

چالش‌ها و ابهامات کلامی سیاسی در سند الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی

علی آقاجانی^۱

چکیده

پیش نویس سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که انتظار می رفت در حوزه چالش های کلامی سیاسی بتواند کاری عمیق و ماندگار ارائه دهد با وجود تلاش های عالمانه صورت گرفته نتوانسته است نظریه شفاف و تفصیلی مؤثری به یادگار بگذارد. از این رو هم چنان ابهامات و چالش های ساحت کلامی سیاسی که مهم ترین مبحث الگوی پیشرفت است نتوانسته پاسخی دقیق و جامع دریافت دارد. مقاله در پی پاسخ بدین پرسش است که مهم ترین چالش های کلامی سیاسی پیشروی الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی چیست؟ فرضیه مقاله آن است که پارادوکس کلام حداکثری و کلام حداقلی؛ پارادوکس اسلامیت و جمهوریت و پارادوکس وحدت و تکثر مهم ترین چالش ها و ابهامات مفهومی سند الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی است. بر این اساس مقاله با روش هنجاری در پی طرح این نکته است که مقوله قلمرو دین گرانیگاه الگوی پیشرفت در جمهوری اسلامی است و تا این راهبرد و تاکتیک های معطوف بدان منقح نگردد و از قالب نگرش عام و خام به راهبرد سیاست گذارانه شفاف تبدیل نگردد سند پیشرفت نیز توفیقی ملموس نخواهد یافت. در کلام سیاسی اعتدالی انفکاک می توان و درست تر آن است که میان دین و شریعت تفکیک قائل شد. دین بخش کاملاً ثابت و شریعت بخش بیشتر و نه تمام متغیر است. در کلام سیاسی اعتدالی انفکاک افراط حداکثری و افراط حداقلی به کنار نهاده می شود. در این نگرش بخش قابل توجهی از زندگی انسان از نظر اسلام فارغ از دستورات الزامی دینی است و محل رخصت است. در همه زمینه ها کلیات وجود دارد. در برخی زمینه ها کلیات به همراه برخی جزئیات و در پاره ای از عرصه ها کلیات به همراه بسیاری از جزئیات وجود دارد. ذیل همین دیدگاه می توان از مشارکت حداکثری مبتنی بر مشروعیت دو پایه الهی مردمی و نیز تکثر و آزادی سیاسی اسلامی نیز سخن گفت.

کلیدواژگان: الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، سند الگو، کلام سیاسی، چالش ها، کلام سیاسی اعتدالی انفکاک

مقدمه

سند الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی در مسیر اجرا و تأثیر بر محیط معنایی خود با دو نوع مانع روبرو است. این دو گونه مانع و چالش عبارت از موانع و چالش های مفهومی و موانع و چالش های ساختاری است. در برخی موارد چالش های مفهومی که عمدتاً درونی است حتی آبشخور چالش های ساختاری می تواند باشد. از این رو دقت و تأمل در آن امری ضروری است. بخشی از چالش های مفهومی در جمهوری اسلامی چالش های کلامی سیاسی است. در ادوار مختلف حیات جمهوری اسلامی آغستگی کامل رفتارهای سیاسی به مناقشات کلامی سیاسی عیان است. نامشخص بودن و عدم شفاف بودن چارچوبه کلامی سیاسی موجب تشنگی در نظام تصمیم گیری نسبت به مؤلفه های کلامی سیاسی نیز شده است. از این رو شاهد چرخش ها و تحولات مختلف در رویکردهای مربوط به مؤلفه های کلامی سیاسی در نظر و عمل و تصمیم و اجرا هستیم. امری که انتظار می رفت در تدوین سند الگوی

۱. استادیار، پژوهشگر حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه قم و المصطفی

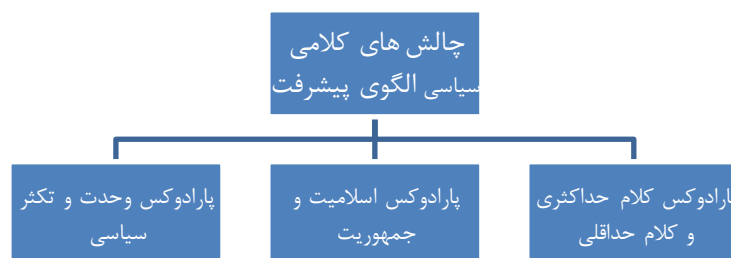
پیشرفت اسلامی ایرانی به صورت جدی مورد توجه قرار گیرد اما در پیش نویس سند گرچه تلاش‌های خوبی مشاهده می‌شود اما هم‌چنان شاهد ابهام و تشتت هستیم. بدین خاطر نیازمند الگوی جامع در دستگاه کلامی سیاسی هستیم که هم متناسب با الزامات دینی و هم متناسب با الزامات نظام سیاسی باشد. چنانچه نیازمند راهکارهای عملی متناسب با این الگو است. بر این اساس مقاله در پی پاسخ بدین پرسش است که مهم‌ترین چالش‌های کلامی سیاسی پیشروی الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی و پیش نویس سند الگو چیست؟ فرضیه مقاله آن است که پارادوکس کلام حداکثری و کلام حداقلی؛ پارادوکس اسلامیت و جمهوریت و پارادوکس وحدت و تکثر مهم‌ترین چالش‌ها و ابهامات مفهومی سند الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی است.

چارچوب روشی

پژوهش با توجه به ماهیت تجویزی‌اش بر اساس نظریه سیاسی هنجاری نگاشته شده است. به گفته آیزیا برلین، نظریه سیاسی هنجاری با کشف و بکارگیری اندیشه اخلاقی در عرصه سیاست و حکومت سر و کار دارد. وی این نظریه را شاخه‌ای از فلسفه اخلاق می‌داند که با پرسش‌های اخلاقی بنیادین که در زندگی سیاسی تأثیر دارند سر و کار دارد. اما همان‌گونه که داریل گلیسر نشان می‌دهد، نظریه هنجاری می‌تواند به طور گسترده تری نیز تعریف شود تا کلیه نظریه‌پردازی‌هایی که به جای "چیزی که هست" بر "چیزی که باید باشد" تأکید دارند را شامل شود. بنابراین، اگر چه نظریه هنجاری در شیوه فلسفی‌اش به دنبال گزاره‌های اخلاقی راهنماست، اما در کاربرد بیشتر عینی خود، در پی درک تبعات و دلالت‌های گزاره‌های اخلاقی بر رفتار سیاسی است. (گلیسر، ۱۳۸۴، ۴۹) بر طبق این تعریف می‌توان گفت، نظریه هنجاری به بررسی آن چه باید انجام شود می‌پردازد و در مقابل نظریه‌های توصیفی محض قرار دارد که علاقه‌مند به بررسی آن چه هست پرداخته‌اند.

صورت بندی چالش‌های کلامی سیاسی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

چالش‌های کلامی سیاسی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در جمهوری اسلامی را می‌باید به دو شکل اصلی و فرعی از منظر تحقیق تقسیم نمود. چالش‌های اصلی چالش‌هایی هستند که به طور مستقیم از مناقشات کلامی بر می‌خیزند و چالش‌های فرعی چالش‌هایی هستند که نسبت به موضوع پژوهش حاشیه‌ای بوده اما تأثیر تسریع‌کننده دارند. در این مجال به اجمال بیشتر به چالش‌های نوع اول می‌پردازیم.



۱. پارادوکس کلام حداکثری و کلام حداقلی

نخستین پارادوکس قابل مشاهده در طول ادوار جمهوری اسلامی پارادوکس میان کلام (دین) حداکثری و کلام (دین) حداقلی است. در ادوار جمهوری اسلامی همچنان این چالش گاه تحت عنوان جامعیت و گاه با نام قلمرو دین خودنمایی می‌کند. بحث بر سر آن است که گستره و دایره دین و شریعت در مرحله نظر و اجرا تا به کجاست. در دوره ۴۰ ساله نظام جمهوری اسلامی تلقی‌های مختلفی از مولفه‌های کلام سیاسی نزد رهبران نظام و احزاب و گروه‌های موافق و مخالف نظام وجود داشته است. با نگاهی به دوره جمهوری اسلامی متوجه می‌شویم که استراتژی مشخصی بر ارکان تصمیم‌گیری حاکم نبوده است. یا اگر بوده از شفافیت برخوردار نبوده است و یا با محک تجربه آزموده نبوده است. در واقع نظام به صورت ممتدی دچار نوسانات و روزمرگی‌های ناشی از فقدان استراتژی‌های سیاستی مطالعه شده، هدفمند و کارآمد و قابل تطبیق با شرایط زمانی مختلف بوده است. از این رو شاهد چرخش‌ها و تحولات مختلف در رویکردهای مربوط به مولفه‌های کلام سیاسی در نظر و عمل و تصمیم و اجرا هستیم. مباحث و مناقشات مربوط به قانون‌گذاری در گذشته و مباحث مربوط به حجاب در زمان کنونی و تغییرات متعدد در آن از نمودهای این نوسانات است.

نقطه قوت اما تجربه انباشته شده از ارائه دیدگاه‌های گوناگون کلامی سیاسی و تجارب رقابتی مختلف است. با استفاده از این تجارب مثبت و منفی و میانه می‌توان به ارائه راهکارهای نظری و عملی برای استوار سازی بیشتر نظام جمهوری اسلامی که مبتنی بر دو رکن ولایت فقیه و آرای ملی است پرداخت.

در شرایطی که رهیافت حداقلی تنها انتظار مبدأ و معاد را از دین دارد (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۰۹-۱۰۲. حائری، ۱۳۷۹: ۱۲۶-۱۲۷) رهیافت حداکثری معتقد است که دین برای همه امور، بالاخص برای اجتماع و سیاست، حکم دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۷۶) البته دیدگاه حداکثری خود نیز تقریرها، رویکردها و لایه‌های مختلف دارد اما در مخالفت با دیدگاه حداقلی متفقند. عقل بشر از دیدگاه حداقلی خودبسند، و از دیدگاه حداکثری ناخودبسند است. رویکرد حداقلی به توانمندی عقل انسان در امور اجتماعی اعتقاد دارد و بر آن است که داده‌های یقینی عقل بر هر نوع فهم دینی تقدم دارند. انتظار از دین نزد حداقلی‌ها به مبدأ و معاد منحصر می‌شود. «(سروش، کیان، شماره ۲۸، ۵۲: ۵۲) اما رهیافت حد اکثری اعتقاد دارد که دین به همه نیازهای زندگی انسان، چه دنیوی و چه اخروی و چه مادی و چه معنوی، توجه داشته، و برای آن دستورالعمل و برنامه تنظیم کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۷) در نگرش حداقلی، برخلاف رویکرد حداکثری، معرفت دینی امری بشری است و از دیگر معارف بشری تغذیه می‌کند.

طبق نظر رهیافت حداکثری، تحقق رسالت و اهداف دین تنها با بیان تعالیم و احکام لازم برای سعادت انسانها میسر نیست، بلکه نیازمند اجرای آن هاست. از این رو، تأسیس حکومت به عنوان ابزاری برای اجرای شریعت یکی از ابعاد و شئون رسالت پیامبر اسلام (ص) بوده است. رویکرد مقابل رسالت اصلی دین را ارائه برنامه برای زندگی دنیوی نمی‌داند، و بر آن است که چون شارع این‌گونه امور را به عقول بشری واگذار کرده، دین در حد بیان حداقل مطلوب در این امور دخالت می‌کند. این رویکرد بر مبنای تاریخ مندی احکام شریعت و با توجه به دگرگونی دائمی مناسبات اجتماعی، معتقد است هرگز نمی‌توان حکم ابدی برای این مناسبات صادر کرد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۲۸-۲۳۰) این دو رهیافت که به صورت متناوب و با شدت و ضعف در ادوار جمهوری اسلامی و در مدیریت آن حضور داشته دائما در کشاکش باهم بوده اند.

۲. پارادوکس اسلامیت و جمهوریت

پارادوکس اسلامیت و جمهوریت دیگر چالشی است که در طول ادوار مختلف به چشم می‌آید. این دو اگر چه در قانون اساسی در کنار هم آمده اند اما نحوه ترکیب تفویض آن‌ها همواره معرکه آرا بوده است. به طور مشخص در درون حاکمیت همواره دو دیدگاه انتصاب و انتخاب به لحاظ نظری و عملی در چالش با یکدیگر بوده اند. در بیرون از حاکمیت نیز نظریه وکالت و نظریه حکومت دموکراتیک دینی وجود داشته اند.

بر مبنای نظریه ولایت انتصابی همانگونه که نماز واجب است، حکومت کردن هم بر فقیه واجب می‌باشد و مسأله نیابت و وکالت در کار نیست. همانگونه که پیامبر و امام وظیفه داشتند، حکومت کنند، فقیه هم موظف است بر اساس حکم شرع، حکم نماید و وظیفه مردم هم، متابعت از حکم شرع انور است. در این نظریه دو عنصر وجود دارد، یکی حکم بر فقیه بر امارت و دیگری حکم بر مردم بر اطاعت. در عصر غیبت معصوم (ع) ولایت الهی مستقیماً به فقیهان عادل تفویض گردیده و آنها با اتکاء به فقه شیعه و ملکه ربانی عدالت، بر اساس مصلحت امت اسلامی، حکومت می‌نمایند. رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد اما در مقبولیت و تحقق آن دخیل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱، صص ۱۱۸-۱۱۶).

بر مبنای نگرش انتخاب، حاکم اسلامی پس از انتخاب مردم و به نیابت از آنها اعمال ولایت می‌کند و پیش از آن دارای هیچ گونه ولایت سیاسی نیست. صالحی نجف آبادی در خصوص ولایت فقیه به مفهوم انشائی می‌نویسد: «نقش اصلی در تعیین ولی امر و زمامدار با مردم است و هر کس از طرف اکثریت مردم بر طبق معیارهای اسلامی، که همان معیارهای عقلی فطری است، انتخاب شود، ولایت پیدا می‌کند». (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۰، ص ۵۰). وی بیان می‌دارد که «ولایت فقیه به مفهوم انشائی محصول قرار داد طرفینی است که بین مردم و ولی فقیه بسته می‌شود و ایجاب آن از طرف مردم و قبولش از طرف ولی فقیه است که طبعاً در آن رضای طرفین شرط خواهد بود». (همان، ص ۵۱ و ص ۱۳۰). پس ولایت فقیه، یعنی وکالت سیاسی فقیه از طرف مردم در اداره امور است و این مردم سالاری است

طبق نظریه وکالت حاکمان به این دلیل مشروعیت دارند که از جانب مردم وکیل هستند؛ نه به این دلیل که از جانب خداوند منصوب شده‌اند. به اعتقاد حائری یزدی، حتی معصومان نمی‌توانند دارای شأن ولایت سیاسی باشند؛ (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۵۰)

در نظریه حکومت دموکراتیک دینی مردم به دلیل فسادآور بودن قدرت، حق نظارت دارند؛ چون نمی‌توان ویژگی‌های درونی صاحب قدرت (همانند تقوا و عدالت) کافی به نظر نمی‌رسد؛ و ممکن است در طول زمان به ضد خود بدل شود. کسی که نظارت و عزل دارد، حق نصب هم خواهد داشت؛ و این نیست جز اثبات حاکمیت مردمی. با پذیرفتن این استدلال نیز نظریه ولایت فقیه، چه به شکل انتخابی و چه به شکل انتصابی، زیر سؤال خواهد رفت. این تنازع میان اسلامیت و جمهوریت یا دموکراسی و اسلامیت هم چنان تداوم دارد. تلاش‌های نظری نیز همچنان جریان دارد. به نظر می‌رسد دیدگاهی که می‌تواند این مسأله را پوشش دهد دیدگاهی است که جمهوریت و اسلامیت را به نحوی اندماجی در هم می‌تند که به تفصیل توضیح خواهیم داد.

۳. پارادوکس وحدت و تکثر

پارادوکس دیگری که وجود دارد پارادوکس وحدت و تکثر است. این که از دیدگاه دینی تکثر سیاسی پذیرفته شده است؟ مطلوب است؟ مجال و آزادی به میدان تکثر و توابع آن رواست؟ در این باره دیدگاهی تکثر سیاسی را چندان

مطلوب نمی داند و وحدت سیاسی را مطرح می کند. دیدگاه دیگر نیز تکثر را مطلوب دانسته و بر آن تاکید و لوازم آن را تجویز می کند. این نیز یکی دیگر از چالش هاست.

تکثرگرایی برگردان پلورالیزم به معنای چندگانگی است. در اصطلاح تعاریف، تعابیر و کاربردهای گوناگونی از تکثرگرایی شده است. برخی آن را به معنای پذیرش کثرت و تنوع در حوزه نهادهای مدنی، احزاب، جمعیت‌ها و عقاید ناظر به مصالح اجتماعی دانسته اند. گاهی مقصود نظامی است که دارای چند مرکز قدرت قانونی است که در آن همه امور مردم در دست دولت نیست. (رابرتسون، ۱۳۷۱، ص ۲۴۲).

گاهی تکثرگرایی سیاسی به معنای اعتنای دولت به کثرت و استقلال گروه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی دانسته شده است که بر همزیستی مسالمت آمیز نهادها و تقدیم حقوق بعضی گروه‌ها بر دیگران تاکید می‌شود. براین اساس قدرت دولت نباید انحصاری باشد و همه نهادها باید در کنار نظارت کلی دولت، استقلال قدرت خود را حفظ کنند. (آشوری، بی تا، ص ۵۹) در مجموع هر چند تعریف جامعی که تمام طرفداران کثرت گرایی سیاسی را خرسند کند نمی‌توان ارائه نمود، می‌توان گفت گوهر تکثرگرایی سیاسی تاکید بر تعدد مراکز قدرت اجتماعی و نفی قدرت واحد در جامعه است.

از سوی دیگر وحدت و دوری از تشتت و چندگانگی نیاز جامعه است که فقدان آن موجب فروپاشی و ایجاد گسل در جامعه می‌گردد. در واقع وجود مرکز اقتدار در هر جامعه ای امری ضرور تلقی می‌شود که نمی‌توان به هیچ بهانه ای آن را نادیده گرفت. از این رو نیازمند تمرکز گرایی در امور سیاسی هستیم تا وحدت جامعه حاصل آید. حال این مساله چگونه با تکثر سیاسی سازگار است و امکان جمع دارد. این پرسه و مناقشه با نگرش اسلامی تشدید نیز می‌گردد و نیازمند تدارک نظری لازم است. برخی در نگرش کلامی برآنند که همواره قرآن اکثریت را مورد انتقاد و سرزنش قرار داده و اکثریت را نپذیرفته است. اینان به عباراتی مانند اکثرهم لا یشعرون.. اکثرهم لا یعلمون.. و ما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین و دیگر آیاتی که به ظاهر در مذمت اکثریت و یا در مدح اقلیت است استناد می‌کنند. هم چنین به برخی از آیات وحدت گرای قرآن مانند ان الدین عندالله الاسلام (آل عمران، آیه ۱۹) اشاره شده و با تمهید مقدمات منطقی تکثر سیاسی نیز محدود و یا مردود شمرده می‌شود. و یا به آیه وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (آل عمران، آیه ۱۰۳). استناد شده و بر اساس آن تکثر ذاتا امری غیر ممدوح دانسته می‌شود. نوع دیگری از استنادات در نکوهش تکثر استناد به آیاتی است که تحزب و تفرق را می‌نکوهد. آیاتی مانند فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا كُلًّا حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (مؤمنون، آیه: ۵۳)؛ فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ (مریم، آیه: ۳۷) و آیات دیگری مانند ۵ غافر، ۱۵۹ انعام، ۵۶ مائده، و ۲۲ مجادله. این چالش همواره در طول ادوار جمهوری اسلامی وجود داشته است. پاسخ هایی بدان داده شده و در عمل سعی بر پذیرش نسبی تکثر سیاسی شده است اما هم چنان ضعف های جدی وجود دارد.

نظریه های برون رفت از چالش های کلامی سیاسی در الگوی پیشرفت

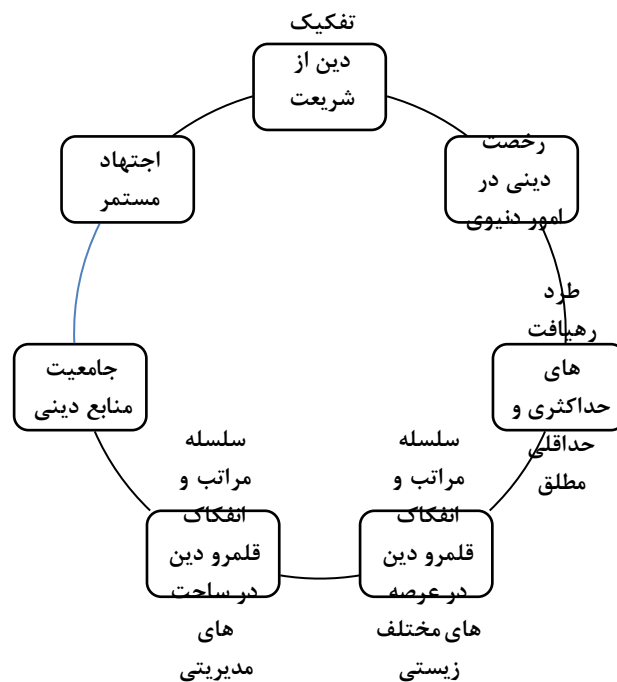
در جمهوری اسلامی ایران که رفتارهای های سیاسی محفوف به مولفه های دینی است اگر این فضا به لحاظ مبنایی فراهم نشود و روند رفتارهای سیاسی از نظر کلامی جهت نیابد و از جهت نظری امکان مانور سیاسی نباشد همواره می باید مترصد بی قاعده گی و نابسامانی در کنش های سیاسی بود. بدین جهت به اجمال به طرح پیشنهاداتی از جمله دیدگاه کلام سیاسی اعتدالی انفکاکگی برای این منظور می پردازیم.

۴. کلام سیاسی اعتدالی انفکاک‌ی

راهکار نظری و کلامی سیاسی پژوهش بر اساس کلام سیاسی اعتدالی انفکاک‌ی است. اعتدالی است از آن جهت که در میانه کلام سیاسی حداکثری مطلق و حداقلی قرار دارد. در این نظر جامعیت منابع و ضوابط همراه با گزاره‌های بسیار (حتی در غیر عبادات) بدون تعلق به زمان یا مکان و جمعیت خاص معیار است. انفکاک‌ی است از آن جهت که در نسبت با سطوح مختلف مدیریت؛ عرصه‌های مختلف زیست بشری و زمان‌ها و مکان‌های گوناگون حکمی دگرگون می‌پذیرد و ملاک سنجش، هدایت انسان‌ها به سوی کمال است.

رویکرد انفکاک‌ی (یا تفکیکی) هم متناسب با الزامات دینی و هم متناسب با الزامات سیاسی نظام سیاسی است. رویکرد انفکاک‌ی یا تفکیکی بدین معناست که دین در برخی حوزه‌ها اساساً ورودی پیدا نمی‌کند. اما در حوزه‌های سیاسی‌ای که ورود می‌یابد در برخی عرصه‌ها حداقلی و در برخی حوزه‌ها حداکثری است. در نیز می‌باشد. به ویژه بنابر سطوح مدیریت این مساله قابل طرح است. بنابراین می‌باید میان عرصه‌ها تفکیک قائل شد. ضمن آن که در حوزه‌های حداکثری دو حالت اولیه یا بالاصاله و ثانویه یا بالعرض وجود دارد. بدین معنا که اگر در مواردی که دین حضور خود را برای هدایتگری که غرض دین است بالاصاله حداکثری می‌داند چنانچه در عمل نتواند به هدایت بینجامد و یا به خاطر شرایط خاص موجب دوری از دین و هدایت دینی گردد. براساس اصل قرآنی و کلامی هدایت (که غرض دین است) و قاعده قرآنی لا یكلف الله نفساً الا وسعها می‌تواند از حداکثری به حداقلی تبدیل گردد. ویژگی‌های این الگو عبارت است از عدم مقبولیت رهیافت‌های حداکثری و حداقلی مطلق، سلسله مراتب و انفکاک قلمرو دین در عرصه‌های مختلف زیستی، سلسله مراتب و انفکاک قلمرو دین در ساحت‌های مدیریتی، تفکیک دین و شریعت، تکالیف شرعی دائر مدار هدایت، و اجتهاد مستمر.

نمودار اجزای کلام سیاسی اعتدالی انفکاک‌ی



جامعیت منابع دینی (اندراج عقل و نقل ذیل شریعت)

بر این پایه دین و شریعت از عقل و نقل تشکیل شده است. از این رو عقل نیز به عنوان حجت درونی و یکی از اسناد معتبر کشف بخشی از دین است که چنان چه مبتنی بر مبدا و معاد باشد دارای حجیت شرعی است. بر این اساس لزومی ندارد که در همه موارد به کتاب و سنت رجوع کنیم تا زندگی دینی داشته باشیم بلکه استنباطات عقلی نیز جزئی از دین است که زندگی دینی را می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۱۷-۲۱۸، مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۷. علی دوست، ۱۳۸۱. ص ۱۷۴ و ۱۷۵)

سندیت عقل در کشف شریعت و نیز روایات مبتنی بر سکوت در برخی موارد و عدم جعل حکم و تکلیف در آن موارد نیز یکی از دلایل است. روایاتی که بر تفریع در دین حکایت دارد. مانند «عَلَيْنَا إِقْنَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ» (ابن ادریس حلی، ، ۱۴۱۰ ه ق ج ۳، ص: ۵۷۵) بر عهده ی ماست القاء اصول به شما و بر عهده ی شماست استخراج فروعات. بر این پایه می توان میدان هایی را از صحنه زندگی برای رقابت سیاسی که در حوزه فقدان نص قرار گیرد در نظر گرفت. حال یا به صورت جعل اباحه است که اکثریتی گفته اند و یا چنان چه برخی گفته اند به معنای عدم حکم است. بدین معنا که مؤذای اذله اباحه، اخبار از نبود اعتبار و حکم است، نه انشای حکم. از این منظر خلّو واقعه از حکم، امری ممکن و واقع، بلکه لازم و حتمی است. از نظر عقل، دلیلی بر این که قانونگذار باید برای هر حرکت و فعل و انفعال اختیاری جعل حکم کرده باشد، وجود ندارد.

امام خمینی نیز ظاهراً از منتقدان عدم خلّو واقعه از حکم است. این مسأله در چندین تقریر از درس اصول ایشان وجود دارد. فاضل لنکرانی در مناهج الوصول می نویسد: «... و اجیب عنه بوجوه: و ثانیاً: لم یقم دلیل علی عدم خلّو الواقعة عن الحکم، بل الدلیل علی خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم یکن لها اقتضاء أصلًا، و لم یکن لجعل الإباحة- أیضاً- مصلحة، فلا بدّ و أن لا تكون محکومة بحکم، محمد فاضل لنکرانی، مناهج الوصول إلی علم الأصول، تقریرات درس اصول امام خمینی، ج ۲، ص ۱۹. امام در تنقیح الأصول می نویسد: «و أمّا ثانیاً: فلاّنا لا نسلّم امتناع خلّو الواقعة عن حکم؛ ... ؛ تنقیح الأصول، ج ۲، ص ۱۱۶ این نکته در تقریرات جعفر سبحانی جعفر سبحانی^۲ (تهذیب الأصول، تقریرات درس اصول امام خمینی، ج ۱، ص ۴۲۴). و سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی نیز آمده است.^۳ (سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی، جواهر الأصول، تقریرات درس اصول امام خمینی، ج ۳، ص ۲۸۵)

رخصت دینی در امور دنیوی

بخشی از زندگی انسان از نظر اسلام فارغ از دستورات الزامی دینی به معنای متنی و نص گرا است و محل رخصت است. «(مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص: ۱۹۵) از جمله حدیثی است به این مضمون: «انّ اللّٰه یحبّ انّ یؤخذَ برخصه کما یحبّ انّ یؤخذَ بعزائمِه» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۹۵) از دیدگاه مطهری دین هیچ‌گاه در مسائلی که مردم می‌توانند تشخیص بدهند دخالت مستقیم نمی‌کند و دخالت مستقیم دین در این گونه مسائل غلط است (مطهری، ۱۳۶۸،

۲. علی أنّ عدم خلّو الواقعة عن حکم لم یدلّ علیه دلیل- لو لم یدلّ علی خلافه- إذ الإباحة المسبّبة عن اقتضاء التساوی إباحة شرعیة و تعدّ من الأحکام.

۳. تحصل ممّا ذکرنا: أنّ القول بعدم خلّو الواقعة عن الحکم الشرعی غیر وجیه.

ج ۴: ۹۴۲). این روایت از علی (ع) نیز یکی از دلایل متنی این گزاره می‌تواند قلمداد شود. (ان الله تعالى حدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها و قرّض عليكم فرائض فلا تضیعوها و سنّ لكم سنناً فاتبعوها و حرّم علیکم حرّمات فلا تنتهکوها و عفی لكم عن اشیاء رحمةً منه من غیر نسیانٍ فلا تتکلفوها). (سید رضی، ۱۴۱۴ ق: ۴۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۵۱۰-۵۱۱)

سلسله مراتب و انفکاک قلمرو دین در عرصه های مختلف زیستی

به نظر می‌رسد با بررسی متون و مستندات دینی می‌توان به انفکاک میان عرصه های مختلف زندگی اجتماعی انسان قائل شد. می‌باید میان حوزه‌های مختلف تفکیک کرد و هر کدام از عرصه‌ها را به طور جداگانه مورد بررسی و ارزیابی قرار داد. نه آن که حکمی کلی و تام و یکنواخت صادر کرد. بر این پایه می‌توان گفت که در زمینه‌هایی نظیر زمینه‌های فرهنگی، اخلاقی و تربیتی، اسلام طرح و برنامه یا حداقل شبه نظام دارد. در زمینه‌هایی نظیر پزشکی و کشاورزی اسلام برنامه را به انسان‌ها واگذار کرده است گرچه رهنمودهایی دارد. البته این رهنمودها جنبه قدسی ندارد. در زمینه‌هایی نظیر اقتصاد، سیاست و حقوق در دین موادی وجود دارد که در برنامه‌ریزی باید از آنها استفاده کرد و به آنها نظام بخشید. برخی از دانشوران نیز بدین نظر معتقدند. (نصری، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹)

نابینی دایره امور غیر منصوص را وسیع می‌داند و معتقد است معظم سیاست نوعیه از جمله کیفیت شورا غیر منصوص است. (غروی نابینی، بی نا، ۱۳۳۴: ۱۰۲-۹۸) اصطلاح «منطقه الفراغ» را سید محمدباقر صدر به معنای حوزه‌ای که شارع در آن جا دارای احکام الزامی نیست و امکان جعل حکم حاکم وجود دارد به کار برد. از دیدگاه او، مقتضیات زمان و مکان، مستدعی وجود چنین فضای بازی در حوزه دین، و مستلزم نقش اجتهاد و انفتاح باب آن می‌باشد. (صدر، ۱۹۸۰ م: ۴۰۰-۴۰۲)

براین پایه از نظر شارع اصالت در غیر عبادات امضایی بودن ان‌هاست. مگر آن که با دلایل متقن تأسیسی بودن آن‌ها اثبات گردد. این اصل در زمان شک، مرجع رفع تردید است. این نگرش، حوزه معاملات و غیرعبادات را (دست کم در بیش تر موارد) حوزه تأسیسات شرع به شمار نمی‌آورد و حضور شارع را در جایگاه امضا کننده و مصحح بناهای عرف می‌پذیرد. از این رو «فقیهان از «مکاسب محرمه» صحبت می‌کنند و به نگاشتن «مکاسب محلّله» نیازی نمی‌بینند؛ معاملات راعقلایی می‌دانند و از ردع و تخطئه سخن می‌گویند.» (علی دوست، ۱۳۸۹، ش ۳۲).

سلسله مراتب و انفکاک قلمرو دین در ساحت های مدیریتی

از سوی دیگر سطوح مدیریتی نیز در قلمرو شناسی دین به نحوی موثر است. مدیریت یک فرایند است. سطوح مدیریتی را سیاستگذاری و برنامه ریزی، سازماندهی، اجرا، و کنترل و نظارت دانسته اند. (رضائیان، ۱۳۸۳، ص ۷)

در این سطوح مدیریتی قلمرو دین می‌تواند متفاوت باشد. می‌تواند در سطح سیاستگذاری حداکثری اعتدالی سیاستگذاری شود اما در اجرا نگاه حداقلی باشد. و یا صورت‌های دیگری. در هر حال میان عرصه‌های اجتماعی و سطوح مدیریتی انفکاک لازم است. به طور نمونه در موضوع حجاب، می‌توان در عرصه سیاستگذاری و کنترل نگاهی حداکثری داشت. اما در مرحله سازمان دهی و اجرا می‌توان از حداکثری عدول نمود و بر اساس بازخوردها زاویه‌ها را باز و بسته نمود تا هدف اصلی دین که هدایت است حاصل آید یا ضربه و ضرر نبیند.

مفهوم آیه « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيَّهَا مَا اكْتَسَبَتْ » (بقره: ۲۸۶) و آیه «ما جعل عليكم في الدين من حرج» (حج: ۷۸) و آیه «يريد الله بكم اليسر» (بقره: ۱۸۵) نیز می‌تواند در این امر یعنی مرحله اجرا از سوی حکومت و نه اعتقاد و رفتار فردی، ما را یاری دهد. چنانچه تفسیر نمونه از دو اصل اساسی تکلیف به مقدار قدرت و هر کسی مسئول اعمال خویش است سخن گفته و بر آن است که «وظایف و تکالیف الهی هیچ‌گاه بالاتر از میزان قدرت و توانایی افراد نیست و تمام احکام با همین آیه تفسیر و تقیید می‌گردد، و به مواردی که تحت قدرت انسان است اختصاص می‌یابد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲: ۴۰۱) با این توضیح که قدرت اعم از قدرت جسمی و فکری و ذهنی و مادی و معنوی است و همان‌گونه که خداوند در دینش تکلیف خارج از قدرت قرار نداده است انسان‌ها و مومنان نیز در بیان و تطبیق احکام و به ویژه اجرای آن در مقام حاکمیت باید بدان توجه کنند و خارج از قدرت ذهنی و جسمی مکلفان تکلیفی را اجرا نسازند.

۱-۲- رویکرد مشارکت سیاسی حداکثری بر مبنای اندماج اسلامیت و جمهوریت

رقابت سیاسی مبتنی بر مشارکت سیاسی است و نحوه مشارکت سیاسی مبتنی بر نوع مشروعیت سیاسی است. از این رو تمهید مناسب نظریه مشارکت و مشروعیت در جهت دهی و قاعده مندی رقابت سیاسی بی‌تاثیر نخواهد بود. در نگرش اسلامی از انواع مختلف مشروعیت می‌توان سخن گفت و طبقه بندی‌های مختلفی نیز از آن صورت گرفته است.

به نظر می‌رسد که رویکرد مناسب رویکردی است که در آن بر مبنای اندماج اسلامیت و جمهوریت مشارکت سیاسی حداکثری تدارک دیده می‌شود. این رویکرد اگرچه دارای تقریرها و عنوان بندی‌ها و صورت بندی‌های مختلفی است اما در نهایت بر مشارکت سیاسی حداکثری تاکید داشته و در انظار امام خمینی و رهبری معظم انقلاب نیز نمود دارد.

این رویکرد بر آن است که در عصر غیبت حکومت بر مردم امری یگانه اما دارای دو رکن مشروعیت است. رکن شرایط دینی و شرعی که فقاقت و عدالت مهم‌ترین آن است و رکن رضایت و انتخاب مردم برای اعمال ولایت که شرط کافی به شمار می‌رود. در این رویکرد بر خلاف نظریه انتخاب، فقها دارای ولایتند و ولایت از سوی مردم به فقها تفویض نمی‌شود اما با انتخاب مردم و رضایت آنان فقیه حاکم می‌گردد.

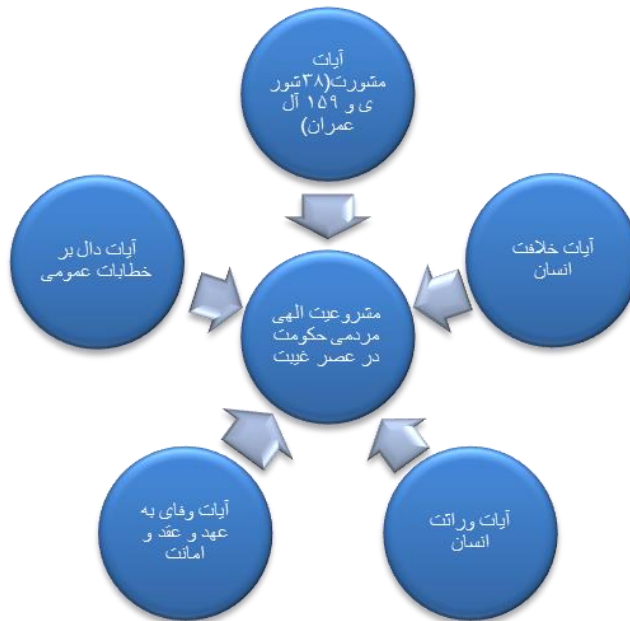
بر این اساس، رابطه مقبولیت و مشروعیت، «عموم و خصوص مطلق» و مقبولیت اعم از مشروعیت است؛ زیرا مقبولیت به شرط وجود شرایط دیگری مانند فقاقت و عدالت، به مشروعیت می‌انجامد. بر اساس نظریه مختار وجود

همه شرط های مقرر شده در شرع، به استثنای مقبولیت عام، مساوی با عدم مشروعیت اعمال حکومت و ولایت است. در واقع پذیرش و رضایت اکثریت مردم جزء العله برای مشروعیت الهی حکومت فقیه است و بدون آن اعمال اقتدار حاکمیت، شرعی نیست.

کلام آن حضرت در نهج البلاغه که بیعت و پذیرش مردمی را در کنار پیمان ستانی خداوند از علما برای مبارزه با ظالمان زمینه ساز عهده داری حکومت می داند^۴ (نهج البلاغه، خطبه سوم، ص ۱۶) دلالت بر این امر دارد. دلایل روایی و عقلی دیگری نیز بر آن دلالت می کند. حال اگر بتوان در مورد معصومین بدین نکته خدشه ای کلامی وارد ساخت در مورد فقها چنین خدشه ای نیز روا نیست.

به نظر می رسد که می توان از آیات قرآن آیاتی را برای تقویت و بسط مشارکت سیاسی در عصر غیبت استشهاد آورد. آیاتی که هم به منشا الهی و هم به مصدر همگانی، عمومی و مردمی حکومت و حاکمیت نظر داشته باشد. بر این پایه می توان آیات مشورت، آیات خلافت انسان، آیات وراثت انسان، آیات وفای به عهد و امانت و آیات دال بر خطابات عمومی را به عنوان استشهادات قرآنی مورد توجه و تامل قرار داد.

دلالت آیات قرآن بر مشروعیت الهی- مردمی در عصر غیبت ۱



در آیات مشورت به اطلاق آیهی ۳۸ شوری^۵ و آیه ی ۱۵۹ سوره ی آل عمران،^۶ می توان تمسک کرد. مهم ترین بحث در استناد به آیه در بر گیرندگی آیه نسبت به ایجاد و تصدی حکومت در عصر غیبت است. برخی نگاه کاملاً یکپارچه

۴. أما و الذی فلق الحنبة و برأ النسمه لو لا حضور الحاضر و قیام الحجته بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء أن لا یقاروا علی کظمه ظالم و لا سغب مظلوم لآلقت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس أولها و لآلفیتهم دنیاکم هذه أرهد عندی من عطفه عنی.

۵. والذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و امر هم شوری بینهم و ممارزقناهم ینفقون.

۶. فیما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین.

و یکنواختی به حکومت در عصر معصومین و غیبت معصوم داشته و تفکیکی قائل نمی شوند. بر این پایه بر آنند که چون شورا در عصر معصوم و عصر نزول کاربردی در ایجاد و تصدی حکومت نداشته در عصر غیبت نیز چنین کاربردی ندارد. (حائری، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶)

در برخی تفاسیر معاصر نیز این نگاه قوی است. در حالی که نسبت به دوره معصوم ایرادی نیست و حکومت او بنا به باور درست شیعه امرالله است و امر الناس نیست که تمام تفاسیر نیز بر این نظرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۱۵۹-۱۵۸. سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۲۹). بنابر این در پاسخ باید گفت که اگر مراد آن است که باوجود نص راهی برای شورا باقی نمی ماند صحیح است و کسی نیز چنین استنباطی نکرده است. ولی اگر مقصود آن است که مدلول آیه خاص است این مطلب پذیرفتنی نیست. اینجا مصداقی از خروج مورد نیست بلکه در صورت عمومیت مدلول آیه بعضی از مصداق های مدلول در زمان نزول منتفی بوده است و چنین چیزی مانع عمومیت مدلول نمی شود.

مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) هم میان زمان حضور امام و عدم حضور امام تفکیک قائل شده است و معتقد است که امر حکومت در زمان حضور امام به صورت شورایی معنا ندارد اما در زمان عدم حضور امام کسی بحثی ندارد. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۷۷۲). امام خمینی (ره) نیز در بعضی از اظهار نظرهای فقهی، تولی امور مسلمین را مبتنی بر اکثریت دانسته اند. ایشان در پاسخ به سؤالی که از صور ولایت فقیه جامع شرایط بر جامعه اسلامی می پرسد می گوید: ولایت در جمیع صور دارد ولی تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت اسلامی بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام از آن تعبیر شده به بیعت با ولی مسلمین. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۴۵۹)

از دیدگاه تحقیق با وجود موانع سخت و نظر اکثر مفسرین که مشورت بر پیامبر را غیر الزامی دانسته اند می توان از الزامی بودن عمل به نتیجه مشورت توسط فقها سخن گفت. چنان چه برخی تفاسیر نیز بر این نظرند و امر غریبی نیست.

پرتوی از قرآن درباره فاذا عزم برآن است که تفریح بر شاورهم فی الامر است. بدین صورت که چون در مشاوره رأی برانجام کاری قرار گرفت باید عزم کنی و تصمیم قاطع بگیری، و نیز شک و تردید به خود راه ندهی و توکل به خدا کنی چون پس از مشورت و عزم امور و انجام آن به هر صورت از اختیار و اراده ی انسان بیرون می رود و در مجرای مشیت الهی واقع می شود. (طالقانی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۳۹۸). با توجه به مجموع سیاق، نشانگر وجوب و لزوم است چرا که اجتناب از گناهان کبیره و برپاداشتن نماز از واجبات دین اسلام است. اگر چه توکل و انفاق دارای مصادیق واجب و مستحب می باشند ولی مؤمن نمی تواند زندگی خود را از آن دو خالی ببیند.

یکی دیگر از دلایل، دسته آیات مربوط به خلافت انسان مانند آیه ۳۰ سوره بقره است. بر این پایه مقام خلیفه اللهی انسان صرفا مربوط به تکوین و در خصوص احیا و بهره وری از زمین نیست، بلکه مستلزم جواز تصرف انسان در امور اجتماعی و حکومتی نیز می باشد. اکثریت قاطعی از تفاسیر نوع انسان را خلیفه و جانشین خدا بر زمین دانسته اند که این دیدگاه به صواب نزدیک تر است. زیرا اعتراض فرشتگان نیز به جانشین خدا بودن انسان باز می گشت. وگرنه جانشینی نسل های پیشین یا انسان های پیشین موضوعی نیست که اعتراض برانگیزد آن هم اعتراض فرشتگان را. آیه امانت (آیه ۵۸ نساء)^۷ یکی دیگر از استدلال است. استدلال بر آیه مبتنی بر آن است که مراد از امانت امانت

۷. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

سیاسی و اجتماعی نیز باشد. این نگرش به امانت در میان تفاسیر به چشم می آید. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۱۱) بر این اساس خطاب آیه مردم و مومنان هستند و امانت الهی، حکومت عدل است که وظیفه و مسئولیت و در اختیار مردم است و می باید و می توانند به هر آن کسی که واجد شرایط عهده داری آن از جمله فقاقت و عدالت است به صلاحدید خود بسپارند تا اقامه حق و عدل نمایند. به نظر می رسد که آیه کاملاً ظرفیت چنین برداشتی را داشته باشد.

جعفر سبحانی در مدلل کردن دیدگاه خود به آیه ۵۸ نساء استناد کرده و بر این اساس معتقد است قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان امین و نگهبان اجتماع می شناسد و حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید تلقی می کند. تشکیل دولت و انتخاب حاکم حق اجتماعی امت است که به هر گونه که بخواهد (البته در جهت حاکمیت خداوند) آن را استیفا نماید. بنابراین حکومت امانت نزد حاکم است که از سوی امت به او داده شده است. (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۰۶).

یکی از دلایل، آیاتی است که مخاطب آن مؤمنان و مردم هستند. آیاتی مانند ۱۹۰ بقره، ۱۰۴ آل عمران، ۳۸ مائده، و... این آیات مردم را به انجام کارهایی می خواند که آن ها نمی توانند بدون سازمان تشکیلاتی انجام دهند و انجام بی قاعده آن موجب خسران و خطر خواهد بود و انجام این امور نیاز به نظام حکومتی دارد. در این آیات حوزه‌ی گسترده‌ی تکالیف اجتماعی وجود دارد که قاعداً ملازم با تشکل و عهده داری دولت است. یعنی از یک سو آیات خطاب به مردم است و از سوی دیگر جنس کارهایی است که نیاز به سازمان سیاسی دارد. از آن جا که آیاتی که متضمن تکالیف اجتماعی و لزوم اقامه عبادات از سوی مردم است نشان گر اثر تکوینی افراد در پیدایش اجتماع است. پس برای اداره آن نیز حق دخالت داشته و خداوند آن اثر تکوینی را در مقام تشریح ضایع نگذارده است.

امام خمینی، در موضوع بازنگری قانون اساسی و در چگونگی انتخاب رهبر در پاسخ سؤال آیت الله مشکینی (۱۳۰۰ - ۱۳۸۶ ش) رئیس محترم مجلس خبرگان، درباره ویژگی ولی فقیه و رهبر می فرماید:

«اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تارهبی را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص: ۳۷۱).

به نظر می رسد که مقام معظم رهبری آیت الله خامنه‌ای (متولد ۱۳۱۸ ش) نیز نزدیک به این دیدگاهند. ایشان علاوه بر تأکیدات مکرر بر جایگاه و نقش مردم و رای آنان در نظام، جمهوری اسلامی را یک حقیقت واحد و نه ترکیب انضمامی دانسته و اعتبار اراده، رای و انتخاب مردم را تکلیف شرعی قلمداد می کنند. سخن ایشان چنین است:

جمهوری اسلامی - همان طوری که مکرر عرض شده است - یک مرکب انضمامی نیست که ترکیبی باشد از چیزی به نام «جمهوری» و چیزی به نام «اسلامی»؛ تا یکی بگوید که من بیشتر طرفدار جمهوریت ام، یکی هم بگوید من بیشتر طرفدار اسلامیت ام. اصلاً می توان گفت جمهوری اسلامی، مرکب نیست؛ یک حقیقت است؛ اتکاء به آراء مردمی است که خدا ما را موظف کرده است تا در این زمینه، رای و انتخاب و اراده مردم را معتبر بشماریم. (بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت

آیه الله خامنه ای در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۳۸۰/۱۲/۲۳ فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۲۳.

ایشان مردم را در کنار تقوا و عدالت رکن مشروعیت محسوب می دارد. وی می گوید: «در اسلام مردم یک رکن مشروعیتند، نه همه‌ی پایه‌ی مشروعیت. نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه‌ی اساسی دیگری هم که تقوا و عدالت نامیده می شود، استوار است.» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اساتید و دانشجویان قزوین، ۱۳۸۲/۹/۲۶)

۱-۳- تمهید و بسط تکثر و آزادی سیاسی اسلامی

تکثر سیاسی یکی از شروط اصلی تحقق رقابت سیاسی قاعده‌مند است. تکثرگرایی در واقع یک مفهوم کلی و به معنای پذیرفتن گوناگونی و تاکید بر تعدد مراکز قدرت اجتماعی و نفی قدرت واحد در جامعه است. این عقیده تا حد زیادی تکیه بر تغییر دائم تأثیر گروه‌های سیاسی دارد به طوری که از تسلط یک گروه جلوگیری کرده و در نهایت به یک رقابت دائمی بینجامد.

تکثرگرایی سیاسی امیدوار است که فرآیندهای تعارض و گفتگو در نهایت به مشخص شدن و متعاقب آن به درک بهترین راه برای تک تک افراد جامعه یا همان «مصلحت عموم» بینجامد. تکثرگرایی سیاسی به این معنا است که اقتدار همگانی در میان گروه‌های متعدد و متنوع پخش شود، تا این گروه‌ها مکمل یکدیگر بوده دولت به حفظ توازن طبیعی میان آنها بسنده کند و حاکمیت مطلق در دست دولت یا هیچ فرد یا نهادی نباشد. برخی آن را با نظریه سیاست به مثابه یک بازی تعریف کرده‌اند. (اپتر، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸. خواجه سروی، ۱۳۸۲، ص ۵۸-۵۶)

بر این اساس گروه‌های متعدد و متفاوت به منزله دو تیم در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. هدفشان دستیابی به پیروزی است. به قواعد بازی احترام می‌گذارند و بر آن اجماع دارند. اجماع در مورد قواعد بازی پراکندگی حاصل از تکثر را انتظام می‌بخشد. (اپتر، ۱۳۷۸، ص ۱۴۸). بدین ترتیب وجود تنوع و تکثر و گوناگونی افکار و انظار از لوازم حیاتی رقابت سیاسی است.

در اسلام نیز تکثر و تکثر سیاسی مورد پذیرش است. اگر کسی ماهیت متکثر انسانها، همچنین حق مخالفت و اختلاف نظر آنان را بپذیرد، به ناگزیر باید تکثر در عرصه سیاسی را به رسمیت بشناسد. آیات ۱۳ حجرات^۱، ۴۸ سوره مائده^۲، و ۲۵۱ سوره بقره^۳ بر تکثر دلالت دارند.

بر همین مبنا می‌توان به حزب و تشکل نیز که یکی از اشکال حکومت داری نوین است توجه نمود. در منظر متفکران کلام سیاسی شیعه رویکردهای مختلفی بدان وجود داشته است. برخی مخالف و برخی موافق بوده‌اند. برخی مخالفت‌ها و موافقت‌ها به دلیل نمودهای بیرونی بوده است و برخی نیز از اساس منشا اندیشه‌ای داشته است. به هر حال برخی متکلمان سیاسی با توجه به کارکردهای منفی حزب نظیر سلب اراده، ترجیح منافع حزبی بر منافع ملی، جلوگیری از انتصاب افراد شایسته و... و با اشاره به برخی متون دینی و ادعای نگرش منفی قرآن به حزب به نفی آن پرداخته‌اند. برخی دیگر با توجه به کارکردهای مثبت حزب نظیر سازماندهی نیروهای کارآمد، آموزش سیاسی، جلوگیری از استبداد، نظارت بر حکومت، رقابت سالم، واسطه‌گری میان مردم، نخبگان و حکومت و... نیز

۸. یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

۹. لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

۱۰. وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.

نگاه به برخی متون دینی به تحزب رای داده اند. البته این رهیافت خود دارای سه رویکرد می تواند باشد. برخی تحزب را از برخی واژه های دینی مانند حزب. فئه و... استنباط کرده اند.

برخی آیاتی که در آن واژه حزب، فئه یا نزدیک به مفهوم آن به کار رفته است عبارت است از ۱۹ مجادله^{۱۱}. ۵۶مائه^{۱۲}. ۲۲ مجادله^{۱۳}. ۱۲ کهف^{۱۴}. ۲۴۹ بقره^{۱۵}. ۱۳ آل عمران^{۱۶}. ۱۶-۱۵ انفال^{۱۷}. ۴۵ انفال^{۱۸}. ۸۱ قصص^{۱۹}. ۱۴۸ بقره^{۲۰}. بقره^{۲۰}.

برخی به کارویژه های مثبت تحزب توجه کرده و مبانی دینی آن نظیر حسبه و امر به معروف و نهی از منکر و سبقت در خیرات را مورد نظر قرار داده اند. پاره ای نیز به کشف و تبیین بسترهای نظری تحزب پرداخته اند. در مجموع به نظر می رسد که امکان تلاش برای کم رنگ کردن برخی وجوه منفی آن و غلبه وجوه مثبت آن وجود دارد. البته تحزب یکی از مواردی است که نباید به دنبال انشقاقات دینی آن رفت چرا که اساسا معانی مختلفی دارد. از این رو رویکرد سوم بیشتر مقرون به صواب به نظر می رسد.

یکی دیگر از بسترهای رقابت سیاسی آزادی است که اساسا فضای رقابت را فراهم می سازد. منظور از آن نیز آزادی مخالف است و گرنه آزادی موافق همیشه مهیاست. هر میزان عرصه عمومی عرصه سالم تر، فراخ تر و آزادانه تر برای نقادی و گفت و گو میان اقشار مختلف اجتماعی و جناح های سیاسی و نقادی نسبت به حاکمیت و دولت باشد بالندگی جامعه و پایداری و ثبات دولت بیشتر خواهد بود و از شدت و حدت بی قاعده گی ها و خشونت ها به تدریج کاسته خواهد شد.

برخی آزادی سیاسی را در راستای استفاده از ابزارها یی برای رساندن صدای شهروندان به مردم و تأثیر عملی در فرایند حکومت معنا کرده اند. (کوهن، ۱۳۷۳، ص ۱۸۳) برخی دیگر، آزادی های سیاسی را مجموعه حقوق و امتیازاتی (حق رای، حق کاندیدا شدن، حق عضویت در احزاب سیاسی، آزادی رقابت، آزادی انتخابات و آزادی تعیین زمامداران) بر شمرده اند که شهروندان در راستای مشارکت سیاسی شان بدان نیازمندند (هاشمی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۹). برخی دیگر، آزادی های سیاسی را بخشی از حقوق افراد بر شمرده اند که به موجب آن مردم بتوانند واجد حق حاکمیت بر سرنوشت خویش گردند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳، ص ۳۱). برخی نیز آزادی سیاسی را به معنای فقدان فشار سیاسی در عرصه اجتماع و حاکمیت سیاسی دانسته اند. (منتظر قائم، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰) آزادی از دو بخش آزادی منفی یا رفع موانع که بخش عمده ای از آن توسط دولت امکان ایجاد دارد و آزادی مثبت به معنای ایجاد مطلوبیت ها تقسیم می شود که در هر دو زمینه در متون اسلامی رهیافت های قابل توجهی وجود دارد.

۱۱. اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ.
۱۲. وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ.
۱۳. لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.
۱۴. ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا.
۱۵. ... كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ.
۱۶. قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْآخَرَىٰ كَافِرَةٌ...
۱۷. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَذْبَارَ وَمَنْ يُولُوهُمْ يَوْمَئِذٍ ذَرَبَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ.
۱۸. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.
۱۹. فَحَسِّنَّا بِهِ وَبَدَارَهُ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ.
۲۰. وَ لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

در آیه ۱۲۶ نحل می خوانیم:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»؛

در این آیه چنانچه مشاهده می شود دین، امر دینی، و دعوت دینی که از قداست خاصی برخوردار است در عرصه عمومی تعریف شده است. زیرا دعوت به واسطه حکمت، موعظه و جدال احسن به طور کلی در عرصه عمومی رخ می دهد. همچنین آیه در صدد نفی هرگونه انسداد و یا ضیق کردن عرصه عمومی توسط هرگونه عاملی حتی اخلاقی تاچه رسد به سیاسی است و تاکید بر فراخناکی عرصه عمومی در طرح نظریه ها و دیدگاه ها دارد. چنانچه مفسرین براین نکته اجماع دارند.

به طور نمونه صاحب تفسیر انوار درخشان بر آن است که در طرح قیاس جدلی با معاندان شرایطی که در دعوت به طریق موعظه ذکر شده در جدال نیز باید بطور حتم رعایت شود. به اضافه شرایط دیگری را نیز باید رعایت نمود از جمله در طی سخنان خود از استناد به مقدمات بی اساس بپرهیزد و مغالطه ننماید گرچه مورد تصدیق خصم بوده و یا بدان توجه نداشته باشد هم چنین از طعن و بذله گوئی که طرف را تهییج کند و بر عناد او بیفزاید باید جدا خودداری نماید. (حسینی همدانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص: ۵۷۴).

علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) بابررسی سه روش حضور در عرصه عمومی که در آیه آمده به نکات نغزی اشاره می کند:

«اگر از راه جدال دعوت می کند باید که از هر سخنی که خصم را بر رد دعوتش تهییج می کند و او را به عناد و لجبازی واداشته بر غضبش می اندازد بپرهیزد و مقدمات کاذب را هر چند که خصم راستش بپندارد بکار نبرد مگر همانطور که گفتیم جنبه مناقضه داشته باشد، و نیز باید از بی عفتی در کلام و از سوء تعبیر اجتناب کند و به خصم خود و مقدسات او توهین ننماید و فحش و ناسزا نگوید و از هر نادانی دیگری بپرهیزد چون اگر غیر این کند درست است که حق را احیاء کرده اما همانطور که فهمیدید با احیاء باطل و کشتن حقی دیگر احیاء کرده است، و جدال، از موعظه بیشتر احتیاج به حسن دارد، و به همین جهت خداوند موعظه را مقید کرده به حسن ولی جدال را مقید نمود به احسن.» (طباطبایی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱۲، ص: ۵۳۶).

در واقع قرآن رابطه انسانی در طرح و نقد دیدگاه ها در عرصه عمومی را به صورت شفاف و واضح پذیرفته و آن را برکنار از تضییقات سیاسی و سیطره نامتعادل غیر اخلاقی می خواهد و دعوت را در چنین فضایی واجد ارزش و معتبر و نیز تأثیر گذار و کارآمد می شناسد. چنانچه نظایر چنین آیاتی را در قرآن می بینیم. آیاتی چون ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ. ^{۲۱} وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا. ^{۲۲} وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها ^{۲۳}. وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا

۲۱. فصلت: ۳۴.

۲۲. الإسراء: ۵۳.

۲۳. النساء: ۸۶.

أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ^{۲۴}. بر این اساس مجادله و مناظره هنگامی مؤثر می‌افتد که «بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ» باشد، بدین معنا که حق و عدالت و درستی و امانت و صدق و راستی بر آن حکومت کند و از هر گونه توهین و تحقیر و خلافگویی و استکبار خالی باشد، و تمام جنبه‌های انسانی آن حفظ شود. براساس این آیه مناظره چارچوب دار اخلاقی در عرصه عمومی به دور از هر گونه فشار و رفتار سلطه جویانه موجب بالندگی و رشد انسانی است. آیه دیگری که بر فضای آزادانه در عرصه عمومی تاکید دارد و تکمیل کننده آیه پیشین است آیه ۲۵۶ بقره می‌باشد. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. «در قبول دین، اکراهی نیست. (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است. بنا بر این، کسی که به طاغوت [بت و شیطان، و هر موجود طغیانگر] کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستگیره محکمی چنگ زده است، که گسستن برای آن نیست. و خداوند، شنوا و داناست.» این آیه نیز دین داری در عرصه عمومی را اختیاری و آزادانه قلمداد می‌کند. و بر نفی روش‌های غیر آزادانه و اجبار گرایانه تاکید دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱۲، ص: ۵۳۶. طالقانی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۰۵ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۱۶۵ امام خمینی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۸۵)

آیات «أَنَا هَدَيْتَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا»^{۲۵} «فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»^{۲۶} «و قُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ و مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ»^{۲۷} «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ و مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ»^{۲۸} از دیگر آیاتی است که دلالت بر توسعه فضای عمومی در اسلام دارد. چنان چه حتی احمد آذری قمی نیز معتقد است که این آیات ایمان اجباری را رد می‌کند. (آذری قمی، ۱۳۷۱، ص ۳۴). همچنین سیره معصومان به ویژه امیرالمومنین در هنگام تصدی حکومت نشانی بر این انگاره است.

نتیجه گیری

بخش قابل توجهی از چالش های پیش نویس سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و جمهوری اسلامی به عنوان نظامی مبتنی بر مردم سالاری دینی همبسته و متقارن با چالش در کلام سیاسی است. چالش کلام سیاسی حداکثری و حداقلی، چالش مشروعیت الهی و مردمی؛ و چالش وحدت یا تكثر سیاسی نمونه ای از مهم ترین چالش ها در این عرصه اند.

پیش نویس سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که انتظار می رفت در این حوزه بتواند کاری عمیق و ماندگار ارائه دهد با وجود تلاش های عالمانه صورت گرفته نتوانسته است نظریه شفاف و تفصیلی مؤثری به یادگار بگذارد. از این رو هم چنان ابهامات و چالش های ساحت کلامی سیاسی که مهم ترین مبحث الگوی پیشرفت است نتوانسته پاسخی دقیق و جامع دریافت دارد. بر این اساس مقاله در پی طرح این نکته است که مقوله قلمرو دین گرانیگاه

۲۴. الزمر: ۵۵.

۲۵. سوره انسان: ۳.

۲۶. غاشیة، ۱۹-۲۲.

۲۷. كهف، ۲۹.

۲۸. ق: ۴۵.

الگوی پیشرفت در جمهوری اسلامی است و تا این راهبرد و تاکتیک های معطوف بدان منقح نگردد و از قالب نگرش عام و خام به راهبرد سیاست گذارانه شفاف تبدیل نگردد سند پیشرفت نیز توفیقی ملموس نخواهد یافت. نیز ذیل و پس از چالش قلمرو دین چالش های مشارکت سیاسی و تکثر سیاسی در نظام سیاسی دینی از جمله چالش های مهم و ابهامات سند الگوی پیشرفت است. در همین جهت مقاله کلام سیاسی اعتدالی انفکاک، مشارکت حدکثری مبتنی بر مشروعیت الهی مردمی؛ و کثرت در وحدت سیاسی را پیشنهاد می کند. در سنجش فرضیه مقاله باید بدین نکته اشاره شود که در پیش نویس سند الگوی پیشرفت بسیاری از کلیدواژه های کلامی سیاسی یا به کار نرفته است و یا بسیار اندک به کار رفته است. در تحلیل محتوای کمی سند در می یابیم که کلیدواژگان و مفاهیمی مهم چون مشروعیت، قلمرو دین، جمهوریت، احزاب، حزب، رقابت و تکثر هیچ کاربردی نداشته و استعمال آن صفر بوده است. در این سند ۶ بار از آزادی که ۵ بار آن در مفهوم آزادی سیاسی و اجتماعی است نام برده شده است اما از آزادی سیاسی هیچ استفاده ای نشده است. از اسلامیت ۲ بار و از ولایت فقیه ۱ بار سخن گفته شده است. ۸ بار نام مشارکت برده شده است که هیچ کدام با پسوند سیاسی نیست. یعنی واژگان مشارکت سیاسی به کار نرفته است. در مفهوم مشارکت سیاسی نیز تنها دو سه مورد وجود دارد. بر این اساس می توان گزاره های معینی را در راستای غنی سازی و عمق بخشی به سند پیشنهاد داد.

۱. باید بر مسأله ها، چالش ها، پرسش های تمایز بخش و چند قطبی های مهم کلامی سیاسی تمرکز شود و راهبرد کلان ارائه گردد. به گونه ای که ضمن تعیین راهبرد امکان اتخاذ تاکتیک های مختلف ذیل آن راهبرد را نیز نفی یا تنگ نسازد.

۲. در مبانی دین شناختی پیش نویس سند که به لحاظ محتوایی به بحث قلمرو دین پرداخته است گفته شده است که دین، دستگاه جامع معرفتی - معیشتی است. در حالی که کاربرد واژه معیشتی ضرورتی نداشته و غلط انداز است و نظام را با دشواری بی جهت و مطالبات ناوارد مواجه می سازد بنابر این حذف آن ارجح است. همان تأمین کمال و سعادت دنیوی و اخروی برای احتراز از رویکرد سکولاریستی کافی است. حقیقتاً آیا دین دستگاه جامع معیشتی است. دین به سعادت دنیوی مرتبط است. آموزه ها و گزاره های نیز دارد. اما آیا می توان گفت دستگاه جامع معیشتی است؟ این گزاره هم به لحاظ معرفتی محل اشکال است و هم به لحاظ تاکتیکی نظام را با چالش مواجه می سازد که ضرورتی ندارد.

۳. با توجه به مطلب بالا باید گفت که حداکثر گرایی مطلق در مقوله قلمرو دین امری ناموجه و مردود است چنان چه با فحص در کلام حضرت امام نیز خلاف آن قابل اثبات است. حداکثر گرایی مطلق دامی است که نباید در آن افتاد. چون هم به لحاظ معرفتی نادرست و هم به لحاظ جامعه شناختی موجب نقض غرض است. جامعیت دین به معنای دستگاه جامع معرفتی معیشتی نیست. البته در معرفت دینی می توان صورت بندی های مختلفی از اجزای مختلف دین اعم از نظام، سیستم، علم و ... ارائه کرد که تلاشی است بشری برای بهره گیری از دین. اما نمی توان به تمامه آن را به دین مستند ساخت. در همین جهت این جانب قلمرو دین اعدالی انفکاک را پیشنهاد می کنم که مبتنی بر جامعیت منابع دینی (اندراج عقل و نقل ذیل شریعت)، رخصت دینی در امور دنیوی، سلسله مراتب و

انفکاک قلمرو دین در عرصه های مختلف زیستی، سلسله مراتب و انفکاک قلمرو دین در ساحت های مدیریتی است که پیش از این در مقاله ای به کنفرانس ارائه گردیده است.

۴. بر این اساس در همه زمینه‌ها کلیات وجود دارد. در برخی زمینه‌ها کلیات به همراه برخی جزئیات و در پاره‌ای از عرصه‌ها کلیات به همراه بسیاری از جزئیات وجود دارد. در مجموعه تعالیم اسلامی خطوط کلی و موازن عام یک شیوه سیاسی قابل استخراج است که با این خطوط کلی و موازین عام از یک سو ده‌ها مدل سیاسی می‌توان ارائه کرد که هیچیک نامشروع نیست. امکان برداشت‌های گوناگون از متون و منابع دینی در ساختار سازی‌ها و نظام سازی‌ها وجود دارد. می‌باید میان عرصه‌های اجتماعی تفکیک قائل شد عرصه‌های اعتقادی، تربیتی، فرهنگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، پزشکی، مهندسی، علمی و... هر یک حیطه‌های جداگانه‌ای هستند که نمی‌توان برای آن -ها حکم کلی داد. سطوح مدیریتی سیاستگذاری و برنامه ریزی، سازماندهی، اجرا و کنترل و نظارت نیز در قلمرو شناسی دین به نحوی موثر است. ذیل همین دیدگاه می‌توان از مشارکت حداکثری مبتنی بر مشروعیت دوطایه الهی مردمی و نیز تکثر و آزادی سیاسی اسلامی نیز سخن گفت.

۵. مسأله دیگر به نحوه تنظیم و تدوین و شکل ارائه سند باز می‌گردد که این پرسش را پیش می‌کشد که آیا این شکل ارائه سند بهترین شکل ارائه و دارای بیشترین اثربخشی است؟ به نظر می‌رسد که اگر مرکز الگو بر مهم ترین چالش‌ها در ساحت های سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع متمرکز می‌شد و در آن موضوعات مانند قلمرو دین، مشارکت سیاسی، آزادی سیاسی، سندی تفصیلی و شفاف با بیان دلائل و لوازم ارائه می‌کرد شاید مناسب تر بود. یا آن که حداقل در کنار این صورت از ارائه سند، آن شکل را نیز ارائه می‌نمود تا اثربخشی بیشتری داشته باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- نهج البلاغه، سید رضی، محمد، مؤسسه نهج البلاغه، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ ق.
- اپتر، دیوید و چالز اندرین، نظریه های تکثر گرا و گروه های اجتماعی، میرقاسم بنی هاشمی، فصل نامه مطالعات راهبردی، ش ۴. تابستان ۱۳۸۷
- امام خمینی، تفسیر قرآن مجید، برگرفته از آثار امام خمینی (ره)، محقق، سید محمد علی ایازی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی. ۱۳۸۴.

- امام خمینی، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- آذری قمی، احمد، ولایت فقیه از دیدگاه قرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- آشوری، داریوش، فرهنگ سیاسی، تهران: مروارید، بی تا.
- بازرگان، مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، انتشارات رسا، ۱۳۷۷.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران: بنیاد راستاد. ۱۳۶۳.

- جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین، قم: موسسه نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، تحقیق: عبدالکریم عابدینی، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۶، ۱۳۸۵.
- حائری یزدی، مهدی، آفاق فلسفه، به کوشش مسعود رضوی، تهران: فروزان، اول، ۱۳۷۹ ش.
- حائری، سید کاظم، ولایة الامر فی عصر الغیبة، چاپ اول، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق
- حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۱۴ ق.
- خامنه ای، سید علی، بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیه الله خامنه ای در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8869> ۱۳۸۰/۱۲/۲۳
- خواجه سروی، غلامرضا، رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
- رابرتسون، دیوید، فرهنگ سیاسی معاصر، ترجمه عزیزکیاوند، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۱
- رضائیان، علی، اصول مدیریت. تهران انتشارات سمت، ۱۳۸۳.
- سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، قم مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله. ولایت فقیه، حکومت صالحان، قم، بی نا، ۱۳۸۰.
- طالقانی، سید محمود، تفسیر پرتوی از قرآن، ج ۵، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- طیب، سید عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
- علی دوست، ابوالقاسم، گستره شریعت، مجله قبسات، شماره ۳۲ | 1389/1/28.
- علی دوست، ابوالقاسم، فقه وعقل، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، اول، ۱۳۸۱ ش.
- کوهن، کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: خوا رزمی، ۱۳۷۳
- کلیسر، داریل، «نظریه هنجاری»، در دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- مصباح یزدی، محمد تقی، پرسش ها و پاسخ ها، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، مرکز انتشارات جلد سوم ۱۳۷۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
- منتظر قائم، مهدی، آزادی سیاسی، فصلنامه حکومت اسلامی، سال دوم شماره اول. ۱۳۷۸.
- نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین: بررسی دیدگاه ها در دین شناسی معاصر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- هاشمی، سیدمحمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۳.