

ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام

دکتر ابراهیم بزرگر*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۱۲

چکیده

چگونه می‌توانیم فهم بهتری از محتوای اندیشه سیاسی اسلام یا مسلمین در گذشته یا حال داشته باشیم و به توضیح بهتری از این اندیشه‌های سیاسی دست یابیم؟ نظریه‌سازی می‌تواند با سؤالی دربارهٔ مطلب و چیزهایی که می‌خواهیم بهتر بفهمیم آغاز شود. این مقاله به بهره‌گیری از آموزه‌های بین‌الذلهانی متفکران مسلمان، از روش قیاسی و سپس با رجوع به اجزای پراکنده و متنوع این اندیشه‌ها در جریان‌ها، متفکران و آثار مرتبط این حوزه از روش استقرائی کوشیده است تا به فهمی دست‌گاممند از اندیشه‌های سیاسی اسلام دست یابد. سپس ارکان سه‌گانه دین اسلام یعنی اعتقادات و اخلاقیات و احکام به عنوان مسلمات و یقینیات، به مثابه نقطه اطمینان‌بخش و سکویی مطمئن برای جستاری نظری در اندیشه سیاسی اسلامی قرار گرفته است. از این رو در اندیشه سیاسی اسلامی نیز اعتقاد سیاسی، اخلاق سیاسی و فقه سیاسی از ارکان تلقی شده است. ضمن شرح مختصر این سه، تعاملات شش‌گانه آن‌ها شناسایی و تأثیرگذاری‌های هر یک از آن‌ها بر دیگری در متن واقعیات فرد، جامعه و دولت تئوریزه شده است. در درون هر یک از این تعاملات شش‌گانه فروعات دیگری نیز شناسایی و سازماندهی نظری شده است. کثرت موضوعات هر یک از سبدهای سه‌گانه و تعاملات شش‌گانه، در درون سه قالب اسلام حق، اسلام محقق در نظر دانشمندان و اسلام محقق در عمل مسلمانان و اسلام محقق در عملکرد دولتمردان موجب شده است تا جستار نظری حاضر در مقام توضیح اندیشه و در مقام تولید اندیشه انعطاف داشته باشد. وجه انتقادی و رهائی‌بخشی آن در قدرت فاصله‌افکنی بین وضعیت موجود مسلمانان و وضعیت مطلوب اسلام است. به این ترتیب شناسایی قله‌های مطلوب و آرمانی در اسلام حق و نفس‌الامری دین به نوعی ساختن «مفاهیم خالص» می‌ماند که به مادر مطالعات پژوهشی مدد می‌رساند و فراتر از آن در کار سیاست‌گذاری اجرایی و طراحی نظام سیاسی مطلوب یاری می‌دهد، به نحوی که پژوهشگر یا سیاست‌گذار بدانند در هر سبد معرفتی و تعاملات شش‌گانه بدنبال چیست؟ و چه تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌هایی را می‌توان انتظار داشت؟

واژگان کلیدی

اندیشه سیاسی اسلام، جهان اسلام، نظریه سیاسی

مقدمه

در اندیشه سیاسی غرب، الگوها، نظریه‌ها و چهارچوب‌های نظری فراوانی است که به دانش‌پژوه در انسجام بخشی و ساماندهی نظری محتوای اندیشه مدد می‌رساند. به طور مثال توماس اسپریگنز یکی از این قالب‌های نظری را در بررسی اندیشه متفکران مغرب زمین ارائه کرده است. چهار محور مشکل‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه‌حل‌شناسی از ارکان آن است (اسپریگنز، ۱۳۶۵؛ برزگر، ۱۳۸۳). نویسنده در این مقاله دغدغه‌ای تئوریک دارد و مسئله‌واره وی برداشتن گامی مقدماتی در جهت رفع کاستی یک قالب نظری در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است. همان‌سان که شومیکر و همکاران بیان می‌کنند، یک نقطه شروع برای نظریه‌سازی عبارت است از پرداختن به حوزه‌ای که در خصوص آن یا نظریه‌ای وجود ندارد و یا در صورت وجود داشتن، ارتباطات اجزاء کاملاً شفاف و دستگامند نیست (شومیکر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲). حداکثر کاری که در این باب وجود دارد، از جنس تئوریزه کردن و دسته‌بندی پسینی آثار در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است. لمبتون در مقاله خود، این آثار را به دسته شریعت‌نامه، سیاست‌نامه و فلسفه‌نامه سیاسی تقسیم‌بندی کرده که به ترتیب از سوی فقیهان، کارگزاران دولتی و فیلسوفان خلق شده است (لمبتون، ۱۳۷۰، صص ۲۱۹-۱۹۷). روزنتال هم تقریباً همین تقسیم‌بندی را در اثر خود به کار گرفته است (Rosenthal, 1962).

علی‌اصغر حلبی (حلبی، ۱۳۷۵، ص ۴۰) قادری (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳) سیدجواد طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۶۷) همین طبقه‌بندی را پذیرفته و محل اعتبار دانسته‌اند. فرهنگ رجایی هم با اندکی تغییر از آن در اثر خود از آن الهام گرفته و از پنج قالب فکری فقهاتی، شیوه ادبا (اندرزنامه نویسی)، شیوه تاریخی، شیوه عرفانی و شیوه فلسفی نام برده است (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۹). بنابراین کاستی یک قالب نظری که از دسته‌بندی‌های صوری و شکلی گذر کند و به بررسی رگه‌های محتوایی اندیشه‌ها بپردازد و در عین حال میان اجزای آن اندیشه‌ها، تعامل و هم‌وزنی برقرار کند و یک کل همبسته و همگون ایجاد کند و برای بیان سرشت اندیشه سیاسی معاصر هم توانایی داشته باشد همچنان مشهود است.

به نظر نویسنده پس از دو دهه دغدغه تئوریک، جستار یا قالب نظری حاضر می‌تواند گامی مقدماتی برای ارائه یک چهارچوب نظری در این حوزه تلقی شود. وی در پاسخ به این سؤال مقدر در باب وجود یا فقدان یک چهارچوب نظری در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، این فرضیه یا ادعا را مطرح می‌کند که می‌توان کلیت محتوای اندیشه سیاسی اسلام و متفکران مسلمان (اسلام حق یا اسلام محقق) را در تعاملات سه محور کانونی عقاید سیاسی، اخلاق سیاسی، احکام سیاسی تئوریزه کرد. البته هر یک از محورهای اصلی پیشگفته دارای محورهای فرعی و فرعی فرعی است و این محورها ضمن استقلال در یکدیگر متداخل و دارای تعامل و هم‌رزی‌اند و در نهایت یک کل همبسته را تشکیل می‌دهند و دارای هدفی واحد یعنی هدایت است. از مجرای ارتباطات و تعاملات شش‌گانه آن‌ها، معرفت سیاسی تولید می‌شود و یا معرفت تولید شده، توضیح داده می‌شود.

«روش‌شناسی» این کار شیوه قیاسی است و از کل به سمت جزء حرکت می‌شود و ارکان سه‌گانه اسلام را نقطه عزیمت قرار می‌دهد. البته در ضمن تطبیق آن بر مواد و حیانی اعم از آیات و روایات و یا اندیشه یا رفتار مسلمانان در پرتو خطوط کلی ترسیم شده آن منطق قیاسی، خطوط جزئی و تعاملات واقعی و منطقی به روش استقرائی استخراج و تئوریزه می‌شود. حُسن این کار در این است که به اجزای پراکنده و قطعات به ظاهر نامرتبط و گوناگون، انسجام نظری و منطقی دست‌گامند شده‌ای می‌دهد. بعد از عبور از طبقه سه‌گانه، به الگوی سه‌گانه و تعاملات شش‌گانه و فروع و اصول موضوعه دیگر آن دست یافته و قدرت معنابخشی به اجزای پراکنده فراهم می‌شود. بنابراین مجدداً منطقی قیاسی می‌شود و از کل ثانویه به سوی جزء حرکت می‌شود.

۱. چارچوب نظری

اندیشه سیاسی در اسلام نسبتی با دین اسلام و پیش‌نیازی به نام دین یا اسلام است. از این روی این پرسش طرح می‌شود که اجزای دین اسلام و عناصر مقوم آن چیست؟ پاسخ به این پرسش در کالبد شکافی اندیشه سیاسی مهم است. از دیرباز دین

اسلام در یک تقسیم کلاسیک، به سه بخش عمده اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و عملی طبقه‌بندی شده است. به طور مثال کتاب «اصول کافی» کلینی در حدود هزار سال قبل، بر مبنای این ساختار سه‌گانه به تدوین روایات و احادیث پس از غیبت کبری پرداخته است. جلد اول به اصول دین، دوم به دستورات اخلاقی و جلدهای بعدی با عنوان فروع کافی به فروع دین و فقه اختصاص یافته است (کلینی، ۱۳۶۵). احمد نراقی نیز از این سه نوع به عنوان علوم واجب یاد کرده است (نراقی، ۱۳۸۰، صص ۹۹-۱۰۸). صاحب‌نظران و کارشناسان برجسته اسلامی آن را در مباحثات علمی خویش در طول تاریخ پرورانده‌اند. علامه طباطبائی با صراحت و توجهی خاص در کتب و مقالات و در تفسیر المیزان به این الگوی سه‌گانه پرداخته‌اند و دین را شامل سه بخش عقاید، اخلاق و احکام (عملی) دانسته‌اند (نک. طباطبائی، ۱۳۸۰، صص ۹-۱۰). امام خمینی (ره) با سندیت قراردادن یکی از روایات در کتاب «چهل حدیث» علوم را در سه بخش کلی آیه محکمه (علوم عقلیه و عقاید حقه معارف اسلامی) فریضه عادل (علم اخلاق و تصفیه قلوب) و سنه قائمه (علم ظاهر و علوم آداب قالبیه) می‌داند و سپس متکفل هر یک از این دانش‌ها را نیز بر می‌شمارد (خمینی، ۱۳۶۸، صص ۳۲۶). ایشان در گفتار و نوشتارهای دیگر خود نیز این الگوی سه‌گانه را در کانون توجه قرار می‌دهند (برزگر، ۱۳۷۳). از دانشمندان معاصر مرتضی مطهری نیز وجوه سه‌گانه اسلام یعنی عقاید، اخلاق و احکام را به ترتیب با ابعاد سه‌گانه شناختی، عاطفی و کنشی سازگار و منطبق ساخته است (مطهری، ۱۳۸۲، صص ۶۶). این تقسیم‌بندی سه‌گانه متناسب با ابعاد وجودی انسان است. به عبارت دیگر چون اسلام برای انسان آمده است و موضوع علم انبیاء، انسان و مخاطب تعلیمات پیامبران و تعالیم پیامبر اکرم (ص) انسان است این تعالیم معطوف به ابعاد وجودی انسان است. می‌توان از سه بخشی بودن اجزای دین اسلام، سه بُعدی بودن انسان را نتیجه‌گیری کرد. فهم عقلانی، گرایش‌های عاطفی و رفتارهای ظاهری به ترتیب به مغز و عقل انسان؛ قلب انسان و اعضا و جوارح انسان تعلق می‌گیرد. شگفت‌آور آن که این طبقه‌بندی کلاسیک سه‌گانه از اسلام با ویژگی‌های شناختی، ویژگی‌های عاطفی و ویژگی‌های رفتاری انسان که از محورهای اساسی و پارادایم علم روانشناختی است، در تطابق و همسانی است (برزگر، ۱۳۷۳ و ۱۳۸۸).

جوادی آملی عقاید را اصول دین، اخلاق را متوسطات و احکام را فروع دین می‌داند. ایشان دین حق و تجسم عینی آن را در دو مصداق می‌داند: الف) مجموعه معارف قوانین و دستوراتی که وجود نوشتاری آن در کتاب و سنت آمده است. ب) وجود شخصی پیامبران و امامان (ع) که معارف اسلامی، اخلاق و احکام الهی را ادراک کرده و به آن معتقد، متصف و عامل شده‌اند. از این رو قرآن و عترت هر دو مصداق صراط مستقیم‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۵). به این ترتیب «دین حق» یا اسلام آرمانی در این دو مصداق است. اما «اسلام محقق» یا دین محقق آن چیزی است که به ادراک و اجتهاد عالمان مسلمان رسیده است (در نظر) و آن چیزی است که در عملکرد مسلمانان عادی یا دولتمردان مسلمان در طول تاریخ و زمان حاضر محقق شده است (در عمل).

یکی از ویژگی‌های نگاه نظام‌مند برخاسته از این مدل سه وجهی آن است که به نحوی جمع اضداد صورت می‌گیرد. بنابراین راه‌های سه‌گانه فلاسفه (راه عقل) و عرفا (راه دل) و فقها (راه عمل به ظواهر و جوارح و راه شریعت) می‌تواند در این مدل به وحدت برسند. تقریباً همه صاحب‌نظرانی که از این مدل بهره گرفته‌اند، به طور تلویحی این موضوع را پذیرفته‌اند. پذیرش اجتماع این سه راه معرفتی بدان معنا نیست که لزوماً همه دانشمندان قدیم و جدید این کار را به طور متوازن به پیش برده‌اند. ممکن است در یکی از متفکران فقه سیاسی وجه غالب باشد در حالی که در دیگری عرفان سیاسی یا کلام سیاسی. بنابراین این مدل منعطف است و می‌تواند فرجه بودن یک وجه از وجوه را به نمایش بگذارد. از این رو در متفکری فقه حداکثری و در متفکری دیگر کلام یا اخلاق حداکثری است.

تقسیم‌بندی اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و عبادی، طبقه‌بندی جا افتاده‌ای است. دانشمندان مسلمان همواره از آن جهت معاصرسازی هم بهره‌مند شده‌اند و جهت شرح و بسط دیدگاه‌های خود از آن استفاده کرده‌اند. علامه طباطبائی، جوادی آملی، مرتضی مطهری، امام خمینی (ره)، محمدباقر صدر، یحیی نوری، مصباح یزدی، علی مشکینی و نویسندگانی چون فیض، ضیاء آبادی، ابوالفضل عزتی و حتی متفکران اهل سنت نظیر یوسف قرضاوی و جز آن، این طبقه‌بندی به دفعات در گفتار و نوشتار آنان

به کار گرفته شده است (نک. صدر، ۱۳۵۹؛ پیشوایی، ۱۳۵۷؛ فیض، ۱۳۸۰؛ قرضاوی، ۲۰۰۱م؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸). این شواهد و مؤیدات از جایگاه بسیار مستحکم الگوی سه‌گانه در متون اسلامی و روایات و نیز در توافق بین‌الاذهانی صاحب‌نظران خبر می‌دهد. در جدول ذیل می‌توان چکیده مطالب را خلاصه کرد.

جدول شماره (۱):
ارکان ابعاد سه‌گانه اسلام

ابعاد سه‌گانه اسلام	ابعاد انسان	ویژگی‌ها	متعلق	معارف مرتبط	حوزه سیاست
عقاید	بینش‌ها	شناختی	ذهن	فلسفه و حکمت و کلام	اندیشه و کلام سیاسی
اخلاق	گرایش‌ها	عاطفی	قلب	اخلاق و عرفان عملی	اخلاق و عرفان سیاسی (سیاست اخلاقی)
احکام	کشش‌ها	رفتاری	اعضا و جوارح	فقه و اصول	فقه سیاسی و رفتار سیاسی

۲. جستار سه‌گانه معرفت سیاسی در اسلام

گفته شد که دین اسلام دارای ارکان سه‌گانه (اعتقاد، اخلاق و احکام) است. اکنون مدعا آن است که در معرفت سیاسی اسلام نیز این ارکان سه‌گانه تکرار می‌شود و ما به ترتیب عقاید سیاسی، اخلاق در سیاست و احکام سیاسی برخورد می‌کنیم. پژوهشگر اندیشه سیاسی در اسلام می‌تواند با این محک‌ها سه‌گانه، محتوای معرفت سیاسی را در سبدهای سه‌گانه قالب‌ریزی، ساماندهی و به روز رسانی کند. اکنون به شرح مختصر هر یک از این اجزای سه‌گانه پرداخته می‌شود.

۱-۲. عقاید سیاسی

عقاید سیاسی، جزء اول الگوی اندیشہ سیاسی در اسلام است. مرزشناسی آن با اجزای دیگر روشن است. عقاید سیاسی در حکمت نظری است؛ در حالی که اخلاقیات و احکام سیاسی هر دو در حکمت عملی قرار دارند. از عقاید به عنوان اصول دین یاد می‌شود و باید کسب آن‌ها توسط فرد به صورت اجتهادی و یقین‌آور باشد. در حالی که در فروع دین که همان احکام باشد، تقلید جائز است. به همین دلیل عقاید سیاسی در موقعیت برتری نسبت به دو بسته معرفتی دیگر قرار می‌گیرد و جنبه مبانی و پایه برای آن‌ها پیدا می‌کند. دانش‌های مرتبط با آن‌ها، فلسفه و کلام سیاسی است. در اندیشہ سیاسی اسلام، آثار مرتبط با آن‌ها با عناوین فلسفه‌نامه نویسی سیاسی یا کتب کلام سیاسی شناخته شده است. نمونه بارز آن اندیشہ‌ها و آثار فارابی است. در این سبب نیز باید بین عقاید سیاسی حق و عقاید سیاسی محقق در دیدگاه‌های علمای مسلمان (محقق) تفکیک قائل شد. برخی از این مضمون با عنوان «در اندیشہ سیاسی اسلام» که (مستند به قرآن و سنت است) و «اندیشہ سیاسی در جهان اسلام» که (اندیشہ سیاسی مسلمانان است) یاد کرده‌اند (علیخانی، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

۲-۲. اخلاق سیاسی^۱

دومین رکن از ارکان سه‌گانه، الگوی حاضر است. مرزشناسی آن با سبب اول یعنی اعتقادات آسان‌یاب است؛ زیرا اعتقادات در حکمت نظری است؛ اما مرزشناسی آن با احکام و فقه سیاسی اندکی نیازمند دقت است؛ زیرا هر دو به اعمال انسانی می‌پردازند و هر دو در حکمت عملی قرار می‌گیرند. از دیرباز یونانیان، حکمت عملی را به سه عرصه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم کرده‌اند.

اخلاق سیاسی خود به دو بخش تقسیم شده است: الف) اخلاق سیاسی حکومت‌کنندگان ب) اخلاق سیاسی حکومت‌شوندگان. برخی با توجه به اهمیت قسمت حکومت‌کنندگان و نقش تعیین‌کننده آنان، اصولاً اخلاق سیاسی را اخلاق کارگزاران در دولت اسلامی دانسته‌اند و کتب «سیاست‌نامه نویسی»، مرکز ثقل خود را توصیه به

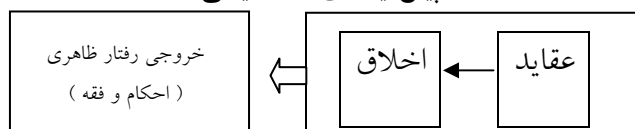
زمامداران و اصلاح رفتار و ملکات اخلاقی آنان قرار داده است (شریعتمدار، ۱۳۸۰، ص ۹۰).

۲-۳. فقه سیاسی

جزء یا بخش سوم آموزه‌های سیاسی اسلام، فقه سیاسی است. فقه سیاسی بخشی از فقه است که عهده‌دار سیاست و تدبیر امور جامعه اسلامی است. فقه سیاسی از نظر شکلی، یکی از ارکان سه‌گانه الگو را تشکیل می‌دهد و دست کم یک سوم محتوای معرفت سیاسی اسلام در این بخش نهفته است؛ اما در واقع فقه سیاسی، فربه‌ترین بخش و بیشترین حجم معرفت سیاسی را به خود اختصاص می‌دهد، از حیث اثرگذاری ابتدا فقه سیاسی سپس اخلاق سیاسی و کتب اندرنامه نویسی و سپس کلام و فلسفه سیاسی در زمره نازل‌ترین اثرگذاری در سیاست عملی ارزیابی می‌شود (رجایی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱). فقه سیاسی در قیاس با دو شاخه دیگر الگو یعنی عقاید و اخلاق سیاسی قرابت بیشتری با «سیاست» دارد؛ زیرا در فقه سیاسی، «رفتار سیاسی» مسلمانان به عنوان یک مکلف ساماندهی می‌شود. به تعبیری دیگر ارکان قبلی یعنی اعتقادات و اخلاقیات اموری باطنی و ما فی الضمیر اشخاص است و تظاهر بیرونی ندارد. تظاهر بیرونی آن‌ها تنها زمانی است که در قالب صادرات رفتاری بروز می‌کند. بنابراین رفتار صرفاً در قلمرو فقه و رفتار سیاسی متعلق فقه سیاسی است در این صورت «افعال مکلفین» و «موضوعات خارجی» باید در فقه سیاسی تعریف شود. در واقع در فقه سیاسی است که ما با صادرات و خروجی رفتاری انسان مواجه‌ایم. اعتقادات (بینش‌ها) و اخلاقیات (گرایش‌ها) در فرد زمینه‌هایی را فراهم می‌کنند و این دو پیش نیاز لازم برای رفتار سیاسی و ظاهری را فراهم می‌کنند. می‌توان بانمودار زیر آن را نشان داد.

نمودار شماره (۱):

پیش نیازهای رفتار سیاسی



۳. تعاملات و ارتباطات ارکان سه‌گانه

هر یک از سبدهای معرفتی عقاید سیاسی، اخلاق سیاسی و احکام سیاسی با یکدیگر ارتباطات و تعاملات دارند. آنچه تاکنون گفته شد، شرح مستقل هر یک از ارکان در الگوی سه‌گانه بود؛ اما این ارکان در یک فضای انتزاعی بحث نمی‌شوند. بنابراین بر یکدیگر اثرگذاری و اثرپذیری دارند. این تعاملات هم در اسلام حق آن‌گونه که در آیات قرآن و سنت پیامبر(ص) و معصومین تشریح شده، قابل تصویرپردازی است؛ و هم در اسلام نظری آن‌گونه که عالمان مسلمان در نحله‌های سه‌گانه عقاید، اخلاق و احکام به آن پرداخته‌اند؛ و هم در اسلام محقق در عمل و عملکرد مسلمانان و دولتمردان که به طور عینی در جریان بوده یا هست، پژواک پیدا می‌کند.

نمودار شماره (۲):

ساحت‌های ظهور عینی اسلام



به این ترتیب شبکه‌ای از تعاملات و ارتباطات شش‌گانه شکل می‌گیرد و از مجرای این تعاملات، معرفت سیاسی تولید می‌شود و یا معرفت تولید شده توضیح داده می‌شود. هر یک از این تعاملات شش‌گانه در اسلام حق (آیات قرآن و سیره معصومین)؛ اسلام محقق نظری (آراء دانشمندان مسلمان)؛ اسلام محقق در عمل (مسلمانان عادی) و نیز عملکرد دولتمردان قابل پیگیری است. بنابراین این تعاملات در فرد و جامعه، وضعیت مطلوب و آرمانی (حق) و یا وضع محقق یا موجود (در نظر و عمل) قابل پیگیری است.

۳-۱. تأثیر اعتقادات بر اخلاق سیاسی

یکی از راه‌های فهم نسبت این دو، طرح موضوع در همان قالب طبقه‌بندی کلاسیک حکمت است. دانشمندان مسلمان پس از تقسیم‌بندی حکمت به نظری و عملی، از حکمت عملی وارد بحث اخلاق و احکام می‌شوند. به طور مثال ابن‌سینا، حکمت عملی را به سه بخش علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند (شریف، ۱۳۶۲) حکمت یا عقل عملی به کارهایی که انسان باید انجام دهد، مربوط می‌شود (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۳۶)؛ یعنی آن نوع حکمتی که به فعالیت‌های در اختیار بشری می‌پردازد و متعلق به فهم کردار و عمل است (میرتاج‌الدینی، ۱۳۷۴، ص ۱۹). در مقابل حکمت نظری که فعالیت آن در قلمرو و درک چیزهایی است که مربوط به کائنات و جهان است که وجود آن‌ها از فعل و اختیار ما خارج است. از این طبقه‌بندی که حکایت از تقدم رتبی و مرتبتی حکمت نظری (اعتقادات) بر اخلاقیات (در بخش حکمت عملی) است، تأثیرگذاری اعتقادات به طور عموم و در حیطه سیاست به طور خاص روشن می‌شود.

یکی از شواهد تأثیرگذاری پیشگفته «حسن ظن به خداوند» یا بر عکس «سوءظن به خداوند» است که به عنوان یک موضوع مربوط به «توحید افعالی» دارای تبعاتی در ارزیابی پدیده‌ها از جمله پدیده‌های سیاسی می‌باشد؛ زیرا به اعتقاد امام علی (ع) بسیاری از صفات رذیله اخلاقی از جمله بخل‌ورزی، ترسویی و حرص‌ورزی در سوءظن به خداوند ریشه دارد یعنی حسن یا سوءظن به خداوند در فرد علت بروز فضیلت اخلاقی

یا رذیلت اخلاقی می‌شود (حائری، ۱۳۶۳، ص ۴۳). داستان هم سفری موسی و خضر(ع) در قرآن کریم (کہف: ۶۷) اعتراضات سه‌گانه به اعمال خضر در سه موقعیت به ظاهر بحث‌انگیز نیز می‌رساند که ریشه اعتراضات در نقصان معرفت و آگاهی اندک، از کنه و باطن امور بوده است (برزگر، ۱۳۷۳، صص ۳۷-۳۳).

قرآن کریم همواره مؤمنان را با تخلص به اخلاق نیکو معرفی کرده است: مؤمنان، صفت اخلاقی توکل دارند (تغابن: ۱۳؛ مجادلہ: ۱۰؛ ابراہیم: ۱۱). مؤمنان خداوند را دوست دارند (مائده: ۵۴) و به یکدیگر مودت می‌ورزند (مریم: ۹۶) و عقاید اسلامی مؤمنان، ایجاد کننده ملکہ‌های اخلاقی خشوع در نماز؛ اعراض از لغوگویی؛ عفت؛ امانت‌داری و وفاداری به عهد است (مؤمنون: ۱۰) (قرضاوی، ۲۰۰۱ م.، صص ۸۸-۸۷).

یکی از بازتاب‌های عینی اعتقادات بر اخلاقیات سیاسی، آن است که مؤمنان نمی‌توانند برای رسیدن به غایت الهی که بر همه هستی از جمله رفتار سیاسی حاکم است، از ابزارهای خلاف بهره‌گیری کنند. امام علی(ع) در این باب می‌فرماید: «تأمرونی ان اطلب النصر بالجور» (نہج البلاغہ / خطبہ ۱۲۶، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸) و قرضاوی با ذکر حدیثی از مسلم در صحیحہ ذکر می‌کند که «ان الله طیب لا یقبل الاطیباً» و بنابراین هدف وسیلہ را توجیہ نمی‌کند (قرضاوی، ۲۰۰۱ م.، ص ۹۴).

غزالی در کتاب «نصیحہ الملوک» با تشبیه ایمان به درخت، اصول اعتقادی (توحید، نبوت و معاد) را ریشہ درخت ایمان می‌داند و می‌گوید در صورتی که ریشہ اعتقادات سست و ضعیف باشد، پیامدهای منفی در شاخ و برگ خواهد داشت و آن‌گاه با ذکر روایاتی ضرورت عدالت و انصاف در حکمرانی برای سلطان را متذکر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۳۵-۳۲). به نظر غزالی اعتقاد سلطان به آخرت و اینکه «دنیا منزلگاہ است نہ قرارگاہ» است، آبشخور درخت ایمان است و منشأ تعدیل رفتار و موجب شکل‌گیری فضیلت اخلاقی عدالت است (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۴).

به نظر مرحوم مطہری اعتقادات مادی بر اخلاقیات تأثیر می‌گذارد. وی کہ در صدد علل گرایش جوانان به مارکسیسم است می‌گوید اولاً بنیان اخلاق و تقوا بر عقاید استوار است؛ زیرا وقتی انسان از نظر اعتقادات جهان را بدون هدف و پروندہ انسان‌ها را ہم بعد از مرگ مختومه پنداشت. طبعاً در زندگی بہ دنبال دم را غنیمت شمردن است و چنین

تفکری پایه‌های اخلاقیات را لرزان می‌کند. ثانیاً تفکر اعتقادی مادی‌گری، زندگی را برای فرد بسیار رنج‌آور و آزاردهنده می‌کند و برای رهایی از این افکار رو به عیش و عشرت و مخدرات و مسکرات می‌آورد تا آن اندیشه‌ها را فراموش کند و طبعاً خلیقات جدیدی شکل می‌گیرد (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۲۲۹).

۲-۳. تأثیر عقاید بر فقه سیاسی

نمونه‌ای از این تأثیرات را می‌توان در محورهای ذیل بیان کرد:
 کلام سیاسی به عنوان دانش متکفل عقاید اسلامی بر فقه سیاسی تقدم و اولویت دارد، زیرا وظیفه و دفاع از دیدگاه‌های سیاسی اسلام از جمله فقهی را در برابر دیدگاه‌های رقیب برعهده دارد. برخی از اصول کلامی در فقه سیاسی به عنوان اصول موضوعه به کار می‌رود. این اصول باید ابتدا در کلام سیاسی بررسی شود و سپس در فقه سیاسی استفاده شود. در فلسفه فقه هم بحث این است که دانش فقه بعد از مسلم گرفتن بسیاری از مسائل دیگر فقه شکل می‌گیرد و در واقع دانش فقه بر دانش‌های بیرون از فقه متکی است؛ مانند مباحث کلامی، فلسفی، زبان و الفاظ (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۵۹). بنابراین علم فقه متأخر از سایر دانش‌هاست؛ زیرا علم فقه به سایر علوم نیازمند است ولی آن علوم از علم فقه بی‌نیازند (فیض، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). حجیت قرآن کریم (اصل ربوبیت) و سنت و احادیث (اصل عصمت) و عقل (عدم تعارض عقل و وحی) به عنوان منابع اصلی اجتهاد و فقاقت، باید در کلام اسلامی بررسی و به اثبات رسد (میراحمدی، ۱۳۸۵؛ ضیائی فر، ۱۳۸۲).

اگر فقه سیاسی با پشتوانه کلامی خود تعریف شود و به تعریف حداکثری می‌رسد. جوادی آملی ولایت و امامت را یک مسئله کلامی می‌داند یعنی امامت و سیاست در جایگاه اصول دین و اعتقادات اصولی قرار می‌گیرد. بر خلاف اهل سنت که امامت را جزء فروع دین و فقه می‌دانند. در گذشته و قبل از امام خمینی (ره) نیز در شیعه نیز در لابلا ابواب فقهی بررسی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، صص ۲۴۵-۲۴۰). اثر مترتب بر این مسئله آن است که «هنگامی که ولایت به عنوان یک مسئله کلامی و در قلمرو علم کلام مطرح شد، این کلام، فقه را مشروب کرده، سایه‌ای روی آن می‌افکند.

آن‌گاہ انسان سراسر فقه را با دیدگاہ کلامی نگریسته و برای مطالب فرعی فقه، صاحب و مسئول می‌بیند، در نتیجه مسائل فقهی سازماندهی شده و از آشفتگی بیرون می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰). به نظر ایشان رمز اینکه امام خمینی (ره) به طور مکرر در گفتار و نوشتار خود، می‌گفت «اگر کسی سراسر دین را بررسی کند، خواهد دید که دین، سیاست را به همراه دارد و همواره مجری و صاحب و کارگزار را از نظر دور نداشته است»، همین است که ایشان از دیدگاہ کلام به فقه نگریسته و از افق بلند کلام مسائل فقهی را تحلیل کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰).

همچنین پس از دگرگونی موقعیت شیعیان زیدی در یمن به دلیل تصدی‌گری قدرت، علمای زیدی با تنزل دادن جایگاہ امر به معروف و نهی از منکر از اصول دین به عنوان جزئی از احکام فقهی (فروع دین) و با محدود کردن دائره امر به معروف و نهی از منکر، خروج‌کنندگان را به عنوان یاغی در نظر گرفتند و از ابعاد انقلابی اصل مذکور کاستند (علی بن عبدالکریم، ۱۹۹۱م، ص ۲۰۳).

جابجایی شأن کلامی موضوعات فقهی مانند «نماز جمعه» نیز موجب تأثیرات فقهی و تغییر احکام فقهی آن می‌شود. توضیح آن که نماز جمعه از اختلافی‌ترین مسائل در فقه شیعه است. وجوب عینی آن در عصر حضور امام و بسط یدوی مسلم است؛ ولی در عصر غیبت، اقوال پراکنده‌ای از وجوب تا حرمت وجود دارد. ریشه اختلاف در شئون ولایت بودن یا نبودن نماز جمعه یعنی بحث «کلامی» آن است. از این زاویه بحث سه حالت پیدا می‌کند: الف) از شئون ولایت نمی‌باشد (عصر حضور و عصر غیبت)؛ ب) از شئون ولایت می‌باشد (در عصر حضور) اما در عصر غیبت از شئون ولایت نمی‌باشد؛ ج) از شئون ولایت می‌باشد (در عصر حضور و یا عصر غیبت).

به نظر مرحوم مطهری، اصل عدل و عدالت یک بحث کلامی به عنوان یک معیار میزانی برای استنباط‌های فقهی در نظر گرفته شود. عدالت در سلسله علل احکام است و نه در سلسله معلولات. بنابراین عدل حاکم بر احکام است و نه تابع احکام. به نظر وی «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و این در حالی است که از آیاتی چون «بالوالدین احسانا» و «اوفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است. ولی با این همه تأکید که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت

اجتماعی دارد با این حال یک قاعده و اصل عام از آن استنباط نشده است» (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴).

مباحث مستقلات عقیده که عقل بدون دخالت شرع و به طور مستقیم بدان دست می‌یابد، در صورتی که یقین‌آور باشد در آنجا ملازمه عقل و شرع ساری و جاری است. بنابراین مجتهدی که در مباحث مهم فلسفه سیاسی همچون آزادی، قدرت، تفکیک قوا، توزیع قدرت، برابری، عدالت و مشروعیت به نتیجه خاصی رسیده باشد، متون دینی (کتاب و سنت) را بطور خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه در قالب خاصی می‌فهمد (حقیقت، ۱۳۸۱، صص ۹۴-۹۳).

۳-۳. تأثیر اخلاق بر عقاید سیاسی

در متون اسلامی و اسلام حق، واقعیت‌های اخلاقی مساعد یا نامساعد فرد مسلمان یا جامعه بر عقاید آرمانی فرد یا جامعه تأثیرگذار است. یکی از شواهد تایید کننده گزاره مذکور «رابطه تقوا و روشن بینی» است. قرآن کریم می‌فرماید: «اگر تقوای الهی پیشه کنید، خداوند برای شما مایه تمیز و تشخیص (فرقان) قرار می‌دهد» (انفال: ۲۹). این منطق مسلم قرآن است که در آیات متعدد بر آن تأکید می‌ورزد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۴۱). مطهری در تحلیل علی آن می‌گوید «تقوا موجب می‌شود که احساسات و تمایلات و شهوات کنترل و عقل عملی بتواند فعالیت طبیعی خود در تشخیص خوب و بد و تصمیم‌گیری انجام دهد» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۵۱). بنابراین یکی از منابع معرفتی، معرفت شهودی و راه دل است و آن در گروه تهذیب نفس و کسب تقوا است و به همین دلیل کسی تقوا را از دست بدهد، یک نوع علم را از دست داده است رسول الله در دو آیه شریفه نیز می‌فرماید: «من فَقَدَ تَقْوَى فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا» و «واتقوا الله و يعلمكم الله» (بقره: ۲۸۲) «اگر تقوای الهی پیشه کنید، خداوند به شما تعلیم می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۳۴-۱۳۱).

علاوه بر تقوا، اخلاص نیز دارای قدرت بصیرت بخشی است و از مؤیدات تأثیرگذاری اخلاقیات بر عقاید و بینش‌ها از جمله در قلمرو سیاست است. در روایت از اصول کافی است که «هر کس چهل روز، خود را خالص برای خدای قرار دهد،

چشمه‌های حکمت از زمین قلبش به مجرای زبانش جاری می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۴۱). ابزار شهودی شناخت از جمله ابزارهایی است که از راه تہذیب نفس و باطن به دست می‌آید و فرد خود را آمادہ الہامات درونی می‌کند (علامہ طباطبائی، ۱۳۷۴، جلد ۲۰، ص ۲۹۷). طریقہ کشف ہم موہبتی است کہ جز بہ آحادی از اہل اخلاص و یقین نمی‌دهند (علامہ طباطبائی، ۱۳۷۴، جلد ۱۰، ص ۴۳۲). بنابراین جریان‌های شناختی، اعتقادی شعبه‌ای از یکی از جریان‌های الف) وحی (دین و قرآن) ب) عقل (فلسفہ و برہان) ج) کشف (ریاضت و عرفان) می‌باشند (حکیمی، ۱۳۷۷، ص ۵۴).

دستاویزهای سیاسی از مباحث کلامی: شکل دیگر تأثیرگذاری اخلاقیات نخبگان سیاسی بر عقاید سیاسی را می‌توان در قالب جستجو برای اندیشه‌های تأمین کننده مشروعیت کرده منافع سیاسی نخبگان سیاسی گاه موجب سوء بهره‌برداری از برخی عقاید اسلامی شده و می‌شود. به طور مثال مسئله «جبر و اختیار» و «قضا و قدر» همیشه دستاویز سیاسی سیاستمداران گوناگون از جمله سیاستمداران اموی و عباسی قرار گرفته است. آنان اندیشه جبری‌گری را اشاعه، تقویت می‌کردند و حتی مخالفان آن را سرکوب می‌کردند؛ زیرا وجود دولت و سلسله خود را نوعی ارادہ الہی تلقی می‌کردند و در راستای جبر الہی آن را توجیہ می‌کردند. این اندیشہ تا آنجا پیش رفت کہ عقاید جبر و تشبیہ را از مختصات عقاید اموی و عدل و توحید را از مختصات اندیشہ شیعیان برمی‌شمردند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۴). دولت عباسیان نیز از آغاز تا روی کار آمدن متوکل، اندیشہ اختیار و بعد از آن اندیشہ جبریت را اندیشہ رسمی کردند (کریمی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۷).

جالب آن کہ استقرار این «اعتقادات کاذب» بہ نوبہ خود، «اخلاقیات ثانویہ» را در نزد نخبگان و مردم بدنبال دارد. موضوعی کہ خبر از دورشدن گام بہ گام واقعیت‌های اعتقادی، اخلاقی و فقہی مسلمانان از اسلام می‌دهد. در جہت معکوس نیز این گزارہ صادق است؛ یعنی بستر اخلاقی نامساعد، زمینہ رشد اعتقادات اسلامی از جملہ در عرصہ سیاسی را مہیا نمی‌کند. مطہری در باب اشاعہ اندیشہ‌های اعتقادی نظیر مارکسیسم بہ مثابہ معلول می‌گوید. یکی از دلایل گسترش این اندیشہ‌ها، جو روحی و اخلاقی نامساعد فرد یا افراد با اندیشہ توحید و خداشناسی است. خداشناسی و

خداپرستی مستلزم یک نوع تعالی روحی ویژه است. «بذری است که در زمین‌های پاک، رشد می‌کند. زمین‌های فاسد و شورزار این بذر را فاسد می‌کند و از بین می‌برد» سپس در قاعده‌ای کلی می‌گوید «هر فکر و اندیشه‌ای برای اینکه رشد کند و باقی بماند، زمینه روحی مساعدی می‌خواهد». چقدر زیبا و عالی در آثار دینی گفته شده است که «لایدخل الملائکه بیتاً فیه کلب» و «او صوره کلب» فرشتگان به خانه‌ای که در آن سگ یا تصویر سگ و جود داشته باشد، وارد نمی‌شود (مطهری، ۱۳۵۷، صص ۲۲۶-۲۲۵).

واقعیت اخلاقی در سطح اجتماع نیز نظیر سطح فردی آن بر عقاید اسلامی تأثیرگذار است. البته این تأثیرگذاری غیر مستقیم است؛ یعنی جو اجتماعی فاسد، ابتدا اخلاق فرد را تضعیف و فاسد می‌کند و آن‌گاه اندیشه‌های عالی وی تضعیف می‌شود (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۲۲۶). به همین دلیل دولت‌های اسلامی دارای کارکردی تربیتی علاوه بر کارکردهای متعارف می‌باشند. به همین دلیل با تغییر گرایش‌های اخلاقی اکثریت جامعه و نخبگان سیاسی، وضعیت ثبات سیاسی دستخوش تحول می‌شود. زیرا به دنبال وضعیت متجانس خویش است.

۳-۴. تأثیر اخلاق بر فقه سیاسی

واقعیت‌های اخلاقی نهفته در فرد و ذخائر یا منفی در اشخاص، تأثیرات ژرفی در سیاست و رفتار سیاسی که در قلمرو فقه سیاسی است، از خود بر جای می‌گذارند. به‌ویژه آن که این فرد از عالمان دینی یا سیاستمداران باشد. در آن صورت کل قلمرو تحت سیطره و نفوذ فرامین وی به نوعی متأثر از خلیات فردی وی می‌شود و در واقع فقه سیاسی یا سیاست، شخصی می‌شود و به میزانی که قلمرو نفوذ وی گسترش می‌یابد بازتاب تأثیرات خلقی و روحی و شخصیتی وی نیز گسترش می‌یابد.

اخلاق و تقوا بر فرایندها و سازوکارهای فقهی که به صدور حکم و بروز رفتار سیاسی می‌انجامد، نقشی تعیین کننده دارد، از این رو علاوه بر رعایت تخصص‌های مرتبط با اجتهاد، داشتن نیروی عدالت، تقوا، ملکه ترک هوی شرط اساسی و روایات فراوانی در این باب وارد شده است. در مرحله عمل به تکلیف فقهی شناخته شده نیز

ہواہی نفسانی لجام گسیخته موانع جدی ایجاد می کنند. نقش نیروهای مثبت و منفی نہفتہ در اخلاقیات فرد بر بینش‌ها و رفتارهای وی را می توان در جدول ذیل ملاحظہ کرد.

**جدول شماره (۲):
نقش اخلاق در عمل**

۱. تکلیف را می داند ← عمل می کند (حالت مطلوب)
۲. تکلیف را می داند ← عمل نمی کند (تعلقات مانع عمل است)
۳. تکلیف را نمی داند ← عمل نمی کند (جهل به تکلیف دارد)
۴. تکلیف را نمی داند ← نمی خواهد کہ بداند ← عمل نمی کند (تعلقات مانع شناخت می شود)

دو حالت از سه حالتی کہ فرد به تکلیف عمل نمی کند، ریشہ در صفات رذیلہ اخلاقی و ہواہی نفسانی فرد دارد (برزگر، ۱۳۷۳). در حالت دوم، فرد، تکلیف را شناختہ، بدان آگاہی دارد؛ اما چون تمایلات نفسانی اش با آن آگاہی ہمسو نیست و قدرت تمایلات بیشتر است، پا روی آگاہی اش می گذارد و مرتکب کاری می شود کہ می داند گناہ است. قرآن کریم در این باب می فرماید «بل یریدالانسان لیفجر امامہ» (قیامت: ۵).

در حالت چہارم ضربات تعلقات منفی کاری تر و قوی تر است؛ زیرا اساساً تعلقات مانع شناخت وی می شود و راہ را بر ادراکات او می بندد. در حالت قبل می توانست آگاہی کسب کند؛ اما نمی توانست بر مبنای آگاہی عمل کند؛ اما در اینجا قلب و مرکز ادراکات فرد قفل شدہ است و چشم و گوش او نمی تواند ببیند و بشنود «ختم الله علی قلوبہم و علی سمعہم و علی ابصارہم غشاوہ» (بقرہ: ۷).

با اخلاق، فقہ سیاسی، صبغہ ای اخلاقی پیدا می کند و عمل سیاسی بہ مثابہ عمل اخلاقی تلقی می شود. ہر عمل سیاسی کہ مطابق فضیلت موافق عقل صورت پذیرد، عملی اخلاقی است. غزالی، سیاست و فقہ را متکفل دنیا و امور دنیوی و سیاست است، در صورتی کہ ربط بہ آخرت و سعادت دنیوی و اخروی پیدا کند و وظیفہ خود را بہ عنوان مزرعہ آخرت، خیر دنیوی و اخروی بداند و در صدد ایجاد جامعہ اخلاقی باشد، در این صورت ہر عمل سیاسی، یک عمل اخلاقی خواهد بود (خراسانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۶).

با توجه به تأثیرگذاری بسیار زیاد نخبگان سیاسی، برخی اصولاً اخلاق سیاسی را همان اخلاق کارگزاران سیاسی دانسته‌اند؛ یعنی مخاطب آن جماعت حکومت کنندگان‌اند و یا اینکه در عمل چنین می‌شود؛ زیرا اخلاق سیاسی در بین شهروندان و حکومت شونده‌گان هم می‌تواند مصداق داشته باشد. اخلاق کارگزاران با توجه به تنوع کسانی که با کارگزار به تعامل می‌پردازند، خود به چهار نوع تقسیم می‌شود:

(۱) اخلاق کارگزاران با مردم؛ (۲) اخلاق کارگزاران در ارتباط با مافوق (۳) اخلاق کارگزاران در ارتباط با هم سطح (۴) اخلاق کارگزاران در ارتباط با زیردستان (میرتاج‌الدینی، ۱۳۷۴، ص ۹۰). کتب «اندرزنامه‌های سیاسی»، «سیاست‌نامه نویسی‌ها» چنین محتوایی را در بردارد. سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی، قابوس‌نامه عنصرالمعالی و نصیحه‌الملوک غزالی در محور تأثیرگذاری اخلاق سیاسی بر سیاست و فقه سیاسی قرار می‌گیرند. به همین دلیل این قسم را «مرآتی» هم نامیده‌اند؛ گویی مانند آینه‌یی است تا سلاطین و حاکمان در آن درنگرند و بر پایه مندرجات آن، رعایای خود را اداره کنند (حلی، ۱۳۷۵، ص ۴۰).

اخلاق سیاسی که اخلاق معطوف به کارگزاران است، می‌تواند با تقویت پایگاه اخلاق درونی در سیاستمداران قبل از کسب قدرت یا بعد از آن، از استبداددورزی، ستم‌گری، جاه‌طلبی، شهرت‌طلبی، تکبرورزی، غرور، سوء ظن، خودشیفتگی، خشم و عصبانیت نابجا، دروغ‌گویی، تجمل‌گرایی، تحقیر مردم، خلف وعده، مال‌اندوزی، منت‌گذاری، استقبال از تملق و چاپلوسی، بخل و تنگ نظری، نفاق و دورویی و جز آن بازدارد (میرتاج‌الدینی، ۱۳۷۴، صص ۲۵۹-۲۴۵). «معراج‌السعاده» از نراقی برخی از راههای اخلاقی برای مهار و محدودسازی قدرت سیاسی کارگزاران را بر پایه مفهوم محوری عدالت ارائه کرده است. جاه‌طلبی و شهرت‌طلبی از جمله امراض سیاستمداران است که وی در راه‌حل‌شناسی و تجویز اخلاقی آن کوشیده است (نراقی، ۱۳۸۰؛ صص ۵۷۵-۵۶۳؛ نجفی، ۱۳۷۵).

انسان مهذب و خودساخته از نظر اخلاقی دارای توازن و تعادل شخصیتی است (نجاتی، ۱۳۷۷، صص ۳۳۴ و ۳۳۸). وی بر همه انفعال‌ها با تکیه بر ملکات اخلاقی، غلبه می‌کند، ترس از مرگ و قدرت‌های سیاسی ظالم، ترس از فقر (نجاتی، ۱۳۷۷،

صص ۱۶۶-۱۶۱). مستی در روز قدرت، زبونی در روز ضعف هیچیک در او راه ندارد. انسان‌های مہذب در روز قدرت و توانایی مغرور نمی‌شود و سر از طغیان در نمی‌آورد و در روز ضعف و ناتوانی و بحران‌ها و مصائب ہم خود را نمی‌بازد و در هر دو وضعیت به دلیل قدرت روحی بالا، با مالکیت نفس، بر خود و بر محبط مسلط است. انسان مہذب در روز قدرتمندی، از قدرت در چهارچوب ضوابط اخلاقی و شرعی بهره می‌گیرند «والذین ان مکنہم فی الارض اقام الصلوہ و اتوالزکات..» «از قدرت او، دوستان و مردم در امانند. ظلمی بر کسی روا نمی‌دارد...» (اعراف: ۱۰). انسان مہذب در روز ضعف و غلبه شوکت ظالمان خود را نمی‌بازد و تن به پذیرش ظلم نمی‌دهد. همان‌گونه کہ ظلم کردن بر دیگری ناشی از ضعف اخلاقی است. پذیرش ظلم دیگری نیز ناشی از ضعف نفس و هوای نفسانی است، امام خمینی (ره) می‌گوید: «زیر بار ظلم رفتن... مثل ظلم کردن، هر دو از ناحیہ عدم تزکیہ است...» (خمینی، ۱۳۶۲، ج ۱۵، ص ۱۹).

نراقی در معراج السعاده با دیدگاه «اخلاق حداکثری»، بسیاری از موضوعات فقہی نظیر «حج»، روزه، خمس، زکات، امریہ معروف و نہی از منکر و جز آن را در ذیل مباحث اخلاقی وارد کرده است (نراقی، ۱۳۸۰، صص ۴۱۳-۴۰۵ و ۸۵۲-۸۴۹). این همان «قاعدہ انعطاف» در الگوی سه‌گانه اندیشہ سیاسی است. این نوع نگاه را می‌توان در تأثیر مستقیم اخلاق بر قانونگذاری دولت‌ها ملاحظہ کرد. قانونگذار باید قواعد و ہنجارهای اخلاقی جامعہ را رعایت کند (کیخا، ۱۳۸۶، ص ۳۵).

انسان مؤمن با محقق کردن ارزش‌های اخلاقی اسلامی و درون خود و رسیدن به عبودیت، در واقع آمادگی روحی و روانشناسانہ ایجاد مردم‌سالاری دینی را مہیا می‌کند. اسلام با تکریم انسان و گرامی داشت «لقد کرمننا بنی آدم» (اسراء: ۷۰) و با توصیه به او در شباهت جویی از اخلاق الہی «تشیہوا باخلاق اللہ» به عنوان خلیفہ خداوند در زمین (صدر، ۱۳۵۹، ص ۱۷؛ جمشیدی، ۱۳۷۷) در واقع با اخلاقیات، بنیان فردیت و دموکراسی را تدارک می‌بیند. انسان با حس دموکراسی فردی است کہ ہم نفی کننده عبودیت و بردگی خود و ہم نفی کننده به بردگی گرفتن دیگران است. با عبودیت و تکریم انسان ہم این حس تکریم به خود و دیگران را اعمال می‌کند (علیخانی، ۱۳۸۴، جلد ۲، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ بن‌نبی، ۲۰۰۲، صص ۱۴۸-۱۳۸).

۳-۵. تأثیر فقه بر اخلاق سیاسی

اعمال عبادی یا سیاسی عبادی مندرج در فقه یا فقه سیاسی بعضاً دارای اهدافی اخلاقی است و این مطلب با صراحت در قرآن کریم به آن اشاره شده است. بنابراین فلسفه این عبادات خودسازی و جامعه‌سازی و پرورش فضائل اخلاقی است.

فلسفه نماز، بازداری از صفات زشت و آراستگی به صفات نیک است «ان الصلوه تنهى عن الفحشاء والمنکر» (عنکبوت: ۴۵). فلسفه زکات و انفاقات مالی، تطهیر و تزکیه اخلاقی است (توبه: ۱۰۳). فلسفه حج (بقره: ۱۹۷) تمرین نفس برای تحمل سختی‌ها، فاصله‌گیری از زخارف دنیوی، ایجاد روحیه عطوفت و همدردی با دیگران و کسب ملکه تقوا است (قرضاوی، ۲۰۰۱م، ص ۸۷؛ شریعتمدار، ۱۳۸۰، ص ۸۹). فلسفه روزه (بقره: ۸۳) تمرین نفس برای خودداری از شهوات و آمادگی برای کسب تقوا به عنوان عصاره اخلاق اسلامی است (قرضاوی، ۲۰۰۱م، ص ۸۹). به همین ترتیب «امر به معروف و نهی از منکر» و «تولی و تبری» دارای بازتاب‌هایی در اخلاق سیاسی مسلمانان است.

نکته دیگر آن که اخلاق و فقه مکمل‌ساز یکدیگرند. هرچند عمل ناشی از ملکه استوار اخلاقی است. اما ملکه‌های اخلاقی هم بر اثر تکرار عمل شکل می‌گیرند و بنابراین باید بستر اجتماعی مساعدی برای ملکات اخلاقی فراهم شود. از این جهت هرچند اخلاق در مقام نظری مقدم بر فقه است؛ اما فقه سیاسی در عمل مقدم و در اولویت است و فعلیت یافتن اخلاق نیازمند بسترهای مساعدی است که بر عهده سیاست به مثابه ابزار است. به همین دلیل در سوره حدید، ارسال انبیاء و فرستادن آهن و سیاست، مقدمه‌ای برای هدف اجرای قسط در جامعه است (کیخا، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

نکته دیگر آن که توصیه‌های اخلاقی برای بیماری فرد و جامعه و رفع رذائل اخلاقی و آراستن به فضائل اخلاقی، فاقد ضمانت اجرایی بیرونی است؛ اما فقه و فقه سیاسی این نقصان را بر طرف می‌کند و نصیحت‌های اخلاقی را در قالب احکام فقهی طرح می‌کند و در ذیل حرام و واجب قرار می‌دهد و به این ترتیب با اجرای قوانین فقهی که در گنه خود اخلاقی هستند، کارگزاران و جامعه به سوی تحقق نظام سیاسی مطلوب پیش می‌روند (شریعتی، ۱۳۸۲، صص ۱۳۵-۱۳۴). بنابراین اخلاقیات و توصیه‌هایی نظیر کمک به محرومان و مساکین از طریق واجب کردن صدقات، به

صورت «اخلاق نهادینه شده» درآمده است (ناس، ۱۳۸۲، ص ۲۶). در واقع در این قسمت مجدداً «فقه حداکثری» می‌شود؛ زیرا حتی تجویزهای اخلاقی نیز در قالب احکام فقهی طرح می‌شود. به نظر علیرضا فیض به عنوان هوادار رهیافت فقهی، بر عکس احمدنراقی که احکام فقهی را اخلاقی می‌کرد، اینجا اخلاقیات در قالب احکام فقهی طرح می‌شوند. از این رو زمانی که احکام اخلاقی وارد اسلام و فقه شدند، آن ویژگی اصلی خود را از دست دادند و جزء احکام فقهی قرار گرفتند. بنابراین احکام فقهی در حال حاضر، صرف احکام اخلاقی در اسلام نیست (فیض، ۱۳۸۰، ص ۷). به همین ترتیب عدالت که در مباحث ماوردی، حلقه واسط بین اخلاق و فقه سیاسی عمل کرده است. وی آن را «اکمل فضائل اخلاقی» دانسته است. این عدالت در قالب قواعد فقهی مطرح و به عنوان یکی از شرایط تصدی حکومت و زمامداری و حتی نخستین شرط آن طراحی شده است. با این شرط اولاً حاکم باید عادل باشد تا استحقاق کسب قدرت را پیدا کند. ثانیاً بعد از کسب قدرت هم با زوال آن در شخص حاکم، عزل می‌شود (خراسانی، ۱۳۸۳، صص ۱۶۹-۱۶۸؛ شریعتی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳). غزالی نیز همواره بر عدالت حکمران تأکید و آن را مهمترین شرط حاکم می‌داند. این شرط بدان معنا است که هم باید مواظب ظلم خود بر مردم باشد و هم اینکه مواظب اعمال زبردستان و کارگزاران خود باشد تا مبادا آنان مرتکب ظلمی بر مردم نشوند (خراسانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸). همین عدالت‌ورزی حاکم به عنوان یک ارزش اخلاقی و سپس دستور فقهی سبب ماندگاری دولت وی هم می‌شود.

نکته دیگر در این محور، آن که واقعیت‌های عرصه سیاست که در حوزه دانش فقه و فقه سیاسی و اعمال ظاهری قرارداد و الزامات سیاست در عمل، عملاً سیاستمدار اخلاقی را در موقعیت‌های دردناکی قرار می‌دهد و بعضاً گام به گام وی را به سمت تنازل از ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد. همان‌گونه که ماکیاول در نهایت به تفکیک سیاست از اخلاقیات برای کارگزاران دست می‌زند. مصلحت‌گرایی در سیاست دارای ظرافت‌های خاص خود است. «دروغ مصلحت‌آمیز» هرچند در فقه و فقه سیاسی در شرایط خاصی مجاز دانسته شده است؛ اما برای آن که فرد به دروغ گفتن عادت نکند باید دروغ را به ذهن راه ندهد و به اصطلاح فقهی «توریه» انجام دهد؛ یعنی سخنی

بگوید که دو معنا دارد. یک معنا راست و دیگری دروغ است (دستغیب، بی تا، صص ۳۶۱-۳۵۴) به این ترتیب در موارد بسیار استثنائی نظیر اصلاح ذات بین، نجات جان یک مسلم از شر سلطان و جنگ با دشمن، سیاستمدار می‌کوشد هم با بیان دیپلماتیک از منافع ملی کشور دفاع کند و هم خودش از نظر اخلاقی سقوط نکند. با این همه هنوز پرسش‌های زیادی در این باب وجود دارد که نیازمند مباحث عمیق‌تری است.

۳-۶. تأثیر فقه بر عقاید سیاسی

فقه و فقه سیاسی، رفتار یا رفتار سیاسی فرد و جامعه را ساماندهی می‌کند. انسان با عمل خود، واقعیت‌های شخصیتی و روحی خود را می‌سازد و به نوبه خود در ساختن واقعیت‌های جامعه اثرگذاری می‌کند. بنابراین هر عمل، خود به منزله یک بلوک در ساختار روانی ما به طور مستقیم و در جامعه به طور غیرمستقیم خواهد بود. بنابراین مجموعه مباحثی که در ذیل عنوان «تأثیر اخلاق بر عقاید سیاسی» بیان شد، به نوعی در اینجا نیز معنا پیدا می‌کند. مرتضی مطهری نیز به طور یکجا به بررسی واقعیت‌های عملی و اخلاقی بر عقاید پرداخته است. «همان‌طور که مادیت اعتقادی منجر به مادیت اخلاقی می‌شود، مادیت عملی و اخلاقی نیز در نهایت امر به مادیت اعتقادی منجر می‌شود؛ یعنی همان‌طور که فکر و اندیشه بر روی اخلاق و عمل اثر می‌گذارد، اخلاق و عمل نیز بر روی فکر و اندیشه اثر می‌گذارد» (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۲۳۰).

دلیل ادغام اخلاق و عمل اولاً در این است که هر دو حکمت عملی را تشکیل می‌دهند و به عمل مرتبط‌اند ثانیاً به این دلیل است که با عمل فرد در درازمدت و در اثر تکرار عمل خُلق و ملکه اخلاقی در انسان‌ها شکل می‌گیرد و آن‌گاه در یک تأثیر متقابل و زنجیره‌ای، ملکه اخلاقی شکل گرفته به طور ساختاری رفتار و عمل فرد را شکل می‌دهد. بنابراین ملکه اخلاقی در یک وضعیت حلقه واسطه‌ای بین عقاید و عمل فرد قرار می‌گیرد. آیه شریفه «ثم کان عاقبه الذین اسأوا السوای ان کذبوا بآیات الله» (روم: ۱). فرمول زیر در این ارتباط قابل توجه است:

فرد مؤمن ← ارتکاب عمل گناه ← تکرار گناه ← شکل‌گیری ملکه اخلاقی منفی ← تغییر عقیده از ایمان به کفر

در جهت مثبت نیز این اتفاق رخ می‌دهد؛ یعنی ممکن است یک عمل نیک و تکرار آن موجب اصلاح و تغییر عقیده فرد شود. عمل ممکن است، موجب تعمیق بینش فرد شود: در روایت است که هر کس به آنچه می‌داند، عمل کند، خداوند، او را به آنچه نمی‌داند، آگاه می‌سازد و بر علم‌اش می‌افزاید. عمل در راه خداوند، موجب هدایت‌یابی فرد می‌شود «والذین جاهدوا فینا، لنھدینھم سبیلنا» «کسانی که در راه ما، جدوجهد می‌کنند، آنان را به راه خود هدایت می‌کنیم» (عنکبوت: ۶۹). عمل در قالب گفتار یعنی ذکر موجب تقویت اعتقاد می‌شود «انما المؤمنون الذین اذا ذُکِرَ اللّٰهُ وَجِلَّتْ قلوبھم و اذا تلیت علیھم آیاتہ زادتهم ایماناً» (انفاق: ۴-۲). اهمیت «عمل» در ادبیات قرآنی به نحوی که ایمان (عقیده و اخلاق) را در یک طرف و عمل را در طرف دیگر همواره به طور توأمان ذکر می‌کند و در واقع هم‌وزنی و مکمل‌سازی آن‌ها را متذکر می‌شود «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» (آیات مکرر).

رفتارهای اجتماعی و جوّ اجتماعی حاصل از آن چه در جهت مساعد و چه در جهت نامساعد بر اعتقادات فرد تأثیر می‌گذارد. این تأثیرات اجتماعی به طور غیر مستقیم است؛ یعنی ابتدا اخلاق و ملکات اخلاقی فرد را منفی می‌کند و سپس خُلق ایجاد شده با اندیشه‌های متعالی و توحیدی ناسازگار می‌شود و فرد را دچار تناقض رفتاری، اخلاقی و اعتقادی می‌کند؛ اما این تناقض یک امر موقتی است و در دراز مدت اندیشه‌های فرد تغییر می‌کند و با واقعیت‌های رفتاری فرد همسو می‌شود.

۴. امتیازها و کاربردهای الگوی پیشنهادی

الگوی سه‌گانه پیشنهادی در این نوشتار اگرچه دارای پیشینه تاریخی بوده و مشابه آن را می‌توان نزد برخی از اندیشه‌گران سراغ گرفت، اما کاربرد آن در حوزه اندیشه سیاسی و توجه به مباحث معرفت‌شناختی و تعاملات شش‌گانه تازگی دارد. در مجموع می‌توان برای این الگو هشت وجه ممیز و کاربردی برشمرد:

اول آن که: شکاف بین «سیاست آن‌گونه که باید باشد» و سیاست «آن‌گونه که هست» را برجسته می‌کند. این فاصله‌اندازی در جای خود ابزار پژوهشی مناسبی به دست پژوهشگر می‌دهد تا همچون «مفاهیم خالص» با آن به گونه‌شناسی جریان‌ها، متفکران و یا

متفکری واحد یا مفاهیم و آثار سیاسی در دوره‌های زمانی متفاوت پردازد و یا آن را در بررسی مقوله‌ای مشخص و یا مفهومی خاص به کار گیرد.

دوم آن که: ارکان سه‌گانه اصلی و فروعات هر بسته معرفتی و تعاملات شش‌گانه و بسامدهای فرعی هر مدخل امکانات پژوهشی مناسبی به دست دانش‌پژوه اندیشه سیاسی می‌دهد تا در پژوهش موردی خود، این قطعات تئوریک و مدخل‌ها را واریسی کند و از این الگو به مثابه‌ی یک نقشه راهنما مدد بگیرد. به طور مثال در محور عقاید سیاسی به بررسی مدخل فرعی «توحید» و فروعات این فرعی بر فرض توحید افعالی پردازد و بازتاب آن را در واقعیت‌های سیاسی زمانه‌ای خاص بررسی کند و سهم معضلات سیاسی و حوادث را در مسئله‌خیزی آن و موضع‌گیری‌های سیاسی مبتنی بر این اصل را توضیح دهد. آن‌گونه که به طور مثال در جریان‌های سه‌گانه معتزله، مرجئه و خوارج چنین وضعیتی قابل درک است.

سوم آن که: این قابلیت را دارد تا با نشان دادن ارکان و قطعات کم‌رنگ و یا حتی از پرسش‌های بی‌پاسخ این الگو در متفکر یا جریان خاص و از «نیست‌ها» هم نکته‌گیری و الهام‌گیری کند. پژوهشگر با مدنظر قراردادن این چهارچوب پژوهشی بر قدرت حساسیت نظری خود در پژوهش موردی می‌افزاید و پرسش‌هایی را جهت کندوکاو بیشتر و تعمیق در مفهوم با اندیشمند یا جریان‌شناسی مورد مطالعه در دستور کار قرار می‌دهد. به این ترتیب بر مبنای محورهای اصلی، فرعی و فرعی فرعی و تعاملات چندگانه، اندیشه متفکر را به نطق وامی‌دارد.

چهارم آن که: «قدرت انعطاف» خاص الگوهای اندیشه‌ای را دارد. از این روی در همه متفکران و جریان‌ها و مذاهب شیعه و سنی و شعب فرعی آن، قدرت توضیح‌دهندگی دارد. به طور مثال نشان می‌دهد که چگونه اصلی واحد به نام امر به معروف و نهی از منکر در نحله‌ای چون معتزله جزء اصول دین است و در نحله‌ای دیگر چون شیعه جزء فروع دین محسوب می‌شود و یا در نحله‌ای چون زیدیه در دوره‌ای جزء اصول دین و در دوره‌ای دیگر به فروع دین و فقه انتقال یافته است. این قدرت انعطاف نشان می‌دهد که آن که همه متفکران به این سه سبب معرفتی توجه دارند، چگونه در متفکری چون غزالی، اخلاق و وجه غالب الگو و در متفکری دیگر چون فارابی وجه عقلانی و کلامی و فلسفی

وجه غالب و یا در ماوردی وجه غالب، فقہ سیاسی است؛ یعنی در یکی فقہ حداکثری، در دیگری اخلاق حداکثری و در دیگری کلام حداکثری است و یا متفکری در یک دوره با رویکرد غالب فقہی و در دوره‌ای دیگر دارای تمایلات اخلاقی و عرفانی است.

پنجم آن کہ: بہ واقعیات فرد و بستر عینی و زمینہ‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی جامعہ توجہ می‌دهد. این بستر می‌تواند مساعد و یا نامساعد باشد. ہرچند این توجہ بہ واقعیات و مدخلیت آن در اندیشہ سیاسی متفکران گوناگون همچون ارکان سہ‌گانه و عناصر فرعی آن‌ها، یکسان و یکنواخت نیست. بہ طور مثال در نحلہ‌های فلسفی، این توجہ کمتر و در نحلہ‌های فقہی بیشتر است. اما قدر متیقن آن، توجہ حداقلی بہ واقعیات است.

ششم آن کہ: جستار حاضر قدرت توضیح‌دهندگی گوناگونی و تنوع جریان‌ها، نحلہ‌ها و متفکران را دارد. مشابہ الگوی اسپریگنز، این الگو نیز نشان می‌دهد کہ متفکران از کجا با یکدیگر متفاوت می‌شوند. اختلاف در اصول عقاید است؟ در اصول عقاید و تعداد آن‌هاست؟ در جابجایی اصول اعتقادی در زمان‌های مختلف یا نحلہ‌های متفاوت است؟ یا در تفسیر این اصول علی‌رغم یکسانی تعداد و محتوای آن‌هاست؟ گاہ اختلافات در اخلاقیات و گاہ در احکام سیاسی است. گاہ نیز اختلاف بسیار عمیق است و این اختلافات ہمہ عرصہ‌های عقاید، اخلاق و احکام را در برمی‌گیرد. طبیعی است کہ اختلاف در اعتقادات، اختلاف عمیق‌تری است تا اختلاف در فروع و فقہ سیاسی گاہ نیز اختلاف و تنوع در تعاملات شش‌گانه و فروع آن‌هاست.

ہفتم آن کہ: متعلق الگوی سہ‌گانه گاہ «دین اسلام» و نفس الامر و وضع مطلوب است کہ از آن بہ عنوان «اسلام حق» تعبیر می‌کنیم. گاہ متعلق الگوی سہ‌گانه گاہ «فرد» مسلمان است. بہ این معنا کہ فاصلہ عقاید، اخلاقیات و کنش‌های وی بہ محک ہنجار معیار یعنی اعتقادات، اخلاقیات و احکام اسلام حق زده می‌شود گاہ متعلق الگوی سہ‌گانه جامعہ و دولت است. ہرچند بہ نظر می‌رسد این الگو فردگرایی خاص خود را دارد. زیرا تأثیرات از طریق حلقہ واسطہ جامعہ و دولت با ساختار نظام بین‌الملل بر فرد انجام می‌شود و آن‌گاہ بہ طور مثال بستر اخلاقی نامساعد شدہ فرد، عرصہ را بر اعتقادات اسلام حقانی تنگ می‌کند.

هشتم آن که: با توجه به تأکید بر فرد و فردیت و هماهنگی ارگان سه‌گانه اعتقادات، اخلاقیات، احکام با ارکان سه‌گانه ویژگی‌های شناختی، ویژگی‌های عاطفی و ویژگی‌های کنشی در روان‌شناسی مدرن، الگویی به روز شده است. کاربرد آن در اندیشه متفکران برجسته مسلمان شیعی و سنی نشان از قدرت توضیح‌دهندگی اندیشه سیاسی اسلام معاصر و قدرت تولیدکنندگی اندیشه سیاسی در عصر جدید دارد. وجه انتقادی و رهایی‌بخشی الگوی مذکور در قدرت فاصله‌اندازی بین وضعیت موجود مسلمین و وضعیت مطلوب و هنجارین اسلام هم قدرت پرکردن شکاف بین نظریه و عمل سیاسی مسلمین را دارد. این قدرت فاصله‌اندازی در اندیشمندانی چون سیدقطب و مودودی با اصطلاح «جاهلیت مدرن» مفهوم‌سازی شده است.

جمع‌بندی

اگرچه حوزه اندیشه سیاسی در گستره اسلامی از دامنه و عمق در خور توجهی برخوردار است، اما ملاحظات روش‌شناختی و بویژه تلاش برای جستارگشایی از ساختار اندیشه سیاسی اسلام کمتر مورد توجه بوده است. در این خصوص مقولات عامی چون طبقه‌بندی‌های کلاسیک از شیوع نسبی برخوردارند اما عطف توجه به موضوع مهم «نحوه تعامل اجزاء اندیشه سیاسی اسلام» در آن‌ها کم رنگ است و همین امر منجر شده تا بخش‌های مختلف اندیشه سیاسی به صورت یکسان و متناسب رشد و تحول نیابند.

الگوی پیشنهادی نگارنده در این نوشتار با برجسته‌سازی اصل تعامل و طراحی شاخص‌هایی برای تعریف و عملیاتی نمودن مناسبات بین حوزه‌های معرفتی، اخلاقی، فقهایی... توانسته است، «شبکه تعاملات اندیشه سیاسی» را ترسیم و از این طریق به تصویری به روز و جدید از ساختار اندیشه سیاسی اسلام دست یابد که از قابلیت بالایی برای جلب نظر مثبت اندیشه‌گران مختلف این حوزه برخوردار است. این که منطبق حاکم بر این شبکه چه می‌باشد و نتایج کاربرد آن در آینده اندیشه سیاسی اسلام چیست؟، از سؤالات مهم و تازه‌ای به شمار می‌آید که لازم است در نوشتارهای پژوهشی مستقلاً به آن‌ها پرداخته شود.

یادداشت‌ها

۱. به جای آن می توان از تعابیر «سیاست اخلاقی»؛ «اخلاق در سیاست» یا «اخلاق اسلامی در سیاست» استفاده کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۶۵)، *فہم نظریہ‌های سیاسی*، ترجمہ فرهنگ رجایی، تهران، آگاہ.
- برزگر، ابراہیم (۱۳۷۳)، *مبانی تصمیم‌گیری سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ہمو (۱۳۸۳)، *مسئلہ فلسطین در اندیشہ اسلام معاصر و روش جستاری اسپریگنز*، پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۱۲، ۱۳۸۳.
- ہمو (۱۳۸۸)، *روانشناسی سیاسی*، تهران، سمت.
- بن‌نبی، مالک (۲۰۰۲ م.)، *القضایا الکبری*، دمشق، دارالفکر.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۷)، *اندیشہ سیاسی شہید رابع؛ سیدمحمدباقر صدر*، تهران، چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- جوادی‌آملی، عبدلہ (۱۳۷۸)، *تنسیم؛ تفسیر قرآن کریم*، تنظیم علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، جلد اول.
- ہمو (۱۳۸۶)، *سخنرانی، ہمایش سیرہ شناختی پیامبراعظم (ص)*، اصفہان، دانشگاه اصفہان.
- ہمو (۱۳۷۵)، *بنیان مرصوص امام خمینی (ره)*، قم، نشر اسراء.
- حائری، محی الدین (۱۳۶۳)، *مقدمہ‌ای بر علوم اسلامی*، شیراز، نوید.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۱)، *توزیع قدرت در اندیشہ سیاسی شیعه*، تهران، نشر هستی نما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۷)، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۵)، *مبانی اندیشہ‌های سیاسی در ایران و جہان اسلامی*، تهران، انتشارات بہبہانی.
- خراسانی، رضا (۱۳۸۳)، *اخلاق و سیاست در اندیشہ سیاسی اسلام*، قم، موسسہ بوستان کتاب.

- خمینی، روح‌اله (۱۳۶۲)، *صحیفه نور*، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- دستغیب، عبدالحسین (بی تا)، *گناهان کبیره*، شیراز، کانون تربیت، جلد اول.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، *معرکه جهان بینی‌ها*، تهران، شرکت انتشارات احیاء کتاب.
- شبستری، محمد و دیگران (۱۳۸۲)، *گفتگوهای فلسفه فقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شریعتمدار، نورالدین (۱۳۸۰)، *کارایی فقه سیاسی*، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۰.
- شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۲)، *اخلاق سیاسی و قواعد فقه سیاسی*، فصلنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۳.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، نصرالله پورجوادی و همکاران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شومیکر، پاملاجی (۱۳۸۷)، *نظریه‌سازی در علوم اجتماعی*، ترجمه محمد عبداللهی، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان.
- صدر، محمدباقر (۱۳۵۹)، *خلافت انسان و گواهی پیامبران*، ترجمه جمال موسوی، تهران، روزبه.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۶۷)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیرالمیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی‌همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدرضا (۱۳۸۰)، *پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی*، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۰.
- علی بن عبدالکریم، شرف‌الدین (۱۹۹۱ م.)، *الزیدیه نظریه و تطبیق*، بیروت، العصرالحديث.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۴)، *مالک بن‌نبی*، در: *اندیشه سیاسی در جهان اسلام*، جلد ۲، تهران، جهاد دانشگاهی.
- همو (۱۳۸۶)، *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- غزالی، محمد (۱۳۶۱)، *نصیحه‌الملوک*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، شهر بابک.
- فیض، علیرضا (۱۳۸۰)، *گفتگو*، متین، شماره ۱۰، بهار ۱۳۸۰.
- همو (۱۳۸۰)، *مبادی فقه و اصول*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوازدهم.

- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- قرضاوی، یوسف (۲۰۰۱م)، *مدخل لمعرفة الاسلام*، قاهره، مکتبه وهبه.
- کریمی، حسین (۱۳۶۱)، *دستاویزهای سیاسی در مسائل اسلامی*، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه صنعتی شریف.
- کلینی، ابی جعفر (۱۳۶۵)، *الاصول من الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کیخا، نجمه (۱۳۸۶)، *مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لمبتون، آک.س (۱۳۷۰)، *اندیشه سیاسی دوره اسلامی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی تهران، ش ۲۶، آذر ۱۳۷۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *احتیاط*، اصل روش‌شناسی دین پژوهی، دو فصلنامه پژوهش، شماره اول، بهار.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، *علل گرایش به مادی‌گری*، قم، صدرا.
- همو (۱۳۶۲)، *فلسفه اخلاق*، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
- همو (۱۳۶۸)، *ده گفتار*، قم، صدرا، چاپ پنجم.
- همو (۱۳۸۰)، *انسان و سرنوشت*، قم، صدرا.
- همو (۱۳۸۲)، *انسان و ایمان*، تهران، صدرا.
- همو (۱۴۰۹ق)، *مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، انتشارات حکمت.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۵)، *مبانی کلامی فقه سیاسی در اسلام*، آینه معرفت، شماره ۷، بهار ۱۳۸۵.
- میرتاج‌الدینی، محمدرضا (۱۳۷۴)، *اخلاق کارگزاران حکومت از دیدگاه اسلام*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ناس، جان بی (۱۳۸۲)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- نجاتی، محمدعثمان (۱۳۷۷)، *قرآن و روانشناسی*، ترجمه عباس عرب، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
- نجفی، موسی (۱۳۷۵)، *ضرورت اخلاق الهی در تحدید قدرت سیاسی؛ اندیشه سیاسی نراقی: در تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی*، جلد ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نراقی، احمد (۱۳۸۰)، *معراج السعاده*، تهران، انتشارات پیام آزادی، چاپ پنجم.
نهج البلاغه (۱۳۸۲)، ترجمه محمد دشتی، قم، موسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.

Rosenthal, Erwin I.J (1962). *Political Thought in Medieval Islam*, New York: Cambridge University Press.