-۴۱۴.

۵۰- همان جا.

۵۱- نک: به پیمان منعقد شده بین پیامبر (ص) با یهودیان مدینه در بدو ورود به این شهر، در:

- **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام**، (تحقیق و گردآوری) محمد

حمیدالله، (مترجم) سید محمد حسینی، تهران، سروش، ۱۳۷۴.

۵۲- **سیره ابن هشام**، پیشین، ج ۲، ص ۴۵۰-۴۹۸.

۵۳- در این باره نک:

قدرت سیاسی، حوزه عمومی و جمهوری اسلامی □ ۶۷

- کاظمی، علی اصغر، اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عرصه عمل، تهران، قومس، ۱۳۷۶.

۵۴. در مورد سازوکارهای بیرونی نک:

- سامان نژاد، امیر هوشنگ (تدوین)، مجموعه مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران، فردوسی،

۱۳۷۶.

- نظام حکومت و مدیریت در اسلام، پیشین.

- نظام مشارکت زیربنای مدیریت اسلامی، پیشین.

