



جایگاه قدرت سیاسی در تحول اجتماعی در نظریه علامه اقبال لاهوری

*محمود وزیری **دکتر محمد محمدی گرگانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۷

چکیده

در نظریه های دولت می توان دو نگاه کلی را در خصوص تحول اجتماعی از یکدیگر باز شناخت. در نگاه اول می توان از تحول در راس هرم قدرت سیاسی و یا به اصطلاح اصلاحات از بالا سخن گفت و در نگاه دیگر می توان از تحول در بطن توده های مردم تا راس حاکمیت اشاره کرد. یا به عبارتی بهتر حرکت اصلاحات از پایین به بالا می باشد. در مقاله ای حاضر با بررسی جایگاه انسان در اندیشه ی اقبال به این سؤال پاسخ داده شده است که انسان مورد نظر اقبال در کدام حکومت امکان زیست انسانی خواهد یافت، در واقع از آنجا که اقبال لاهوری شرط اساسی انسان بودن را در آزادی انتخاب وی می بیند، انسان مورد نظر وی در حکومت های استبدادی امکان رشد و تحول نخواهد داشت. همچنین اقبال حکومت را ملزم به اجرای احکام دین نمی داند و تنها آنچه از نظر وی اهمیت دارد تطابق روش های اجرایی با ارزش های دینی است این ارزش های دینی در واقع ارزش های عام بشری می باشد که در همه ی مکان ها و زمان ها قابلیت تحقق را دارند. اقبال در قرآن و احادیث بر ارزش ها تکیه دارد و اجماع را فرایندی جهت تطبیق روش ها با ارزش ها می داند. اقبال تحول اجتماعی را حاصل رابطه ی متقابل مردم و حکومت بر یکدیگر می داند اما در این میان تاکید وی بر تحول انسانی می باشد.

واژگان کلیدی: تحول اجتماعی، قدرت سیاسی، اقبال لاهوری، حکومت دینی، ارزش های دین، روش های دینی، انسان

مقدمه

وقوع انقلاب های متعدد در جهان و روی کار آمدن مخالفان پیشین و تشکیل حکومت انقلابی و سپس تبدیل شدن به همان حکمرانان سابق و باز انقلابیون دیگر و حکومتی دیگر ... زنجیره ایست که راوی سرگذشت بسیاری از ملت ها بوده است. در واقع آنان که با هدف متحول کردن اوضاع نامساعدشان دست به انقلاب و گردش قدرت سیاسی از نظامی به نظام دیگر می زنند اغلب دارای پیش فرض مشترکی هستند. این پیش فرض مشترک محوریت الزامی قدرت سیاسی در تحول اجتماعی است. پیش فرضی که دیگر امروزه چندان قطعی و یقینی نیست. تجربه ی انقلاب های متعدد در جهان و عدم تحول و پیشرفت در مناسبات اجتماعی ما را به تأمل و تعمق در این پیش فرض رهنمون می سازد. در واقع برای فهم چگونگی تحول اجتماعی از یک منظر باید دریابیم که جایگاه قدرت سیاسی در نسبت با تحول اجتماعی چگونه هست.

چگونگی تحول اجتماعی و روشن کردن نسبت آن با قدرت سیاسی از مهم ترین پژوهش های محوری در این زمینه است. این نسبت را برخی از متفکرین مسلمان معاصر به ویژه آن دسته از آنان که دارای قدرت سیاسی نیز بوده اند رابطه ای مستقیم و بی واسطه می دانند. بدین معنا که تنها راه تحول اجتماعی را از طریق اجرای موی احکام دین می دانند و برای این چنین اجرایی نیز از قدرت سیاسی و حکومت به طور کامل استفاده می نمایند. اما گروه های دیگر از مسلمانان نیز هر چند که برخی از آن ها تجربه حضور در قدرت را نداشته اند اما در خصوص این نسبت نظراتی دارند. مقاله حاضر به بررسی آرای علامه اقبال لاهوری در این خصوص پرداخته است.

پژوهش حاضر بر آن است، تا نشان دهد میان دو فرض تحول به وسیله قدرت سیاسی و تحول از بطن توده های مردم رابطه ای متقابل وجود دارد به گونه ای هر یک در دیگری موثر و نتیجه بخش است. این بدین معنی است که با تغییر در توده های مردم قدرت سیاسی نیز دچار تغییر و تحول می گردد و همچنین بالعکس با تحول و تغییر در قدرت سیاسی توده های مردم نیز تحت تاثیر قرار خواهند گرفت. اما در این رابطه متقابل (تحول در قدرت سیاسی و تحول در توده های مردم) می توان اصالت را به تحول در توده های مردم نسبت داد و اساس تحول را تحول از توده های مردم فرض کرد.

این مقاله در دو مبحث مجزا اما مرتبط با موضوع به این سوال پاسخ خواهد داد که تحول در جامعه چگونه روی می‌دهد؟ آیا استفاده از قدرت سیاسی عامل تحول جامعه می‌باشد؟ آیا اجرای مو به موی احکام اسلام کلید سعادت جامعه است؟ و اگر هست باید کلیه ی احکام دینی به وسیله ی قدرت سیاسی و زور در جامعه اجرا شود؟

در مبحث اول مقاله به بررسی جایگاه انسان در نظریه ی اقبال خواهیم پرداخت. علم حقوق برخلاف علوم تجربی در پی احراز واقعیت نیست، بلکه حقوق برای نیل به اهداف وضع می‌شود و از یک نظر می‌توان شکل‌گیری هدف را در نظریه تئوری پردازان دولت تحت تأثیر برداشت آنان از انسان فرض کرد. ۲ با بررسی جایگاه انسان در نزد اقبال بنیان‌های رشد و تحول آدمی را از نگاه وی که برداشت‌هایی دینی است در خواهیم یافت. با شناسایی جایگاه آدمی می‌توان نوع تحول و تعالی، امکان استفاده از قدرت سیاسی و حد و مرزهای حکومت را در قبال انسان دریافت.

در مبحث دوم از مقاله به برداشت‌های اقبال از وجه اجتماعی دین می‌پردازیم. آیا دین در وجه اجتماعی نقشی دارد و یا این که صرفاً به رابطه ی میان انسان و خدا می‌پردازد؟ نقش دین در وجه اجتماع چیست؟ آیا همه ی احکام دین امروز قابل اجراست؟ و نهایت این که آیا می‌توان برای تحقق وجه اجتماعی دین از قدرت سیاسی استفاده کرد؟ آیا مقصود دین با زور محقق خواهد شد؟ پاسخ به این سوالات به ما کمک خواهد کرد تا دریابیم جایگاه قدرت سیاسی در قبال دین برای تحقق تحول اجتماعی چیست؟ و آیا استفاده از قدرت سیاسی در تحقق دین امکان‌پذیر است؟ در نتیجه‌گیری از محورهای مباحث طرح شده ویژگی‌های نظریه دولت منطبق با نظریات اقبال مورد بحث قرار گرفته است.

مبحث اول: بررسی انسان در اندیشه علامه اقبال

در علوم تجربی که به شناخت ماده می‌پردازد ملاک خود ماده است. به یک معنا علوم تجربی از قطعیت علمی برخوردارند. اما در علوم انسانی نسبت مطرح است و در بررسی مسایل حقوقی، سیاسی و... شخصیت انسان، تمایلات و جهان بینی متفکر در نظریه‌اش نسبت به آن مساله موثر است.

در نظریه ی حقوق فردی یا اصالت فرد که توسط جان لاک و ژان ژاک روسو پایه ریزی شده است، انسان موجودی پاک نهاد و نیکوکار فرض شده و این نهادهای اجتماعی است که انسان را از طبیعت خود دور ساخته و فاسد می‌کنند. ۱ در نتیجه در نظریه‌ی دولت حاصل از این تفکر، اقتدار سیاسی به حداقل ممکن کاهش می‌یابد؛ و قانون بر حراست از آزادی‌های فردی نظارت می‌کند. از سازمان‌ها قدرت سرکوب و اجبار گرفته می‌شود. ۲ همچنین از نظر اقتصادی رقابت آزاد پایه‌ی اقتصاد قرار می‌گیرد و دولت به هیچ وجه حق مداخله ندارد. ۳ در مقابل نظریه‌ی دیگری وجود دارد که با برداشت متفاوتش از انسان تئوری دیگری در حوزه‌ی دولت رقم می‌زند. نظریه‌ی حقوق اجتماعی و دولتی که مبانی‌اش را در نظریات انگلس و مارکس می‌توان یافت. در این نظریه با مبنا کردن اقتصاد انسان را اسیر روابط تولید و اقتصاد فرض می‌کنند؛ و هدف دولت را از بین بردن نابرابری اقتصادی و رفع تضاد طبقاتی می‌دانند؛ تا بدین وسیله انسان از اسارت زنجیره‌های کور اقتصادی برهد. ۴ از آن جا که در این نظریه انسان فاقد اراده تصور می‌شود و اقتصاد مبنا می‌گردد؛ نظریه دولت حاصل از این برداشت نیز جامعه را اصل و فرد را پدیده ای مستحیل در چنبره جامعه تلقی می‌کند. ۱ در این نظریه دولت قدرت مطلق به جهت از بین بردن تضاد طبقاتی دارد؛ و حقوق و آزادی‌های فردی به بهانه حفظ حقوق عمومی زیر پا گذاشته می‌شود. ۲ مشاهده شد که دو برداشت متفاوت از انسان می‌تواند به رهیافت‌های متفاوتی در حوزه حکومت منجر شود.

حمید عنایت در کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر برداشت‌های متفاوت تشیع و تسنن از طبیعت انسان را یکی از عوامل موثر در نوع ارتباط این فرق با قدرت‌های سیاسی ذکر می‌کند. ۱۳ اعتقاد تشیع به این که انسان ذاتاً خطاکار است به ضرورت امامت منجر شده است. عنایت در این خصوص می‌نویسد:

«نمایش طبیعت انسان به عنوان موجودی که بالطبع ضعیف و خطاکار است موجب شده که برای نیل به رستگاری محتاج ارشاد امام باشد.»

بالعکس در آثار متفکران سنی هر چند به تمایلات شیطانی انسان اشاره شده اما توانایی و کرامت انسانی نیز مورد تأکید قرار گرفته؛ و انسان را عامل اراده الهی دانسته‌اند. ۵ که این برداشت‌ها خود یکی از عواملی است که تسنن را از نیاز به وجود امام معصوم در رأس قدرت برای نیل به رستگاری بی‌نیاز می‌نماید.

نوعاً اختلاف نظریه‌های دولت را می‌توان در برداشت متفاوت نظریه پردازان از انسان جست‌وجو کرد؛ و نیز می‌توان به جرات گفت با شناخت جایگاه انسان در نظریه‌ی هر متفکر می‌توان تئوری دولت مدنظر وی را به طور تقریبی مشخص ساخت. چرا که برداشت ما از سرشت بشر بر چگونگی تصور ما از ارتباط افراد با یکدیگر و ارتباط افراد با نهادهای حاکم اثر می‌گذارد. ۱

فهم جایگاه انسان در نظریه اقبال تا حدودی وابسته به فهم جایگاه خدا در نظریه وی است. در قرآن و اندیشه اسلامی خدا محور هستی می‌باشد؛ در نتیجه شأن و منزلت انسانی در رابطه با خدا معنی پیدا می‌کند و حدود و ثغور جایگاه آدمی تا بدان جاست که به انکار وحدانیت خداوند منجر نشود. زیرا از نظر قرآن نفی خدا به نفی انسان خدایی می‌انجامد. ۲. اقبال، خدا و انسان را با هم طرح می‌کند و پرسش از سرشت آدمی را بدون پاسخ به فهم از خدا، ناتمام و بی جواب می‌داند.

اقبال در کتاب بازسازی اندیشه‌ی دینی در رابطه با علم و معرفت الهی نظریه‌های موجود را توضیح داده و سپس به طرح نظریه خویش در این رابطه می‌پردازد. ۳. وی از دو نظریه به طور مختصر سخن گفته، که نظریه‌ی اول بر این مبنا استوار است: واژه‌ی معرفت که برای آدم به کار گرفته می‌شود همیشه به معنای معرفت جزئی و استدلالی است، بدین معنا که معرفت در رابطه با دیگری که موجودی بالذات دانسته می‌شود و در مقابل من شناسا قرار می‌گیرد حاصل می‌شود. برای مثال من در مقابل دیگری به وجود خودم آگاه می‌شوم. اما این چنین معرفتی را نمی‌توانیم برای خدا متصور باشیم. زیرا برای خدا به سبب جامع بودنش نمی‌توانیم دیگری خارج از او در جهان قایل شویم. اقبال بیان می‌دارد در نهاد خدا اندیشه و عمل، فعل معرفت و فعل آفرینش یکسان می‌باشد، و آفرینش حیات مستقل از خدا نیست؛ و در پاسخ به این سؤال که تصور من بدون مواجهه با یک غیر من ممکن نیست یا به بیان ساده تر چگونه بدون تاریکی تصویری از روشنایی می‌توان داشت؟ تا سیاهی نباشد سفیدی معنا پیدا نمی‌کند، این گونه پاسخ می‌دهد «قضایای سلبی در منطق هیچ سودی در شکل دادن تصور ایجابی ندارند» بدین معنا که با نفی یک موضوع به ایجاد موضوع دیگری نمی‌رسیم بنابراین اگر تصور کسب معرفت بدون رویاروی با دیگری برای ما ممکن نیست الزاماً در رابطه با خدا این چنین نمی‌تواند باشد. ۱

نظریه‌ی دومی که در این رابطه نقل می‌کند عبارت است از علم مطلق خدا نسبت به همه چیز. وی معتقد است در این نظریه، خدا از همه‌ی رویدادهای عالم پیش از وقوعشان به طور متوالی دقیق و منظم آگاه است. جهان فضایی بسته است که هیچ رویداد تازه‌ای در آن اتفاق نخواهد افتاد. همه چیز از پیش تعیین شده است؛ و در چنین وضعیتی واژه‌ی آفرینش هیچ معنایی نخواهد داشت. اقبال در سخنرانی "من بشری آزادی و جاودانگی آن" ۲ تقدیرگرایی پدید آمده را که در واژه «قسمت» خلاصه می‌شود به پاره‌ای اندیشه‌های فلسفی، مصالح سیاسی و کاهش تدریجی نیروی محرک زندگی مربوط می‌داند. در خصوص فلسفه بیان می‌دارد:

«فلسفه به دنبال یافتن معنایی برای علت که بتوان با خدا برابر کرد، زمان را واسطه‌ی اصلی علت و معلول دانسته... و به این مفهوم رسید که خدای برتر مقدم بر عالم است؛ و از بیرون بر آن عمل می‌کند. به این ترتیب خدا به صورت آخرین حلقه در سلسله‌ی علیت تصور شده، و در نتیجه مسبب واقعی هر اتفاقی است که در جهان روی می‌دهد» ۳

اقبال با رد دو نظریه اول و طرح نظریه‌ی سومی به طرح این مطلب می‌پردازد؛ که معرفت الهی فعالیت خلاق زنده‌ای است. خدا از تمامی رویدادهای جهان آگاه است. اما این آگاهی به منزله‌ی رویدادهایی از پیش تعیین شده نیست. خدا جهان را به صورت امکانی باز آفریده است. ۴. خدا از تمامی امکانات جهان آگاه است و از تمام گزینه‌های پیش روی آدمی اطلاع دارد اما این که انسان کدام یک را انتخاب نماید به اختیار آدمی واگذار شده. علم خدا به دانستن انتخاب آدمی نیست بلکه دانش اوست به گزینه‌های قابل انتخاب آدم.

بنابراین در نگاه اقبال خدا آن من نهایی ایست؛ و هر چند که او علمی مطلق دارد؛ و تمام امکانات آدمی را برای انتخاب می‌داند. اما این که کدام یک را انتخاب نماید در ید آزادی آدمی گذاشته شده؛ و پدید آمدن هیچ واقعه‌ای پیش از رویدادش قطعی نیست. بلکه تنها به عنوانی امکانی باز که احتمال تحقق اش بسته به انتخاب آدمی ایست در هستی حضور دارد.

با توجه به برداشت اقبال از نوع علم و معرفت خدا که در آن اعمال آدمی مسیری قطعی و از پیش تعیین شده ندارند؛ می‌توان گفت به طریق اولی هیچ حکومتی نیز نمی‌تواند مدعی راهبری انسان به سوی رستگاری شود و در حالی که هستی مبتنی بر انتخاب آزادانه انسان شکل گرفته نمی‌توان تحمل عقاید فرمانروایان را ولو عقایدی خوب پذیرفت چرا که در نگاه اقبال، خداوند، آزادی و انتخاب آدمی را محور هستی و آفرینش قرار داده است.

گفتار اول: جایگاه انسان در آفرینش

با بررسی داستان آفرینش در قرآن وجوه دیگری از انسان آشکار می‌شود. اقبال با پرداختن بدان‌ها به نتایجی دست می‌یابد که جایگاه انسان در نظریه وی را تحت تأثیر خود قرار داده است.

در داستان آفرینش آزادی انتخاب آدمی مهم‌ترین محور داستان می‌باشد. چرا که سرپیچی از دستور خدا که مافوقی برای او قابل تصور نیست به اولین عمل آزادانه انسان شکل می‌دهد؛ و این انتخاب آزاد وی را از ناخودآگاهی به خودآگاهی سوق می‌دهد. ۱

ناخودآگاهی^۱ در نظر اقبال عدم آگاهی فرد به طبیعت خویش است. آدمی، به سازوکار خویش آگاهی ندارد؛ و تنها این آگاهی از نظر اقبال با تجربه خویش در عمل به دست می‌آید. هر عمل آزادی، زوایای پنهانی از وجود آدمی را از ناخودآگاهی به خود آگاهی می‌آورد.

قران با تبدیل و تغییر داستان‌ها می‌خواهد مباحثی بنیادین در آن‌ها طرح کند؛ و در پی بیان تاریخی حوادث و یا چگونگی پیدایش آدم در زمین نیست. داستان آفرینش و سرپیچی انسان از دستور خدا نشان دهنده بی‌شمار راه‌های گوناگون و آزادی آدمی در انتخاب راهش و شکل دادن به خویشتن است. بنابراین تنها عمل آزادانه است که «من» آدمی را می‌سازد. به بیان دیگر خوب بودن در آزادی عمل معنا می‌یابد،^۳ و الا آن که اعمالش از پیش تعیین شده و بی هیچ اختیاری مجبور و مکلف به انجام باشد موجد هیچ خیری نیست؛ و هیچ شخصیت مستقل انسانی را نیز نمی‌تواند رقم بزند.

در داستان آفرینش نیز منطبق با جایگاه خدا در هستی انتخاب آزادانه انسان محور و جوهر اصلی می‌باشد محور شدن انتخاب آزادانه بنیان‌های نظری حکومتی را تقویت می‌کند که در آن انسان حاکم بر سرنوشت خویش است و قدرت و زور ناهمخوان با هستی و آفرینش انسان تلقی می‌شود.

گفتار دوم: رابطه‌ی آزادی انتخاب و رشد انسان

اقبال بر این باور است که آدمی برای افزونی معرفت اش نیازمند تجربه است؛ و این تجربه با روش آزمایش و خطا گسترش می‌یابد. بنابراین خطا عامل بایسته‌ای در بنای تجربه است. اقبال می‌گوید:

تجربه‌ی من محدود که امکانات متعددی در برابرش نهاده شده با روش آزمایش و خطا گسترش می‌یابد. بنابراین، خطا که شاید بتوان آن را نوعی فساد عقلی توصیف کرد (مثل کوشش و آزمایش) عامل بایسته‌ای در بنای تجربه است.^۲

در نتیجه می‌توان گفت انتخاب آزادانه عمل آدمی را معنا می‌بخشد و متحول می‌نماید. هر چند که این عمل اشتباه باشد؛ و نه انجام اعمال از سر اجبار ولو اعمالی درست. پذیرش آزادی انسان در انتخاب، پذیرفتن این نکته است که همان‌گونه که وی آزادانه می‌تواند به عمل خیر دست زند متضمن آزادی وی در انتخاب عمل اشتباه نیز می‌باشد. هیچ عمل درست اجباری نمی‌تواند به تحول درونی فرد بینجامد؛ چرا که فارغ از درستی یا نادرستی عمل، آن چه از من درونی آدمی سرچشمه نگردد؛ و از بیرون بر او تحمیل شود نمی‌تواند بر من درونی آدمی تأثیری بگذارد؛ و موجب تحولش شود. بلکه برعکس اجبار بیرونی موجب خرد شدن و از بین رفتن من آدمی خواهد شد. هر عملی ولو اشتباه اگر آزادانه صورت گرفته باشد موجب آگاهی خواهد شد. آگاهی که زمینه ساز تحول درونی فرد می‌باشد. بنابراین می‌توان این گونه گفت بین آزادی انتخاب آدمی و رشد انسان رابطه‌ای مستقیم برقرار است؛ چرا که کسب معرفت در تجربه برای آدمی محقق می‌شود. عمل و تجربه از سر اجبار آدمی را در حد یک شی فاقد اراده فرو می‌کاهد؛ و موجب خرد شدن من آدمی می‌گردد. بالعکس انسان با هر تجربه آزاد، از آن جا که اراده و اختیار وی فعالانه در کار است و به نوعی آفرینش‌گر جهان خویش است، شخصیت و من درونی خویش را نیز می‌آفریند.

اقبال با اشاره به آیات ۱۲ الی ۱۴ سوره‌ی مؤمنون عقیده دارد که:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ (۱۲) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (۱۳) ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظًا فَكَسَوْنَا الْعِظَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (۱۴)

و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. (۱۲) سپس او را [به صورت] نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. (۱۳) آن گاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم، و آن گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشاندیم، آن گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است. (۱۴)

فرازی از آیه که می‌گوید «آن گاه آفرینشی دیگر پدید آوردیم» این آفرینش دیگر بر اساس ارگانیسم مادی پدید می‌آید. اقبال با توضیح این که روح و تن جدا از هم نیستند ماده را (یا تن را) مجموعه‌ای از «من‌های» مرتبه دانی می‌داند که وقتی ارتباط و تأثیر متقابل این «من‌ها» به درجه‌ی معینی از هم نواختی رسید «من» برتری از میان‌شان پدیدار می‌شود. مجموعه «من‌های» آدمی با تجربه کردن جهان و انجام افعال آزادانه به معرفت و آگاهی دست می‌یابند؛ و اندک اندک من برتری از میان‌شان پدیدار می‌شود که می‌تواند خود را هدایت کند. اقبال معتقد است:

گرچه روان در آغاز زیر سلطه عامل مادی است ولی هر چقدر نیروی آن رشد می‌کند، تمایزش به زیر سلطه درآوردن عامل مادی بیشتر می‌شود تا بدان جا که ممکن است به وضعی کاملاً مستقل در آید.^۲

اقبال فرایند حیات را سیر ((من متناهی)) به سوی ((من نامتناهی)) می‌داند. وی معتقد است هر چقدر من آدمی به من نهایی (خدا) نزدیکتر شود مانند او یگانه تر می‌شود؛ و هر چه از او دورتر شود فردیت وی کمتر می‌شود، او این سیر من متناهی به سوی من نامتناهی تا بدان جا پیش می‌رود که نامتناهی در متناهی جذب می‌شود. فهم این نکته با این توضیح میسر می‌شود که از نگاه اقبال ازلی و ابدی بودن خدا در زمان و مکان نیست. بلکه در شدت و قوت آن است. ۲ به بیان اقبال بی‌کراتنگی خدا متمرکز است نه گسترده. ۳ تمام این فرایند رشد در گرو عمل ۴ و تجربه جهان میسر می‌شود؛ و در این جا تنها تجربه و عملی به کار می‌آید که آزادانه توسط آدمی صورت گرفته باشد. اقبال ویژگی دیگری که برای وحدت درونی «من» برمی‌شمارد افراد ذاتی آن است. بدین معنا که احساسات، تصمیمات، آلام و آروزهای من منحصرأ به خودم تعلق دارند. ممکن است پزشک به درد من دل بسوزاند اما نمی‌تواند درد مرا احساس کند. خدا نیز نمی‌تواند به عوض من راهی انتخاب کند چرا که احساس و قضاوت مرا ندارد. ۵

با توجه به این مبانی می‌توان از ضرورت آزادی‌های عمومی در جامعه سخن گفت. از این نگاه اقبال و نواندیشان دینی رشد آدمی را بدون وجود آزادی ممکن نمی‌دانند. حقوق‌دانان آزادی‌های عمومی را، آن نوع آزادی می‌دانند که متداول بین همگان باشد و افراد بتوانند در کنار یکدیگر از آن بهره مند گشته بی آن‌که هیچ یک در برخورداری از آزادی مانع دیگران باشند. ۱

گفتار سوم: انسان و تحول اجتماعی

اقبال در برداشت خود از انسان به آزادی انتخاب آدمی در هستی تاکید می‌نماید. ۲ خودآگاهی را حاصل تجربه آزاد آدمی می‌داند؛ و هم چنین هیچ واقعه‌ای را پیش از رویدادش قطعی نمی‌داند. ۳ در این نگاه تحول اجتماعی از درون و با عمل آن هم عملی که حاصل انتخاب آزاد انسان باشد روی خواهد داد. بدین معنا که از نگاه اقبال به انسان در خصوص تحول اجتماعی دو نکته را می‌توان برجسته کرد اول این که انسان با انتخاب آزاد معنا می‌یابد و دوم این که اگر او اجبار انسان به انتخاب ولو خوب، نمی‌تواند موجبات خودآگاهی در انسان را فراهم آورد. بر این مبنا می‌توان از آزادی‌های سیاسی در نظام حقوقی کشورها دفاع نمود. در یک تقسیم‌بندی آزادی سیاسی به "آزادی- مشارکت" و "آزادی- استقلال" تقسیم شده است. آزادی- مشارکت به معنی اینکه افراد جامعه با ابتکار عمل خود حق تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب زمامداران را مشترکاً دارا باشند. و آزادی- استقلال به این معنی که دولت مبعوث در مقابل مردم مسوول است و حق تجاوز به حقوق غیر سیاسی آنها را ندارد به این ترتیب همه افراد از آزادی‌های عمومی و خصوصی برخوردارند. ۴

همچنین به نظر می‌رسد که بر مبنای اندیشه اقبال در خصوص آزادی انسان و رابطه آن با تحول اجتماعی بتوان شرایطی را که برای ساختار حکومت مردم سالار ذکر می‌شود، تحلیل و از آن دفاع نمود. این شرایط عبارتند از: ۱) همگانی بودن مشارکت

۲) وجود آزادی‌ها (۳ چندگانگی سیاسی ۴) حکومت اکثریت و احترام به اقلیت. ۵) برابری مردم (۶) توزیع خردمندانه قدرت. ۱ در واقع می‌توان با این ابزارها به تبلور نظام اندیشگی اقبال در نظام حقوقی امیدوار بود. و متناسب با مبنای محوری اقبال که آزادی انسان می‌باشد در نظام حقوقی به تحلیل و دفاع از قواعد حکومت مردم سالار برخاست.

مبحث دوم: تفسیر اقبال از وجه اجتماعی دین

اقبال به تفکیک دین به دو دسته ارزش و روش (ثابت و متغیر، اصول و امور، اهداف و احکام) می‌پردازد. اقبال با ثابت ندانستن روش‌ها، شکل‌ها و فرم‌های حکومت یک ملاک روشن برای مسایل اجتماعی دین ارائه می‌دهد. رعایت ارزش‌های دینی و یا به عبارت دیگر اهداف دین ملاک عمل است نه این که الزاماً اهداف دین با روش‌های گذشته دینداران محقق شوند. روش‌ها در هر جامعه‌ای متناسب مقتضیات زمانی و مکانی متفاوت خواهد بود، و انتخاب بهترین روش به خرد جمعی بشر واگذار شده است. ۲ بنابراین آنچه از احکام دین چه در قرآن آمده باشد و چه در سنت اگر مربوط به روش‌ها باشد امری کارشناسی است که می‌تواند متناسب با مختصات جامعه تغییر بنماید؛ و چنانچه مربوط به ارزش‌ها باشد، ارزش‌هایی هم چون عدالت، کرامت انسانی و... که می‌توان آن‌ها را ارزش‌های عام بشری نیز نامید، ثابت هستند و در هر زمان و مکانی قابل اجراست. اما روش‌های رسیدن به ارزش متغیر و به خرد جمعی بشر واگذار شده است. بنابراین در نظر اقبال احکامی که ما را به اهداف دینی برساند دینی است و هر آن چه ما را از این اهداف دور کند غیر دینی است؛ ولو از جمله احکامی باشد که در قرآن آمده است. اقبال با پذیرش متن قرآن و فقه یکسره از دین جدا نمی‌گردد؛ و به عقل و علم، اصالت کامل نمی‌دهد؛ و با داشتن ملاکی روشن گرفتار احکامی که متناسب با وضعیت ویژه هر دوره تاریخی آمده نمی‌گردد. شکل، فرم و روش‌ها در حکومت به خرد جمعی بشر واگذار شده است. دین حکم ثابتی در مورد روش‌ها ندارد. اما چنان چه روش حکومت در رسیدن به توسعه اقتصادی با کرامت انسانی در تعارض باشد این روش غیر دینی است چرا که ارزش‌های دینی را نقض می‌کند. برای اقبال ملاک‌های شکلی مطرح نیست بلکه محتوای عمل مدنظر است. در عین حالی که اقبال با ملاک قراردادن ارزش‌ها از مشکلات روش‌های گذشته رهایی پیدا کرده اما نقدی بر این نظر وارد است و آن این که در مورد ارزش‌های هیچ توافق مسلمی در میان مسلمانان وجود ندارد؛

حتی در فرض ارزش‌های مشترکی که مورد قبول تمامی مسلمانان است باز در فهم و برداشت افراد اختلاف نظر مشهود است و جامعه فهم یکسانی از ارزش‌های عام دین ندارد. اقبال بدون این که به تفاوت فهم‌ها و برداشت‌های گروه‌های مختلف از ارزش‌های دینی اشاره کند تنها سخن از ملاک نمودن این ارزش‌ها به میان آورده است. در واقع حلقه‌ی مهمی از بحث بدون اشاره باقی مانده است که شاید یکی از دلایل آن را عدم تجربه حکومت داری توسط نوگرایان مسلمان بتوان عنوان کرد. به هر روی این که کدام ارزش‌ها می‌تواند ملاک قانون‌گذاری قرار گیرد؟ و این که نسبت این ارزش‌ها با رای مردم چگونه است؟، سؤالاتی است که نیازمند پاسخ‌هایی دقیق‌تر و سنجیده‌تر می‌باشد. در گفتارهای آتی نظرات اقبال در خصوص منابع دین برای قانون‌گذاری، الزامات جامعه دینی در عمل به دین به طور مشروح خواهد آمد.

اقبال با اشاره به زنان مسلمانی که در پنجاب برای رهایی از شوهران نامطلوب خود راهی جز فرو افتادن به دامن کفر و الحاد نداشته‌اند به طرح این پرسش می‌پردازد آیا این احکام با اهداف دین پویایی هم چون اسلام تطابق دارند؟ اقبال علت این وقایع را محافظه‌کاری و جمود فقه اسلامی می‌داند. اشاطبی نیز با توجه به همین مشکل (مطابقت احکام با مقاصد شریعت در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت) به طرح نظریه مقاصد الشریعه پرداخته است. ۱

اقبال سه دلیل برای جمود فقه اسلامی، که با توسعه سیاسی دین اسلام به نظام حقوقی منسجمی تبدیل شده بود ارایه می‌دهد:

۱. نهضت عقل‌گرایی در اوایل حکومت بنی عباس سبب بروز مجادلات تندی شد. آخرین خلفای عباسی که از پی آمدهای سیاسی عقل‌گرایی و اومه داشتند، به حمایت از سنت‌گرایان برخاستند. سنت‌گرایان که می‌پنداشتند عقل‌گرایان با انکار "قدیم" بودن قرآن قصد دارند اساس جامعه اسلامی را برهم بزنند، عقل‌گرایی را خطری برای حکومت اسلامی فرض گرفتند. به این ترتیب برای حفظ همبستگی اجتماع اسلامی از نیروی وحدت‌آفرین شریعت سود جستند و دستگاه فقهی خود را با دقت پایهریزی کردند. ۲

۲. رشد تصوف زاهدانه سبب شد تا مردم متوجه جهان دیگر گردند، و از جلوه‌های حکومت اجتماعی در اسلام غافل بمانند. تصوف بهترین اندیشمندان جهان اسلام را به سوی خود کشاند و موجب شد تا حکومت اسلامی به دست افرادی با اندیشه‌ی متوسط بیفتد و توده مردم که قادر نبودند در مورد مسایل مختلف به تفکر بنشینند، مصلحت خویش را در آن دیدند که از مکاتب فقهی گذشته تقلید کورکورانه کنند. ۳

۳. ویرانی بغداد در میانه‌ی سده‌ی هفتم هجری که مرکز حیات فکری اسلام محسوب می‌شد سبب شد تا متفکرین سنت‌گرا از ترس اضمحلال و به جهت حفظ نظم اجتماعی از هرگونه ابداع و نوآوری در قوانین شریعت ممانعت به عمل آورند. ۴

اقبال در توضیح مورد سوم به نکته‌ی ظریفی اشاره می‌کند؛ و آن رابطه‌ی بین انضباط آهنین و شکل‌گیری شخصیت انسان است. انتقاد اقبال از علمای دینی که به جهت حفظ نظم از ابداع و نوآوری در قوانین شریعت جلوگیری کردند به نابودی شخصیت انسان است. به اعتقاد اقبال، انسان در سازمان یافتگی شدید اجتماع و حکومت نابود می‌شود. اقبال در این خصوص بیان می‌دارد:

«سرنوشت نهایی یک قوم تا بدان میزان که به ارزش و نیروی افراد بشر مربوط می‌شود، به سازمان و نظم اجتماعی ربط پیدا نمی‌کند. انسان در جامعه‌ای که بسیار سازمان یافته باشد به کلی خرد می‌شود. او، در چنین جامعه‌ای تمامی ثروت اندیشه‌ی اجتماعی محیطش را کسب می‌کند، ولی روح خویش را از دست می‌دهد.» ۱

اقبال تمایل به جامعه بسیار سازمان یافته را آن چنان که در فقیهان اسلام در سده هفتم هجری دیده شد مغایر انگیزه‌های درونی اسلام می‌داند. وی تنها پرورش افراد مصمم و با اراده را عامل خنثی‌سازی فساد و تباهی در تمدن می‌داند. در مباحث اقبال تکیه بر انسان با قدرت آفرینش‌گری خدایی می‌شود و جامعه تا آن جا که موانع این رشد را بردارد مطرح است. نه آن که انسان در سازمانی از احکام و قواعد اسیر گردد چندان که روح خویش را از دست دهد. در همین زمینه آزادی که جوهر وجودی آدمی است در اسارت استبداد به زوال کشیده خواهد شد، ۲ از این رو سازمان یافتگی که انسان را اسیر خود کند مطلوب نظام‌های حقوقی مردم سالار نخواهد بود.

اقبال پس از این که دلایل بی‌حرکی نظام حقوقی در اسلام را برمی‌شمرد به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا فقه اسلامی توانایی گسترش و تکامل را دارد؟ وی برای پاسخ به این سؤال ابتدا نکته‌ای در مورد مکاتب فقهی و نظام‌های حقوقی در اسلام مطرح می‌نماید. سپس منابع قانون‌گذاری را مورد بررسی قرار می‌دهد.

از صدر اسلام تا روی کار آمدن عباسیان جز قرآن قانون مکتوب دیگری وجود نداشت. اما با توسعه فتوحات اسلام از میانه‌ی قرن اول تا قرن چهارم هجری حدود نوزده مکتب فقهی و شرعی در اسلام به وجود آمد. ۱ اقبال با طرح این نکته قصد دارد نشان

دهد حضور اسلام در سرزمین‌های متفاوت خود به تفسیرهای تازه تری از اصول اولیه در برخورد با شرایط و اوضاع زندگی اقوام تازه وارد به اسلام منتهی می‌شود. این تفسیرها با توجه به شرایط از اصول اولیه منتج می‌شود. همان گونه که پیش از آن که نیازی به آن‌ها نبود وجود نداشتند. پس از این هم ممکن است با تغییر شرایط و پدید آمدن نیازهای جدید به تفسیرهای جدیدتری نیاز شود.

گفتار اول: در قرآن، مبنا اصول و اهداف است

اقبال قرآن را منبع اصلی فقه اسلامی برمی‌شمارد. وی معتقد است اسلام برای سرزمین خاصی نیامده به همین جهت در طرح اصول خود باید چیزی شبیه اراده و وجدان عمومی بیافریند. ۲ اشاره اقبال به سرزمین‌های متفاوت و وجود اراده در اصول اسلام مبین این نکته است که در دل اصول اعلامی اسلام هدفی نهفته است دریافتن این هدف و جوهر مقصود اسلام است. این هدف و جوهر در هر سرزمین و قومی به گونه ای می‌تواند متجلی شود. بنابراین روش رسیدن به هدف می‌تواند تغیر کند اما هدف و مقصد در نهایت یک چیز است. اقبال بیان می‌دارد:

«منتقدی که می‌خواهد این تعالیم و اصول را مورد ارزیابی قرار دهد باید بکوشد تا پیش از مبادرت به چنین کاری مقصود اصلی اسلام را ... مورد توجه قرار دهد» ۳

اقبال روش فقهای اولیه را در آفرینش دستگاه‌های حقوقی این‌گونه می‌داند. آن‌ها با دریافت مقصود اصلی اسلام به طراحی روش‌ها پرداختند. اما این دستگاه‌های حقوقی علیرغم جامعیتی که دارند حاصل تفاسیر فردی هستند؛ و به همین دلیل نمی‌توانند مدعی خاتمیت در مسایل حقوقی شوند. اقبال با توجه به وضعیت امروزی جهان اسلام و توسعه فوق‌العاده اندیشه بشری، دلیلی بر عدم تحرک فقه و اتمام مکاتب فقهی نمی‌بیند. اقبال در پاسخ به این سؤال که آیا بنیان‌گذاران مکاتب فقهی ما ادعا داشتند که دلایل و تفاسیرشان حرف آخر است؟ بلافاصله می‌گوید هرگز! و ادعای مسلمانان آزاد اندیش کنونی را این گونه توضیح می‌دهد:

«ادعای نسل کنونی مسلمانان آزاد اندیش در این مورد آن است که آن دسته از اصول حقوقی که در اسلام اساسی می‌باشند می‌باید در پرتو تجربه ای که خود حاصل کرده‌اند و با توجه به شرایط دگرگون شده زندگی نوین تفسیری دوباره شوند.» ۲

اقبال سخنان فوق را مورد تایید قرار می‌دهد؛ و قصد دارد با ملاک قرار دادن اصولی اساسی در اسلام امور جاری جامعه با نظر کارشناسان و متخصصان امر حل شود. وی تفاسیر متخصصان پیشین را تجربه های ارزنده ای می‌داند که در عین درس آموزی در حل مسایل به آیندگان نباید سد راه آنان شود. اقبال بیان می‌دارد:

«تعالیم قرآن که حیات را فرایند آفرینشی بالنده می‌داند، لازم می‌شمارد که هر نسلی با ارشاد و هدایت پیشینیان خود، بی آن‌که سد راهشان شوند، امکان بیابد تا مشکلات خاص خود را حل کنند» ۳

گفتار دوم: احادیث به عنوان احکام در چهارچوب اهداف دین قرار می‌گیرند

اقبال دومین منبع بزرگ فقه اسلامی را سنت و احادیث پیامبر می‌داند. وی با طرح این پرسش که این احادیث و سنت‌ها تا چه میزان متضمن آداب و رسوم اعراب پیش از اسلام بوده؟ قصد دارد نقش شرایط زمانی و مکانی را در شکل‌گیری این منبع فقهی نشان دهد. اقبال نظری از شاه ولی الله در این باب می‌آورد. که به طور خلاصه روش تعالیم پیامبران را در توجه مخصوص به عادات، ویژگی‌ها، و شرایط مردمی که بر آن‌ها مبعوث شده می‌داند. ۴ از نگاه شاه ولی الله همه ی پیامبران اصول مشترک و جامعی دارند و این گونه نیست که هر پیامبری اصولی جداگانه پدید آورد. اما شریعت هر پیامبر با توجه به موقعیت و شرایط زمانی مکانی موجبات تفسیرهای تازه تری از اصول عام را پدید می‌آورد. روش پیامبر در نظر شاه ولی الله چنین است:

«روش یک پیامبر آن است... اصولی را که مبنای حیات اجتماعی بشر است برشمارد، و در موارد خاصی رسوم و آداب ویژه ای اقوام را... مورد استفاده قرار می‌دهد. احکام شرعی که از این طریق حاصل می‌شود به یک معنا خاص آن قوم می‌باشد، و از آنجا که حفظ و رعایت شان به خودی خود هدف نیست، نمی‌شود آن‌ها را بی کم و کاست و با اجبار به نسل‌های آینده تحمیل کرد.» ۲

می‌توان دومین منبع نظام حقوقی مسلمانان را نمونه های عینی از تفسیر اصول اولیه در میان مسلمانان دانست. رعایت این نمونه‌ها به خودی خود واجب نبوده و هدف نیست؛ بلکه فهم اصول و ارزش‌ها در این تفسیرهاست که می‌تواند راهگشای مسایل امروز مسلمان در حوزه‌ی قانون‌گذاری در مسایل مختلف باشد.

گفتار سوم: در اتخاذ روش‌ها عقلانیت جمعی روز بشر، تحت عنوان اجماع، میناست

اقبال سومین منبع فقه را اجماع می‌داند و به نظر وی اجماع مهم‌ترین مفهوم قضایی در اسلام است. اجماع را این‌گونه تعریف کرده‌اند: "اتفاق آرای علمای مسلمین در یک مسأله را اجماع گویند" ۳ اقبال تنها شکل تحقق اجماع را در مجالس قانون‌گذاری فعلی می‌داند؛ و ایراد عدم اطلاع اعضای مجلس از فقه اسلامی را با تشکیل هیات مرکب از علمای اسلامی که بر کار مجلس نظارت کنند قابل رفع می‌داند اقبال در این مورد از قانون اساسی مشروطیت در ایران مثال می‌آورد، او وجود هیات ناظر را برای مجالس قانون‌گذاری در حکومت‌های اسلامی راهی برای حفظ اصول و ارزش‌ها در قوانین می‌داند. اقبال در پاسخ به این پرسش که آیا پذیرش اجماع مسلمانان در گذشته برای آیندگان اجباری است؟ پاسخی منفی دارد و بیان می‌دارد:

«نسل‌های آینده ملزم به پذیرفتن رای اصحاب اجماع پیش از خود نیستند» ۲

بنابراین اجماع در نگاه اقبال نیز همچون احادیث، تفسیرهای مسلمانان از اصول اولیه اسلام به شمار می‌رود. وی با طرح مجالس قانون‌گذاری عملاً نظر متخصصان را درباره ی امور و مسایل حکومت به عنوان اجماع می‌پذیرد و وجود هیات ناظر از علمای اسلام را تضمین‌کننده رعایت ارزش‌های دینی که همان ارزش‌های عام بشری است می‌داند.

نتیجه‌گیری

در خصوص نسبت تحول اجتماعی و قدرت سیاسی دو فرض متداول وجود دارد. یک، تحول اجتماعی به وسیله‌ی قدرت سیاسی و دو، تحول اجتماعی به وسیله‌ی مردم. نظر اقبال را می‌توان در خصوص این نسبت در نظر سومی که تحول اجتماعی را حاصل رابطه‌ی متقابل مردم و حکومت می‌داند، جای داد.

آینده در نگاه اقبال از پیش تعیین شده نیست، و آزادی انتخاب آدمی حرف بیهوده‌ای نیست که در جبر محیط محو شود و توان هیچ تغییر و تحولی نداشته باشد. اساس تغییر و تحول در بنای وجود آدمی با انتخاب آزاد وی محقق خواهد شد. از این رو هر چند تحول اجتماعی حاصل رابطه مردم و حکومت فرض گرفته شده است اما در این میان اساس تحول در میان توده‌های مردم اتفاق خواهد افتاد.

تحول و تغییر با انتخاب آزاد هر فرد محقق می‌شود و شرط لازمه انتخاب آزاد رهایی از جبرهای محیطی و به دست آوردن شرایط این انتخاب است؛ این‌جاست که نقش حکومت در تحقق تحول اجتماعی مطرح می‌شود. به عبارت دیگر تحول اجتماعی حاصل شرایط مطلوبیست که حکومت جهت برخورداری افراد از زیست انسانی و انتخاب آزاد فراهم نموده و مردم نیز تصمیم به تغییر و تحول شرایط خود می‌گیرند. به همین جهت حکومت‌هایی که با جبر و استبداد بر مردم حکومت کرده و یا با فقر و تحقیر مردم را از زیست انسانی محروم نموده‌اند، زمینه‌ی شکل‌گیری تحول اجتماعی در درون افراد را از بین می‌برند. لازم به ذکر است اگر چه فراهم نمودن شرایط زیست انسانی و آزاد توسط حکومت زمینه تحقق تحول اجتماعی است اما بدون انتخاب آزاد افراد مبنی بر تغییر و تحول شرایط خود، تحول اجتماعی رخ نمی‌دهد.

در نگاه اقبال دین در بردارنده ارزش‌های لازم جهت تحقق حکومتی مطلوب است که در آن انتخاب آزادانه افراد معنا می‌یابد. این ارزش‌های عام که فرا زمانی و فرا مکانی بوده در هر حکومتی به روش‌های متناسب با زمانه خویش برای تحقق نیاز دارند و نمی‌توان از روش‌هایی قطعی برای رسیدن به ارزش‌ها سخن گفت. یکی از اصولی‌ترین این ارزش‌ها در دین انتخاب آزاد آدمی است، بنابراین حکومت‌ها نمی‌توانند به جبر انسان را وادار به تحول نمایند؛ و تنها ایجاد زمینه تحول و رهایی از شرایط جبر وظیفه حکومت هاست و پس از آن، این انتخاب خود انسان است که به تغییر و تحول خویش دست زند. به بیان دیگر قدرت سیاسی تنها در فراهم نمودن زمینه تحول اجتماعی نقش دارد و اساساً تحول اجتماعی نتیجه تحول انسانی می‌باشد.

از نگاه اقبال رشد و تحول در انسان با آزادی وی محقق خواهد شد. استفاده از زور و قدرت سیاسی نه تنها به رشد شخصیتی انسان کمک نخواهد کرد بلکه موجب خرد شدن شخصیت آدمی خواهد شد و مانعی بر سر راه رشد و تحول انسان و اجتماع خواهد بود. در خصوص وجه عبادی دین هرگونه استفاده از قدرت سیاسی در تضاد تمام با جوهر دین در وجه ایمان خواهد بود. و در وجه اجتماعی دین نیز تنها ملاک‌های محتوایی برای حکومت مطرح بوده و هست. روش‌های دینی مکان‌مند و زمان‌مند بوده و از قداست و قطعیت برخوردار نیستند. بر پایه این مباحث نظری می‌توان گفت اقبال به تحول اجتماعی از قاعده‌ی هرم و از توده‌های مردم معتقد بوده، به وجود روش‌های مقدس و قطعی که بتوان با زور آن‌ها را اجرا و جامعه را متحول نمود اعتقادی نداشته است. و وجهی اجتماعی دین را رعایت ارزش‌های دین که همان ارزش‌های عام بشری می‌باشد می‌داند. وظیفه‌ی حکومت رعایت این ارزش‌ها بوده و آزادی انتخاب انسان از جمله این ارزش‌هاست. از میان دو بحث آزادی انتخاب انسان و رعایت ارزش‌های عام بشری، نوعی رابطه‌ی متقابل میان تحول از پایین و تحول از بالا پدید می‌آید. در حقیقت تحول

از راه روابط متقابل مردم و حکومت پدید می آید و این دو در یکدیگر تاثیرگذارند. تاثیر این دو عامل در تحول اجتماعی یکسان نبوده و می توان گفت اساس تحول، تحول اجتماعی توده های مردم می باشد.

منابع

۱. اقبال لاهوری، محمد، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه‌ی محمد بقایی (ماکان)، نشر فردوس، تهران، ۱۳۸۸
۲. اقبال لاهوری، محمد، سیر حکمت در ایران، ترجمه‌ی محمد بقایی (ماکان)، نشر فردوس، تهران، ۱۳۸۸
۳. بقائی ماکان، محمد، اقبال با چهارده روایت، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۷۹
۴. بقایی ماکان، محمد، سونش دینار دیدگاه های علامه اقبال، نشر فردوس، تهران، ۱۳۸۰
۵. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰
۶. خسروپناه، عبدالحسین، گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت، موسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۷۹
۷. دیرکس، هانس، انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی، نشر هرمس، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۹
۸. رضا قلی، علی، جامعه شناسی نخبه کشی، نشر نی، چاپ سی و پنجم، تهران، ۱۳۹۱
۹. شریعتی، علی، ماو اقبال، انتشارات الهام، چاپ نهم، تهران، ۱۳۸۴
۱۰. عبدالرزاق، علی، اسلام و مبانی قدرت، نشر قصیده سرا، سال ۱۳۸۰، چاپ اول، تهران
۱۱. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۹
۱۲. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۸۹، چاپ پنجم
۱۳. قاضی شریعت پناهی، سید ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، نشر میزان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳
۱۴. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، انتشارات بهنشر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۵
۱۵. گنشه، مارسل، دین در دموکراسی و حقوق بشر، نشر ثالث، چاپ اول، ۱۳۸۵
۱۶. میر احمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، نشر نی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۷
۱۷. وینسنت، اندرو، نظریه های دولت، ترجمه دکتر حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷

۱۸. ویکس، ریموند، فلسفه ی حقوق، ترجمه فاطمه آبیاری، نشر رخ داد نو، تهران، ۱۳۸۹
۱۹. هاشمی، محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد اول، نشر میزان، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۲
۲۰. هاشمی، محمد، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، نشر میزان، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۴