

نظام سیاسی و دولت در اسلام (۱)

(سیمای عمومی نظام سیاسی و دولت در اسلام)

دکتر داود فیرحی*

مقدمه

دولت در جامعه اسلامی، همانند دیگر جوامع بشری، نه تنها بیانگر وجود مجموعه‌ای از نهادهاست، بلکه حاکی از وجود نگرش‌ها و شیوه‌های خاصی از اعمال و رفتار است که منحصراً مدنیت اسلامی خوانده شده و در واقع جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر، دولت در فرهنگ اسلامی، نه امری تصادفی و اتفاقی است و نه سازمانی انفعالی و بی‌طرف که بتوان نادیده گرفت، دولت اسلامی دارای برخی مختصات هندسی و ویژگی‌های منحصر به فرد است که هر چند به تدریج در طی زمان شکل گرفته‌اند، اما فهم کامل شکل و ساخت دولت عمدتاً نیازمند درک نظریه‌های کلامی و فقهی‌ای است که در آن این مختصات هندسی و خصوصیات مندرج هستند.

گاهی نظریه‌پردازی درباره دولت معطوف به امر پسینی است، به این معنا که در پی فهم ساختارهای موجود دولت اسلامی پس از پیدایش آنها بر می‌آید؛^۱ اما در بیشتر موارد، خود نظریه‌ها هستند که شرایط امکان و موجبات پیدایش نهادهای خاصی را در دولت اسلامی فراهم ساخته‌اند. بدین لحاظ که نظریه‌های دولت، غالباً، هم شکل دولت و هم نگرش ما درباره شیوه عمل آن را تعیین می‌کنند.

به نظر می‌رسد که فهم نظریه‌های اساسی دولت در اندیشه اسلامی، باید بخشی از هرگونه آموزش سیاسی ما را تشکیل دهد. به رغم این ضرورت، بررسی مفهوم دولت در اندیشه‌های اسلامی، یکی از مشکل‌ترین مفاهیم است. شاید بتوان مشکلات تحقیق در نظریه‌ها و مفهوم دولت در اسلام را در سه محور مشخص متمرکز کرد:

مشکل نخست، ناشی از طبیعت نسبتی است که بین دو مفهوم دین و دولت در اسلام تعریف می‌شود. در مقابل رأی غالب مسلمانان که اسلام را مجموعه‌ای از دین و دولت

*. حجة الاسلام والمسلمین دکتر داود فیرحی استادیار علوم سیاسی.

می‌دانند، برخی اندیشمندان مسلمان و بسیاری از شرق شناسان، وجود هر گونه نظریه دولت در اسلام را انکار می‌کنند؛ از این رو، نخستین پرسشی که هر پژوهشگر نظام سیاسی با آن مواجه می‌شود این است که آیا در اسلام نظریه‌ای درباره نظام سیاسی و طرح و تصوری از دولت وجود دارد؟ دسته‌ای پاسخ منفی و گروه بزرگی جواب مثبت داده‌اند. تحلیل دسته اول متوجه این نتیجه اساسی است که اسلام صرفاً دین و جهاد در راه دین است و دولت دستگاهی عقلایی و تاریخی برای تحقق مقاصد شریعت می‌باشد. در مقابل، تحلیل دوم ناظر به این نکته است که اسلام آمیزه‌ای از دین و دولت است و جهاد ابزاری برای تحقق مقاصد این شریعت می‌باشد.^۲

در درون هر یک از این دو طیف، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی شکل گرفته است؛ برای مثال در میان کسانی که وجود نظریه‌ای سیاسی و تصوری از دولت را در دین اسلام انکار می‌کنند، نظریه‌ای طرح شده که ناظر به ماهیت مستقل «دولت عرب» و زایش و ظهور آن در لحظه‌ای خاص از تاریخ فتوحات اعراب در دوره اسلامی است. اینان عقیده دارند که جوانه‌های دولت عربی - اسلامی در خلافت ابوبکر شکل گرفت، در دوره خلیفه دوم گسترش یافت، در روزگار خلیفه سوم ابعاد اجتماعی - قومی پیدا کرد و در عهد علی ابن ابی طالب علیه السلام تبلور سیاسی یافت و به ویژه با «فتنه اکبر» و مواجهه با معاویه در مسیری قرار گرفت که شکل و ساختار نهایی خود را در قالب خلافت‌های موروثی بنی امیه و بنی عباس به دست آورد.^۳ همچنین در درون منکران دولت در نصوص اسلامی، نظریه دیگری وجود دارد که ضمن مخالفت با رأی پیش گفته، ظهور تفکر دولت را به روزگار عبدالملک مروان ارجاع می‌دهد. این نظریه در نفی «دولت اسلامی» با تئوری پیشین همسوست؛ اما برخلاف رهیافت مذکور، حتی ماهیت مستقل برای «دولت عرب» در دوره اسلامی را نیز انکار کرده و تأکید می‌کند که اندیشه و ساختار دولت در دوره اسلامی، و به طور خلاصه «خلافت اسلامی»، تدریجاً و با الهام از الگوهای تاریخی روم، ایران و یونان تبلور یافته است.^۴

اما طیف اندیشه‌ای که بر وجود نظریه‌ای سیاسی در اسلام تأکید دارد و اسلام را دینی توأم با دولت می‌داند، ریشه دولت اسلامی را در وحی اسلامی می‌داند که به لحاظ تاریخی در مدینه الرسول صلی الله علیه و آله و به دست پیامبر اسلام تأسیس شد و ساختار و شکل ایده آل و اولیه خود را نشان داد. متفکران این طیف نظری، در تأیید دیدگاه خود به دلایل کلامی، فقهی و تجربی استناد می‌کنند که وجود دولت در اندیشه اسلامی را، قطع نظر از تحولات ناشی از فتوحات جهادی و بعد از آن، تقویت می‌کنند.^۵

پیروان این طیف فکری نیز در درون خود نظریه‌های گوناگونی تولید کرده‌اند، و تفسیرهای خاصی از نصوص دینی و تاریخ تحول دولت در تمدن اسلامی عرضه نموده‌اند؛ به گونه‌ای که

همین تنوع و تکثر نظریه‌ها درباره نظام سیاسی و دولت در اسلام، محققان را با دو مسأله یا مشکل دیگر، علاوه بر یگانگی یا جدایی دین و دولت (مشکل نخست)، مواجه می‌کند. مشکل دوم، طبیعت اصول و مبانی اعتقادی نزد گرایش‌های مختلف فکری - مذهبی در اسلام.

مشکل سوم، کیفیت استناد به نصوص دینی و خصوصیات مصادر و منابعی که در تأیید نظریه‌های مختلف سیاسی به آنها ارجاع می‌شود.

بدین ترتیب، آنچه مجموع فصول این نوشته را جمع بندی کرده و رابطه معنا داری بین آنها ایجاد می‌کند، مسأله استناد و تفسیر نصوص اسلامی در نظریه‌های مختلف نظام سیاسی و دولت در اسلام است و چون نظریه‌های دولت در اسلام، از حیث زمینه‌ها و گرایش‌های اعتقادی، بسیار متفاوتند، به طور طبیعی مقیاس‌های متفاوتی نیز، برای صحت و درستی استناد نظریه‌ها به نصوص دینی مطرح شده است.

با توجه به اشارات فوق، هدف اساسی نوشته حاضر، بررسی چارچوب منطقی و نظام مفهومی هر یک از نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام از یک سو، و شیوه استناد این نظریه‌ها به ادله‌ای از قرآن و سنت، و نیز اجماع و عقل، از سوی دیگر است. در این راستا دو گونه کلان از نظریه‌های نظام سیاسی شیعه و اهل سنت طرح شده است.

برای بحث و مطالعه در این خصوص، هر یک از این دو گونه نظریات را به دو دوران قدیم و جدید تقسیم کردیم و ضمن توضیح ویژگی‌های عمومی مهم‌ترین نظریه‌های چهارگانه در تفکر اسلامی، تلاش کردیم تا مناسبات درونی این نظریه‌ها، تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر در درون تفکر اسلامی، و نیز تجدّد غربی را در سیمای عمومی نظریه‌های نظامی سیاسی در اسلام ارزیابی کنیم.

مفاهیم و مدل پژوهش

برای تبیین گزارش از نظریه‌های نظام سیاسی و دولت در اسلام، لازم است که سه مفهوم «دولت»، «نظام سیاسی» و «نظریه‌ها» را توضیح دهیم. امروزه بسیاری از نظریه پردازان استدلال می‌کنند که مفاهیمی چون نظام سیاسی و دولت ذاتاً مناقشه برانگیز است؛^۶ از این رو هر نوشته تحقیقی ناگزیر است که برای پرهیز از ابهام و مناقشات احتمالی، به توضیح مفاهیم و اصطلاحات به کار برده بپردازد.

الف) دولت

مفهوم دولت

اصطلاح دولت در علوم سیاسی، معمولاً به دو مفهوم متمایز، ولی مرتبط با هم، اطلاق

می‌شود: گاهی به مجموعه خاصی از «افراد و حاکمان» گفته می‌شود. در این معنا، دولت مترادف با حکام و کسانی است که قانون را وضع، اعلام و اجرا می‌کنند؛ گاهی نیز دولت به مجموعه خاصی از «نهادهای برتر» اطلاق می‌شود. در تعریفی که از دولت مد نظر است، هر دو مفهوم فوق لحاظ می‌شود؛ دولت مجموعه‌ای از افراد و نهادهاست که قوانین فائده در یک جامعه را وضع، و بایستوانه قدرت برتری که در اختیار دارند، اجرا می‌کنند.^۷

از آن رو که دولت‌ها بر بنیاد فرهنگ‌ها بنا می‌شوند، جوامع اسلامی نیز دولت یا دولت‌هایی متناسب با نیازها و الزامات فرهنگ خود ساخته‌اند و می‌سازند. با این حال، دولت‌ها به رغم تفاوت‌هایی که بایکدیگر دارند، ویژگی‌ها و مشترکات خاصی هم دارند که آنها را از دیگر سازمان‌های اجتماعی متمایز می‌کند. در این جا به برخی از مختصات عام و مشترک دولت‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- اقتدار عام و فراگیر

یکی از مهم‌ترین خصایص دولت، قدرت عام و مستدام آن است که بالاتر از حاکمان و فرمان‌برداران قرار دارد. چنین قدرت و تفوقی «حقوقی» است، یعنی مبتنی بر قواعدی است که تا اندازه‌ای مورد شناسایی عامه جمعیت یک جامعه هستند و صرف هوا و هوس شخص حاکم یا حاکمان نیستند. بدین سان قدرت انحصاری دولت برای تعیین حقوق و وظایف مردمان جامعه هم خصلت عملی (دوفاکتو) و هم خصلت قانونی و رسمی (دو ژور) دارد. این که این خصایص از کجا زاده و تولید می‌شوند، سؤال است که نظریه‌های دولت در اسلام در سطور آینده، به توضیح و تبیین آن می‌پردازند.

۲- مقررات آمرانه

ویژگی نخست، همچنین نشان می‌دهد که قوانین و مقررات دولت‌ها آمرانه و حاکم بر دیگر مقررات و قوانین در هر جامعه‌ای است. دولت در اندیشه اسلامی نه تنها مفسر شریعت و قانون است، بلکه از یک لحاظ منبع و واضح قانون آمرانه و لازم الاجرا هم می‌باشد؛ بنابراین اگر بین قوانین و تصمیمات دولتی و مقررات سازمان‌های خصوصی، یا حتی احکام فردی و جمعی موجود در شریعت اسلام، تعارضی پیش آید، نوعاً توافقی همگانی وجود دارد که قانون دولت باید برتر شناخته شود:

حکومت... یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجدی را در صورت لزوم تعطیل کند... حکومت

می تواند قراردادهایی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرار داد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند.^۸

۳- حاکمیت، انحصار مشروع قدرت

بدیهی است که تمام افراد یک جامعه پیوسته به همه مقررات دولتی گردن نمی نهند و دولت‌ها نیز ناگزیر با کسانی سروکار دارند که از مقررات آن سرپیچی می‌کنند؛ البته دولت تنها سازمانی نیست که مجازات زندان و اعدام را به کار می‌برد، بلکه دزدان و راهزنان نیز گاهی چنین می‌کنند، اما تفاوت دولت با آنها در این است که اقدام او «مشروع» است. مقصود از مشروعیت و حاکمیت در این جا دو چیز است: نخست این که دولت در درون قلمرو خود رقیبی ندارد و بر همه گروه‌ها مسلط است؛ دوم، از نظر خارجی دولت‌های دیگر آن را به عنوان دولتی مجزا و مستقل شناسایی می‌کنند.^۹ نظریه‌های نظام سیاسی و دولت در اسلام، منبع یا منابع این مشروعیت و حاکمیت را توضیح می‌دهند.

۴- استمرار دولت و عضویت غیرارادی افراد

برخلاف دیگر سازمان‌های اجتماعی که عضویت در آنها ارادی است، عضویت در یک دولت بیشتر غیرارادی است. اغلب انسان‌ها بی‌هیچ‌گزینشی عمدی یا عملی آگاهانه، از همان ابتدای تولد شهروند یک دولت و فرمان بردار قواعد آن می‌شوند. هر چند قبول تابعیت یا ترک تابعیت یک دولت - با رعایت تشریفات - امکان‌پذیر است، لیکن عضویت اولیه در یک دولت غیرارادی است و معمولاً انسان‌ها در درون دولت و با توجه به شرایط از پیش تعیین شده دولت، به دنیا می‌آیند، در درون همان دولت زندگی می‌کنند و پس از مرگ نیز در گورستانی که غالباً دارای پروانه دولتی است و با رعایت قوانین دولت، به خاک سپرده می‌شوند. بدین سان، بسیاری از نظریه پردازان، شخصیت خاصی برای دولت قائل هستند و چنین می‌اندیشند که می‌توان از ساختار و کارکردهای ویژه آن در جامعه و نصوص اسلامی سخن گفت، که تفصیل آنها در بخش‌های بعدی تحقیق خواهد آمد.^{۱۰}

ب) نظریه‌های دولت

مباحث گذشته، قدرت بلامنازع و حاکمیت فائقه و دایمی دولت در جوامع بشری و از جمله دنیای اسلام را نشان می‌دهد؛ اما همین خصلت دولت، بلافاصله هر ناظر نقاد و جست‌وجوگر را با انبوهی از پرسش‌های بنیادی که با حیات و هویت او پیوند دارد مواجه می‌کند: چرا باید دولت را اطاعت کرد؟ اصولاً خاستگاه و ضرورت دولت چیست؟ قدرت دولت را چه کسانی و به چه دلیل در دست دارند؟ مرزهای قدرت دولت تا کجاست؟ چگونه می‌توان قدرت دولت را مهار و نظارت کرد؟ دولت با چه سازوکارهایی اعمال قدرت می‌کند؟ و سرانجام غایت قدرت و

هدف دولت چیست؟ قدرت چگونه توزیع می‌شود و چگونه جابه‌جا می‌گردد؟^{۱۱} این پرسش‌ها البته برانگیزنده هستند و ذهن هر انسانی را که به موضوعی چون دولت توجه دارد به شدت به چالش می‌کشند و به تفکر وا می‌دارند. نظریه‌های سیاسی محصولات نظام وار ذهن بشر هستند که با جست‌وجو و تبیین دلایلی برای مشروعیت قدرت دولت، توجیهی از حاکمیت و اطاعت شهروندان را ارائه می‌دهند.

نظریه‌ها با اعطای مشروعیت به قدرت و حاکمیت، زور و اجبار نهفته در دولت را انسانی و تلطیف می‌کنند. نظریه‌های دولت در اسلام چارچوب‌های مرجعی هستند که به کمک آنها می‌توانیم پدیده‌های سیاسی را ارزش‌گذاری کرده و احکام متناسب آن را از تعالیم اسلامی استنباط کنیم.

نظریه‌ها در صدد توصیف و دسته‌بندی نظام‌های سیاسی هستند که مردم از طریق آنها هدف‌های خویش را دنبال می‌کنند و توضیح می‌دهند که ساختار و کارکرد دولت‌ها از یک طرف و رفتار افراد و گروه‌ها از سوی دیگر، چگونه در نظام‌های گوناگون متفاوت است.

به طور خلاصه، هر یک از نظریه‌های دولت در اسلام، مجموعه منظمی از مفاهیم مرتبط با یکدیگر هستند که هدف آنها تعریف، توصیف و توضیح واقعیت دولت است. هر یک از آنها طرحی فکری هستند که جان دولت را در جهان اسلام معنا می‌کنند و احتمالاً نیز طریقی برای عمل تجویز می‌کنند. هر چند همه این نظریه‌ها، از دیدگاه رقیبان و مخالفان قابل انتقادند، اما ملاک اعتبار آنها، نه کفایت و کاربرد تجربی، بلکه در شیوه استنادشان به نصوص دینی نهفته است؛ از این رو، نظریه‌های دولت در اسلام بی‌آن‌که در بند تجربه یا تطبیق با واقعیت اجتماعی باشند، متضمن عنصری از تجویز هستند، به طرح آرمان‌هایی برای نیل به کمال می‌پردازند و با نقد وضع موجود واقعیت‌های اجتماعی را دگرگون می‌سازند. بدین سان، نظریه‌های دولت در اسلام، نه تنها ماهیت دولت در جهان اسلام را توضیح می‌دهند، بلکه بیشتر از آن، واقعیت دولت و نظم سیاسی ما را می‌سازند. این نظریه‌ها جزئی از خود آگاهی ما و عقلانیت سیاسی ما هستند که همواره با آنها زندگی می‌کنیم و بدان وسیله رفتارها و نهادهای سیاسی خود را می‌سازیم یا دگرگون می‌کنیم. می‌توان گفت که ماهیت و ساختار دولت در هر جامعه‌ای تا حد بسیاری، مساوی با نظریه‌های دولت در آن جامعه است.

ج) نظام سیاسی، مدل تحلیل

چنان‌که گذشت، دولت‌ها و نظریه‌های دولت حتی در اندیشه و جهان اسلام، بسیار متنوع است. در این شرایط، اگر در جست‌وجوی درک بهتر از ساختار و کارکرد نظریه‌های دولت در اسلام هستیم، بررسی مقایسه‌ای آنها نه تنها ارزشمند است، بلکه ناگزیر می‌نماید. هیچ نوع داوری درباره ویژگی‌های یک نظریه درباره دولت، یا حتی بخش خاصی از دولت، مثل نهاد

رهبری کننده در آن، بدون مقایسه و سنجش با دیگر نظریه‌های دولت یا نهاد و شخص رهبری کننده، در شرایط یکسان و متفاوت، به فهم بنیادی نظریه‌ها کمک نمی‌کند. بنابراین «تحلیل مقایسه‌ای»^{*} در واقع، پایه مطالعه و استدلال درباره نظریه‌های دولت در اسلام است. این روش، در مطالعه هر نظریه خاص، یا نهادی خاص در درون یک نظریه، ما را به اطلاعات ارزشمندی درباره ویژگی، شکل و دامنه عملکرد یک نظریه یا نهادی در درون همان نظریه، در مقایسه با نظریه‌ها و نهادهای مشابه رهنمون می‌شود؛ به همین دلیل در این نوشته به الگوی تحلیل مقایسه‌ای تمسک شده است. این رهیافت، نه تنها در قلمرو بررسی‌های مفهومی امری منطقی می‌نماید، بلکه ارزش عملی نیز دارد، زیرا هرگاه آگاهی ما درباره مختصات نظریه‌ها بیشتر باشد، بهتر می‌توان درباره کارایی یا ناکارآمدی یک نظریه یا بخش‌هایی از یک نظریه استدلال کرد.

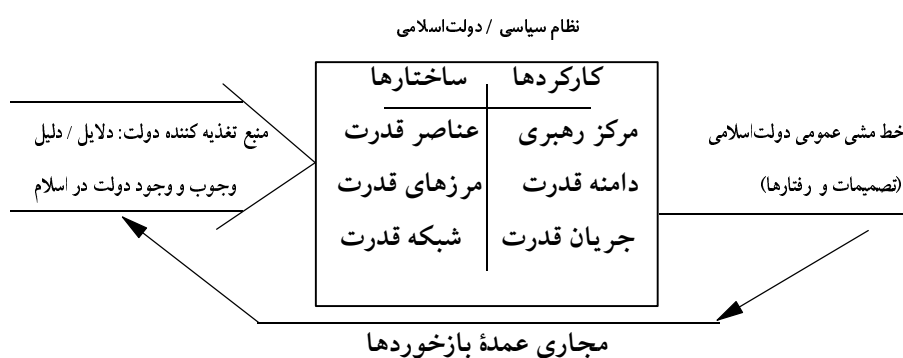
با این حال، رهیافت تحلیل مقایسه‌ای بدون ابزار و مدلی که بتواند بخش‌هایی از ساختار و کارکرد نظریه‌های دولت در اسلام را به طور شفاف و منظم توضیح داده و نظم درونی حاکم بر آنها را ارزیابی کند، چندان هم کارایی تحقیقاتی و عملی ندارد؛ از این رو، پژوهشگران علاقه‌مند به مطالعات تطبیقی همواره مدل‌هایی را برای تنظیم مطالعات خود بر می‌گزینند که مدل تحلیل سیستمی یا نظام سیاسی یکی از مهم‌ترین و رایج‌ترین آنهاست.

تعریفی از سیستم سیاسی که در این نوشته لحاظ شده است، نظام سیاسی اسلام را مجموعه به هم پیوسته‌ای از فعالیت‌های سیاسی تلقی می‌کند که توسط شمار بزرگی از کارگزاران و با هدف خاصی تعهد شده و انجام می‌گیرد. این سیستم از عناصری همبسته تشکیل شده است که هر کدام به تنهایی بخشی از نظام سیاسی اسلام را تشکیل داده و نهادها و گروه‌های معینی را شامل می‌شوند. این ویژگی سیستم سیاسی را عناصر ساختاری یا به طور کلی «ساختار» نظام سیاسی اسلام می‌نامند. در مقابل، نوع روابط تعریف شده بین ساختارهای موجود در درون نظام سیاسی اسلام را، کارکردهای همان ساختارها و یا به طور خلاصه «کارویژه» نظام سیاسی اسلام می‌نامند.

روشن است که نظریه‌های مختلف نظام سیاسی در اسلام، ساختار و کارویژه‌های متفاوتی را برای دولت اسلامی تعریف می‌کنند. در این پژوهش کوشش می‌کنیم این تفاوت‌ها را با تکیه بر مدل نظام سیاسی، ارزیابی و برجسته کنیم، زیرا اگر ساختارها در هر نظریه سیاسی، عناصر اصلی تحلیل هستند، ماهیت رابطه بین این ساختارها نیز به منظور ایضاح تفصیلی و

* Comparative Analysis

جزئیات نظام سیاسی ملحوظ در نظریه، می‌باید کشف شوند. بدین‌سان، تفاوت‌های موجود در نظریه‌ها در خصوص آرایش ساختارها و کارویژه‌های دولت‌ها بیشتر ظاهر می‌شوند.^{۱۲} در خصوص ساختارهای نظام سیاسی اسلام، بر چهار نکته مهم تأکید می‌کنیم: (۱) عناصر دولت؛ (۲) مرزهای دولت؛ (۳) شبکه روابط دولت؛ (۴) مخازن یا منابع قدرت دولت. درباره کارکرد نظام سیاسی نیز موارد چهارگانه زیر اهمیت بیشتری دارند: (۱) جریان ارتباطات دولت؛ (۲) مرکز تصمیم‌گیری یا رهبری دولت؛ (۳) باز خوردهای مؤثر در دولت؛ (۴) دامنه قدرت دولت. مجموع آنچه که یک نظریه نظام سیاسی در اسلام لازم است که در قلمرو بررسی خود لحاظ کند، در نمودار زیر نشان داده شده است:



نمودار فوق‌الگوی حاکم بر فصل‌های آینده این مقاله را، در بررسی و مقایسه نظریه‌های دولت در اسلام نشان می‌دهد. همه نظریه‌های نظام سیاسی، در اسلام قبل از هر چیز، دلیل یا ادله توجیه‌کننده‌ای برای وجوب و وجود دولت در اسلام ارائه می‌دهند. این دلایل معمولاً بر قرآن، سنت، عقل و یا ضرورت‌های عقلایی استوار هستند که مخازن دولت اسلامی و مورد نظر یک نظریه پرداز مسلمان را تشکیل می‌دهند.

نظریه‌ها پس از تمهید ادله لازم، به طور آشکار و یا ضمنی به شمارش و معرفی عناصر قدرت در دولت اسلامی می‌پردازند، یعنی مجموعه‌ای از نهادها و گروه‌هایی که آجرهای ساختمان دولت در یک نظریه را تشکیل می‌دهند؛ سپس به تعریف و تحدید مرزهای دولت می‌پردازند؛ منظور از «مرزها» در این‌جا، همان مفهوم متعارف مرز از حیث تاریخ و جغرافیا یا زمان و مکان است. مرزها ممکن است در هر دولتی، گسترده یا محدود باشد، اما به هر حال اصطلاحی است که یک دولت و نظام سیاسی را از «محیط» و پیرامون جدا و متمایز می‌کند. نظریه‌ها پس از مرز بندی دولت، به طراحی و تعریف شبکه خاصی از قدرت در درون مرزهای خود اقدام می‌کنند، یعنی با چینش عناصر قدرت، و ایجاد نوعی تقدم و تأخر بین گروه‌ها و

نهادها، نظم و آرایش ویژه‌ای را به عناصر قدرت تحمیل می‌کنند؛ هر نهاد و گروهی را در جایگاه معینی که نظریه نشان می‌دهد بر می‌نشانند.

نظریه‌ها همچنین به تحلیل درباره مرکز رهبری کننده و آن‌گاه به بحث درباره دامنه قدرت دولت و رهبران می‌پردازند و توضیح می‌دهند که آیا دامنه قدرت دولت محدود به حوزه عمومی است یا قلمروهایی از زندگی خصوصی افراد را نیز در می‌نوردد؟ پاسخ به این پرسش یکی از محورهای اصلی در هر نظریه سیاسی است، زیرا با تکیه بر پاسخ برآمده از همین پرسش است که یک نظریه یا نظریه پرداز می‌تواند تبیینی دقیق و محکم از شیوه، مکانیسم و جهت جریان قدرت در درون دولت ارائه کند و بدین ترتیب، الگوی نهایی دولت مطلوب خود را که ممکن است به درجاتی متمایل به اقتدارگرایی یا مردم سالاری باشد، تعیین و عرضه کند.

سرانجام، نظریه‌های دولت، همواره مسیرها و مجاری خاصی را برای باز خوردهای* اجتناب‌ناپذیر تمهید می‌کنند. حلقه‌های باز خورد، حاکمان را از موقعیت خروجی‌ها و نتایج تصمیمات دولت مطلع می‌کند و امکان آن را فراهم می‌آورد که تصمیمات با شناخت بیشتر انجام شده و در مواقع لزوم تجدید نظر شود.^{۱۳} باز خوردها حتی ممکن است که موجب دگرگونی اساسی تری در نظریه دولت و استنباط نظریه پرداز شده و زمینه زایش نظریه‌های جدیدتری درباره دولت اسلامی را تدارک کنند.

به هر حال، چنین می‌نماید که الگوی تحلیل سیستمی نه تنها ظرفیت زیادی برای تحلیل مقایسه‌ای نظریه‌های دولت در اسلام دارد، بلکه قادر است که این نظریه‌ها را بیش از آنچه که خود به ما گفته و می‌گویند به سخن در آورده و ظرافت‌های مکنون آنها را عیان کند.

سیمای عمومی دولت در اسلام

دولت اسلامی، دولتی دینی است که ارزش‌ها و اصول خود را از دین اسلام می‌گیرد؛ لیکن دینی بودن دولت اسلامی، هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست، زیرا هر چند که دولت‌های دینی نیز همانند دولت‌های غیردینی، ممکن است در شرایط زمانی و مکانی ویژه‌ای گرایش‌های ایدئولوژیک نشان دهند، اما اصولاً مقوله دین بسیار گسترده‌تر و فربه‌تر از ایدئولوژی‌هاست. برای توضیح این تمایز و تفکیک نسبتاً روشن بین دولت دینی و دولت ایدئولوژیک، توجه به تقسیم ذیل مفید به نظر می‌رسد. بعضی از محققان، انواع دولت‌ها و

تبعاً نظریه‌های دولت را به اعتبار عقیده به سه نوع کلان تقسیم کرده‌اند: ۱۴ الف) دولت دینی؛
ب) دولت سکولار؛ ج) دولت ایدئولوژیک.

الف) دولت دینی

چنان‌که گذشت، دولت اسلامی دولتی دینی است و معیار دینی بودن یک دولت نیز استناد به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. «دولت دینی» به خودی خود گویای آن نیست که اسلام، مسلمانان و یا عالمان اسلام چه نقشی در دولت دارند. همین ابهام موجب شده است که تفاسیر و تحلیل‌های متفاوتی از دولت اسلامی ارائه شود که هر یک از آنها، در واقع، نظریه‌ای درباره نظام سیاسی در اسلام هستند. در این‌جا به برخی از این برداشتها اشاره می‌کنیم:

۱ - دولت اسلامی، یعنی دولت در جوامع اسلامی: این تعریف، بدون آن‌که هر گونه پرسشی درباره نسبت دین و دولت در اندیشه اسلامی طرح کند، «دولت اسلامی» را دولتی معرفی می‌کند که در جغرافیای زندگی مسلمانان تشکیل شده است. این برداشت که ملهم از مطالعات مربوط به جغرافیای انسانی - سیاسی است، یکی از رایج‌ترین تعریف‌ها از دولت اسلامی است و امروزه پایه بسیاری از تشکلهای و نهادهای بین‌المللی، از جمله سازمان کنفرانس اسلامی، اتحادیه بین‌المجالس کشورهای اسلامی و بانک بین‌المللی اسلامی است.

۲ - دولت اسلامی، دولتی است که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های اسلامی در جامعه است. این تعریف نیز همانند تعریف نخست، بدون آن‌که دایره خاصی درباره ماهیت قدرت و ساختار درونی دولت اسلامی داشته باشد، به دولت نگاهی ابزارری دارد. تفاوت این تلقی با برداشت نخست در این است که به صرف وجود یک دولت در جامعه اسلامی، چنین دولتی را مصداق «دولت اسلامی» نمی‌داند، بلکه با توجه به شرط اجرا یا عدم اجرای شریعت توسط دولت‌ها، آنها را به دولت‌های اسلامی و غیر اسلامی یا مشروع و نامشروع تقسیم و دایره می‌کند.

در این اندیشه، دولت اسلامی «بدون آن‌که ریشه در وحی اسلامی داشته باشد»، پدیده‌ای تاریخی است که در نتیجه تلاقی نیروها و مواجهه مسلمانان با دیگر ملت‌ها، در درون جامعه اسلامی زاده و ظاهر شده است؛ اسلام هیچ‌گاه نه به دولت اندیشیده و نه تشکیل دولت از مشاغل و دغدغه‌های اصلی آن بوده است؛ لیکن ظهور دولت، بی‌تردید، از نتایج جانبی و گریزناپذیر آن بوده است.^{۱۵}

۳ - دولت اسلامی، دولتی است که فرمانروایان آن، شرایط و اختیارات خاصی دارند که در

نصوص دینی ارائه شده است. شرط قرشی بودن خلیفه در نظریه‌های قدیم اهل سنت، و نیز شرط‌های اجتهاد و عدالت حاکم در برخی اندیشه‌های جدید شیعه، از نمونه‌های بارز این تفسیر است. نظریه‌های قدیم اهل سنت، بامشروط کردن خلیفه به شرایط خاص، شیوه استقرار حاکم اسلامی را یا کلاً به عهده مردم هر زمانه نهاده‌اند و یا با تجویز مشروعیت الگوهای هم‌عرضی چون الگوی نصب، انتخاب و غلبه، گزینش نهایی یکی از شیوه‌های فوق را امری تخییری و به اختیار مردم گذاشته‌اند.^{۱۶} همچنین، نظریه ولایت انتخابی فقیهان در اندیشه‌های متأخر شیعه نیز ضمن آن که اجتهاد و فقاقت را شرط اصلی حاکم می‌داند، شیوه استقرار حاکم را امری عقلایی دانسته و از این حیث به تجویز شیوه انتخاب به عنوان یکی از مناسب‌ترین طرق ممکن در شرایط امروز می‌پردازد.^{۱۷} اینان براین باورند که دولت اسلامی، دولتی است که ارزش‌ها و حتی شرایط حاکمان را از دین و روش‌های مملکت‌داری را از علم و تجربه اقتباس می‌کند.

۴- دولت اسلامی، دولتی است که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن از جانب دین تعیین و تعریف می‌شود، بلکه حتی شیوه استقرار حاکم در رأس هرم دولت و به طور کلی، ساختار نظام سیاسی و روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز به وسیله دین بیان می‌گردد. بر اساس این تحلیل، تنها دولتی را می‌توان مصداق واقعی «دولت اسلامی یا دولت مشروع» دانست که علاوه بر شرایط ویژه حاکمان - که در برداشت سوم گذشت - شیوه استقرار رهبران در مسند قدرت نیز مطابق با الگوی ارائه شده در شریعت و دین باشد.^{۱۸} نظریه نصب در اندیشه شیعه و نیز برخی تفسیرها از خلافت در اهل سنت چنین برداشتی دارند.

اما واقعیت این است که اندیشمندان مسلمان هرگز درباره ماهیت چنان نظام آرمانی و الگوی ایده‌آل دولت اسلامی اتفاق نظر نداشته‌اند و همین اختلاف‌ها از یک سو، موجب طرح الگوهای متفاوتی از دولت ایده‌آل اسلامی شده است و از سوی دیگر، پرسش‌های بسیاری را درباره ملاک اعتبار هر یک از مدل‌های ارائه شده، اصول، ساختار و کارویژه آنها، و نیز نسبت آن الگوهای آرمانی با دولت‌های واقعاً موجود در تاریخ و جهان اسلام برانگیخته است. در مباحث آینده کوشش خواهد شد تا دیدگاه‌های مختلف تحت عناوین عام و دوگانه نوع از دولت مثالی و نظام سیاسی ایده‌آل اسلامی، شیعی و اهل سنت، گردآوری و بررسی شود.

اکنون برای توضیح سیمای عمومی دولت اسلامی، به مقایسه این نوع دولت یا نظریه‌ها با دو الگوی رقیب، یعنی دولت سکولار و دولت ایدئولوژیک، می‌پردازیم.

ب) دولت دینی و دولت سکولار

چنان‌که گذشت، دولت اسلامی دولتی است که در آن، ساخت عمومی قدرت سیاسی و یا حداقل شرایط حاکمان از طریق معیارهای ملحوظ در نصوص دینی تعریف می‌شود. این اندیشه دقیقاً مخالف دولت سکولار است که در اساس بر جدایی دین و سیاست استوار بوده و هر گونه مرجعیت دین در زندگی سیاسی را انکار می‌کند؛ البته اعتقاد به سکولاریسم (علمانیت) در حوزه اندیشه سیاسی، هرگز ملازم با دین ستیزی و نفی دین نیست، بلکه معیار سکولار بودن پای بندی به استقلال عقل آدمی در شناخت پدیده‌ها و مصالح سیاسی است. دو نظام اندیشگی فوق، یعنی دولت دینی و دولت سکولار، آن‌گاه که به طراحی نظام سیاسی مطلوب خود می‌پردازند، شاخص‌هایی ارائه می‌دهند که در مجموع سیمای عمومی دولت در دو اندیشه را متمایز می‌کند. در زیر به مهم‌ترین این تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- در دولت دینی، رئیس دولت به شخص (مثل پیامبر و امام) یا به وصف عنوانی (مثل خلیفه یا ولی فقیه در اندیشه شیعه) از جانب خدا و دین خدا تعیین می‌شود، در حالی که در دولت سکولار یا دولت سیاسی، رئیس دولت توسط مردم یا بعضی از مردم، یا به وراثت و یا به کودتا و انقلاب استقرار یافته و مشروعیت می‌یابد.

۲- دولت دینی مبتنی بر احکام شرعی است که توسط پیامبری و به صورت وحی در جامعه تشریح شده است، در حالی که قوانین دولت سیاسی (سکولار) بر خرد و عقل بشری استوار است.

۳- اطاعت از حاکمان در دولت دینی، قبل از آن‌که فرض مدنی باشد، واجب شرعی است، در حالی که دولت سکولار چنین نیست و هیچ رابطه‌ای در آن، بین اطاعت از حاکم و ایمان و عصیان به خدا و دین خدا وجود ندارد.

۴- معارضه با رئیس دولت دینی از مصادیق بغی و محاربه و نفاق و... بوده و مستلزم یک سری مجازات‌های شرعی و نیز عقاب اخروی است؛ اما در دولت‌های بشری هرگونه معارضه و عصیان تنها مستوجب مجازات دنیوی و قوانین عرفی است.

۵- قوانین دولت دینی از آن روی که مبتنی بر کتاب و سنت است، علی‌الاصول جنبه قدسی دارند، بنابراین قوانین و آیین نامه‌های دولت دینی نیز سهمی از قداست یافته و بیش از قوانین بشری در نفوس مردمان خضوع و تسلیم ایجاد می‌کند.

۶- کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ که اساس قوانین و نهادهای دولت دینی است، جاودانه است، هیچ حرفی و حکمی از آن تا پایان دنیا تغییر نمی‌کند، هر آنچه در آنهاست صدق و حق است که باطل به او راه ندارد، ازلی و ابدی است؛ اما قوانین و نهادهای دولت سیاسی یا

سکولار، مبتنی بر نوعی از قانون اساسی است که همواره در معرض صواب و خطا، حق و باطل، حذف و اضافه و تغییر و تجدید نظر بنیادی است؛ شأنی از جاودانگی و ابدیت ندارد و مطابق خواست و اراده صاحبان حاکمیت، اعم از مردم یا بخشی از مردم، دچار تحول می‌شود. ۷- حاکم یا حاکمان در دولت دینی از آن حیث که به نصب خاص (مثل پیامبر و امام) یا به نصب عام (مثل خلیفه یا حاکمان شیعه در دوره غیبت که شرایطی دارند) از جانب شارع تعیین و توصیه شده‌اند، فرمان‌برداران تا زمانی که حاکمان شرایط تعیین شده را دارند، حق عزل یا تحدید اختیارات و سلطه آنان را ندارند، زیرا آنچه که خالق تعیین کرده مخلوق محال است که نقض کند؛ اما حاکم یا حاکمان در دولت سیاسی (سکولار) به گونه‌ای هستند که مردم به طرق مختلف می‌توانند آنان را عزل یا قدرتشان را محدود کنند و البته برای این گونه اقدامات، شیوه‌های قانونی، عرفی و به هر حال پذیرفته شده‌ای در جوامع مختلف وجود دارد.

۸- حاکم در دولت دینی تا زمانی که واجد شرایط احراز شده و از پیش تعیین شده در شریعت است، دوره حکومتش غیر محدود است و جز با زوال شرایط یا مرگش برکنار نمی‌شود، ولی حاکم در دولت سکولار دوره حکومت محدود، موقت و از پیش تعیین شده در قانون اساسی یا عرف جامعه دارد و یا در الگوهای غیردموکراتیک به زور شمشیر رقباسته‌است. ۹- مهم‌ترین دغدغه و وظیفه حاکم در دولت دینی اجرای شریعت و اطمینان از رضایت خداوند است، هر چند فرض بر این است که در جامعه دینی، رضایت مردم نیز در اجرای شریعت شرط است؛ در حالی که مهم‌ترین وظیفه و هدف دولت سیاسی یا سکولار کسب رضایت مردم از راه تأمین منافع و مصالح عمومی آنان است و بدین ترتیب، افکار عمومی مهم‌ترین معیار مشروعیت دولت در الگوی سکولار است.

۱۰- حاکم در دولت دینی، به لحاظ ولایت شرعی که دارد از امکانات مالی و مشروع وسیع‌تری نسبت به دولت‌های غیردینی برخوردار است. حاکم دینی حق دارد تمام وجوهات شرعی از قبیل زکات و خمس را دریافت و مطابق تشخیص خود هزینه کند و همین ویژگی، آزادی عمل بیشتری در زمینه‌های اقتصادی و بالتبع فرهنگی - سیاسی به حاکمان در دولت دینی اعطا می‌کند، در حالی که اختیارات مالی حاکم در دولت سکولار محدود به مقرراتی است که در قانون اساسی و به طور سالانه در قوانین مصوب مجلس منظور می‌شود و دولتمردان هرگاه از حدود تعریف شده در بودجه سالانه تجاوز کنند مشروعیت خود را از دست می‌دهند. به هر حال، تمایزات پیش گفته، مهم‌ترین تفاوت‌ها بین دو نوع دولت دینی و سکولار است و همین تفاوت‌ها نشان می‌دهند که دولت دینی سیمای عمومی منحصر به فرد دارد. نوع خاصی از انواع دولت است که بنا به تعریف، حاکمیت از آن خدا و شریعت است و از این

حیث حکومت و حاکمان سهمی از قداست و معنویت دارند.^{۱۹} دولت دینی - اسلامی، بدین سان، دولتی اعتقادی است که شالوده و سیمای آن هاله‌ای از عقیده و ایمان دارد. با این حال، اعتقادی بودن دولت دینی هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست.

ج) دولت دینی و دولت ایدئولوژیک

خاستگاه ایدئولوژی، ناظر به این مسأله است که «ممکن است» بین فهم و واقع، یا بین تفکر اجتهادی و حقیقت دینی در تجربه اسلامی، تفاوت و حتی تناقض باشد. چه بسا اتفاق افتاده است که از آیه یا روایت واحد، تفسیرها و برداشتهای متفاوت و متعارضی شکل گرفته و می‌گیرد. بدین سان در تجربه اسلامی نیز مفارقت فکر و واقع دین در جوامع اسلامی موجب ظهور مذاهب و فرقه‌های متعددی شده است که هر کدام از حقیقت مکنون در کتاب و سنت، تفسیرهای متفاوت و تأویل‌های متضارب ارائه کرده‌اند؛ سپس هر یک از این تجربه‌ها و تفسیرها، خواه بین شیعه و سنی یا درون شیعه و سنی، فهم خود از نصوص دینی را تنها فهم درست و مطلق تلقی کرده و همواره با تعجب از یکدیگر می‌پرسند: چگونه ممکن است که انسان یا گروهی از انسان‌ها چنان در اندیشه‌ای تعصب داشته باشند که به رغم مغایرت آن با عقل سلیم همچنان از آن دفاع کنند؟

برای مثال، ابوحامد غزالی در کتاب مشهور خود *فضائح الباطنیه* که به نقد آرای اسماعیلیه می‌پردازد، همین سؤال را طرح می‌کند و می‌پرسد: چگونه ممکن است که انسان عاقل بر عقیده‌ای که به لحاظ برهانی متناقض و بی‌پایه است گردن نهد؟^{۲۰} اما نکته مهم آن است که غزالی پس از یک تحلیل طولانی، نتیجه می‌گیرد که مسأله از قبیل منطق و استدلال نیست، بلکه ناشی از انگیزه‌های نفسانی و غیرعقلانی سابق بره‌گونه تعقل و تدبیر است و بنابراین، مناظره کلامی و استدلالی در این گونه موارد بی‌فایده است. همین ویژگی‌ها، مهم‌ترین تفاوت دولت دینی و دولت ایدئولوژیک را نشان می‌دهد. در زیر به تفصیل این نکات می‌پردازیم.

۱ - دولت دینی، برخلاف دولت ایدئولوژیک، تنها یک روایت ندارد، بلکه با تکیه بر ضرورت و آزادی اجتهاد، راه را برای طرح تفسیرهای مختلف درون دینی (درون مذهبی)، در خصوص خط‌مشی‌های زندگی سیاسی باز می‌گذارد. در دولت‌های ایدئولوژیک، تنها یک نظریه و روایت به طور رسمی پذیرفته شده و بقیه تفسیرها به مثابه تفسیرهای غلط و آشفته به حاشیه رانده می‌شوند. بر عکس، در دولت دینی، به ویژه در شیعه، به مسأله خطا در استنباط احکام سیاسی و مجاری ورود خطا به ذهن و معرفت اجتهادی توجه می‌شود.

۲ - در دولت ایدئولوژیک حمایت از تفسیر رسمی به اعتبار منطق درونی و برتری دلیل یا

ادله آن تفسیر نیست، بلکه ناشی از عوارض و انگیزه‌هایی بیرون از آن نظریه است که قطعاً از جنس استدلال و اجتهاد نیستند؛ حب و بغض، عشق و نفرت، خوشبینی و بدبینی... از جمله عوامل ما قبل استدلال و بیرون از نظریه هستند که مانع از مراجعه و درک استدلال رقیب می‌شوند.

دولت ایدئولوژیک، آرا و افکار رقیب را نه از جنس اندیشه، بلکه ناشی از اغراض شیطانی می‌پندارد؛ در حالی که در دولت دینی نه تنها تنوع آرا و اجتهادهای مختلف رسمیت و اصالت دارد، بلکه اعتبار هر تفسیر و نظر تنها به «عیار استدلال» سنجیده می‌شود. بدین سان، در دولت دینی دوام هر اندیشه و رأی به قوام دلیل آن است.

۳ - دولت دینی بر بنیاد «خطا پذیری» هر گونه آرای اجتهادی استوار است؛ لیکن دولت‌های ایدئولوژیک دچار توهم استغنا بوده و چنین می‌پندارد که حقیقت نهایی را در دست دارد. دولت ایدئولوژیک برای خود «کمالی» را قائل است که دیگران را فاقد آن می‌داند و همین «پندار کمال» راه داد و ستد معقول میان او و دیگران را می‌بندد، و آرمان‌های دیگران را به چشم تحقیر می‌نگرد. در دولت ایدئولوژیک تقلید و تعبد مهم است، اما در دولت دینی «تفقه ثم تعبد» مطرح است، یعنی اول نقد و ارزیابی‌های فقیهانه، سپس تعبد به یافته‌های اجتهادی.^{۲۱}

۴ - دولت دینی چون بر بنیاد نقد و اجتهاد در نظریه‌ها استوار است، حداقل در نظر مبنایی برای کیش شخصیت ندارد؛ در دولت دینی شخصیت‌ها به اعتبار نظریه‌ها معتبرند، اما در دولت ایدئولوژیک اعتبار نظریه‌ها به شخصیت‌هاست.

به هر حال، هر چند که دولت‌های دینی نیز به اندازه دولت‌های سکولار و بشری، امکان و استعداد آن را دارند که تحت شرایطی تمایلات ایدئولوژیک نشان داده و به دولت ایدئولوژیک بدل شوند، لیکن دولت دینی آرمانی که دین پایه و دین داور است، علی‌الاصول با دولت ایدئولوژیک مشابهتی ندارد.

نمونه‌های عالی دولت اسلامی

اکنون که سیمای عمومی دولت دینی تا حدودی روشن شده و تفاوت‌های عمده آن با دو نوع دیگر، دولت سکولار و ایدئولوژیک، برجسته شده است، لازم است به مدل‌های آرمانی دولت در اسلام و ویژگی‌های عام اشاره کنیم.

از دیدگاه عموم مسلمانان، نخستین و عالی‌ترین نمونه آرمانی از دولت اسلامی، دولت حضرت محمد ﷺ در مدینه الرسول است؛ اما در تعیین ماهیت دولت پیامبر ﷺ، هیچ‌گاه

توافق نظر وجود ندارد، زیرا مفاهیم، قواعد و نظریه‌هایی که هر یک از مذاهب اسلامی به کار می‌بندند متفاوتند. با این حال، تعریف یک نمونه یا نمونه‌های عالی^{۲۲} که جامع بین طیف گسترده‌ای از تفسیرها درباره ماهیت دولت پیامبر ﷺ در مدینه النبی هستند ضروری است. خوشبختانه در تحقیقات مربوط به نظریه‌های دولت اسلامی، سه الگوی کامل از دولت اسلامی ارائه شده است: ۱ - خلافت سنی؛ ۲ - امامت شیعی؛ ۳ - الگوی خوارج که مباحث سلبی دولت است. در مباحث آینده شالوده‌های فکری هر یک از سه دیدگاه برای نظریه‌پردازی درباره دولت اسلامی بررسی خواهد شد. در این جا صرفاً به ویژگی‌های عمومی هر یک از سه الگوی فوق اشاره می‌کنیم.

الف) نظام سیاسی خلافت

خلافت، نمونه آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه اهل سنت است. اهل سنت در اصطلاح رایج بین مسلمانان، نام فرقه‌ای بزرگ از پیروان دین اسلام است که دیدگاه سیاسی خاصی دارند؛ معتقدند صحابه، میراث پیامبر ﷺ را حفظ و به نسل‌های آینده منتقل کرده‌اند؛ صحابه در نظر اهل سنت در اعلا درجه از صلاح و تقوا هستند و نقد و تردید در کردار آنها و نقل قول‌هایی که از پیامبر ﷺ دارند به هیچ وجه روا نیست.^{۲۳}

یکی از نویسندگان اهل سنت، با طرح این سؤال که آیا خلافت تاریخی، تطبیق صحیحی برای نظریه دولت در اسلام است یا نه، در پاسخ می‌نویسد:

در این خصوص باید تأکید نمود که خلافت تاریخی کم و بیش از اندیشه [دولت آرمانی اسلام] فاصله گرفته است؛ اما تردیدی نیست که خلافت ابوبکر و عمر و خلافت عمر بن عبدالعزیز تطبیق دقیقی از تفکر اسلامی است.^{۲۴}

بدین سان خلفای پیش گفته بهترین نمونه‌هایی هستند که اسلام را در حوزه نظام سیاسی به صورت کامل تطبیق کرده‌اند؛ اما پس از عهد خلفای راشدین چارچوبی از خلافت که به تدریج شکل گرفت به طور تام و تمام اسلامی نبوده است. در زیر سه ویژگی اساسی خلافت اسلامی را مورد اشاره قرار می‌دهیم:

۱ - ماهیت خلافت

چنان‌که گذشت، خلافت اسلامی جانشینی پیامبر ﷺ در حفظ دین و سیاست دنیاست.^{۲۵} اهل سنت بدین ترتیب، نه تنها به جدایی دین از سیاست نمی‌اندیشند، بلکه آن دو را همبسته و گسست‌ناپذیر می‌دانند و به لحاظ لزوم اجرای شریعت است که ضرورت حکومت اسلامی را طرح می‌کنند. ابن تیمیه می‌نویسد:

واجب است دانسته شود که ولایت امر مردم از اعظم واجبات دین است، و بلکه استواری دین

جز بدان وسیله ممکن نیست، زیرا که بنی آدم به خاطر نیاز به یکدیگر مصلحت شان جز به اجتماع انجام نمی‌گیرد و حراست دین در جامعه نیز، ناگزیر، به رئیس و حاکم نیاز دارد. ۲۶

ابوالحسن ماوردی نیز در اشاره به نقش خطیر خلیفه در حراست از دین می‌نویسد:

هیچ دین و آیینی نیست که در فقدان و زوال دولتش دچار پریشانی نشود، احکامش تغییر نکند، نشانه‌هایش از بین نرود و گرفتار بدعت نگردد. همچنان‌که هیچ دولتمردی نیست که بدون دینی که قلب‌ها را جمع کرده، اطاعت حاکمش را فرض و واجب دانسته و یاری او را لازم شمرد، دولتش دوام یابد و لاجرم بدون هیچ‌گونه مشروعیتی یا سلطان قهر و یا مفسد دهر خواهد بود، و درست به لحاظ دو جهت فوق است که واجب است در هر زمان امامی باشد و رهبری امت را به عهده گیرد تا به این وسیله هم اساس دین به قدرت سلطان* حراست شود و هم دولت او بر پایه احکام و سنن دین جاری شود. ۲۷

با این حال، به رغم پیوند آشکار دین و دولت در خلافت اسلامی، امامت و رهبری در اندیشه سنی از اصول دیانت اسلام نیست. ابوحامد غزالی توضیح می‌دهد که امامت از مهمات و اصول عقاید نیست، بلکه از جمله مباحث فقهی (فقهیات) است که همانند هر مسأله فقهی دیگر در معرض نقد و بررسی است. ۲۸

۲ - هویت خلیفه

نظریه خلافت بر بنیاد عدم هرگونه نصّ از پیامبر ﷺ در خصوص تعیین خلیفه استوار است. مطابق نظر اهل سنت، حضرت رسول ﷺ امر خلافت و شیوه‌های تعیین خلیفه را به عهده صحابه و سپس مردمان هر زمانه نهاده است؛ پیامبر ﷺ هرگز کسی را برای اداره دولت اسلامی، بعد از وفات خود معین نفرموده است.

و لذا به نظر جوینی، «معظم مسائل امامت عاری از استدلال قطعی و خالی از مدارک و مستندات یقین آور است». ۲۹

اهل سنت پس از اعتقاد به نبود نصوص خاص درباره خلافت شخص معینی از جانب پیامبر ﷺ، و نیز فقدان نص در خصوص شرایط و طریقه تعیین خلیفه، در استدلال به دولت مشروع اسلام، به گفتار و کردار صحابه استناد کرده‌اند. آنان با توجه با مرجعیت صحابه که درباره خلفای راشدین اجماع داشته‌اند، شرایط و شیوه استقرار خلفای چهارگانه را نمونه آرمانی و مشروع دولت اسلامی تلقی می‌کنند.

* در این جا و به طور کلی در اندیشه قدیم «سلطان» فقط به معنای پادشاه نیست، بلکه اصطلاحی است که برای هرگونه حاکم و صاحب قدرت سیاسی، اعم از پادشاه، خلیفه، امام معصوم و ... اطلاق می‌شود.

۳- طریق تعیین خلیفه

در نظام سیاسی خلافت، معمولاً سه شیوه استقرار حاکم و انعقاد خلافت پذیرفته شده است و در هر سه طریق از راه‌های انعقاد امامت به «عمل صحابه» استناد می‌شود:

۱- انتخاب اهل حل و عقد؛

۲- عهد و نصب از جانب خلیفه پیشین (استخلاف)؛

۳- زور و غلبه.

۴- شرایط خلیفه

درباره شرایط اساسی خلیفه اتفاق نظر وجود ندارد. قاضی ابی یعلی بن فراء چهار شرط برای «اهل امامت» ذکر می‌کند: ۱- داشتن نسب قریشی؛ ۲- احراز تمام شرایطی که در قاضی شرط است، مثل آزادی، بلوغ، عقل، علم و عدالت؛ ۳- شایستگی اداره امور جنگ، سیاست و اجرای حدود اسلامی؛ ۴- برتری و افضل بودن در علم و دین. ۳۰ ابوالحسن ماوردی شرایط خلیفه را به هفت مورد افزایش داده و می‌نویسد:

و اما شروط معتبر در اهل امامت هفت چیز است: ۱- عدالت با تمام شروط آن؛ ۲- دانشی که بتواند در احکام دین اجتهاد کند؛ ۳- سلامت حواس اعم از چشم و گوش و زبان؛ ۴- سلامت اعضا که در انجام وظایف خلیفه مشکل ایجاد نکند؛ ۵- رأی و تدبیر در امور سیاسی و مصالح مردم؛ ۶- عرش‌جاعت و قدرتی که بتواند با دشمنان جهاد کرده و از هستی جامعه اسلامی دفاع کند؛ ۷- نسب قریشی داشته باشد. ۳۱

(ب) نظام سیاسی شیعه

«امامت» نمونه عالی دولت اسلامی از دیدگاه شیعیان است. شیعیان امامت را از ارکان اعتقادی - و نه فروع فقهی - اسلام می‌دانند و عقیده دارند که خداوند اهل بیت و امامان معصوم علیهم‌السلام را برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برگزیده است. به اعتقاد شیعیان، پیامبر با نص خاص - اعم از نص جلی یا خفی - امام علی علیه‌السلام را به جانشینی تعیین کرده است. جاحظ معتقد است لقب شیعه در صدر اسلام جز به پیروان علی علیه‌السلام اطلاق نمی‌شد. ۳۲ به نظر او، البته اختلاف در مسأله امامت اختصاص به شیعه و سنی ندارد:

از زمان رحلت حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، همه فرق‌های اسلام از شیعه و دسته‌های دیگر در هر روزگاری و در حیات هر امامی و یا پس از درگذشت او، اختلافشان درباره مسأله امامت بوده است. ۳۳

به هر حال، شیعیان بر حسب ادله‌ای که دارند، این نکته را مفروض گرفته‌اند که رهبری سیاسی بعد از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آن علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام بوده است و لیکن برخی حوادث ناگوار پس از رحلت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موجب دور شدن حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام و دیگر امامان معصوم از این منصب و انزوای آنان شده است. در زیر به ماهیت نظام امامت اشاره می‌کنیم.

۱- ماهیت امامت

نظام آرمانی شیعه، نظامی است که رهبری آن را امام معصوم به عهده دارد؛ از این رو، شیعه برای منصب امامت جایگاه دینی به مراتب بیشتر از اهل سنت قائل است، زیرا امامت در اندیشه شیعی خلافت الهی در زمین است. مهم‌ترین وظیفه امام، جانشینی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در وظایف سه گانه آن حضرت، یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت و اداره نظام سیاسی است. ^{۳۴}

بدین سان، امامت در اندیشه شیعه منصبی الهی است و به جز وحی، در تمام کار ویژه‌های خود، استمرار نبوت است. به همین دلیل امامت در شیعه فراتر از صرف رهبری و پیشوایی در سیاست و حکومت تلقی شده و شاید به همین لحاظ با شورا و انتخاب قابل دسترسی نیست. شیعیان استدلال می‌کنند که امامت نیز همانند نبوت، لطف الهی است و لاجرم، در هر عصری امام و هدایت‌گری باید که به جانشینی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تمام وظایف او را در هدایت بشر به عهده گیرد. روا نیست که عصری از اعصار از امام واجب اطاعت و منصوب از طرف خداوند خالی باشد، خواه مردمان بپذیرند یا امتناع کنند، یاری‌اش کنند یا نکنند، اطاعت کنند یا نه، حاضر باشد یا غایب. ^{۳۵}

۲- هویت امام

نظریه شیعه درباره امامت، بر اساس وجود نصّ از جانب خداوند در تعیین هویت امامان استوار است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن بیان کرده است. در نزد شیعه دوازده امامی آخرین امام معصوم حضرت مهدی (عج) است که از سال ۲۶۱ هجری غیبت کرده و روزی که تعیین آن برای کسی جز خداوند معلوم نیست، برای نجات مسلمانان از ظلم و جور ظهور خواهد کرد. شیعه امامان را «اولوالامر» می‌داند که خداوند اطاعت آنان را واجب کرده است؛ امرشان امر خدا، نهی‌شان نهی خدا، اطاعتشان اطاعت خدا و سرپیچی از فرمان‌های آنان عصیان خدا محسوب می‌شود؛ احکام شرعی جز از سرچشمه امامان جاری نمی‌شود و احکام شرعی مکلفان جز با رجوع به آنان دانسته و پذیرفته نمی‌گردد.

در اندیشه شیعه، هر چند خداوند قرآن را تمام و کمال به پیغمبرش نازل فرموده، اما صرف وجود کتاب الله برای تضمین هدایت مردم و دور کردن آنان از گمراهی کفایت نمی‌کند. مطابق

استدلال شیعه، عقل انسان عادی از درک اسرار کتاب خدا و گذر به مغز آن و احاطه بر جمیع جوانب آن ناتوان است. ناگزیر باید کسانی باشند که راسخان در علم الهی بوده و پوشیده‌ها و متشابهات قرآن را توضیح دهند و آنان همان اهل بیت و ائمه علیهم‌السلام هستند که در احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یکی از ثقلین، سفینه نجات و ستارگان هدایت اهل زمین معرفی شده‌اند.^{۳۶}

۳- شرایط و اوصاف امام

با توجه به اهمیت منصب امامت در شیعه، که آن را منصبی الهی و امتداد نبوت می‌دانند، شیعیان عقیده دارند که امام لازم است صفاتی استثنایی و فراتر از ویژگی‌های مردمان عادی داشته باشد. مهم‌ترین این صفات عبارتند از:

۱- عصمت: به نظر شیعه، امام نیز همانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، واجب است معصوم از جمیع رذیلت‌های ظاهری و باطنی، عمدی یا سهوی، و از کودکی تا مرگ باشد. از این حیث که سبب نیازمندی به امام بعد از پیامبر ناشی از عدم عصمت مردم است، معصوم نبودن امام مستلزم نوعی تسلسل بی‌نتیجه است، زیرا هرگاه رهبری معصوم نباشد، خود محتاج دیگری خواهد بود و بدین سان، در امر امامت دور یا تسلسل بی‌پایان وجود خواهد داشت.^{۳۷} اندیشمندان شیعه در استدلال به عصمت امام به آیات زیادی، از جمله آیه ۵۹ سوره نساء استناد کرده‌اند: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم».

۲- افضل و اعلم بودن: شیعه معتقد است امام نیز همانند پیامبر، واجب است که افضل مردمان در صفات مهمی چون کمال در شجاعت، بخشندگی، راستگویی، عدل، تدبیر، عقل، دانش و اخلاق باشد و چون امام در اندیشه شیعه، صرفاً مرد سیاست و جنگ نبوده و بر خلاف نظر اهل سنت، حافظ شریعت - بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - و کاشف اسرار و احکام دین برای مردمان است، لازم است دانشی مناسب این مسؤولیت عظیم داشته باشد؛ دانشی که به گونه‌ای استثنایی، فراتر از صرف آشنایی با حلال و حرام شرعی است.

شیخ محمد رضا مظفر توضیح می‌دهد که امام معصوم علیه‌السلام علم به جمیع معلومات و احکام و معارف الهی را از طریق پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام قبل از خود به دست می‌آورد و هرگاه با پرسش و امر جدیدی مواجه شود، البته دانش لازم را از طریق الهام با قوای قدسی که خداوند در او به ودیعه نهاده است، کسب می‌کند. هرگز از آنها درباره چیزی سؤال نشده است که در پاسخ آن درمانده شوند و بگویند نمی‌دانم؛ و یا این‌که پاسخ را به زمان بعد و مراجعه و تأمل موکول کنند. همچنین هیچ یک از زندگی نگاران ائمه معصوم علیهم‌السلام از اساتید و معلمان آنان یاد نکرده، و درباره توقف آنان در بعضی مسائل و یا تردیدشان در بسیاری از معلومات و غیره که عادت بشر در هر زمان و مکان است، گزارشی نیاورده‌اند.^{۳۸}

شایان ذکر است که شرایط پیش گفته از مختصات امامان دوازده گانه از اهل بیت است که حسب عقیده شیعه، بر امامت آنان، به همراه همان ویژگی‌های شخصی که دارند، تصریح شده است؛ اما در عصر غیبت امام مهدی (عج)، چنین شرایطی از علم و عصمت، درباره جانشینان آن حضرت، که فقهای عادل هستند، وجود ندارد. فقیهان نیز هر چند که «نواب عام» تلقی می‌شوند، اما در تلاش و اجتهادشان در تحصیل دانش همانند دیگر افراد مردم هستند و چونان سایر انسان‌ها، به یکسان مستعد اصابت و خطا می‌باشند. در مباحث آینده تفصیل این بحث و تأثیر آن در ماهیت نظام سیاسی شیعه در دوره غیبت خواهد آمد.

تحولات نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام

تا کنون درباره نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام بسیار بحث شده است، اما به نظر نمی‌رسد که نسبت این نظریه‌ها با سنت و تجدد، و به تبع، دگرگونی و تحوّل نظریه‌های سیاسی مسلمانان با توجه به دگرگونی فلسفه سیاسی در دنیای متجدد مورد بررسی قرار گرفته باشد. می‌توان گفت که نقد و بررسی نظریه‌های دولت و منطق تحول آنها در جهان اسلام نه تنها هنوز آغاز نشده است، بلکه مقدمات نظری برای ورود به چنین پژوهشی هم هنوز فراهم نیست.

با این حال و به رغم فقدان تمهیدات نظری، نواندیشی دینی و نوگرایی سیاسی سابقه‌ای دویست ساله در جهان اسلام دارد. این نوگرایی هر چند چالش‌های مهمی بین موافق و مخالف برانگیخت و مواضع متفاوت و گاه متناقض را سبب گردید، اما سرانجام در وضعیتی خاص مستقر شده است که به نظر می‌رسد خطوط اساسی و مختصات هندسی قابل تشخیص و تمیز دارد. شاید بتوان این مجموعه مختصات را با عنوان «تجدّد اسلامی» تعریف کرده و مرزهای آن را با سنت سیاسی اسلامی از یک سوی، و تجدد غرب از سوی دیگر شناسایی نمود.

تأکید بر «تجدّد اسلامی» در این پژوهش، بدین لحاظ است که اولاً، تجددگرایی در نظریه‌های نظام سیاسی ضرورتاً به معنای غرب‌گرایی نیست، زیرا هیچ ضرورتی ندارد که هرگونه نوگرایی و تجددی لزوماً بر مبنای مدرنیته و تجدد غرب استوار باشد. همواره این امکان جدی وجود دارد که نوگرایی سیاسی در جهان اسلام با تکیه بر تجربه دینی و به گونه‌ای متفاوت از غرب، به تجدید در اسلوب‌ها، اندیشه‌ها و روش‌های عمل سیاسی بینجامد.^{۳۹} برتران بدیع در کتاب *دولت تمایزات دو گونه تجدد در جهان اسلام و غرب* را توضیح می‌دهد. به نظر او، به رغم هیمنه تجدد غربی که سودای تعمیم به همه تمدن‌های

جهان را دارد، تجربه جهان اسلام مسیر متفاوتی را در راستای نوگرایی سیاسی طی می‌کند.^{۴۰} به طور خلاصه، تجددگرایی و نظام سیاسی برخاسته از آن در جهان اسلام نه تنها به حذف دین و شریعت از زندگی سیاسی ختم نشده است، بلکه پرنفوذترین نظریه‌های نوگرایانه در دنیای اسلام، همواره از سوی علما و اندیشمندان دینی طرح شده است؛^{۴۱} در حالی که نوگرایی سیاسی در غرب از بنیاد با دین در تعارض بوده و به حذف دین از حوزه عمومی پرداخته است. ثانیاً، چنان‌که اشاره شد، کاربرد کلمه تجدد هر چند به نوعی گسست از سنت به سان شیء‌ای متعلق به گذشته است، اما هرگز به معنای گسست از اسلام نیست؛ به تعبیر دیگر، بین «تجدید اسلام» و «تجدید فکر اسلامی» تفاوت بسیاری وجود دارد؛ تجدید اسلام چیزی است که در قاموس اهل ایمان معنای روشنی ندارد و بلکه آشکارا بی‌معناست، زیرا به اعتقاد مسلمانان خداوند اسلام را چونان حقیقت مطلق و غیرقابل تغییر به پیامبر اسلام وحی کرده است؛^{۴۲} لیکن تفکر اسلامی که در قالب گفتمان‌های مختلف فقهی، فلسفی و غیره ظاهر شده‌اند، همگی تاریخیت خاص خود را دارند و بنابراین در معرض نقد و تجدید هستند. همین ویژگی فرصت مناسبی را برای نقادی تجربه‌های فکری و عمل سیاسی مسلمانان با توجه به لوازم و الزامات هر عصر و مکان تدارک کرده است.^{۴۳}

بنابراین، نوگرایی سیاسی در جهان اسلام از آن رو که اساساً وجه دینی دارد، گسست آن از گذشته نیز بدون آن‌که مطلق باشد، گسستی نسبی است. نوگرایی اسلامی هرگز به معنای قطع رابطه با تمام ارکان نظام سیاسی گذشته و ابتکار نظامی به کلی متفاوت با نظام سنتی نیست، زیرا نظام‌های سیاسی سنتی نیز به هر حال نسبتی با دین پیدا کرده بودند.

بدین سان، در پژوهش حاضر، دو سوی سنت و تجدد در نظریه‌های نظام سیاسی اسلام، به یکسان مورد توجه قرار گرفته‌اند. اتخاذ این شیوه تحقیق از آن روست که گفت‌وگوی انتقادی با سنت برای تأسیس و تداوم نظام سیاسی جدید در جهان اسلام اساسی است. جامعه اسلامی در عین حال که ناگزیر به تجدد در زندگی سیاسی است، هیچ علاقه‌ای هم برای گسست از حقیقت سنت دینی ندارد. این تعلق خاطر موجب شده است که به رغم تعلق دین به زمان گذشته، جوهر آن از هر جهت در حال و اکنون مسلمانان حضور دارد و ضمن آن‌که سیاست امروز را تعیین می‌بخشد، آینده نوگرایی سیاسی و به طور کلی تجدد اسلامی را نیز جهت می‌دهد.^{۴۴} در ذیل، ویژگی‌های عمومی نظریه‌های سنتی و جدید درباره نظام سیاسی اسلام اشاره می‌کنیم:

الف) نظام سیاسی سنتی

نظام‌های سیاسی اسلام از بدو پیدایش با یک معضل اساسی روبه‌رو بوده‌اند، مشکلی که

در نظام‌های سیاسی زمان ما نیز تقریباً به همان صورت وجود دارد، به ویژه هنگامی که نظام سیاسی دچار بحران می‌شود، نظریه پردازان مسلمان همواره با این مشکل مواجه می‌شوند که چگونه میان آزادی و نظم و امنیت، یا به عبارت دیگر، بین آزادی و اقتدار موازنه برقرار کنند، چگونه مانع محدودیت آزادی شوند و چگونه خود کامگی حاکمان را مهار کنند. نظریه‌های قدیم نظام سیاسی در جهان اسلام، ناتوان از آشتی بین آن دو، سرانجام آزادی را به نفع امنیت و اقتدار به حاشیه راندند و طرحی از نظام سیاسی در انداختند که خودکامگی و اقتدار از ارکان اصلی آن بود.

مهم‌ترین ویژگی‌ها و شاخص‌های نظام سیاسی سنتی عبارتند از: اقتدارگرایی، شخص محوری، وحدت قوا و الگوی امپراتوری.

ب) نظام سیاسی جدید

برخلاف نظام سیاسی قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشتند، نظریه‌های جدید اسلامی نوعاً تمایلات مردم‌گرایانه و مردم‌سالار دارند، و بنابراین در گسست و تقابل با نظریه‌های سنتی شکل گرفته‌اند. چنان‌که گذشت، نظریه‌های قدیم نظام سیاسی محصول دورانی است که دولت اسلامی در سلطنت ایرانی و الگوی اقتداری آن استحاله یافته و یا به عبارت دیگر، نهادینه شده بود؛ اما نظریه‌های جدید، عموماً زاده دورانی تاریخی‌اند که جوامع اسلامی در آستانه تحول به نوعی از زندگی سیاسی جدید هستند، که گذشته از برخی جلوه‌های غرب‌گرایانه و حاشیه‌ای آن، شاید بتوان روند عمومی دولت جدید در جهان اسلام را تحت عنوان «تجدد اسلامی» توضیح داد.

در این جا فقط به عناوین و فهرست ویژگی‌های چهارگانه و مختصات مشترک نظریه‌های نظام سیاسی جدید در شیعه و اهل سنت اکتفا می‌شود. این خصایص مشترک عبارتند از: مشارکت جویی، قانون‌گرایی و نهاد محوری، تفکیک یا استقلال قوا و پذیرش مرزهای ملی و سرزمینی.

در مباحث آینده کوشش می‌کنیم با توجه به ویژگی‌های عمومی دولت اسلامی در نظریه‌های جدید و قدیم مسلمانان، مهم‌ترین نظریه‌های نظام سیاسی در جهان اسلام را طرح و ارزیابی کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، نظریه‌های ابن‌خلدون و ابن‌الازرق درباره دولت اسلامی، از این‌گونه نظریه‌های پسینی هستند، بی‌آن‌که به مبانی کلامی - فقهی دولت توجه کنند، صرفاً پیدایش و تحول دولت‌های موجود در جوامع اسلامی را تحلیل می‌کنند و توضیح می‌دهند که دولت‌های اسلامی چگونه از الگوهای امامت و خلافت به سلطنت‌های استبدادی غول بیکر، و سپس سلطان نشین‌های کوچک و مبتنی بر زور و تغلب رسیدند. «ر.ک: عبدالرحمن بن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵) ج ۱؛ ابی عبدالله ابن‌الازرق، بدایع السُّلک فی طبایع المُلک، تحقیق علی سامی النشار (بغداد: دارالحزب، ۱۹۷۷ م).
۲. ولید نویهض، الاسلام و السياسة (بیروت: مرکز الدراسات الأستراتيجية، ۱۹۹۴ م) ص ۱۳.
۳. محمدسعید العثمانوی، الخلافة الاسلامیة (قاهرة: مكتبة مبدولی الصغير، چاپ سوم، ۱۹۹۶ م) ص ۲۵ - ۱۲۵.
۴. ولید نویهض، پیشین، ص ۱۴.
۵. برای مثال ر.ک: رساله شافعی، بنیان‌گذار فقه اهل سنت؛ داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) فصل ششم.
۶. اندرو وینسنت، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱) ص ۷۳ - ۷۴.
۷. آستین رنی، حکومت، آشنایی با علم سیاست، ترجمه لیلا سازگار (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴) ص ۱۳.
۸. امام خمینی، صحیفه نور (تهران: سازمان مدارک انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹) ج ۲۰، ص ۱۷۰ - ۱۷۱.
۹. برای مطالعه بیشتر ر.ک: گولیلمو فرزو، حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیت، ترجمه عباس آگاهی (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰) ص ۳۱ به بعد.
۱۰. برای مطالعه بیشتر درباره ویژگی‌های صوری دولت‌ها ر.ک: آستین رنی، پیشین، فصل اول، ص ۷ - ۴۵؛ اندرو وینسنت، پیشین، فصل اول، ص ۱۵ - ۷۶.
۱۱. برای مطالعه بیشتر درباره این‌گونه پرسش‌ها و مطالب دیگر درباره سرشت اندیشه سیاسی ر.ک: گیلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۷۱ - ۱۴۷.
۱۲. لطفاً درباره تحلیل مقایسه‌ای و مدل سیستم ر.ک: Jeam Blondel, *Comparative Government* (Philip Allan, 1990) Ch 2 - 3, pp.12 - 32.
۱۳. برای مطالعه بیشتر درباره اهمیت تحلیل سیستمی ر.ک: دانیل دوران، نظریه سیستم‌ها، ترجمه محمد یمنی (تهران: انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰) به ویژه ص ۱۹ - ۲۲؛ بلاوبرگ و سادوسکی، نظریه سیستم‌ها، ترجمه کیومرث پریانی (تهران: نشر تندر، ۱۳۶۱) ص ۲۳ - ۷۰.
۱۴. ر.ک: حامد ربیع، نظریه القیم السياسية (قاهرة: بی‌نا، ۱۹۷۰ م) ص ۲۳۸ به بعد؛ حسن عباس حسن، الصیاعة المنطقية للفکر السياسي الاسلامی (بیروت: دارالعالمیة، ۱۹۹۲) ص ۲۲۲.

۱۵. برهان غلیون، نقد السياسة؛ الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۹۳) ص ۵۴. و نیز ر.ک: ص ۵۵ - ۷۱.
۱۶. محمد بن الحسين الفراء، الاحكام السلطانية (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق) ص ۲۳.
۱۷. ر.ک: نعمت الله صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان (تهران: رسا، ۱۳۶۲) ص ۵۰ - ۵۱؛ حسین علی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة (قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه و دارالفکر، ۱۴۰۸ ق) ج ۱، ص ۳۱ - ۳۵، ۵۳۸ و ج ۲، ص ۴؛ محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶) ص ۱۴۱ - ۱۵۸.
۱۸. برای مطالعه بیشتر درباره برداشت‌های مختلف از مفهوم دولت دینی ر.ک: احمد واعظی، حکومت دینی (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸) ص ۲۴ - ۳۰؛ عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی (تهران: صراط، ۱۳۷۲) ص ۴۶ - ۴۹.
۱۹. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: خلیل عبدالکریم، الاسلام، بین الدولة الدینیة و الدولة المدنیة (قاهرة: سینا الانشر، ۱۹۹۴) به ویژه فصل اول، ص ۱۱ - ۱۹.
۲۰. ابوحامد محمد غزالی، فضائح الباطنیة، تحقیق عبدالرحمن البیدی (قاهرة: بی نا، ۱۹۶۴ م).
۲۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی ص ۷۹ - ۱۵۷؛ عبدالله العروی، مفهوم الایدئولوجیا (بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۹) فصل اول وهفتم.
۲۲. منظور از نمونه عالی یا آرمانی، همان معادل Ideal Type در تحقیقات ماکس وبر و تا حدودی Paradigme در اصطلاح توماس کوهن است. برای مطالعه بیشتر در خصوص کارایی این گونه مدل سازی‌ها و نمونه‌ها در تحقیقات مربوط به دولت یا نظریه‌های دولت، ر.ک: رونالد چیلکوت، نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷) فصل سوم، ص ۱۱۲ به بعد.
۲۳. اسعد القاسم، أزمة الخلافة و الامامة و آثارها المعاصرة (قم: دارالمصطفی، ۱۴۱۸ ق) ص ۳۸.
۲۴. احمد شلبی، السياسة و الاقتصاد فی التفكير الاسلامی (قاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۶۶ م) ج ۲، ص ۳۶.
۲۵. ابوالحسن ماوردی، الاحكام السلطانية (قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ق) ص ۵.
۲۶. تقی الدین احمد بن تیمیة، السياسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الرعية، تحقیق علی سامی النشار و احمدزکی عطیة (قاهرة: دارالكتاب العربی، ۱۹۵۱) چاپ دوم، ص ۱۶۵.
۲۷. ابوالحسن ماوردی، ادب الدنيا و الدین، تحقیق یاسین محمد السواس (دمشق: بیروت، دار ابن کثیر، طبعه الثانيه ۱۴۱۵ هـ - ۱۹۹۵ م) ص ۱۱۱.
۲۸. ابوحامد محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد (بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا) ص ۲۳۴.
۲۹. عبدالملک جوینی، غیاث الأمم، ص ۷۵، به نقل از: اسعد القاسم، پیشین، ص ۵۲.
۳۰. ابن فراء، الاحكام السلطانية، ص ۲۰.
۳۱. ابوالحسن ماوردی، الاحكام السلطانية، ص ۶.
۳۲. نوبختی، فرق الشیعه، ترجمه و تعلیق محمد جواد مشکور (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۳۳، به ویژه پاورقی شماره ۱.
۳۳. همان، ص ۳.
۳۴. امام روح الله خمینی، الرسائل (قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ق) ج ۱، ص ۵۰ - ۵۱.
۳۵. محمد رضا مظفر، عقاید الامامیة، تحقیق و تعلیق محمد جواد الطریحی (قم: مؤسسه الامام علی السلام، ۱۴۱۷ ق) ص ۳۰۹ - ۳۱۲.
۳۶. همان، ص ۳۱۷ - ۳۲۲؛ اسعد القاسم، پیشین، ص ۵۵ - ۵۸.

۳۷. محمد رضا مظفر، پیشین، ص ۳۱۳ و پاورقی ۱ همان صفحه؛ محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (شیخ مفید)، *اوائیل المقالات* (قم: کنگره بزرگداشت شیخ مفید، ۱۳۷۶) قول ۳۷.
۳۸. محمد رضا مظفر، پیشین، ص ۳۱۴ - ۳۱۷.
۳۹. سید محمد حسین فضل الله، *خطاب الأسلامیین و المستقبل*، به اهتمام غسان بن جدو (بیروت: دارالملاک، ۱۹۹۵م) ص ۳۰.
۴۰. برتران بدیع، *الدولتان، الدولة و المجتمع فی الغرب و فی دارالاسلام*، ترجمه به عربی: نخلة فریفر (بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م) ص ۵ و ۱۰.
۴۱. در این باره، بنگرید به تجربه مشروطیت و انقلاب اسلامی در ایران و تلاش های نوگرایانه علمای اهل سنت در مصر و لبنان و...، به ویژه عبده و رشید رضا در مصر. «ر.ک: عبدالهادی حائری، نهضت مشروطیت و نقش علمای ایران مقیم عراق؛ وجیه کوثرانی، *الدولة و الخلافة فی الخطاب العربی، أبان الثورة الكمالية فی ترکیا* (بیروت: دارالطبیعه، ۱۹۹۴م)».
۴۲. برخلاف عقیده عمومی فوق، برخی نویسندگان وحی اسلامی و قرآن را تمام حقیقت نمی دانند، بلکه چنین می اندیشند که وحی اسلامی فقط بخشی از حقیقت است که به اعتبار ظرف زمان و ظرفیت وجودی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نازل شده است. چنین می اندیشند که اگر به فرض پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بیش آن که بود عمر می کرد و زنده می بود، این احتمال وجود داشت که آیات بیشتری بر او نازل شده و حقایق و احکام جدیدتری برای او و طبعاً مسلمانان آشکار می شد. «ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی (تهران: صراط، ۱۳۷۸) مقاله اول، ص ۱ - ۲۹.
۴۳. سید محمد حسین فضل الله، پیشین، ص ۲۴؛ امام روح الله خمینی، *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۴۷.
۴۴. ر.ک: طه عبدالرحمن، *تجدید المنهج فی تقویم التراث* (بیروت: مرکز الثقافی العربی، بی تا) ص ۱۹.