

کالبدشکافی دولت دینی؛ معنا و مقام دولت در قرآن کریم

اصغر انصاری*

چکیده

دولت از مبانی تدبیر سیاسی در جوامع انسانی است که علاوه بر ساختار ویژه‌اش، به اشکال گوناگون در جماعت‌های انسانی از قبیله، امپراتوری، کشور، ملت - دولت و... حضور داشته است. از این‌رو، ادیان از آن جهت که به مقوله مهم تدبیر سیاسی می‌پردازند، به موضوع «دولت» نیز توجه داشته‌اند.

این مقاله با روش تحلیل نظری و استادی و با هدف بیان معنا و منزلت دولت در قرآن کریم با این پرسش آغاز می‌شود که مقتضای دینی بودن دولت در گفتمان اسلامی چیست؟ به عبارت دیگر، «اسلامی شدن» دولت در یک جامعه، چه تحول معاشناختی و کارکردی برای دولت در پی خواهد داشت؟ در پاسخ به این پرسش، طرح و نقد نظریه‌های دولت، انتخاب «نظریه دولت مشروطه» به عنوان نظریه مبنا، بر اساس جهان‌بینی اسلامی و بازخوانی کارویژه‌های دولت اسلامی مستند به گفتمان سیاسی اسلامی و معرفی الگوی «دولت اسلامی» حاصل مقاله پیش‌روی شماست.

کلیدواژه‌ها: دولت، اسلام، قدرت، مسئولیت سیاسی، ملت - دولت، حقوق شهروندی.

* استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (ع). دریافت: ۱۳۸۷/۱۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۸۷/۵/۱۸
Eftekhari_asg@yahoo.com

مقدمه

«وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لِمَا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده: ۲۴).

این واقعیت که تدبیر سیاسی از لوازم و مقتضیات اولیه هر اجتماعی است، ما را بدانجا رهنمون می‌کند تا این فرضیه را قرین صحت بدانیم که، تمامی جوامع، اعم از ابتدایی تا فرامدرن امروزی، به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه در خصوص قواعد و ساختار سازمان اداره‌کننده امور سیاسی، یا همان دولت‌ها، اصول و مبانی‌ای را در دستور کار داشته باشند. تصریح خدای متعال دلالت بر آن دارد که، «پیشوایی» خلق، گام نخست و ضرورت اولیه تشکیل یک جامعه است. این واقعیتی است که تجربه بشری مؤید آن می‌باشد.^۱ تعبیر امام علی علیه السلام در این خصوص، راهگشاست؛ آنجا که در پاسخ به خوارج، آیه «لا حکم الا لله» را می‌خواندند و نفی حکومت در عمل سیاسی می‌کردند، فرمودند:

سخنی است حق که بدان باطلی را خواهند آری حکم، جز از آن خدا نیست، لیکن اینان گویند فرمانروایی را، جز خدا روا نیست. حالی که مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار، تا در حکومت او مرد باایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد، تا آن‌گاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه حکومت مال دیوانی را فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند و راه‌ها را ایمن سازند؛ و...^۲

چنانکه از پاسخ امام علیه السلام بر می‌آید، «فرمانروایی» با «حکم» متفاوت است؛ بدین صورت که، «حکم» از شئون الهی است و «فرمانروایی» از شئون آدمیان. از این رو، «دولت‌ها» به عنوان مصداق عینی فرمانروایی ضرورتی اجرایی هستند که وجود بدشان، حتی بر نبود خویشان ترجیح دارد. آنچه حضرت علیه السلام در ادامه خطبه از ذکر وظایف فرمانروایان بیان می‌کنند، مؤید این دیدگاه است که معنای مورد نظر مطابق با دولت و رسالت‌های آن در زمان حاضر می‌باشد.

در نوشتار حاضر نگارنده با طرح این پرسش که «معنا و مقام دولت در گفتمان اسلامی، چیست؟»، در نظر دارد سه موضوع اصلی در بحث از دولت را به بررسی گذارد:

۱. درک معنای دولت در گفتمان اسلامی؛

۲. تبیین ساختار اصلی و اصول و قواعد دولت؛

۳. تشریح کارویژه دولت در جوامع اسلامی.

بدین منظور، ابتدا چارچوب نظری بحث ارایه و نظریه «دولت بنا مسئولیت دوگانه» به عنوان نظریه پیشنهادی مؤلف ارایه می‌گردد و در ادامه معنا، ساختار و کار ویژه دولت اسلامی درون این نظریه تحلیل می‌گردد.

۱. دولت اسلامی در سپهر نظری

تفسیر نظری هیچ‌گاه خنثا یا بی‌طرف نیست، بلکه همواره با چشم‌اندازهای نظری و روش‌شناختی خاص پیوند دارد. ... مدعای من این است که نظریه و روش... اغلب ریشه در اقلیتهای، اولویتهای و منافع دارند که در سبک‌ها و اشکال پارادایمی متنوع شکل می‌گیرند.^۳

این واقعیت که نظریه‌ها بنیاد هویتی، پدیده‌های سیاسی - اجتماعی را شکل می‌دهند، ما را به این مهم رهنمون می‌کند که برای دولت قایل به هویتی هنجاری شده و ایده‌امکان تأسیس دولت‌های فارغ از هنجار را امری غیرواقعی ارزیابی کنیم. از همین منظر می‌توان به گونه‌شناسی نظریه‌های دولت و ارایه «نظریه دولت اسلامی» اقدام کرد.

نظریه‌ها

با عنایت به جوهره هنجاری دولت یا همان ایده «دولت»^۴ می‌توان گونه‌های اصلی دولت را به شکل زیر از یکدیگر تمییز داد:^۵

۱. نظریه دولت استعلایی

در این گونه از دولت‌ها، ماهیتی مستقل برای سازمان رسمی قدرت تعریف شده که به آن این امکان را می‌دهد تا در خصوص مصالح و منافع شهروندان تصمیم گرفته و عمل نماید. بر این اساس، دولت مبنای شناخت منفعت عموم بوده است. از این رو، وظیفه جامعه حمایت از دولت با هدف تأمین منافع است که در صورت برآورده شدن، منافع ملت نیز تأمین می‌شود.

دولت‌های استعلایی تاکنون به الگوهای متفاوتی تجلی یافته‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

دولت تمامیت‌خواه و استبدادی: مبنای این دولت را تعریف و تلاش برای تحصیل منافع مادی شکل می‌دهد که قدرت سیاسی، هرچند با هزینه کردن ارزش‌های اجتماعی، اخلاقی و یا دینی، تأمین آنها را در دستور کار دارد.

دولت دیکتاتوری مصلح: در این گونه دولت‌ها، اگرچه «مصلحت عمومی» مورد توجه است، اما برای مردم نقش محوری و مؤثری در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری سیاسی تعریف نشده است.

دولت کلیسایی: تجربه کلیسا در قرون وسطا معرفت‌الگویی بود که در آن قدرت سیاسی، به نمایندگی از یک کانون آسمانی زمام امور را به طور کامل عهده‌دار بود و مردم هیچ‌گونه حق یا حضوری در این الگوی تدبیر سیاسی جز پذیرش و تبعیت محض نداشتند. مبنای این بحث به فلسفه قرون وسطا باز می‌گردد که در آن جهان‌بینی و الگوی شناختی متمایزی مورد تأکید و توجه قرار گرفته است. اتین ژیلسون (Etienne Henri Gilson) در بررسی تحلیلی‌ای که از روح فلسفه در قرون وسطا به عمل آورده، به این نکته اشاره دارد و معتقد است که، عالمان قرون وسطا اصل اولیه اختیار انسان را، که در مسیحیت وجود داشت، متحول ساختند. «ایشان در این باب به قدری الفاظ را جابه‌جا کردند که نظیر آن

به ندرت در سایر موارد دیده می‌شود.^۶ نتیجه این اقدام در حوزه سیاست، ابتدای اختیار فردی بر انتخاب و تأیید خواست نمایندگان خدا بر روی زمین بود که، شاخصه بارز فلسفه سیاسی مسیحی در قرون وسطا به شمار می‌آید.^۷

۲. نظریه دولت مشروطه

نقد نظریه و عملکرد دولت‌های استعلایی، زمینه تکوین و خیزش نظریه‌های بدیلی را فراهم ساخت که از آن به نظریه «مشروطه» یاد می‌شود. در قالب این نظریه نیز الگوهای متفاوتی از دولت، اعم از دینی یا عرفی، پدیدار گشته است که عمده‌ترین آنها عبارت‌اند از:

دولت سلطنتی محدود: در این الگو، قانون اساسی به منزله میراث جنبش‌های طرفدار حقوق مردم با الگوی دولت‌های بسته و استبدادی ترکیب شده، نوع تازه‌ای از سلطنت را پدید می‌آورد که از آن به، سلطنت مشروطه یا محدود تعبیر می‌شود. در این الگو، تمرکز قدرت و اصل وراثت حفظ می‌شود، اما گستره اختیارات متناسب با نوع قانون تعدیل می‌شود. این الگو، در عالی‌ترین سطح خود نوعی جمهوری را بنیاد می‌گذارد.

دولت دموکراتیک: در این دولت‌ها، مرجع قدرت بر رأی اکثریت استوار است و از این جهت، از سایر الگوها متمایز می‌شود. البته، این مرجعیت در عمل می‌تواند این الگو را غیراخلاقی نموده و به الگوهای پیشین نزدیک سازد. اما آنچه به عنوان وجه تمایز به آن اشاره می‌شود، وجه لیبرالی آن است.

دولت دینی: وجه عمومی الگوهای دینی از دولت را می‌توان در زیرمجموعه نظریه مشروطه به حساب آورد؛ چراکه قدرت را مشروط به اصول دینی می‌دانند. این تلقی، برداشتی کلان از دولت دینی است که می‌تواند نحوه مواجهه با نظریه دولت اسلامی را مشخص سازد. چنانکه امام خمینی^۸ در نخستین معرفی‌های بعمل آمده از ماهیت حکومت اسلامی، فرموده‌اند:

حکومت اسلامی هیچ یک از طرز حکومت‌های موجود نیست. مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خودرأی باشد. حکومت اسلامی نه استبدادی و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره، مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم ﷺ معین گشته است.^۸

نقد نظریه‌های دولت

بر اساس کلام منقول از سوی حضرت امام علیه السلام می‌توان مهم‌ترین نقص دو نظریه اصلی ارایه شده در حوزه دولت‌شناسی را عدم توجه به منافع دنیوی و اخروی و یا ماهیت منافع دانست. ماهیت ترکیبی انسان در جهان‌بینی اسلامی، مانع از آن است که بتوان منافع او را در حیات سیاسی به حوزه‌ای خاص اعم از منافع دنیای صرف، و یا آخرت صرف محدود نمود. این کلام الهی که می‌فرماید: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۷۷) دلالت بر آن دارد که، خیر سیاسی آدمیان، آمیزه‌ای از منافع مادی و مصالح اخروی است.^۹ بر این اساس، می‌توان گفت:

۱. الگوی دیکتاتوری و استبدادی، به دلیل مرجعیت منافع شخصی و گروهی، با نظریه دولت اسلامی که بر خیر جمعی استوار است، همخوان نیست. محکومت «ملا» (گروه‌های استکباری) از ناحیه حضرت حق این معنا را به تصریح بیان می‌دارد: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَأَسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مؤمنون: ۴۵-۴۶).

۲. الگوی دیکتاتوری مصلح، به دلیل عدم توجه به اصل اختیار و سلطه انسان بر سرنوشتش، با گفتمان اسلامی قابل جمع نیست.^{۱۰} خداوند متعال با تأکید بر

اینکه سرنوشت هر قومی در کف اختیار آنهاست، این اصل را در حوزه سیاست مورد تأیید قرار داده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَانْفُسِهِمْ». چنان که می‌فرماید: «لَهُ مُتَعَبَّاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَانْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنِّ وَّالٍ» (رعد: ۱۱).

۳. الگوی کلیسایی به دلیل عدم اعتباربخشی به منافع دنیوی مردم، از نظریه اسلامی دولت، که قابل به اهمیت و ارزش‌مندی این دسته از منافع هم است، متمایز می‌گردد.^{۱۱} آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره: ۲۰۱).

۴. الگوی سلطنتی محدود، از آنجا که به تحدید قلمرو بنیادی دین در مقام مشروعیت‌بخشی به قدرت منجر می‌شود، با نظریه اسلامی دولت سازگار نیست.^{۱۲} «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عَتَيْتُمْ بِهِ إِذْ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ إِلَّا لِيُكْفَرُوا بِمَا كَفَرُوا قُلْ لَهُمْ الْحُكْمُ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۷).

۵. الگوی دولت دموکراتیک، به دلیل نفی ارزش استقلالی دین و حجیت بخشیدن به رأی اکثریت، با بنیاد معرفت‌شناختی دولت اسلامی در تعارض است. به عبارت دیگر، اسلام در اصول، راهی برای اظهار نظر دیگران یا رجوع به رأی اکثریت و یا حتی نظر شخصی رسولان و امامان باز نمی‌گذارد. چنانکه می‌خوانیم: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب: ۳۶)؛ «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ. فَمَا يَنْبَغُ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» (حاقة: ۴۴-۴۷).

نتیجه آنکه، دولت دینی با عنوان کلان «مشروط به اصول دین» به عنوان نظریه راهنما، در این بخش باقی می‌ماند که می‌تواند زمینه مناسب را برای فهم تخصصی دولت اسلامی فراهم سازد.

۳. مدلول مشروطه دینی

به عنوان جمع‌بندی در این قسمت، می‌توان مستند به نظریه دولت مشروطه، معنای دولت اسلامی را چنین بیان کرد:

نظریه نصب

این نظریه ارتباط معنایی «فرمانروایی» را با «حکم» الهی برقرار می‌کند. بدین معنا که دولت اسلامی بدون اتصال به جریان حاکمیت الهی اصولاً نمی‌تواند «شرعی» باشد. از این رو، «نصب» نقطه آغازین مشروعیت در حکومت اسلامی است. اصل انحصار حاکمیت به الله، از شعار اولیه اسلام «لا اله الا الله» قابل استنتاج است و تصریح الهی بر اینکه، «ان الحكم الا لله» (یوسف: ۱۲)، «الا له الحكم» (انعام: ۶۲)، «و له الحكم» (قصص: ۷۰)، دلالت بر آن دارد که در صورت انقطاع قدرت از حکم الهی، به زوال مشروعیت دچار می‌شود. امام خمینی^{۱۳} از همین منظر می‌نویسد:

حکومت اسلامی، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خدا است و قانون، فرمان و حکم خدا است. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد.^{۱۴}

البته، آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، نوع «نصب» است که در دوران حضور و غیبت، تفاوت نموده و همین امر زمینه را برای طرح گزاره دوم، به شرح زیر فراهم می‌سازد:

پذیرش اکثریت

مطابق تفسیر امام خمینی^{۱۵}، نصب در حکومت اسلامی به دو گونه قابل تصور است:^{۱۶}

نخست، نصب خاص که در آن خداوند متعال شخص معینی با ویژگی‌های معینی را برای تصدی حکومت مشخص نموده است.

دوم، نصب عام که در آن خداوند متعال ویژگی‌های معینی را برای حاکم مشخص نموده، اما فرد معینی را منصوب ننموده است. از این رو، مردم لازم است در چارچوب ویژگی‌های تعریف شده، فردی را معین نمایند که از آن به «ولی فقیه» یاد می‌شود.

با این تفسیر می‌توان چنین ادعا کرد که «نصب خاص» ویژه عصر حضور بوده و بر مقتضای آن، حکومت اسلامی با نصب رسول خدا^ﷺ و ائمه اطهار^ﷺ مشروعیت یافته است. متقابلاً مردم نیز مکلف هستند تا به این بزرگان مراجعه و از طریق «بیعت» به اقامه حکومت عدل اهتمام گمارند.

حال آنکه، با رسیدن دوره غیبت کبرا، عملاً اداره جامعه از طریق شخص امام معصوم^ﷺ ممکن نبوده و لازم می‌آید تا از میان افراد دارای صلاحیت، فرد یا افرادی اداره جامعه را به دست گیرند. آنچه راه را بر تراحم سد نموده و از میان گروه واجد شرایط، ولی فقیه را مشخص می‌سازد، «انتخاب» مردم است که امروزه از آن به «مردم‌سالاری» تعبیر می‌شود. بنابراین، دومین گزاره معنانشناسانه حکومت اسلامی را «مقبولیت» تشکیل می‌دهد که به لحاظ مفهوم برآمده از گزاره اول، معنای کامل «مشروعیت» را شکل می‌دهند. امام خمینی^{۱۷} این تفسیر از حکومت اسلامی را مد نظر دارند، آنجا که می‌نویسند: «اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت، در دوره غیبت تعیین نشده است، تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟»^{۱۸} ایشان در فرازهای متعدد دیگری پاسخ این پرسش را داده‌اند و ضمن تأکید بر مؤیدات عقلی و نقلی، اظهار داشته‌اند که «ولی فقیه» مسئولیت اقامه حکومت را دارد و این امر میسر نمی‌شود، مگر اینکه مردم از میان اشخاص دارای صلاحیت، صالح‌ترین را برگزیده و بر حکومت او اجماع نمایند:

تهدراً وقتی مردم آزاد هستند، یک نفر صالح را انتخاب می‌کنند و آرای عمومی نمی‌شود [در این سطح] خطا بکنند. یک وقت یکی می‌خواهد یک کاری بکند، اشتباه می‌کند. یک وقت یک مملکت... [می‌خواهد] نمی‌شود اشتباه بکنند.^{۱۶}

پذیرش و پیشنهاد شکل جمهوری اسلامی از سوی حضرت امام^ع نیز بر همین مبنا استوار بود که «جمهوری» با ماهیت سیاست اسلامی قابل جمع است. اما از آنجایی که حکومت دموکراتیک و استبدادی چنین نبوده، نمی‌توان آن را اسلامی نموده و با نام حکومت اسلامی به اجرا گذارد.

نتیجه آنکه، معنای دولت اسلامی در عصر غیبت به روایت ارایه شده از سوی امام خمینی^ع مستند به آیات بیان شده، عبارت است از: «قدرت برآمده از (متصل به) حاکمیت الهی که در چارچوب عدل، علم و انتخاب مردمی، تعیین یافته است». در خصوص این معنا سه نکته باید توجه داشت:

نخست آنکه، تعریف با شرایط زمان غیبت بیان شده است. از این‌رو، در عصر حضور متأثر از اصل نصب خاص، تعریف به صورت زیر بازخوانی می‌شود: قدرت برآمده از حاکمیت الهی که از طریق بیعت با شخص معین شده از سوی خداوند، تعیین می‌یابد.

دوم آنکه، این معنا از حکومت اسلامی می‌تواند با شکل‌های متفاوتی در سیاست عملی تجلی یابد. بنابراین، در قسمت دوم به ملاحظات ساختاری حکومت اسلامی پرداخته و اصول ذاتی و عرضی آن را از یکدیگر تفکیک می‌نماییم.

سوم آنکه، این معنا از حکومت اسلامی می‌تواند معرف ویژگی‌های متفاوتی در مقام تأسیس حکومت باشد. بنابراین، در قسمت سوم تلاش می‌شود ویژگی‌های اصلی حکومت اسلامی در مقام عمل معرفی گردند تا از این طریق، امکان شناخت حکومت اسلامی واقعی، مطابق این گفتمان، میسر گردد.

۲. دولت اسلامی در سپهر سازمانی

منظور از «سپهر سازمانی»، توجه دادن به اصول و ملاحظات ساختاری است که دولت‌ها در هر عصر و زمانه‌ای برای استقرار خویش تعریف می‌کنند. آنچه در ارتباط با ملاحظات ساختاری باید توجه داشت این است که، ساختار تابعی از مقتضیات «نظریه دولت» و «شرایط زمانی و مکانی» است. از این‌رو، از اصالتی مشابه اصول بیان شده در قسمت اول برخوردار نیستند.^{۱۷}

با این حال، بررسی‌های موجود حکایت از آن دارد که اسلام در حوزه ساختار دولت اسلامی ملاحظاتاتی دارد که متناسب با اصول ماهوی و معناشناسانه بیان شده است و از این جهت دولت اسلامی را متمایز و برجسته می‌سازد. این ملاحظات، با مقتضیات سیاست و حکومت در جوامع انسانی سنخیت دارد. از این‌رو، می‌توان از طریق عقل سلیم و تجربه انسانی نیز به آنها رسید. به عبارت دیگر، مقتضای اسلامی بودن دولت، آن است که نظام در سطح ساختاری برای تأمین ملاحظات زیر، چاره‌اندیشی نموده باشد:

۱. همگرایی

بنیاد نظریه‌های دولت در نگرش عرفی را این نکته شکل می‌دهد: بین ملت با دولت حد فاصلی وجود دارد که آنها را از یکدیگر متمایز کرد و به عنوان عرصه تقابل ملت با دولت شناسانده می‌شود. این تقابل، که حرکت‌های واگرایانه را پدید می‌آورد، چند دلیل دارد:

۱. دولت پدیده‌ای قدرت‌محور است که خواهان اعمال سلطه بیشتر، تأمین منافع خاص و بالاخره، حفظ خود در گذر زمان است. این تلقی از دولت آن را با فساد ملازم می‌سازد. به گونه‌ای که باید پذیرفت قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد.^{۱۸}

۲. ملت منبع اصلی قدرت است که با تأسیس دولت، موضوع احکام آن قرار گرفته و به تدریج، در موضع ضعیف در رابطه‌اش با قدرت قرار می‌گیرد. بنابراین حمایت از حقوق شهروندی موضوعیت یافته و به اصلی اولیه تبدیل می‌شود.^{۱۹} دو نکته مزبور تصویری از «ملت - دولت» ترسیم می‌کند که به جز از طریق تأسیس «جامعه مدنی» (Civil Society) نمی‌توان به واگرایی بین ملت و دولت فایق آمد. این جامعه مدنی است که از طریق تجمیع خواسته‌های شهروندی و انتقال آن به درون قدرت حاکمه و انتقال خدمات دولت به ملت، زمینه ماندن این دو را در کنار یکدیگر و عدم فروپاشی آن را از درون، فراهم می‌سازد.^{۲۰}

اما در نظریه اسلامی دولت، چنین تلقی‌ای از نوع رابطه بین ملت و دولت وجود ندارد. بنابراین، دولت اسلامی با وصف «همگرایی» تا «واگرایی» شناسانده می‌شود. با توجه به تجربه نبوی ﷺ و بنیاد اسلامی گذارده شده در فقه شیعی^{۲۱} و همچنین سیر تحول مهم‌ترین اندیشه دولت در فقه سیاسی شیعه - یعنی ولایت فقیه^{۲۲} می‌توان گفت: مبانی این همگرایی تماماً هنجاری بوده و ریشه در ایدئولوژی اسلامی دارند. این مبانی عبارت‌اند از:

الف. همگرایی ناشی از التزام به ارزش‌های بنیادین واحد

در حکومت اسلامی، حاکم و مردم موظف به تبعیت از اصول واحدی هستند و این چنین نیست که حاکمان بتوانند خود را از عمل به ارزش‌ها استثنا کنند. به همین دلیل، امر به معروف و نهی از منکر رسالت عمومی اعلام شده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَنَفْسِهِمْ أُورِيَاءٌ لِّبَعْضِ مَا كُرِّهُوا بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷۱).

تعریف گونه‌ای از امر به معروف و نهی از منکر که با عنوان نصیحت ائمه مسلمین شناسانده می‌شود، معرف آن است که حاکمان بر این التزام باید استوارتر باشند.

ب. همگرایی ناشی از تعریف اهداف واحد

اهداف سیاسی‌ای که برای آنها اقامه حکومت می‌شود، از ناحیه دین مشخص شده و همین امر مانع از آن می‌شود تا جریان‌های سیاسی بتوانند با دست‌کاری در این اهداف به بهره‌برداری از توان و احساسات مردم همت گمارند.^{۳۳} به عبارت دیگر، شأن تکلیفی حکومت، به نزدیکی ملت و دولت کمک می‌کند: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء: ۱۰۵).

ج. همگرایی ناشی از ولایت

جریان حاکمیت الهی در عصر غیبت با عنوان «ولایت فقیه»، نوعی محوریت برای نظام سیاسی پدید می‌آورد که صرفاً تعریف یا ارزشی سیاسی ندارد. به همین دلیل، «ولی فقیه» را نمی‌توان - و نباید - به عنوان یک عنصر از «قدرت در حاکمیت» تعریف کرد،^{۲۴} بلکه این نهاد به همان اندازه که سیاسی است، مدنی هم هست و چونان عناصر و جنبش‌های اجتماعی در نقد و مهار قدرت حاکمه نیز نقش ایفا می‌کند. تعبیر حضرت علی علیه السلام از امامت و ولایت به محور آسیاب در جامعه اسلامی،^{۲۵} بیانگر این وجه از همگرایی در جامعه اسلامی است. خداوند متعال نیز با اصل «انحصار ولایت»، این نوع از همگرایی را تصریح نموده است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاغِبُونَ» (مائده: ۵۵).

به همین دلیل خداوند ولایت را مبنای تشکیل حزب الهی دانسته و از برتری و توفیق آنها خبر می‌دهد: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده: ۵۶).

در همین ارتباط، خداوند جنبه سلبی ولایت را نیز به مسلمانان متذکر شده و امر به قطع ولایت غیرمسلمانان می‌نماید تا از این طریق، انسجام و وحدت

اسلامی تحصیل و تقویت گردد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَكَيْبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُتُمَ مُؤْمِنِينَ» (مانده: ۵۷).

«أسوه» شدن پیامبر اکرم ﷺ به عنوان مصداق بارز «ولایت سیاسی»، در واقع تجلی عینی این اصل می‌باشد؛ بدین معنا که، مبنای همگرایی در جامعه اسلامی بوده و می‌تواند ایده امت واحده و دولت اسلامی جهانی را معنادار کند: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرٍ» (احزاب: ۲۱).

د. همگنی

دولت در نظریه‌های لیبرالیستی مشتمل بر سه نیروی اصلی است که به صورت همزمان و توأمان درون این تأسیس حقوقی فعال می‌باشند.^{۲۶}

۱. نیروی ایدئولوژیک که آن را موظف به جلب و کسب اجماع عمومی در حمایت از خود می‌نماید.

۲. نیروی بوروکراتیک که دولت را موظف به تحصیل و تأمین منافع عناصر سازمانی خود می‌نماید.

۳. نیروی اقتصادی که تعریف منافع دولت و تأمین آنها را اجباری می‌سازد. چنان‌که «یورگن هابرماس»^{۲۷} نشان داده، این نیروها در تعارض با یکدیگر درآمد و دولت‌ها را با بحران‌های سازمانی‌ای روبه‌رو می‌سازند که مدیریت آنها گام نخست در مواجهه با بحران مشروعیت را شکل می‌دهد.^{۲۸} اما در نظریه دولت اسلامی، «تعارض» بنابه ملاحظات ساختاری اصولاً قابلیت طرح ندارد و دولت به سان مجموعه‌ای یک‌پارچه و یک‌دست تعریف می‌شود که «همگن» تا «متعارض» است. آنچه که همگنی دولت اسلامی را ممکن می‌سازد، عبارت است از:

الف. اصلاح نظریه تفکیک قوا

تفکیک قوا به گونه‌ای که در اندیشه سیاسی غرب مطرح شده، در سیاست اسلامی معنا ندارد. دلیل این امر به قاعده «نصب» باز می‌گردد که لازم است بنیاد قدرت بر حاکمیت الهی استوار گردد. بر این اساس، قدرت مجرای واحدی دارد و انفکاک به شکل متعارف ضرورتی نمی‌یابد. حضور مستقیم یا غیرمستقیم ولی فقیه در قوای سه‌گانه، در واقع ضامن این معنا از همگنی در حکومت اسلامی است. با این تفسیر، ریاست عالی ولی فقیه در قوه مجریه، نصب رئیس قوه قضائیه و یا انتصاب فقهای شورای نگهبان و مواردی از این قبیل که، این نماد را جایگاهی فراقوه‌ای می‌دهد، معنادار بوده و دولت را از تعارضات احتمالی دور می‌سازد.^{۲۹} تجربه حکومت نبوی ﷺ و علوی ﷺ نیز مبین همین مدعاست؛ چراکه همه فعالیت‌های حکومت‌ها در دولت اسلامی، با مرجعیت این بزرگان معنا می‌یافته است.^{۳۰} این معنا در قرآن کریم، به طور مکرر مورد توجه قرار گرفته است. از آن جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حجرات: ۱)؛ «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى قبلكم وللرسول ولأهل القرى واليتامى والمساكين وابن السبيل كفى لا يكون ذلّة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب» (حجرات: ۷).

ب. اولویت اخلاق دولت بر قانون دولت

اگرچه دولت‌ها خود را تابع ضوابط قانونی می‌دانند و معمولاً «قانون‌گرایی» به عنوان اصلی راهبردی در رفع تعارضات درونی دولت‌ها شناخته می‌شود، اما تجربه انسانی و تحلیل‌های موردی نشان می‌دهد، «اخلاق» مقوله‌ای مؤثرتر و جامع‌تر از «قانون» است که می‌تواند اصلاح یا افساد یک دولت را در پی داشته باشد.^{۳۱} دلایل این بحث به ویژگی‌های ممتاز «اخلاق» در قیاس با «قانون» برمی‌گردد که به اصلاح امور با هزینه‌ای کمتر ولی به صورت مؤثرتر منتهی می‌شود.^{۳۲}

در نظریه دولت اسلامی، اصلاح «اخلاق دولت» از اهمیت و اولویتی به مراتب بیشتر از استقرار «قانون دولت» برخوردار است. به عبارت دیگر، می‌توان استقرار قانون دولت را بر پایه «اخلاق» درک و عملیاتی نمود. اخلاق اگرچه ضمانت قانونی ندارد، اما الزام درونی تعریف شده برای آن عناصر دولت را به هم نزدیک نموده و ماهیتی واحد به آن می‌بخشد؛ ماهیتی که در ورای قانون قرار دارد و از ضعف‌های احتمالی نظام قانونی تأثیر نمی‌پذیرد.^{۳۳}

ج. «مسئولیت» در مقابل «قدرت»

سومین رکنی که همگنی دولت در گفتمان اسلامی را تأیید و توسعه می‌دهد، تفسیری است که از ایجاد حکومت عرضه می‌گردد. در حالی که، در پاره‌ای از مکاتب، حکومت به عنوان یک هدف ارزشمند در رقابت‌های سیاسی تعریف می‌شود، در نگرش اسلامی ابزاری برای تحقق اهدافی دیگر شناسانده می‌شود. این نگرش، منجر می‌شود تا قدرت از یک امتیاز به یک «مسئولیت» تبدیل شود.^{۳۴} بررسی نظریه دولت اسلامی از این جهت بسیار معنادار است و اصل بر آن است که، میزان مسئولیت در پی دسترسی فرد به قدرت باید افزایش یابد و همزمان با افزایش قدرت، احساس مسئولیت هم باید افزایش یابد. با این تفسیر، «دولت» با یک مفهوم اصلی قابل تعریف است که از آن به «خدمتگزاری» یاد می‌شود. امام خمینی ره با عنایت به همین اصل است که عدم خدمتگزاری را از جمله معاصی بزرگ دانسته که به زوال قدرت و تزلزل دولت منجر می‌شود.^{۳۵} مثال‌های تاریخی متعددی که در باب حکومت‌های نالایق در قرآن کریم وارد شده و اینکه زوال آنها به عنوان یک «سنت الهی» بیان شده، حکایت از آن دارد که هر آن نظام سیاسی‌ای که از قدرت چنان ابزاری برای اصلاح امور و هدایت خلق بهره نبرد و آن را ابزاری برای جلب منافع نماید، محکوم به زوال است.

سرنوشت فرعون، قارون، و... مؤید این مدعاست. تأکید بر عنصر ظلم و نقش مخرب آن در این آیات روشن‌گر است؛ چراکه ظلم ابعاد متعددی دارد و از آن جمله، عدم کاربرد مناسب و مؤثر نعمتی چون قدرت، که می‌تواند در خدمت هدایت و رستگاری قرار گیرد: «وَ تِلْكَ الْقُرَىٰ أَمْلَكْتَهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِيَهْدِيهِمْ مُّوْعِدًا» (کهف: ۵۹).

۳. دولت اسلامی در سپهر عملی

گذشته از دو سپهر نظری و سازمانی، در نهایت دولت‌ها تأسیس می‌شوند تا بتوانند از طریق مدیریت منابع ملی به تنظیم امور همت گمارند و تحصیل منافع عمومی را میسر سازند. از این منظر، هر دولتی یک نهاد ارزیابی می‌شود که باید از عهده تکالیف اولیه تعریف شده برایش بر آید. در غیر این صورت، توجیهی برای آن وجود ندارد. مجموع مباحث این بخش ذیل عنوان دولت‌های مقتدر می‌آید. نتیجه بحث آن است که، جوامع خواهان دولت‌های مقتدری هستند که بتوانند از عهده وظایف‌شان به نحو احسن بر آیند. دولت اسلامی مقتدر از این منظر با دو حوزه رسالتی شناسانده می‌شود:

الف. قربیت دینی و دولت اسلامی مقتدر

اگر نظریه «محروریت نسبی»^{۳۶} را که «تد رابرت گار»^{۳۷} بیان داشته، به عنوان نظریه مبنا در ارزیابی عملی دولت‌ها بپذیریم، چنانکه امروزه بسیاری از اندیشه‌گران سیاسی بر آن اتفاق نظر دارند، در آن صورت مشخص می‌شود که یک دولت از سه ناحیه در مقام عمل آسیب‌پذیر بوده و در معرض تهدید است:^{۳۸}

۱. افزایش نابهنگام و خارج از کنترل خواسته‌های شهروندی، به گونه‌ای که دولت از پاسخ‌گویی به آنها عاجز مانده و عملاً ورشکسته گردد.

۲. افت کارآمدی دولت، به گونه‌ای که هزینه‌های دولت افزایش یابد، اما

خدمات آن ثابت مانده یا کاهش یابد. در این صورت، با پدیده دولت ناکارآمد رویه رو خواهیم بود.

۳. زوال سرمایه اجتماعی دولت و ضعف هنجارها، اصول، ارزش‌ها و یا آرمان‌هایی که بر بنیاد آن دولت شکل گرفته است. در این صورت، فروپاشی از درون رخ خواهد داد.

با عنایت به این سه مؤلفه، شاهد تعریف رویکرد متفاوتی از سوی دولت‌ها برای مقابله با این تهدیدات می‌باشیم. رویکردهای اقتدارآمیز یا دموکراتیکی‌ای که امروزه نظریه‌پردازان متعددی دارند و هر یک از نظام‌های سیاسی مختلف را راهبری می‌کنند. رویکرد دولت اسلامی در این میان، متمایز و بسیار مؤثر است که می‌توان از آن به، «تربیت» تعبیر نمود. ارکان این رویکرد به رجال در بحث حاضر عبارت‌اند از:

۱. ایمان

ایمان به معنای درک و پذیرش قلبی موضوعاتی است که عقل نیز آنها را درک می‌کند. اما زمانی تأثیرگذار خواهد بود که از «علم» به «باور» تبدیل شود. در این صورت، به تعبیر امام خمینی علیه السلام انسان از زیاده‌خواهی‌ها، معاصی و تعرض‌ها دور شده و در نتیجه، جامعه رو به صلاح و آرامش می‌رود.^{۳۹}

با این تفسیر، ایمان عرصه سیاست را از تعارض می‌پیراید و بدین وسیله، زمینه تجمیع توان‌مندی و ارتقای آن را فراهم می‌آورد؛ چراکه ایمان خواسته‌ها را تعدیل و معقول می‌سازد، قدرت‌بخش بوده و توان ملی را افزایش می‌دهد و بالأخره، آنکه چونان سرمایه‌ای بزرگ در حوزه سیاسی- اجتماعی عمل می‌نماید.^{۴۰}

تأکید حضرت حق بر پذیرش ایمان و ارتقای آن از همین ناحیه قابل تفسیر است، آنجا که از ایمان به عنوان راه‌کاری برای خروج از ظلمات تعبیر شده است:

«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷).

۲. تهذیب

توجه اسلام به مقوله مهم تهذیب، افزون بر سالم‌سازی فضای درونی و اعتدال در قوای انسانی، در عرصه خارجی نیز بسیار تأثیرگذار است؛ چراکه تهذیب راه را بر خواسته‌های نامشروع و فزاینده سد می‌کند و از این ناحیه، مدیریت سیاسی را تسهیل و مؤثرتر می‌سازد. چنانکه تهذیب از تکوین و توسعه مفاسد مختلف در پیکره نظام سیاسی ماهیت به عمل آورده و در نتیجه، به ارتقای کارآمدی نظام سیاسی منجر می‌شود.^{۴۱} امام خمینی علیه السلام با عنایت به همین وجه، تهذیب را سرلوحه کار دولتمردان قرار داده و ایشان را به آن سفارش مؤکد می‌نماید.^{۴۲} این اصل برگرفته از کلام حق است، آنجا که در مقام هدایت مردمان، ایشان را به انجام فرایض دینی و یا التزام به اعمال نیکو و... امر می‌نماید تا از این طریق، بتوانند به بهبود امور خویش توفیق یابند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ حِينَ كُلُّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹).

۳. تعلیم

سومین رکن تربیت را تعلیم و توسعه هدفمند آگاهی شکل می‌دهد، تا از این طریق جامعه‌ای آگاه پدید آید که بر مبنای علم و معرفت با نظام سیاسی خود تعامل نماید. این واقعیت که، حکومت بر جهال امری پسندیده نبوده و به شدت متزلزل می‌نماید، ما را به اهمیت این رکن رهنمون می‌کند. بنیاد دولت اسلامی بر بینش و آگاهی استوار گشته و فرمان حضرت حق برای انتخاب آگاهانه مؤید این معناست که، دولت اسلامی بر پایه معرفت و شناخت تا جهل و نادانی استوار است.^{۴۳} اقتدار دولت اسلامی نیز از همین ناحیه قابل درک است؛^{۴۴} چنانکه خدای

متعال در آیات متعدد، جهل و بنای قدرت بر آن را ذم می‌نماید: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَّبِعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مانده: ۵۰).

ب. افتخار ملی و دولت اسلامی مقتدر

«... وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱).

مبنای بحث در این قسمت را اصل «استعلاء» شکل می‌دهد که مطابق آن، استیلای کفار بر مسلمانان نفی شده و دستور داده شده است که، دولت اسلامی در مناسبات خود با دیگران نباید به گونه‌ای رفتار کند که فرودست و ذلیل گردد. بر این اساس، مقتضای دینی بودن دولت را از منظر اسلامی در گستره بیرونی می‌توان چنین برشمرد:

۱. جهان‌شمولی

اگرچه دولت اسلامی در قلمرو جغرافیایی خاص و محدودی شکل می‌گیرد، اما باید توجه داشت که ایدئولوژی و ارزش‌های آن فراگیر است. بنابراین انحصار و تحدید جغرافیایی آن اصلاً توجیه‌پذیر نیست. تأکید امام خمینی^{۴۵} بر اصل صدور انقلاب اسلامی^{۴۶} از این منظر قابل درک است. این موضوع مبتنی بر کلام الهی است، آنجا که رسولش را صاحب رسالت جهانی می‌داند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ: ۲۸)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷).

بر پایه آن، ارزش‌ها و اصولی را در دستور کار دولت اسلامی قرار می‌دهد که نمی‌توان به جغرافیای خاصی محدود کرد. اصولی چون: ظلم‌ستیزی، حمایت از مستضعفان، توجه به سرنوشت دیگر ملل و...^{۴۷} مدلول تعریف چنین ارزش‌ها و اهدافی آن است که، دولت اسلامی جهان‌نگر باشد و به تعبیری، دارای افق راهبردی گسترده‌ای به بلندای تاریخ باشد. گزاره‌های قرآنی که حکایت از برتری اسلام و حاکمیت مستضعفان دارد، این وجه را به صورت مشخص تأیید می‌کند.

۲. تکلیف‌گرایی

با عنایت به اینکه ساخت و مناسبات خارجی پیوسته با حضور و تحت تأثیر نظام‌های سیاسی اسلامی شکل نمی‌گیرد و چنان نیست که بتوان با فعال‌سازی ظرفیت‌های قانونی همواره به اهداف خود نایل آمد، اسلام اصل دومی را در این ساحت مد نظر دارد که از آن به «تکلیف‌گرایی» تعبیر می‌شود. دولت اسلامی در مواجهه با جهان بیرونی، از تکالیف اولیه دین (هدایت و روشنگری) عاری نیست و این امر جایگاه «دعوت» را در نظریه دولت اسلامی ارتقا می‌دهد؛ به گونه‌ای که «دعوت» به رسالتی دینی و اساسی برای دولت اسلامی تبدیل می‌شود. با این تفسیر، می‌توان ادعا کرد که اقتضای اسلامی بودن دولت آن است که در عرصه بین‌المللی به عنصری فعال در عرصه عمل و نظر برای هدایت دیگر ملل و ورود آنها به جرگه جهان اسلام، تبدیل شود: «الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱).

حاصل آنکه، دولت اسلامی تکلیف مشخص و معینی از ناحیه خدا دارد و آن، تبلیغ دین با هدف گسترش حاکمیت الله می‌باشد. به همین دلیل، بین دولت اسلامی و تبلیغ دینی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد.

۳. قدرتمندی

با توجه به تأثیرپذیری نظام بین‌المللی از واقع‌گرایی و تأثیرگذاری عنصر قدرت در نوع مناسبات و تأسیسات حقوقی-سیاسی، دولت اسلامی موظف است نسبت به تقویت منابع قدرت خویش اهتمام ورزد تا بتواند جایگاه درخور خود را در سلسله مراتب جهانی به دست آورد. همچنین زمینه عملی تحقق اصل استعلاء را فراهم سازد.

«وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِيبُونَ بِيَدِ اللَّهِ وَ عَدُوِّكُمْ

و آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ» (انفال: ۶۰).

مجموع ملاحظات شش‌گانه‌ای که بیان شد، حکایت از آن دارد که نظریه دولت تحت تأثیر اسلام، در دو فضای درون و برون، به شدت متحول شده و از یک نهاد مبتنی بر اجبار که به دنبال کسب، حفظ و توسعه نفوذ خود از طریق کاربرد ابزارهای خشونت‌بار است، به نهادی مدنی که بر دو رکن رأفت و شدت استوار بوده و خواهان استقرار و توسعه صلح جهانی مبتنی بر آموزه‌های انسانی اسلام است، تبدیل می‌شود. این تصویر از دولت، منادی سعادت بوده و در عمل به شدت محدود، ضابطه‌مند و شریعت‌مدار است تا بتواند زمینه‌ساز تأسیس حکومت جهانی عادلانه گردد.

نتیجه‌گیری

۱. اگرچه دولت‌های ملی، پدیده‌ای سون و متعلق به دوران طرح و حاکمیت ملی‌گرایی ارزیابی می‌شوند، اما این واقعیت که ایده دولت مقوله‌ای تاریخی بوده و ریشه در تکوین جماعت‌های انسانی دارد، ما را به این امر رهنمون می‌کند تا از دولت به عنوان یک واقعیت سیاسی تاریخ‌مند سخن گوئیم. از این منظر، بررسی سیر تحول دولت به ما نشان می‌دهد که تاکنون گونه‌های متفاوتی از دولت برای سامان‌بخشی به امور جامعه پدید آمده‌اند که علی‌رغم داعیه‌شان برای سعادت‌مندی انسان، نتوانسته‌اند در تحصیل این هدف کارنامه قابل قبولی را عرضه بدارند.

۲. ظهور نظریه دولت دینی در همین چارچوب معنا‌دار است؛ چراکه مغرف حضور ادیان در عرصه سیاست عملی برای حل و فصل مسائل جامعه می‌باشد. البته، این حضور نیز همگن نبوده و عملکرد دولت‌های دینی، از تجارب قرون وسطایی گرفته تا دولت‌های عرفی‌گرای دینی امروزی، انواع متفاوتی از واکنش را در پی داشته‌اند که بعضاً به نفی دین‌گرایی در عرصه دولت‌سازی منجر شده است.

۳. وقوع انقلاب اسلامی در ایران و تأسیس جمهوری اسلامی، خیزش دوباره در این حوزه را دامن زد که با محوریت «دولت اسلامی» شناسانده می‌شود. انقلاب اسلامی توانست از ظرفیت بالای گفتمان سیاسی تشیع در عرصه دولت‌سازی پرده بردارد؛ چراکه الگویی را ارائه داد که در عین پای‌بندی به اصول اسلامی، دربردارنده ملاحظات و نیازمندی‌های جامعه سیاسی معاصر (مردم‌سالاری) نیز می‌باشد.

۴. دولت اسلامی چنانچه در این مقاله معرفی شده، از سه سو با گفتمان اسلامی ارتباط دارد:

الف. از ناحیه ملاحظات هویتی که معنای دولت اسلامی را بر بنیاد هنجارها و نقش مردمی شکل می‌دهد.

ب. از ناحیه سازمانی که اصول همگرایی و همگنی را در بنای دولت، تعریف می‌نماید.

ج. از ناحیه کارکردی که تربیت دینی و اداره امور معینی را به صورت توأمان در دستور کار دولت اسلامی قرار می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها
۱. بحث از فلسفه دولت، موضوعی مهم در فلسفه سیاسی معاصر به شمار می‌آید و نظریه‌های موجود حکایت از آن دارد که اشکال ابتدایی دولت، در همان اجتماعات اولیه حیات انسانی ظهور و بروز داشته‌اند و سپس طی زمان متناسب با تکامل جوامع بشری، تغییر یافته و امروز به صورت State در Nation-State در آمده‌اند. با این تفسیر، ایده دولت پیوسته در حیات سیاسی - اجتماعی انسان حضور داشته، اما شکل و ساختار آن تغییر کرده است.

۲. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، خطبه ۴۰، ص ۳۹.

۳. هشام شرابی و دیگران، سیاست، نظریه و جهان عرب، نگاه انتقادی، ص ۲۰۱.

۴. هر پدیده‌ای مرکب از دو عنصر اساسی می‌باشد که می‌توان از آنها به شرح زیر یاد کرد: اول، ایده (Idea) که دلالت بر جوهره و نظریه انتزاعی‌ای دارد که فلسفه وجودی آن پدیده را شکل می‌دهد. ایده، مقوله‌ای کلی و ماهیت شناسانه (Ontological) می‌باشد. دوم، پدیدار (Phenomenon) که دلالت بر عینیت و ساخت بیرونی پدیده‌دار و شامل موضوعاتی چون سازمان، ساختار و شبکه ارتباطات و... می‌شود. پدیدار، مقوله‌ای معرفت‌شناسانه (Epistemological) به شماره می‌آید.

۵. رک: اندرو وینست، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه.

۶. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ج. داوودی، ص ۲۷۵.

۷. همان، ص ۴۸۷-۴۹۱.

۸. امام خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۲۵.

۹. این ادعا از اصول معرفتی اسلام به شمار می‌آید و اهل سنت و تشیع بر آن به عنوان راهنمای فهم سیاست اسلامی متفق‌القول هستند. بر این اساس، اوامر و نواهی الهی از دو حیث به منفعت و مفاسد انسان ارتباط دارند: اول، هر امری متضمن منفعتی است و در عین حال، مفاسدی را از انسان دور می‌سازد. دوم، هر نهی‌ای متضمن دفع مفاسده‌ای است و در عین حال منافی را برای انسان در پی خواهد داشت. این موضوع به صورت مبسوط در تشریح مفهوم و نظریه «مصلحت» آمده است. (اصغر افتخاری و دیگران، اقتدار ملی، جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه امام خمینی، ص ۳۵-۱۱۲).

۱۰. اصل حاکمیت انسان بر سرتوشت خویش از اصول مترقی دیدگاه شیعی است که، در عین اعتقاد به تعلق حاکمیت به خداوند متعال، مستند به آیات الهی و روایات صحیحیه می‌باشد. این معنا، در مقدمه قانون اساسی به منزله یک اصل مبانی آورده شده و مبانی فلسفی... تحلیلی آن توسط اندیشه‌گران مسلمان به صورت مبسوط به بحث گذارده شده است.

۱۱. در اسلام دنیا در حکم مزرعه آخرت تعریف شده و از این حیث اهمیت و نسبت آن با آخرت

مشخص شده است و این حکایت از آن دارد که اسلام دنیاگریزی و انزوا را اصولاً تأیید نمی‌کند. حتی آن را نوعی بدعت می‌داند که در اسلام اصیل سابقه ندارد. برعکس، تأکید بر اینکه آدمی باید قدر دنیا را دانسته و حظ خویش را از آن فراموش نکند و آبادانی آن را در نظر داشته باشد، رکنی اساسی در سیاست اسلامی به شمار می‌آید و همین امر، آن را از رویکرد مسیحی متمایز می‌سازد.

۱۲. در برخورد با حضور سیاسی دین، الگوهای متفاوتی ارائه شده است که مهم‌ترین آنها، عرفی‌گرایی است. عرفی‌گرایی (Secularism) با ورود به جامعه دینی، تحولات و روایت‌های متفاوتی یافته که با مبادی دینی به تحدید دین نظر دارد. این در حالی است که جوهره اسلام، بر اطلاق حاکمیت الهی و حضور فراگیر دین در حیات سیاسی - اجتماعی دلالت دارد. بدین ترتیب، می‌توان دیدگاه‌های تحدیدگرا را در درکشان از ماهیت حکومت اسلامی، ناصواب ارزیابی کرد (ر.ک: افتخاری، پیشین).

۱۳. امام خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۲۷.

۱۴. همان، ص ۵۴-۵۰.

۱۵. همان، ص ۵۴.

۱۶. همو، سخنرانی ۱۳۵۷/۱۰/۱۰.

17. Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, P.57-82.

18. Paul Brooker, *Non-Democratic Regimes*, P.188-222.

۱۹. میلر، دیوید، ملت، ترجمه داود غرایبانی زندی، ص ۹۳-۱۳۴.

۲۰. رابرت هولاب، یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی. حسین بشیریه، ص ۲۳-۴۴.

۲۱. رک: احمد جهان‌بزرگی، درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام.

۲۲. رک: یعقوبعلی برجی، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان.

۲۳. رک: مرتضی مطهری، امامت و رهبری.

۲۴. رک: مرتضی مطهری، ولایات و ولایت‌ها.

۲۵. نهج البلاغه، خطبه ۳، ص ۹.

26. C.f. Offe, K, *Contradictions in the Welfare State*.

27. Jurgen Habermas

28. Habermas, Jurgen, *Legitimation Crisis*. Trans by: Thomas Mc Carthy, Cambridge: Polity Press.

۲۹. محمدرضا مهدوی کنی، بیست گفتار، ص ۱۴۷-۱۸۲.

۳۰. رک: ابراهیم بیضون، الحجاز و الدوله الاسلامیه، / محمد حسینی شیرازی، اول حکومت اسلامی فی المدینه المنوره.

31 R.G. Frey, *Value, Welfare & Morality*. Cambridge.

۳۲. آلن هملین، اخلاق و اقتصاد، ص ۲۳-۵۲.
۳۳. محمدرضا مهدوی کنی، *البدایه فی الاخلاق العمليه*، ص ۲۷-۵.
۳۴. رک: عبدالله عروی، *مفهوم الدوله*.
۳۵. اصغر افتخاری، *اقتدار ملی: جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه امام خمینی*، ص ۱۵۲-۱۵۴.
36. Relative Deprivation
37. Ted R. Gurr
۳۸. تد رابرت گور، *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند*، علی مرشدی زاد، ص ۱۴۸-۵۱.
۳۹. امام خمینی، *صحیفه نور*، ج ۱۱، ص ۸۲.
۴۰. رک: افتخاری، اصغر و همکاران، *قدرت نرم، فرهنگ و امنیت*، *قدرت نرم و سرمایه اجتماعی*.
۴۱. محمدرضا مهدوی کنی، *البدایه فی الاخلاق العمليه*، ص ۱۱-۲۷.
۴۲. امام خمینی، *صحیفه نور*، ج ۱۴، ص ۱۱۲.
۴۳. رک: منیرالدین احمد، *نهاد آموزش اسلامی*، محمدحسین ساکت.
۴۴. رک: اصغر افتخاری و همکاران، *قدرت نرم و سرمایه اجتماعی*.
۴۵. امام خمینی، *صحیفه نور*، ج ۱۸، ص ۱۱۱؛ ج ۲۲، ص ۲۶۷.
۴۶. عباسعلی عمید زنجانی، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، ص ۲۲۱-۲۲۳.

منابع

- احمد، منیرالدین، *نهاد آموزش اسلامی*، محمدحسین ساکت، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۴.
- افتخاری، اصغر و کمالی، علی اکبر، *رویکرد دینی در تهاجم فرهنگی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷.
- افتخاری، اصغر و همکاران، *قدرت نرم و سرمایه اجتماعی*، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۷ - ب.
- افتخاری، اصغر و همکاران، *قدرت نرم، فرهنگ و امنیت*، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۷ - الف.
- افتخاری، اصغر، «شرعی‌سازی در مقابل عرفی‌سازی»، در: علی اکبر کمالی (به اهتمام) *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۶.
- افتخاری، اصغر، *اقتدار ملی: جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه امام خمینی*، تهران، عقیدتی-سیاسی نیروی انتظامی، ۱۳۸۰.
- افتخاری، اصغر، *مصلحت و سیاست، رویکردی اسلامی*، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۴.
- البوطی، محمدسعید رمضان، *مصلحت و شریعت*، اصغر افتخاری، تهران، گام نو، ۱۳۸۴.
- العروی، عبدالله، *مفهوم الدوله*، بیروت، المركز الثقافي العربي، ۲۰۰۱.
- امام خمینی، *صحیفه نور*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
- امام خمینی، *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، تهران، الست فقیه، بی تا.
- برجی، یعقوبعلی، *ولایت فقیه در اندیشه فقیهان*، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۵.
- بیضون، ابراهیم، *الحجاز و الدوله الاسلامیه*، بیروت، المؤسسة الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۳.
- جهان بزرگی، احمد، *درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
- حسینی شیرازی، محمد، *اول حکومت اسلامی فی المدینه المنوره*، بیروت، مرکز الرسول الاعظم للتحقیق و النشر، ۱۹۹۸.
- دشتی، محمد و سیدکاسم محمدی، *المعجم المفهرس نهج البلاغه*، قم، مشهور، ۱۳۸۰.
- ژیلسون، انین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ع. داوودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- شرابی، هشام و دیگران، *سیاست، نظریه و جهان عرب، نگاه انتقادی*، مرتضی بحرانی و دیگران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶.

- عبدالباقی، محمدفواد، *المعجم المنهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تهران، اسلامی، ۱۳۸۴.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بی تا.

- گر، تدرابرت، *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند*، علی مرشدی زاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷.

- مطهری، مرتضی، *امامت و رهبری*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰ - ب.

- مطهری، مرتضی، *ولادت و ولایت‌ها*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰ - الف.

- مهدوی کنی، محمدرضا، *البدایه فی الاخلاق العملیه*، بیروت، دار الهادی، ۲۰۰۲.

- مهدوی کنی، محمدرضا، *بیست گفتار*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.

- میلر، دیوید، *ملیت*، داوود غرایاق زندی، تهران، مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۳.

- نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

- هملین، آلن، *اخلاق و اقتصاد*، افشین خاکباز و دیگران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶.

- هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی*، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۵.

- وینسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۱.

Barry, Norman, *An Introduction to Modern Political Theory*. London: Mac Millan Press, 2000.

Brooker, Paul, *Non-Democratic Regimes*. London: St. Martin, 2000.

Frey, R.G. & Christopher Morris-Edis-, *Value, Welfare & Morality*. Cambridge: C.U.P, 1993.

Habermas, Jurgen, *Legitimation Crisis*. Trans by: Thomas Mc Carthy, Cambridge: Polity Press, 1992.

Offe, K, *Contradictions in the Welfare State*. London: Heinemann, 1984.