

مبانی دینی و

سید علی امیر موسوی

فرهنگ سیاسی مشارکتی

مقدمه

۱. سطح بالای مشارکت سیاسی از جمله شاخصهای مهم توسعه سیاسی بوده و در مقابل آن بی تفاوتی سیاسی قرار دارد. از نظر کسانی که رخدادهای سیاسی جوامع را تابع الگویی خاص^۱ - که در فرهنگ جامعه ریشه دارد - می‌شمارند بالا بودن سطح مشارکت سیاسی مبتنی بر وجود فرهنگ سیاسی مشارکتی است. بر این اساس بررسی فرایند توسعه سیاسی در جوامع اسلامی مسبوق به پژوهش پیرامون رابطه مبانی دینی و فرهنگ مذکور می‌باشد. سؤالاتی که در این باره مطرح است را این گونه می‌توان ذکر نمود. التزام به معارف دینی و شریعت اسلام چه الگویی از مشارکت سیاسی را برمی‌تابد؟ با قبول امکان برداشتهای مختلف از تعالیم اسلام، کدام یک از وجوه ممکن برداشتهای دینی با فرهنگ سیاسی مشارکتی سازگارتر به نظر می‌رسد؟

۲. با توجه به سؤالات فوق روشن می‌گردد که پرداختن به موضوع از دو منظر ممکن است. اول: این دیدگاه، که می‌توان آن را «تاریخی-تطبیقی» نامید، بر این مفروض استوار است که در نظام سیاسی «مدینه» که در صدر اسلام توسط مسلمانان و به رهبری پیامبر اکرم (ص) تأسیس گردید الگویی از مشارکت وجود داشته است. این الگو نه تنها با مبانی کلامی و فقهی اسلام ناسازگاری نداشته بلکه شاید براساس آن بنیاد شده است. از سوی دیگر تحولات بوجود آمده در دوره^۱ میانه موجب گردید تا اندیشه سیاسی اسلام بر محور اقتدارگرایی شکل گرفته و عناصر مشارکتی موجود در آن به فراموشی سپرده شود. اکنون بر دلسوزان تفکر ناب اسلامی شایسته و

بایسته است تا با مطالعه تاریخ اسلام و سیره رهبران معصوم و بالاخص پیامبر اکرم و همچنین مسلمانان عصر تشریح به استخراج و استنباط آن الگو پرداخته و شاخصهای آن را یافته و برحسب مقتضیات زمان و مکان جامعه کنونی آن را تفسیر و با شرایط فعلی تطبیق دهند. امتیاز پژوهشی که بر این طریق صورت پذیرد آن است که بجای اسلامی کردن پدیده‌های امروزی، الگویی اسلامی را برای جامعه کنونی، عرضه می‌دارد که خاستگاه آن در منابع و متون اسلامی و سیره نبوی است. در عین حال بعید نیست که در تطبیق آن گرفتار سلیقه‌گرایی شویم به علاوه در صورتی که شاخصهای فرهنگ مشارکتی در جریان تبادل فرهنگی به جامعه اسلامی چنان راه یافته باشد که ضرورت انطباق مبانی دینی را بدنبال آورد. انتخاب این روش چندان قرین به توفیق به نظر نمی‌رسد.

دوم: مفروض این دیدگاه این است که مشارکت سیاسی مولودی است که در غرب متولد شد و در دامان مدرنیته پرورش یافت و مبتنی بر نگرش اومانیستی به انسان و جهان است و از طریق رویارویی‌ها و تبادلات فرهنگی برخی از خصوصیات شکلی و ظاهری آن به جوامع اسلامی راه یافته است. بدین سان فرهنگ سیاسی مشارکتی نیز که عمدتاً غربی است تا حدودی یکی از مقتضیات عصر حاضر می‌باشد و از این حیث در فرایند توسعه سیاسی جوامع اسلامی یک ضرورت است نه یک انتخاب. حیات اجتماعی اسلام نیز مرهون آن است که تفسیری سازگار با این امر از آن ارائه گردد. بنابراین لازم است با مطالعه شاخصهای فرهنگ مشارکتی، آنها را از منظر مبانی دینی مورد ارزیابی قرار داده و در آشتی بین آن دو بکوشیم. این به معنای کم بها دادن به تعالیم دین در قبال نیازها و ضرورت‌های زمانه نبوده بلکه به منظور بارور کردن عناصر مثبت چنین فرهنگی در بوتۀ برداشتهای مختلفی که از آن تعالیم ممکن است صورت می‌گیرد.

۳. در نوشتار حاضر هدف آن است که با نگاهی بیرونی به معارف دینی اثبات کنیم شاخصهای فرهنگ مشارکتی با هر نوع قرائتی از دین سازگاری نداشته و تنها براساس برخی از آنها قابل تحقق می‌باشد. بدین منظور پس از توصیف این شاخصها که در بخش اول صورت می‌پذیرد، به بررسی وجوه قابل جمع از معرفت دینی با آنها می‌پردازیم.

فرهنگ سیاسی مشارکتی واژه‌شناسی و اصطلاحات:

۱. فرهنگ سیاسی: این واژه بیانگر الگوی خاصی از رفتار سیاسی است که بر مجموعه نگرشها، ارزشها، ایستارها، هنجارها و آداب و رسوم یک جامعه در رابطه با پدیده‌های سیاسی، مبتنی است. بنا به تعبیر آلموند «زمانی که ما از فرهنگ سیاسی یک جامعه گفتگو می‌کنیم به نظام سیاسی خاصی اشاره می‌کنیم که در شناختها، احساسات و ارزیابی آن مردم درونی شده است.»^۲

۲. مشارکت: این واژه معادل Participation در زبان انگلیسی می‌باشد. از حیث لغوی به معنای درگیری و تجمع برای منظور خاص نظیر مسابقه، گفتگو، ملاقات و مانند آن می‌باشد. در زبان انگلیسی واژه Partnership نیز در مفهومی قریب به این معنا استعمال می‌شود ولی وجه امتیاز آن در کاربردش در امور مالی و اقتصادی است، آنچه معادل فارسی آن شراکت می‌باشد و مستلزم نوعی مالکیت مشترک نسبت به مورد شراکت می‌باشد. در مورد معنای اصطلاحی مشارکت بحث فراوان است ولی در مجموع می‌توان جوهره اصلی آن را درگیری، فعالیت و تأثیرپذیری دانست.

۳. فرهنگ سیاسی مشارکتی: این اصطلاح را شاید اولین بار آلموند در تقسیم‌بندی انواع فرهنگهای سیاسی بکار برده باشد. وی منظور خود را در این باره چنین بیان می‌دارد:
«افراد در فرهنگ سیاسی مشارکتی شناسایی متقابلی نسبت به نظام سیاسی و عضویت خود در آن داشته و گرایش فعال نسبت به ساختهای سیاسی، اداری و روندهای تصمیم‌گیری و اجرایی دارا بوده و اعم از اینکه با نظام شناخته‌شوند یا آن را رد کنند، از نفوذ آن در زندگی خود آگاهند و سعی در نفوذ در خط مشی‌ها و تصمیمات دارند»

وی از دیگر انواع فرهنگهای سیاسی که قسیم این نوع می‌باشند تحت عنوان «محدود» و «تبعی» یاد می‌کند و اقسام مختلفی از آن را نیز ذکر می‌نماید که عبارتند از «محدود-تبعی» و «محدود-مشارکتی». از میان این انواع، قسم اخیر با فرهنگ جوامع توسعه نیافته‌ای که به تازگی در مسیر آن قرار گرفته‌اند انطباق بیشتری دارد.^۳

در اینجا تذکر این نکته مفید به نظر می‌رسد که اگر چه می‌توان بر اساس منابع اسلامی تعریفی از مشارکت (خصوصاً با ملاحظه نظام سیاسی «مدینه») ارائه داد ولی با توجه به اینکه مدل انتخابی این نوشتار بررسی رابطه مبانی دینی با الگوی غربی مشارکتی می‌باشد از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

پیشینه نظری: فرهنگ سیاسی مشارکتی به گونه‌ای که در جوامع غربی تحقق یافت، مبتنی بر مبانی نظری خاص بود که ریشه در افکار متفکران قرون هفدهم و هیجدهم پیرامون حقوق طبیعی و انسان داشت. وجه مشترک این متفکران کنارگذاشتن غایت اندیشی در تفسیر هستی و انسان و جایگزینی با شناخت محرک‌های طبیعی رفتار آدمی بود. پیش از آن با تصویر کمال مطلوب و سعادت نهایی به بیان وظایف آدمی و ساختار اجتماعی لازم برای نیل به وضع مطلوب می‌پرداختند و حقوق انسان نیز در پرتو این تکالیف مشخص می‌شد. برعکس در نظرگاه این متفکران علت فاعلی بر علت غایی تقدم یافت و به همین دلیل به سراغ انسان در وضع طبیعی رفتند. منظور از وضع طبیعی عبارت بود از حالت بشر پیش از ورود به جامعه مدنی. نخستین محرک طبیعی رفتار بشر در چنین حالتی عبارت بود از میل به صیانت ذات و ترس از مرگ (به تعبیر هابز) و بدینسان اولین میل و عاطفه بشری، همان میل به زندگی است. و چنین میلی به حق زندگی می‌انجامد. بنابراین در جایی که هیچ تکلیفی نبود حق وجود داشت و حق بر تکلیف تقدم یافت. میل به زندگی به میل تملک و تصرف انحصاری وسایل مطلوب برای ادامه حیات منجر می‌شد (لاک) و داوری در مورد این وسایل نیز برعهده خود فرد بود و بدین گونه حق مالکیت و حاکمیت نیز در وضع طبیعی وجود داشت. از سوی دیگر به تعبیر روسو خود داوری در مورد وسایل مطلوب برای زندگی موجب آزادی یگانه ممیز انسان از دیگر حیوانات است می‌شد. بنابراین انسان در حالت طبیعی واجد حقوقی بنیانی بوده و چنین حقوقی پیش از ورود به جامعه برای فرد وجود داشته و فرد با حقوق طبیعی، مقدم بر جامعه است.^۴ فردگرایی و اندیویدوالیسم غرب از چنین دیدگاهی نشأت می‌گیرد. در مورد کیفیت تشکیل جامعه دو نظریه اساسی در میان متفکران مدرنیته وجود دارد.

از نظر هابز و لاک وجود تناقض و تعارض در حالت طبیعی برای بشر، که از یک سو ناشی از میل به صیانت ذات و از سوی دیگر، خودداوری آدمیان برمی‌گردد، تشکیل جامعه از طریق قرارداد امری ضروری است ولی این قرارداد در دیدگاه هابز به حاکمیت مطلقه می‌انجامد؛ اما لاک با چنین قراردادی دموکراسی تام را جایگزین بی‌نظمی و رنج مدام موجود در وضع طبیعی

می‌نماید. در حالی که از نظر روسو حالت طبیعی معیاری مثبت و عاری از تعارض است بلکه فرآیند طبیعی تحول به سوی جامعه مدنی است که انسان دارای طبیعت نیک را بد می‌کند و لذا بهترین نوع رژیمها همانست که به حالت طبیعی نزدیک باشد و آن دموکراسی است به شیوه‌ای که اراده همگانی در آن حاکمیت داشته باشد.^۴ بنابراین می‌توان گفت پیدایش فرهنگ سیاسی مشارکتی در غرب بر تفسیر خاصی از انسان، حقوق طبیعی و تکالیف بشر استوار بود که با هر نوع برداشتی از دین نیز سازگار نبود. در اینجا برای رعایت اختصار به همین مقدار بسنده و با ذکر شاخصهای فرهنگ سیاسی مشارکتی تأثیر بنیانهای نظری فوق را پی می‌گیریم.

شاخصهای فرهنگ سیاسی مشارکتی

همانطور که از تعریف فرهنگ سیاسی برمی‌آید در هر یک از اقسام آن سه بخش اصلی وجود دارد که هر کدام دارای ویژگیهای خاص خود در این بخشها می‌باشند. بنابراین شاخصهای مربوط را در سه قسم می‌توان ذکر نمود: نگرشی، ارزشی و ایستاری که در این جا به تفصیل بیان خواهد شد.

الف. شاخصهای نگرشی.

این دسته شامل ویژگیهایی می‌شود که به نگرش در مورد فرد، ملت، نظام سیاسی، نهادها، نقش نخبگان، حقوق و تکالیف مربوط است. ویژگیهای فرهنگ سیاسی مشارکتی در این زمینه چنین قابل بیان است:

۱. خردباوری: خردباوری به معنای برتری خرد انسانی (اعم از علمی، فلسفی، حقوقی، هنری و...) بر قوانین سنتی و کهنه است. این برداشت دارای دو وجه ایجادیی و سلبی است. از نظر اثباتی منظور ضرورت زندگی در جامعه‌ای است که بخردانه سازمان یافته باشد و این بعد در اندیشه هابز و روشنگران پس از وی مورد تأکید قرار گرفت. از بُعد سلبی یعنی باور به کارکرد همه جانبه و ضرورت اندیشه انتقادی و ویران سازی رادیکال آنچه در گوهر خود وابسته به سنتهای کهنه است. به گفته ماکس وبر سازمان بخردانه جامعه، گونه‌ای گسست تام از باورهای فرجام شناسانه (باور به پایان تاریخ، و به جامعه‌ای آرمان شهری) است و اعتقاد به هدفی علمی و از نظر عقلانی توجیه پذیر است. مدافعان مدرنیته بر این اساس بر رابطه گسست ناپذیر دموکراسی سیاسی و خردباوری اصرار دارند.^۶

۲. فردگرایی؛ که یکی از مبانی مهم دوران مدرن و ساختار سیاسی و اجتماعی آن است. آنگونه که سیمل بیان کرده، فردیت دارای دو جنبه کمی و کیفی است. از نظر کمی فرد براساس پذیرش و یا انکار ارزشهای گروهی، اعتبار یافته و از حساب خارج می شود؛ اما از نظر کیفی، فرد انسان فراتر از نقشی که در گروه دارد در خود «یکه» انگاشته می شود و اهمیت او برای خود است. و بنابراین، فردیت نیرویی است که از حل شدن کامل در جمع مانع می شود. در جامعه سنتی فرد به آسانی با جایگاه اجتماعی از پیش اندیشیده شده اش همخوان می شد. ولی در جامعه مدرن چنین نبود، بلکه آگاهی یا پندار اینکه فرد در خدمت سعادت همگان قرار گرفته است به معنای فدا کردن خوشبختی است. در چنین جامعه ای سود شخصی انگیزه اصلی زندگی در «جهان منافع مادی» است و این پندار تقویت می شود که جهان یا رام فرد است یا رام او خواهد شد و فرد بر همه چیز نظارت خواهد یافت. دیگران در این دیدگاه فقط محاسبه های خشک و بی عاطفه مالی به حساب می آیند. بدین ترتیب می توان گفت تنهایی مهمترین دستاورد اخلاق فردگرایی است. تنهایی نیز به قول نیچه به معنای گریز یک بیمار و یا گریز از برابر بیماران است. با چنین بینشی فرد ارزش بیشتری نسبت به نوع می یابد و وجه تمایز آن نیز با حیوان همین است و یگانه شکل ایمان، شکل فردی آن می باشد.^۷

۳. قراردادگرایی؛ قرارداد اجتماعی، یگانه معیار و اصل الزام آور و تعهدساز در کنش اجتماعی و تخصیص ارزشها و تقسیم و توزیع قدرت تلقی می گردد. بدین ترتیب قانون به عنوان ثمره توافق اکثریت، محور و ملاک مشروعیت روابط متقابل فرد و دولت به حساب می آید. علاوه بر این، تشکیل جامعه نیز براساس قرارداد اجتماعی بین افرادی که با حقوق فردی مقدم بر جامعه اند تبیین می شود.

۴. تقدم حقوق بر تکالیف؛ در فرهنگ مشارکتی، نگرش مسلط آن است که حقوق بنیادی و طبیعی مقدم بر تکالیف بوده و بنابراین وظایف اجتماعی، مشروط به آنهاست. این حقوق عبارتند از حیات، حاکمیت، مالکیت و آزادی. برابری نیز از یکسان بودن افراد در بهره مندی از این حقوق، منتج می گردد. در فرهنگهای غیر مشارکتی، این وظایف است که حقوق را روشن می سازد و لذا حقوق جنبه تطفلی و تبعی دارد.

۵. خویشاوندی نظام سیاسی؛ برخلاف فرهنگهای محدود تبعی، که افراد هیچ پیوند خودمانی با نظام سیاسی ندارند و از نهاد دولت بیگانه اند، در سایه فرهنگ مشارکتی، فرد آگاهانه

از عضویت خود در جامعه منتفع بوده و دارای رابطه‌ای متقابل و نزدیک با نهاد دولت می‌باشد و نظام سیاسی را به عنوان برآیند حاصل از کنش متقابل گروه‌های اجتماعی در ظرف جامعه مدنی می‌شناسد. با چنین نگرشی، حاکمیت ملی و تعیین سرنوشت جمعی از طریق آحاد ملت اعمال می‌گردد.^۸

۶. محدودیت و نظارت‌پذیری قدرت سیاسی؛ در جوامع مشارکتی، نگرش عمومی نسبت به قدرت سیاسی نه تنها عاری از هر گونه تقدیس است بلکه آن را کاملاً خطاپذیر و در معرض فساد می‌شمارد و همین امر، لزوم نظارت و محدودیت آن را به دنبال دارد. برعکس در جوامع سنتی سعی در مطلق‌انگاری و تقدیس قدرت سیاسی و فرمانروا می‌باشد. علاوه بر این برپایه فرهنگ مشارکتی، حوزه دخالت قدرت سیاسی همه ابعاد حیات جمعی را فرامی‌گیرد و از حیث نظری محدود به وساطت و داوری در منازعات و کشمکش‌های جامعه مدنی بوده است و بدین ترتیب، رابطه دولت و مردم از طریق جامعه مدنی صورت می‌پذیرد.

ب. شاخصهای ارزشی

واژه ارزش که معادل (Value) می‌باشد، بیانگر اموری است که مطلوبیت دارند و در اصطلاح جامعه‌شناسی، ارزش اجتماعی (Value sociale یا Social norms) عبارت از چیزی است که موضوع پذیرش همگان است. اگ برن (Ogberن) و نیمکوف (Nimkoff) می‌گویند: «ارزش اجتماعی، واقعه یا امری است که مورد اعتنای جامعه قرار دارد و انگیزه گرایشهای اجتماعی می‌شود و گرایشهای اجتماعی، تمایلات کلی هستند که در فرد به وجود می‌آیند و ادراکات، عواطف و افعال او را در جهت معین به جریان می‌اندازند.»^۹

شاخصهای ارزشی فرهنگ مشارکتی بر این اساس، چنینند:

۱- اعتماد؛ مفهوم اعتماد که در مقابل بی‌اعتمادی قرار دارد، به دو صورت قابل تصویر است. اول، آنکه به طور غیر انتقادی و کودکانه به حاکمان و همه اشکال اقتدار از بالا به پایین نگریسته شود. دوم، آنچه‌انکه پای (Pye) تصویر می‌نماید، «ایمان به اینکه می‌توان بر افراد عادی اعتماد کرد و با آنها کار کرد و در مقابل این تصور قرار دارد که اکثر مردم غیرقابل اعتمادند و بیگانگان نیز می‌توانند خطرناک باشند» وجود بی‌اعتمادی گسترده به مفهوم دوم آن یکی از موانع جدی بر سر راه ایجاد انواع سازمانهای عمومی است که برای توسعه سیاسی ضرورت دارد.^{۱۰}

بنابراین اولین شاخص ارزشی فرهنگ مشارکتی، اعتماد بدین مفهوم است که در مقابل اعتماد کودکانه و بی‌اعتمادی بدبینانه قرار دارد.

۲. برابری؛ در فرهنگ مشارکتی ارزش برابری جایگزین سلسله مراتب می‌شود. بنیان این ارزش بر اعتقاد به تساوی همگان در حقوق انسانی و مالکیت مشاع شهروندان نسبت به فضای سیاسی استوار است. بدین ترتیب دخالت یکسان افراد در سرنوشت جامعه مطلوب می‌باشد و بی‌تفاوتی نسبت به سرنوشت مشترک نامطلوب است.

۳. آزادی؛ واژه آزادی اگرچه از حیث لفظی ارزشی مشترک برای همگان به شمار می‌آید ولی دربرگیرنده طیفی از مفاهیم - چه بسا متضاد - می‌باشد و به قولی، از ارزشهایی است که بهتر می‌توان در عمل حسشان کرد تا با کلمات تعریفشان نمود. به نظر پاترسون (Patterson) در مجموع می‌توان معانی مختلف آن را به سه وجه اصلی برگرداند. آزادی فردی، آزادی فرمانروایی و آزادی مدنی.^{۱۱}

آزادی فردی به شخص این احساس را می‌بخشد که از یک سو سایر اشخاص وی را به کاری که مایل نیست مجبور نمی‌کنند و از انجام کاری که مایل است باز نمی‌دارد و از سوی دیگر، می‌تواند هر کاری را که مایل است بکند به شرط آنکه مانع آزادی دیگران در انجام دادن همان کار نگردد.

آزادی فرمانروایی، به شخص این توانایی را می‌دهد که به میل خود و فارغ از امیال دیگران عمل کند و حتی آزادی دیگران را محدود سازد یا بکلی زیر پا بگذارد.

آزادی مدنی به افراد بالغ جامعه توانایی می‌دهد که در اداره امور آن سهیم گردند. این آزادی در صورتی تحقق می‌یابد که نوعی جامعه سیاسی موجود باشد و در آن، حقوق و تکالیف افراد بروشنی مشخص شده باشد.

۴. وفاق ملی؛ افق فکری و سطح وفاداری در جوامع مشارکتی فراتر از قوم و قبیله است و این امر موجب شده تا وفاق ملی یکی از ارزشهای مهم چنین فرهنگی باشد برپایه این ارزش مفهوم منافع،

اهداف و قدرت ملی نیز مطرح شده و اهمیت می‌یابد. اگرچه واژه ملت نیز امری تشکیکی و دارای مراتب است، ولی در اینجا گسترش سطح وفاداری و وفاق اهمیت دارد.^{۱۲}

ج. شاخصهای ایستاری

مفهوم ایستار را می‌توان به گرایشهای کلیشه‌ای و مستحکم در مقابل گرایشهای موقت تعریف کرد. آدمی در رفتار خود علاوه بر تأثر از ذهنیت، از گرایشهای خود نیز متأثر می‌باشد. این گرایشها که همان جهتگیریهای قبلی مستحکم برای واکنش در قبال موضوعات و محرکهای مختلف است، در صورتی که قابل انعطاف و تغییر کمتری باشد «ایستار» نام دارد.^{۱۳} درحقیقت ایستارها یکی از اجزای اصلی شاخه جامعه‌شناسی هستند. آلموند و پاول، ایستارها را سه نوع دانسته و جوامع را بر این اساس به سه دسته تقسیم می‌کنند. این سه عبارتند از ادراکی، احساسی و ارزشی. وجه غالب در جوامع مشارکتی، ایستار ادراکی است. در چنین جوامعی، به دلیل وسعت اطلاعات و تعدد نظریات، آمادگی بیشتری برای جستجوی راه حل براساس تفکر وجود دارد و به همین دلیل نظام سیاسی را بر مبنای کارایی آن در رابطه با انجام وظایف و برطرف کردن نیازها و حل مشکلات ارزیابی می‌کنند. در حالی که در ایستار احساسی، احساسات القا شده که بر محور دوستی یا نفرت از چیزی شکل گرفته است، مبنای قضاوت و سنجش قرار می‌گیرد. در ایستار ارزشی نیز جهتگیریها براساس ارزشهای اخلاقی، مذهبی و یا سنتی جامعه است؛ در این صورت افراد از روند تصمیمات آگاه بوده ولی آن را در چارچوب ارزشها ارزیابی می‌کنند.^{۱۴} آنچه بیان گردید، نشانگر شاخصهای اساسی فرهنگ مشارکتی بود؛ اما از آنجا که تحقق این فرهنگ مسبوق به برخی تحولات اجتماعی و همراه با پیدایش ساختارهای جدید در جامعه است، لازم است به طور گذرا مطرح گردد.

۱. رشد جامعه مدنی؛ با دقت در ماهیت روابط اجتماعی، دو حوزه از هم قابل تفکیک است. حوزه‌ای که فارغ از دخالت قدرت سیاسی است و به آن جامعه مدنی اطلاق می‌شود و حوزه‌ای که خاص روابط اقتدارآمیز سیاسی است.

بشیریه ضمن بررسی مفاهیم اساسی جامعه مدنی در اندیشه سیاسی، نتیجه می‌گیرد که: «جامعه مدنی، حوزه‌ای است که در آن کشمکشهای اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک واقع می‌شوند و دولت می‌کوشد آن منازعات را از طریق وساطت یا سرکوب، حل کند.»^{۱۵} بدین

ترتیب می‌توان پسان مارکس، ویژگی عمده آن را فردیت، رقابت و منازعه دانست. صرفنظر از ماهیت روبنایی یا زیربنایی آن، جامعه مدنی همانند ظرف یا فضایی است که کنش متقابل گروه‌های اجتماعی و نیروهای جامعه در آن تحقق می‌یابد و به همین دلیل وجود مشارکت، مسبوق بدان است. البته مفهوم جامعه مدنی شامل مراتب ضعیف و قوی آن می‌شود و بر همین اساس امروزه وجود آن را در همه جوامع نمی‌توان انکار کرد؛ ولی آنچه به تحقق مشارکت می‌انجامد، قوت جامعه مدنی به گونه‌ای است که بتواند در برابر اقتدار دولت قد علم کند و از دخالت بی‌حد و حصر آن بکاهد. در شرق، به دلیل ویژگی استبدادی حکومت، جامعه مدنی و گروه‌های اجتماعی، بسیار ضعیفتر بوده‌اند و به همین جهت، اقتدار دولت بدون واسطه بر توده جامعه و افراد اعمال گردیده و از صافی جامعه مدنی عبور نمی‌کند و لذا حوزه روابط خصوصی جامعه همیشه در معرض تهاجم قدرت سیاسی بوده است.^{۱۶}

۲. احزاب سیاسی؛ احزاب سیاسی در واقع شکل خاصی از سازماندهی نیروهای اجتماعی هستند که مبتنی بر ایدئولوژی، سازماندهی رهبری و برنامه‌های مشخص می‌باشند. احزاب سیاسی تحت شرایط خاص اجتماعی پدید می‌آیند، طبعاً باید جامعه مدنی به میزانی از پیشرفت و پیچیدگی رسیده باشد تا ضرورت پیدایش احزاب به عنوان نماینده منافع و علایق گوناگون پیش آید. به علاوه، بخشهای قابل ملاحظه‌ای از جمعیت باید از لحاظ فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آمادگی مشارکت در حیات سیاسی را به دست آورده باشند. بنابراین، تحقق فرهنگ مشارکتی را از وجود احزاب سیاسی می‌توان فهمید. در غرب پیدایش احزاب سیاسی ناشی از شکافها و پارگیهای طبقاتی، مذهبی، منطقه‌ای و سیاسی بود. به عنوان مثال، در آلمان منازعه مذهبی و پیدایش مذهب پروتستان در قرن شانزدهم، موجب پیدایش فرقه‌ها و دسته‌های مذهبی شد و این دسته‌ها نیز با نشان دادن تساهل نسبت به یکدیگر، فعالیت همدیگر را به عنوان حزب در زندگی سیاسی پذیرفتند. در برخی دیگر، شکاف میان کلیسا و دولت موجب پیدایش دو گروه «موافق دخالت کلیسا در امور دولت» و «مخالف دخالت دین در دولت» گردید و احزاب سیاسی از این شکاف حاصل شد. در جوامع سنتی چون قدرت سیاسی معمولاً به دست الیگارش‌ی کوچکی بود، پیدایش حزب به مفهوم جدید امکان نداشت.^{۱۷}

۳. تنوع و آزادی رسانه‌های همگانی و مطبوعات؛ پیچیده‌تر شدن روزافزون اداره امور اجتماع دولتها را به دستگاه عظیمی تبدیل ساخته که عامه مردم جز تماشگری نقش دیگری ندارند.

عامه تماشاگر نمی تواند سیاستی را تدوین و تصویب کند یا از آن مانع شود و نخبگان دولتی همچنان دور از مردمند. در چنین شرایطی رسانه های همگانی می توانند آئینه تمام نمای احساسات و نیازهای عامه مردم شوند و تنها در چنین صورتی است که خلأ موجود پر شده و مشارکت واقعی مردم جلب می شود. بنابراین بدون وجود رسانه های گروهی آزاد که بتواند اطلاعات صحیح و لازم را در اختیار عموم قرار داده و نیازها و تمایلات ایشان را بدون ملاحظه کاری و احتیاط سنجی منعکس سازد، مشارکت حاصل نمی شود.^{۱۸}

۴. نظام نمایندگی و انتخاب آزاد؛ ویژگی اصلی فرهنگ مشارکتی، درگیری، فعالیت و تأثیرپذیری سیاسی است^{۱۹} و این امر اقتضا می کند همگان در تخصیص اقتدارمدارانه ارزشها سهیم باشند. از آنجا که حضور مستقیم و بدون واسطه افراد برای انجام چنین امری ناشدنی می نماید، عمل مشارکت از طریق دستگاه نمایندگی صورت می پذیرد و به همین دلیل وجود چنین نظامی تحت عنوان مجلس یا پارلمان از مشخصات بارز جوامع مشارکتی است. ولی لازم به ذکر است که مجلس فقط در صورتی می تواند یک نهاد کارکردی باشد که دیگر شاخصهای فرهنگ مشارکتی در جامعه تحقق یافته باشد و در غیر این صورت تنها جنبه تشریفاتی و نمادین خواهد داشت. نمایندگان مظهر خواست و اراده عمومی بوده و بنابراین انتخاب آنان بایستی در شرایط آزادی و اختیار صورت پذیرد و پس از آن نیز حاکمیت ملت در ناحیه قانونگذاری و نظارت بر اجرای آن از همین طریق صورت می گیرد.

۵. تفکیک قوا؛ بینش حاکم در جوامع مشارکتی نسبت به خطاپذیری قدرت سیاسی و امکان فساد و سوءاستفاده از آن، موجب می شود که شوون مختلف حاکمیت را از یکدیگر تفکیک و با چند جانبه ساختن قطبهای قدرت، امکان نظارت را بالا ببرند. بدین ترتیب سه شان قانونگذاری، اجرا و رسیدگی به جرایم و حل و فصل دعاوی بر عهده سه نهاد مجزا و مستقل گذارده شده و تدابیر لازم برای حفظ استقلال و حدود و وظایف آنها در قانون اساسی اندیشیده می شود؛ به گونه ای که ضمن انجام فعالیت و ایفای نقش خود، از اقتدار برتر هر یک نسبت به دیگری جلوگیری شود. بنابراین، وجود قانون اساسی و نظام تفکیک قوا، از ویژگیهای جوامع مشارکتی است. آنچه تاکنون ذکر شد، شماری از شاخصها، شرایط و لوازم تحقق فرهنگ سیاسی مشارکتی است که در جوامع مشارکتی به طور مشترک وجود دارد. حال نوبت آن است که رابطه مبانی دینی با این شاخصها را بررسی کنیم.

مبانی دینی و شاخصهای فرهنگ سیاسی مشارکتی
 رویارویی اندیشه گران مسلمان با شاخصهای مشارکت در جوامع
 غربی، آنان را به سوی اندیشیدن و تطبیق آنها با اسلام و ارزیابی آنها از منظر
 معرفت دینی سوق داد. در این راستا برخی کوشیدند تا با تعریف شاخصهایی نظیر
 آزادی و برابری در چارچوب منابع اسلامی و به گونه‌ای که منافاتی در بین نباشد، غریبان را در این
 زمینه وامدار مسلمانان قلمداد کنند و برای توجیه آن از مبانی دینی در این باره استمداد جستند. در
 نهایت نیز با گزینش شاخصهای غیرمتعارض آن با فرهنگ اسلامی، آنها را با معرفت دینی پیوند
 زدند و سرمدار نوعی مشروطهٔ مشروعه گردیدند.^{۲۰}

برخی دیگر بر وجوه متعارض تأکید ورزیدند و به آفاتی که از بابت این پیوند عارض شجره
 طیبهٔ دین خواهد شد توجه کردند و با بخشیدن عطای آنها به لقایشان، با آنها یکسره مخالفت
 ورزیدند. دسته‌ای از روشنفکران دینی با درک تفاوت بنیادهای نظری و سیر تاریخی چنین فرهنگی
 با برخی از برداشتهای دینی، دغدغهٔ وفاق بین آنها را از طریق دیگری پی گرفتند. اینان درصدد
 برآمدن تا از برداشتهایی که از مبانی دینی متصور است، سازگارترین آنها را با فرهنگ مشارکتی
 گزینش و تقویت سازند. چنین دیدگاه را لزوماً نمی‌توان ناشی از دلباختگی و مسحور شدن در
 برابر غرب دانست بلکه تا حدّ زیادی ریشه در درک ضرورت‌های امروزی داشته و از سر شفقت نسبت
 به هویت دینی جامعه ابراز گردیده است. ما نیز در اینجا، همانگونه که ابتداءً بیان شد، نگاهی
 بیرونی به محصول تفکر دسته اخیر داشته و رابطهٔ بین مبانی دین با فرهنگ سیاسی مشارکتی را از
 این منظر بازمی‌جوئیم.

مبانی دینی را بنا به تقسیم رایج به سه دستهٔ کلامی، فقهی و اخلاقی می‌توان تقسیم نمود.
 مبانی کلامی بخشی از معارف را در بر می‌گیرد که اصول دین پیرامون خداوند، هستی و انسان را
 بیان و مدلل ساخته و از آن دفاع می‌کند و دارای بعد بینشی است.

مبانی فقهی نیز تعلیماتی است که افعال آدمیان را از بعد هنجاری مورد بحث قرار داده و
 پایدها و نبایدهای مربوط بدان را بیان می‌دارد. مبانی اخلاقی شامل آن قسم از معارف دینی است
 که حسن و قبح خلق و خوی و رفتار آدمیان را روشن می‌سازد.

در این قسمت به ارتباط هر کدام از این مبانی با موضوع اشاره خواهیم داشت.^{۲۱}

الف) مبانی کلامی

برداشت دینداران از نظرگاه دین پیرامون ماهیت معرفت

دین، جایگاه و نقش خرد در پذیرش دین و سنجش و داوری پیرامون گزاره‌های آن و نیز اهداف و قلمرو دخالت دین بر فرهنگ سیاسی آنان تأثیر دارد. به عبارت دیگر شاخصهای مذکور در بخش پیش با مفروضات کلامی خاصی سازگاری داشته که در این بخش به توضیح آن همت می‌گماریم:

۱. خردباوری و معرفت دینی: خرد دارای مفهومی عام بوده که شامل ذهن به عنوان ابزار شناخت و نیز یافته‌های آن اعم از علمی، فلسفی، هنری و حقوقی می‌شود و باور به آن به معنای قبول کارکرد آن در این موارد می‌باشد. واژه دین بیانگر مجموعه تعالیم و احکامی بوده که دارای منشأ الهی است. معرفت دینی بنا به تعبیری، انعکاس اصول و دستورات دین در ذهن انسان است و از این حیث دارای سنخیتی با دیگر معارف بشری می‌باشد. با کمی دقت در تعاریف فوق این سؤال پیش می‌آید که خرد و یافته‌های (غیرمستند به وحی) آن چه جایگاه و نقشی در قبال دریافتهای آدمی از منبع وحی دارا هستند؟ آیا در پذیرش و داوری پیرامون تعالیم دین عقلانی بودن آن لازم است؟ آیا این تعالیم قابلیت انطباق با شرایط متحول و پویایی و تکامل فکر بشری را دارا است؟ پاسخ به این قبیل سؤالات می‌تواند موضع دین را در برابر خرد مشخص نموده و از این رهگذر دستیابی به مبنای سازگار با خردباوری ممکن است. این مبحث خاطره نزع بین متکلمان معتزلی و اشعری مسلک را تداعی می‌کند. دسته اول با به کرسی نشاندن عقل، حق داوری و تأویل را به وی می‌سپردند و با التزام به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و توانایی عقل در کشف حسن و قبح، جایگاه وسیعی برای آن قائل می‌شدند. اشعریان، برعکس، برای خرد چاره‌ای جز پیروی از ظواهر شریعت نمی‌دیدند و آن را از خوض و بررسی در امور دینی باز می‌داشتند. پیامد این اختلاف را در نظریه سیاسی معتزله که به خرد و آزادی وی بها می‌دادند و در مقابل، اشعریان را به نوعی جبرگرایی سوق داده بود. می‌توان مشاهده کرد. این امر به عنوان یک شاهد تاریخی بر ارتباط بین موضع کلامی و فرهنگ سیاسی مسلمین گواهی می‌دهد.^{۲۲}

نمونه دیگری که در این مورد قابل ذکر است نزاع بین اخباریان و اصولیان درباره ضابطه مند بودن شریعت می‌باشد. اصولیان، عقل را به عنوان یکی از منابع فقه مطرح ساخته و از دلیل عقلی

در کنار سایر ادله یاد می‌کنند. اگرچه نزد این دسته از علمای امامیه تعریف یکسانی از عقل وجود ندارد ولی قاعده «کَلِّمًا حَكَمٌ بِه الْعَقْلُ حَكَمٌ بِه الشَّرْعُ» مورد اتفاق است. از این احکام تحت دو عنوان «مستقلات عقلیه» و «غیرمستقلات عقلیه» یاد شده که دسته اول بیانگر احکامی است که عقل به تنهایی و بدون انضمام حکم شرعی بدان فتوی می‌دهد مانند حسن عدل و قبیح ظلم در حالی که در دسته دوم، حکم عقلی به ضمیمه یک حکم شرعی نتیجه می‌دهد نظیر وجوب مقدمه واجب. ۲۳ اگرچه وجود ابهام در این دیدگاه آن را فاقد ارزش کاربردی کرده است ولی اجمالاً ما را به سابقه بحث رهنمون می‌شود.

نظریه تکامل معرفت دینی تلاشی است که برای پاسخ به سؤالهای مطرح شده و رفع ابهامهای موجود و سازگارسازی معرفت دینی و خردباوری ارائه شده و از این جهت شایسته ذکر است. این نظریه دارای سه بخش توصیف، تبیین و توصیه می‌باشد.

۱. تحول مستمر فهم شریعت با مراجعه به دانشهای پیرامون آن مانند کلام، تفسیر، فقه و عرفان انکارپذیر نیست. (توصیف)

۲. هر فهمی از شریعت مستند به دو رکن می‌باشد: درونی و بیرونی، منظور از بیرونی معلومات تازه‌ای است که با به سرای ذهن می‌گذارد، و رکن درونی، سرمایه علمی پیشین عالم است. معاضدت این دو رکن درک جدیدی را نصیب عالم می‌کند.

۳. مبانی و تعلیمات اصلی شریعت، ثابت‌اند و آنچه تحول می‌پذیرد فهم آنها است.

۴. این تحول فهمها مستند به اندوخته‌های معرفتی (غیردینی) عالمان است و در اثر تکامل و تحول آنها پدید می‌آید.

۵. فهم دین تنها در برخورد با مقتضیات زندگی عصر جدید، نو نمی‌شود بلکه مبانی جدید نیز در آن اثر می‌گذارد و لذا عصری شدن فهم دین به معنای هماهنگ شدن فهم دینی با دیگر فهمها و مبانی عصر می‌باشد. (تبیین)

۶. از نو کردن و عصری کردن فهم دینی گریزی نیست (توصیه)

۷. معنای دخالت عقل در فهم دین، کمکی است که تئوریهای علمی و فلسفی و کلامی و

عرفانی به فهم دین می‌کنند. ۲۴

این نظریه یکی از اولین تلاشهایی است که در فراسوی خود نوید آشتی برداشتهای جدید از خرد و علم را با دین می‌دهد، اگرچه تاکنون مواجه با نقدهایی نیز بوده است ولی براساس چنین

مبنایی تحقق فرهنگ مشارکتی در جامعه دینی امکان می‌یابد.

۲. قلمرو دین و محدوده انتظارات از آن؛ تعیین جایگاه خرد و نقش فهم بشری در قبال دین متفرع بر تعیین قلمرو دین و حوزه‌هایی است که پیامبران الهی با تشریح دین در آنها دخالت را روا دانسته‌اند و از این رو موضع ما در قبال این مسأله، در میزان سازگاری دین و فرهنگ مشارکتی تأثیرگذار خواهد بود. در صورتی که دین اسلام متکفل شناسایی نیازهای آدمی و تمایلات وی در همه ابعاد حیات فردی و جمعی و سپس برنامه‌ریزی برای آنها باشد نقش خرد انسانی بسیار محدود است و چنین دیدگاهی نسبت به قلمرو دین با فرهنگ سیاسی مشارکتی سازگاری ندارد. ولی برداشتهایی که هدف دین را محدود به حوزه‌های غیرقابل تعقل بشری می‌دانند - و از این رو در شناخت احساسات و تمایلات بشری و برنامه‌ریزی آنها نقشی برای عقل بشری قائل می‌شوند - با پیدایش و رشد چنین فرهنگی سازگارند. بر این اساس می‌توان نظریه‌های سازگار در این باره را در قالب دو نظریه ذیل کرد:

اول: معنویت و اخلاقی بودن حوزه دخالت دین، براساس این دیدگاه از آنجا که دین برای انسان آمده و لباسی است که به قامت او دوخته شده است، محدوده انتظارات از دین نیز تابعی از نیازهای آدمی به آن می‌باشد. این نیازها نیز دو چیز است: ۱- شناساندن معارف غیر قابل تحصیل برای انسان از طریق خردورزی، نظیر آنچه به صفات خداوند و معاد مربوط می‌شود؛ ۲- ارائه آگاهی‌هایی که تجربه آن برای بشر هزینه گزاف هلاکت و شقاوت ابدی را دنبال دارد و صدور احکامی در این باره، در قالب اوامر و نواهی. نتیجه این نظریه آن است که اولاً، دین در زمینه‌هایی که با عقل و دستگاه ادراکی بشری قابل حصول است چیز تازه‌ای به ارمغان نیاورده است و آن را به خود انسان واگذار کرده است! ثانیاً، چون شناخت انسان و نیازهای وی امری غیر دینی است. بنابراین، علوم انسانی جایگاهی مقدم بر دین خواهند داشت. ثالثاً، دخالت دین در نیازهایی نظیر سیاست، حقوق، اقتصاد و... بیان حداقل مطلوب است، بدین معنا که اسلام برای بازگذاردن راه تکامل عقلی بشر به بیان هر آنچه مورد نیاز زندگی فردی و جمعی اوست نپرداخته است، بلکه حداقل مطلوب را در نظر گرفته است.^{۲۵} علاوه بر این نگرش اسلام در تبیین همین حداقل نیز متأثر از شرایط زمانی و مکانی عصر تشریح بوده است و دارای رنگ و بوی منطقه‌ای است (لئن ذرماً القری ومن حولها).

دوم: نظریه «منطقه الفراغ»؛ این دیدگاه بر آن است که اسلام دارای دو هدف اساسی برای

انسان است و به عبارت دیگر مطالبی که دین بیان می کند دو ویژگی دارد:

۱- هدایت و سعادت انسان در گرو آن است. به طوری که اخلال در آنها سبب نقض غرض پیامبران خواهد شد.

۲. این مطالب از طریق عادی معرفت، قابل حصول نیست. با این دو قید علوم و معارفی که در سعادت آدمی دخیل نیست و یا از طریق خردورزی قابل تحصیل می باشند (نظیر فیزیک، شیمی و ریاضی) از حوزه دخالت دین خارج می شوند.

بر اساس این نظریه، کلیات اسلامی بنحوی تنظیم شده اند که جوابگوی جزئیات بی پایان و اوضاع مختلف مکانی و شرایط متغیر زمانی باشند. در کتاب اصول کافی نیز بابی تحت این عنوان وجود دارد «هیچ مسئله ای نیست مگر اینکه اصول آن در کتاب و سنت وجود دارد» بنابراین نظام حقوقی اسلام در مسیر نیازهای فوق کلیه اصولی را که بشر بدان نیازمند بوده است بیان داشته و با بازگذاشتن باب اجتهاد هنر تطبیق هوشیارانه و زیرکانه کلیات اسلامی بر جریانات متغیر و زودگذر را به انسان گذارده است. از سوی دیگر خداوند حکیم برای رشد عقلی بشر و توانایی انعطاف در برابر شرایط متغیر، منطقه آزادی در شریعت قرار داده است. این بخش که می توان بدان نام «منطقه الفراع» داد، شامل کلیه زمینه های (فردی و اجتماعی) است که از جانب خداوند، الزامی دایر بر فعل و یا ترك در آن رابطه نیامده است و عقلاء در سایه شرایط دوران خود و با توجه به اصول کلی شریعت می توانند در آن دست به تنظیم قواعد بزنند و این حوزه شامل بخشهایی از نهادهای سیاست، اقتصاد، حقوق و ... می شود. این دیدگاه برگرفته از اندیشه صاحب تفسیر المیزان^{۲۶} و مرحوم شهید محمد باقر صدر^{۲۷} است.

از بین این دو نظریه، نظریه اول بدلیل محدود کردن هدف اصلی دین به امور فردی و اخروی، میدان عمل بیشتری برای انسان و برنامه ریزی امور اجتماعی از سوی وی قائل است و لذا با رشد فرهنگ سیاسی مشارکتی سازگارتر به نظر می رسند.

۳. غیرایدئولوژیک بودن دین: مفهوم ایدئولوژی در اندیشه مارکس نشانگر آگاهیایی بود که تحت تأثیر شیوه معیشت و روابط تولیدی جامعه شکل گرفته و کارکرد آن وارونه نمایی غافلانه واقعیت به طبقه پایین بوده و وسیله ای برای مشروعیت بخشیدن به قدرت حاکم به شمار می رود. در مفهوم رایج، ایدئولوژی یعنی مکتبی سیستماتیک و سامان یافته که ارکان آن کاملاً مشخص شده، ارزشها و آرمانها را به آدمیان می آموزاند، موضع آنان را در برابر حوادث و سوالات و یا

شبهاست معین می‌کند و راهنمای عمل ایشان می‌گردد.

برداشت ایدئولوژیک از دین مستلزم آن است که اولاً: دین را بسان سلاحی برای پیکار با دشمن سامان داد. ثانیاً: معارف دینی را به نحوی از منابع گزینش نمود که دقت و وضوح کافی داشته و عاری از حیرت و ابهام باشد. ثالثاً: طبقه‌ای رسمی از مفسران، وظیفه‌چنین امری را بر عهده داشته باشند. رابعاً: یکنواخت اندیشی در بین متدینان جانشین تنوع و کثرت اندیشی گردد. خامساً: حرکت‌زایی بر حقیقت‌جویی تقدم و اولویت یابد و در نهایت تفسیر جاری که بدین نحو سامان یافته را مستغنی از دیگران و جامع و بی‌اعتنا به اغیار بدانیم.^{۲۸}

چنین برداشتی بدون تردید با شاخصه‌هایی نظیر خردباوری و خردگرایی و تکثرطلبی که از ویژگی‌های فرهنگ مشارکتی بودند تعارض دارد و لذا تحقق این فرهنگ، متفرع بر برداشتی غیر ایدئولوژیک از دین خواهد بود.

(ب) مبانی فقهی

۱. جایگاه حقوق طبیعی در فقه اسلامی؛ به نظر می‌رسد بنیادیت‌ترین مبحث

قابل طرح درباره رابطه مبانی فقهی و فرهنگ مشارکتی، بحث پیرامون خاستگاه و جایگاه حقوق در فقه اسلامی باشد؛ زیرا در جوامع مشارکتی پذیرش حقوق طبیعی، یکی از بنیانهای نظری تحقیق این فرهنگ بوده است. در این رابطه پاسخ بدین سؤال لازم است که آیا احکام و دستورات فقهی اسلام بر محور حقوق طبیعی استوار است یا آنکه خاستگاه آنها صرفاً در اراده و انشاء الهی بوده و از هیچ ملاکی تبعیت نمی‌کند؟ حقوق طبیعی مفهومی است که - شکل جدید آن - در دوران مدرنیته تکوین یافت و مراد از آن، حقوقی بنیادی و سلب‌نشده و انتقال‌ناپذیر است که طبیعت و ذات انسانی مقتضی آن بوده و ریشه در تمایلات و عواطف فطری بشر دارد و عبارتند از حق حیات، آزادی، مالکیت و حاکمیت، برابری نیز منتزع از یکسان بودن افراد در بهره‌مندی از چنین حقوقی است.

مرحوم استاد مطهری بر این عقیده بودند که «توجه به حقوق بشر و اصل عدالت به عنوان امور ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به وسیله مسلمین عنوان شد و پایه حقوق طبیعی را آنها نهادند.»^{۲۹} ایشان ریشه این مباحث را در نزاع بین معتزله و اشاعره جستجو می‌کرده‌اند. نزاع این دو فرقه کلامی بر این اساس بود که آیا احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است یا نه. معتزله و شیعه معتقد

بودند که احکام الهی مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس الامری است و در مواردی که عقل انسان قادر به تشخیص مصالح و مفاسد باشد و حسن و قبح را درک کند می تواند حکم شرع نیز را - که مطابق با حکم عقل است - بیابد و از آن پیروی می کند. استاد شهید، مقبولیت نظریه حقوق طبیعی در فقه اسلامی را اینگونه تبیین می کند: «از نظر اسلام پیدایش حقوق طبیعی و فطری، ناشی از آن است که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن در وجود آنها نهفته است سوق می دهد و بنابراین استعدادهای طبیعی منشأ حقوق طبیعی می باشند.»^{۳۰}

اگرچه مقدماتی که استاد مطهری را به نتیجه حقوق طبیعی رسانده است با آنچه در عصر روشنگری در غرب مطرح بوده و با مباحث متفکرانی نظیر هابز، لاک، روسو، منتسکیو، برك و دیگران مطرح گردید دارای تفاوتهایی می باشد ولی می توان گفت با قبول چنین مبنایی است که فرهنگ مشارکتی تحقق پذیر خواهد بود. ایشان در مقدمه کتاب نظام حقوق زن در اسلام نیز به عقاید متفکران فوق در این باره چنین پرداخته اند. «در دنیای غرب، از قرن هفدهم به بعد پا به پای نهضت‌های علمی، فلسفی، نهضتی در زمینه مسائل اجتماعی و به نام «حقوق بشر» صورت گرفت. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هجدهم افکار خویش را درباره حقوق طبیعی و فطری و غیر قابل سلب بشر با پشتکار قابل تحسین در میان مردم پخش کردند. ژان ژاک روسو، ولتر و منتسکیو از این گروه نویسندگان و متفکرانند. این گروه حق عظیمی بر جامعه بشریت دارند، شاید بتوان ادعا کرد که حق اینها بر جامعه بشریت از حق مکتشفان و مخترعان بزرگ کمتر نیست»^{۳۱}

کلام فوق مشعر بر آن است که مرحوم استاد در نظریه خود پیرامون حقوق طبیعی به برداشت غربیان از آن نیز نظر داشته اند.

به هر حال در صورتی که نظام حقوقی اسلام بر محور حقوق طبیعی استوار باشد، تقدّم حقوق بر تکالیف را پذیرا گشته ایم و چنین برداشتی می تواند زمینه ساز تحقق شاخصهای فرهنگ مشارکتی باشد.

۲. حاکمیت و نظریات آن در فقه شیعه؛ از جمله مبانی فقهی دخیل در بحث حاضر، نظریات موجود پیرامون حاکمیت سیاسی در فقه شیعه است چرا که بر اساس برخی از آنها تحقق شاخصهای مذکور امکان پذیر، و بر اساس بعضی دیگر، منتفی است. از این رو بررسی این ترابط در بخش حاضر لازم به نظر می رسد. تقسیم بندی دیدگاههای موجود در این باره را بر حسب معیارهای مختلفی می توان سامان داد. معیار مشروعیت یکی از این موارد می باشد که دارای تناسب بیشتری با بحث حاضر است. منظور از مشروعیت در اینجا توجیه عقلی اعمال قدرت بوده

و اینکه حاکم به چه مجوزی اعمال قدرت می کند و مردم چگونه به اطاعت وی تن در می دهند. با توجه به اینکه در تفکر اسلامی استناد نهایی مشروعیت به خداوند است و وی منبع نهایی و ذاتی مشروعیت سیاسی می باشد، در مجموع در مبنای مختلف در این زمینه قابل استخراج بوده و تمامی نظریات برحسب این دو مبنا قابل تبیین است. یکی مبنای مشروعیت الهی و بلاواسطه و دوم مبنای مشروعیت الهی-مردمی. طبق نظر اول، ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه مستقیماً به پیامبر اسلام (ص) تفویض و پس از ایشان به ائمه هدی (علیهم السلام) واگذار گردیده است و در عصر غیبت نیز فقیهان عادل از سوی امامان معصوم عهده دار این امر شده اند و به این ترتیب حکومت و تدبیر امور سیاسی، وظیفه فقیهان است و اطاعت، تکلیف مردم.

ولی براساس مبنای دوم، مردم از ناحیه خداوند بر سر نوشت اجتماعی خویش حاکم بوده و براساس چنین حقی نظام سیاسی مطلوب را شکل داده و مدیران و رهبران خویش را انتخاب می کنند و در چارچوب یک قانون اساسی سازگار با دین، اداره خدمات و نظم عمومی را به ایشان محول می نمایند. با بیان فوق روشن می گردد که نظریاتی که بر مبنای اول استوارند با شاخصهای ذکر شده در مورد فرهنگ سیاسی مشارکتی سازگاری ندارند و تنها براساس مبنای دوم است که تحقق آنها امکان پذیر است. با ذکر این تقسیم بندی اجمالی، در اینجا به تشریح نظریات مختلف موجود در این زمینه همت می گماریم:

تبیین قلمرو حاکمیت (و اینکه چه کسی می تواند حکومت کند و چگونه این حق اعمال می گردد) در فقه اسلامی و شیعی از دیگر مبانی فقهی دخیل در ترابط مورد بحث می باشد. بدون تردید، در فرهنگ مشارکتی، حق حاکمیت امری زمینی و مردمی تلقی می شود و بنابراین، کلیه نظریاتی که چنین تبیینی را از حق حاکمیت بر نمی تابند در تعارض و ناسازگاری با آن می باشند. از آنجا که در مبحث حاضر، فقه شیعه محل کلام است می توان به مجموع نظریاتی که در فقه شیعه پیرامون این امر وجود دارد اشاره ای اجمالی داشت و بر این اساس آنان را ارزیابی نمود. این نظریات که به شکل جدی و مضبوط آن پس از مشروطیت شکل گرفت را می توان در قالب موارد زیر ذکر کرد:

۱. ولایت انتصابی در امور حسبیه (اموری که شارع آنها را مهمل نگذاشته و راضی به ترك آن نیست) و سلطنت مسلمان ذی شوکت در عرفیات، این دیدگاه شامل تقریر افرادی نظیر میرزای قمی در ارشادنامه، سید جعفر کشفی، شیخ فضل الله نوری و حاج شیخ عبدالکریم حائری بوده است و می توان از آن به نظریه حکومت مشروعه تعبیر نمود. براساس این نظریه، حاکمیت، امری الهی بوده که

از ناحیه فقیه به سلطان واگذار شده و از این طریق وی مآذون التصرف می‌گردد. بنابراین، شاخصهای نظری و ارزشی و ایستاری فرهنگ مشارکتی با این مبنا قابل حصول نمی‌باشد.

۲. ولایت انتصابی عامه فقیهان در چارچوب احکام فرعی الهیه؛ این دیدگاه مستفاد از نظریات مرحوم نراقی، نجفی (صاحب جواهر)، بروجردی، گلپایگانی و امام تا قبل از پیروزی نهضت و تشکیل جمهوری اسلامی است و با برخی از شاخصهای فرهنگ مشارکتی متعارض است.

۳. ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، به گونه‌ای که مقید به امور حسیه، احکام فرعی الهیه (اولیه و ثانویه) قراردادهای اجتماعی بشری نیست، بلکه تنها در چارچوب مصالح جامعه اسلامی به تشخیص فقیه حاکم جامع الشرایط اعمال می‌گردد. این نظریه نیز عمدتاً از سوی مرحوم امام (ره) بیان گردید و مشارکت امت با صلاح‌دید فقیه بوده و نقش مردم و قوانین و نهادهای مشارکتی در راستای تقویت نظام می‌باشد.

۴. خلافت مردم با نظارت مرجعیت؛ این دیدگاه از سوی شهید صدر در کتاب «الاسلام یقود الحیاة» ارائه گردید و دارای دو رکن است: اول، ولایت انتصابی عامه فقیهان؛ دوم، حکومت انتخابی براساس شورا. نتیجه این دو امر نیز حکومتی است که خلافت در آن با مردم بوده ولی این امر تحت اشراف مرجعیت صورت می‌پذیرد. عنصر انتصاب در این نظریه در تعارض با شاخصهایی نظیر خردباوری، فردگرایی و قراردادی‌گرایی بوده، اما عنصر خلافت مردم شاخصهایی نظیر محدودیت و نظارت‌پذیری قدرت سیاسی را تقویت می‌سازد و با شاخصهایی نظیر آزادی، برابری نیز سازگاری بیشتری دارد.

۵. نظریه مشروطه نائینی؛ مرحوم نائینی را می‌توان از متفکرانی دانست که با حسن ظن به شاخصهای فرهنگ مشارکتی نگرست و سعی داشت تا با منطبق ساختن آنها با منابع اسلامی، ریشه‌های آنها را در قرآن و سنت جستجو کند. بر این اساس وی سلطنت را نوعی غضب جائزانه مقام ائمه اطهار (ع) ارزیابی می‌کرد و برای اصلاح آن، نظریه خود را چنین بیان کرد: در عصر غیبت تصدی امور سیاسی از شوون مراجع بوده و در صورت عدم امکان آن، بدین گونه باید عمل شود: اول، تدوین قانون اساسی شامل کلیه حقوق و آزادیهای مردم و حدود قدرت و وظایف زمامداران و شرایط عزل و انفصال براساس قوانین مذهبی؛ دوم، نظارت و مراقبت وکلای مجلس بر رفتار دولت؛ سوم، اشتغال هیأت منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عادل و یا مآذونین از ناحیه ایشان.

اساس حکومت نیز از دیدگاه نائینی بر مبنای ولایت و امانت با مشارکت عمومی و مشورت با عقلا بوده و از طریق رأی اکثریت و با مسؤولیت زمامداران در مقابل مردم صورت می‌پذیرد. این اولین کوشش در راستای آشتی دادن بین تکالیف الهی و حقوق مردم است، اما نظریه پرداز آن، آن را مشروط به عدم

بسط بد مجتهدین جامع الشرایط، و از باب ضرورت دانسته است. این امر موجب می شود که نظریه فوق را در زمره نظریات انتصابی قرار داده و از این جهت با شاخصهای فرهنگ مشارکتی کمتر سازش دارد.

۶. ولایت انتخابی مقیده فقیه؛ این نظریه از چند جهت قابل توجه است: اول اینکه، حاکمیت الهی به علم واگذار شده است؛ دوم، ضرورت وجود حکومت در جامعه، مردم را به قراردادی برای تشکیل حکومت فرامی خواند و ایشان نیز براساس قرارداد، حاکمیت خود را به حاکم تفویض می کنند؛ سوم، ویژگی حکومت اسلامی که منجر به اسلامی بودن قوانین آن می شود به حاکمیت فقیه واجد شرایط می انجامد. بدین ترتیب حاکم جامعه اسلامی مقید به قانون اساسی و خواستههای مشروع مردم است؛ چهارم، قرارداد و عقد تفویض حاکمیت به حاکم اسلامی از نوع وکالت - که از عقود جایز و قابل فسخ از ناحیه موکل است - می باشد، بلکه نوعی وکالت لازم است که با وجود شرایط، فسخ پذیر نیست. بر این اساس شاخصهایی نظیر قراردادگرایی، کنترل و نظارت پذیری قدرت حاکم و نقش عقل جمعی، جایگاه ویژه ای یافته و آزادی مدنی نیز در چارچوب احکام شرعی و مصالح جامعه اسلامی مفهوم دارد. نظریه فوق به تفصیل در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه مطرح گردیده است.^{۳۲}

۷. دولت انتخابی اسلامی؛ این دیدگاه که در نظریه مغنیه و شمس الدین مطرح شده است بر ویژگی اسلامی بودن قوانین حاکم بر جامعه اسلامی تأکید دارد و امت اسلامی را در این محدوده حاکم بر مقررات سیاسی می شمارد و از این جهت، میدان عمل امت در تعیین شکل حکومت و برنامه ریزی آن وسیعتر از دیگر نظریات است، و به همین دلیل از نظریات قبلی سازگارتر به نظر می رسد. براساس این نظریه، وظیفه فقها، افتا، قضاوت، اصلاح و دعوت به خیر است.

۸. وکالت مالکان شخصی مشاع؛ بنیان این نظریه بر مالکیت مشاع شهروندان نسبت به فضای سیاسی جامعه استوار است، و با تحلیل نظری حاکمیت، به این نتیجه می رسد که حکومت مفهومی جز وکالت شهروندان نیست، آن هم وکالتی که از نوع عقود جایز است. مالکیت شهروندان نیز امری طبیعی است نه وضعی و قراردادی و این برداشت از حکومت، با سیره رسول خدا(ص) نیز قابل تطبیق است.

از مجموع مباحث این بخش چنین برمی آید که نظریات موجود پیرامون حاکمیت در فقه شیعه، طیفی از ناسازگارترین تا سازگارترین نظرها با فرهنگ سیاسی مشارکتی را دربر می گیرد و به همین دلیل نمی توان گزینش مبنای خاصی را دلیل تعارض کلی حاکمیت از دیدگاه اسلام با شاخصهای حاکمیت در چنین فرهنگی دانست.^{۳۳}

ج) مبانی اخلاقی

آن بخش از تعالیم اسلام که خلق و خو و فضایل و رذایل رفتار و حالات انسان را تبیین می‌کند، تشکیل‌دهنده معارف اخلاقی اسلام است. مبانی اخلاقی عبارت است از برداشتها و تفسیرهایی که از مجموعه تعالیم اخلاقی اسلام متصور است. بی شک، همه این برداشتها یکسان نبوده و با فرهنگ مشارکتی سازگار نیست. در اینجا ابتدا به بیان درک صوفیانه از مفاهیم اخلاقی اشاره می‌کنیم و سپس نکاتی را که در توفیق بین این مفاهیم لازم است ملحوظ گردد، یادآور خواهیم شد.

۱- درک صوفیانه از مفاهیم اخلاقی اسلام. وجود پاره‌ای از مفاهیم نظیر سرزنش دنیا و ذمّ دنیاطلبی، بی اعتباری تعینات دنیا و تذکر و یادآوری مرگ، برخی از مسلمانان را به برداشتی خاص از نظام و دستورات اخلاقی و اسلام سوق داد که دارای ویژگیهایی از این قبیل است:

- پیشنی تحقیرآمیز نسبت به نفس انسانی. بر این اساس بزرگترین دشمن انسان همان غرایز و تمایلات نفسانی وی قلمداد شده که در جهت نیل به تعالی و کرامت، سرکوب آن لازم است بدین ترتیب تمام اموری که آدمی را به درگیری و فعالیت و تأثیرپذیری از امور دنیوی و حیات جسمانی دعوت می‌کند مذموم بوده و بایستی از آن خودداری کرد. آدمی چنان باید خود را تحقیر سازد که هیچ موجودی را برتر از خود فرض نکرده و دیگران را بر خود مقدم داشته تا نفس مذموم را ریشه کن ساخته و از این طریق صفات نفسانی را قلع و قمع نماید.^{۳۴}

- محاسبه ناپذیر دانستن حیات و معشیت دنیوی. در این برداشت، امور دنیوی، محاسبه ناپذیر دانسته شده و براساس امور عقلانی قابل تدبیر نیست و بدین جهت، اسباب و ابزارهای ظاهری، فریبی بیش نبوده و آدمی باید بکلی از اسباب ترك تعلق نماید و همه امور خود را به خدا واگذارد و هرگونه تلاشی که مستلزم اعتماد به اسباب ظاهری باشد را ترك گوید (برای مثال، اگر بیمار شد به طبیب مراجعه نکند و...). محاسبه ناپذیری، مفهومی دارای مراتب است و در مجموع به خودداری انسان از تدبیر امور معیشتی و برنامه ریزی در جهت آن منتهی می‌شود. مفاهیمی نظیر بخت، شانس و اقبال و یا قسمت و نصیب نیز در این راستا وضع و یا توجیه می‌گردد.^{۳۵}

با توضیح فوق، ناسازگاری این برداشت با فرهنگ مشارکتی بخوبی واضح می‌گردد و جوامع اسلامی نیز به دلیل چنین برداشتی، از چنین فرهنگی محروم بوده‌اند.

۲- اگرچه در این نوشتار هدف بررسی تفصیلی پیرامون رابطه نظام اخلاقی اسلام و مظاهر فردی و جمعی مدرنیته نیست، اما در چارچوب موضوع، ناگزیر از ذکر نکاتی که در وفاق بین

مبانی اخلاقی و فرهنگ مشارکتی دخیل است می‌باشیم:

اول- مهمترین و اصلیتزین ویژگی مشارکت، فعالیت، درگیری و تأثیرپذیری است و این امر را در مثال مشارکت بازیگران انسان مسابقه می‌توان مشاهده کرد. بر این اساس مهمترین ویژگی نظام اخلاقی سازگار با این امر، پذیرش شخصیت دنیوی انسان به عنوان عنصری مهم و اصلی در حیات جمعی است. در سابقه تکریم شخصیت آدمی است که فعالیت و تلاش وی در راستای ادامه حیات وی امری معقول و اخلاقی خواهد بود.^{۳۶} به بیان دیگر، یکی از بنیانهای تحقق مشارکت این است که «هرکس به فکر خود و خدا به فکر همه» و چنین دیدگاهی با برداشت تحقیرآمیز نسبت به شخصیت انسان سازگار نیست.

دوم- تمایز میان حوزه فردی و جمعی اخلاق اسلامی؛ این امر اولاً بدین معناست که برخی از ویژگیهای اخلاقی جنبه فردی داشته و قابل قانونمند شدن نیست. به عنوان مثال، امیرالمؤمنین در مقام مقایسه بین «عدل» و «جود» و برتری بخشیدن به عدل می‌فرمایند: «لانه سائس عام والوجود عارض خاص» عدل سیاستی عام بوده و ثانیاً، صفات مذموم اخلاقی از حیث فردی است که قابل سرزنش می‌باشد ولی از نظر جمعی سیئات فردی برابر با حسنات جمعی است. به عنوان نمونه، صفت زیاده‌طلبی و افزون‌خواهی پایه اصلی توسعه اقتصادی و سیاسی است، اما اگر صرفاً از نظر فردی ملاحظه شود امری مذموم است. در اینجا تمسک به گفتار مولوی زینت بخش کلام است:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان^{۳۷}

نتیجه اینکه، لازمه تحقق فرهنگ مشارکتی برداشتی نسبی‌گرایانه از برخی مفاهیم اخلاقی است و این امر در گفتار ائمه (ع) نیز نظایری دارد. برای مثال، آن گونه که از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است، ایشان بدترین صفات اخلاقی مردان را بهترین صفات زنان دانسته‌اند.

سوم- عقلانیت و خردباوری مستلزم قابل محاسبه دانستن امور معیشتی و حیات دنیوی است. محاسبه‌پذیری بدین معناست که آدمی قادر به سنجش اسباب نیل به اهداف مطلوب خویش و تسلط بر آن می‌باشد. این امر مستلزم آن است که مفاهیم اخلاقی نیز به گونه‌ای با آن قابل سازش باشد تبیین شود. به عنوان نمونه مفهوم توکل را باید به نحوی تفسیر کرد که نفی اسباب و تمسک به ابزارهای دنیوی را موجب نگردد؛ بلکه به این معنا باشد که در اموری که از حوزه فعالیت و کنش آدمی خارج است و به خدا مربوط می‌شود، باید کار را باید به خدا واگذار کرد.^{۳۸}

نتیجه:

از مجموع مباحث مطرح شده در این نوشتار چند مطلب بدست می‌آید:

۱. برداشتهای دینداران از مفروضات کلامی، فقهی و اخلاقی دین در نوع فرهنگ سیاسی جامعه دینی تأثیر می‌گذارد و هرگونه برداشتی پذیرای هر نوع فرهنگی نمی‌باشد. بدینسان می‌توان گفت فرهنگ اقتدارگرایانه حاکم بر جامعه اسلامی در طول چندین قرن مبتنی بر قرائت خاصی از این مبانی بوده است که عمدتاً در دوره میانه صورت پذیرفت.
۲. تحقق شاخصهای فرهنگ سیاسی مشارکتی مستلزم کنار گذاردن التزام به شریعت اسلامی نبود. بلکه با تفسیرهای خاصی از مبانی دینی سازگار است. شاخص عمده‌ای که در تعیین میزان سازگاری دخالت دارد، خردباوری و عقلگرایی بوده و نظر به جایگاه عقل و خرد در منابع اسلامی، تحقق آن امکان پذیر است.
۳. بررسی حاضر از منظری بیرونی به مجموعه تعالیم و احکام اسلامی صورت گرفته و امکان پژوهش و بررسی منابع تاریخی و شناخت الگوی نظام سیاسی زمان رسول الله (ص) و تعریف مشارکت و شاخصهای آن را از منظر درون دینی متفنی نمی‌سازد.

پی‌نوشتها:

۱. دوره میانه از یک نظر منطبق با دورانی است که با تحول اندیشه خلافت و تبدیل آن به سلطنت (همزمان با حاکمیت امویان) آغاز و تا زمان الغای رسمی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ ادامه می‌یابد در تاریخ اندیشه سیاسی ایران این دوره با اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و پیدایش نظریه شاهی آرمانی و سیاستنامه نویسی آغاز و سپس با جایگزینی شریعت نامه نویسی به جای آن ادامه می‌یابد و با تحولات فکری دوران مشروطیت پایان می‌یابد.
۲. مونتئی، پالمر، اشترن، لاری و چارلز، گایل. نگرشی جدید به علم سیاست، ترجمه منوچهر شجاعی، چاپ اول (تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۱)، ص ۱۳۱.
۳. همان، ص ۱۰۱.
۴. لثو، اشتراروس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام (تهران، آگاه، ۱۳۷۱)، ص ۱۸۷-۲۵۰ (فصل حقوق طبیعی مدرن).
۵. همان، ص ۲۹۲-۲۹۳.
۶. بابک، احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چاپ دوم (تهران، مرکز، ۱۳۷۴)، ص ۹-۱۲.
۷. همان، ص ۴۲-۴۸.
۸. پالمر و دیگران، نگرشی جدید به علم سیاست، ص ۱۰۳.
۹. منصور، وثوقی، علی اکبر، نیک خلق، مبانی جامعه شناسی.
۱۰. لوسین، پای، «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، مجید محمدی، نامه فرهنگ (سال دوم، شماره ۵، ۶)، ص ۴۵.
۱۱. ارلانندو، پاترسون، آزادی و نقش آن در بنای فرهنگ غرب، ترجمه ناصر ایرانی، برگزیده مقاله‌های نشر دانش

۱۲. «بحران دموکراسی در ایران و دوازده مقاله دیگر» (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱)، ص ۲۸۹-۲۹۰.
۱۳. همان، ص ۴۵.
۱۴. برای اطلاع بیشتر ر. ک: نگرشی جدید به علم سیاست، ص ۱۶۱-۱۶۵.
۱۵. حسین، سیف زاده، نوسازی و دگرگونی سیاسی (تهران، سفیر، ۱۳۶۸)، ص ۸۸-۹۰.
۱۶. حسین، بشیریه، جامعه شناسی سیاسی. (تهران، نشر نی، ۱۳۷۴)، ص ۳۳۲.
۱۷. همان، ص ۳.
۱۸. همان، ص ۱۲۲-۱۲۶.
۱۹. ناصر، ایرانی، «نقش رسانه های گروهی در شکل گیری افکار عمومی»، نشر دانش، سال ۹، ش ۶.
۲۰. تقی، آزاد ارمکی، «مشارکت و توسعه اقتصادی، اجتماعی» (فرهنگ توسعه، شماره ۱۰)، ص ۴۸/۴۹.
۲۱. حسین، آبادیان، مبانی نظری مشروطه مشروعه (تهران و ش، ۱۳۷۴)، ص ۶۶-۶۸.
۲۲. ر. ک: مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلام (قم، انتشارات اسلامی)، ص ۱۵.
۲۳. الشهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل (بیروت، دارالمعرفة، بی تا)، ص ۴۳-۱۱۴.
۲۴. سید محمد تقی، حکیم، الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۲۸۱.
۲۵. عبدالکریم، سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت (تهران، صراط، ۱۳۷۰)، ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۲۱۶.
۲۶. عبدالکریم، سروش، فربه تر از ایدئولوژی. (تهران، صراط، ۱۳۷۲)، ص ۵۴.
- و نیز نوارهای ایشان پیرامون دروس کلام جدید شماره های ۳۴، ۳۵، ۳۶ و بازرگان به نام بودند به صفت. نشریه کیان، شماره ۲۳، ص ۱۲ و برای نقد این نظریه ر. ک: محمد صادق، لاریجانی، معرفت دینی (تهران، مرکز ترجمه و نشر، ۱۳۷۰)
۲۷. محمد حسین، طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن (بیروت، موسسه الاعلمی، بی تا)، ص ۱۳۰.
۲۸. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه شهید صدر پیرامون «منطقه الفراغ» ر. ک: اقتصادنا، ص ۴۰۲-۴۰۴.
۲۹. عبدالکریم، سروش، فربه تر از ایدئولوژی. ص ۱۰۴-۱۰۸ و ۱۲۰.
۳۰. مرتضی، مطهری، اصل عدل در اسلام. مجموعه آثار، جلد ۴ (تهران، صدرا، ۱۳۷۴)، ص ۹۵۱-۹۵۴.
۳۱. مرتضی، مطهری، نظام حقوق زن در اسلام. چاپ چهاردهم، (تهران، صدرا، ۱۳۶۹)، ص ۱۸۰-۱۸۱.
۳۲. همان، ص ۱۴ و ۱۵.
۳۳. علاوه بر آیت الله منتظری در کتاب مذکور، افرادی نظیر آیت الله مطهری و آیت الله سبحانی نیز دیدگاهی مشابه در این باب ارائه کرده اند.
۳۴. برای اطلاع تفصیلی پیرامون نظریات مطرح شده ر. ک. محسن، کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، راهبرد، ش ۴، پاییز ۷۴ و نیز بهمن، شماره های ۱۷ تا ۱۷ از سال ۷۴ (دی ماه تا اسفندماه) و شماره های ۱ تا ۳ از سال ۷۵. لازم به ذکر است مطالب این قسمت تلخیص فشرده از این مقالات می باشد.
۳۵. ر. ک: مرتضی، مطهری، فلسفه اخلاق. چاپ هشتم (تهران، صدرا، ۱۳۶۹)، ص ۱۴۹-۱۵۱.
۳۶. ر. ک: عبدالکریم، سروش، حکمت و معیشت (تهران، صراط، ۱۳۷۳)، ص ۳۶۹.
۳۷. مطهری، همان، ص ۱۳۹-۱۶۰.
۳۸. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۲۶، س ۵ از نسخه نیکلسون.
۳۹. عبدالکریم، سروش، حکمت و معیشت، ص ۳۹۵.