

گفتمان اندیشمندان مسلمان در باب حقوق عمومی

بهمن آزموده

دانشجوی دکتری، گروه حقوق عمومی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

bahman.azmoudeh@iau.ir

بیژن عباسی لاهیجی (نویسنده مسئول)

استاد، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Babbasi@ut.ac.ir

مهدی شعبان نیا منصور

استادیار، گروه حقوق عمومی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

mehdi.shabaninia@iauctb.ac.ir

چکیده:

در اواسط سده شانزدهم میلادی، با ظهور شاخه‌ای مستقل از دانش حقوقی، اندیشمندان مختلف نظرات خود را بر اساس شرایط اجتماعی، عقیدتی و سیاسی مطرح کردند. اگرچه این دانش نوپا تحت عنوان «حقوق عمومی» عمدتاً در جوامع غربی پدید آمد، این نوشتار می‌کوشد تا با اشاره به اندیشه‌ها و دغدغه‌های برخی از اندیشمندان مسلمان از سده سوم تا اوایل سده هفتم هجری (مقارن با سده‌های نهم تا سیزدهم میلادی) نشان دهد که ظهور اندیشه حقوق عمومی را می‌توان دغدغه‌ای بشری و فراتر از مرزهای غرب دانست. اگرچه این تحول در عمل در غرب رخ داد، اما گفتمان اندیشمندان مسلمان درباره مسائل جامعه، ظرفیت‌هایی برای بازخوانی در چهارچوب مفاهیم حقوق عمومی را آشکار می‌سازد. این پژوهش با بازخوانی مفهومی آرای این متفکران، در پی شناسایی ظرفیت‌های قابل تحلیل در چارچوب مفاهیم حقوق عمومی است. پرسش بنیادین آن است که آیا مفاهیمی چون مشروعیت قدرت، حاکمیت قانون و مسئولیت عمومی صرفاً محصول اندیشه سیاسی مدرن هستند یا ریشه‌های مفهومی در سنت‌های پیشامدرن نیز دارند؟ در پژوهش‌های موجود، اندیشه متفکران مسلمان بیشتر در قالب فلسفه سیاسی یا اخلاق سیاسی بررسی شده و کوششی برای بازخوانی آن در چارچوب حقوق عمومی صورت نگرفته است. این خلأ پژوهشی ضرورت مطالعه‌ای مفهومی را آشکار می‌سازد.

واژه‌های کلیدی:

حقوق عمومی، حاکمیت قانون، عدالت، مدینه فاضله، حکومت.

۱- مقدمه و چارچوب مفهومی حقوق عمومی

حقوق عمومی شاخه ای از علم حقوق است که مأموریت اصلی آن، مطالعه قواعد مربوط به سازماندهی روابط درونی و بیرونی دولت در معنای عام آن است. حقوق عمومی همانند دیگر شاخه های علمی از دسته ای از قواعد و مفاهیم کلیدی تشکیل شده است. وجود مفاهیم اختصاصی نیز از ویژگی های استقلال یک رشته علمی به شمار می رود. حقوق عمومی به عنوان شاخه ای از دانش حقوق، ناظر بر سازمان قدرت عمومی، حدود اختیارات حکومت و حقوق و آزادی های شهروندان است. هرچند شکل گیری این دانش به عنوان رشته ای مستقل عمدتاً به دوران جدید و تحولات سیاسی و حقوقی اروپا نسبت داده می شود، اما بسیاری از مفاهیم بنیادین آن، از جمله مشروعیت قدرت، نظم عمومی، عدالت، مسئولیت حاکمان و خیر عمومی، پیش از آن نیز در آثار متفکران تمدن های مختلف مورد توجه بوده است. در میان اندیشمندان مسلمان نیز مباحثی مرتبط با این مفاهیم در قالب فلسفه سیاسی، اخلاق و اندرزنامه های حکومتی مطرح شده است. از این رو، پژوهش حاضر با بررسی آرای فارابی، مسکویه، ابن سینا و امام محمد غزالی، می کوشد ظرفیت های موجود در اندیشه آنان را برای بازخوانی در چارچوب مفاهیم حقوق عمومی مورد مطالعه قرار دهد، بی آنکه میان این اندیشه ها و حقوق عمومی مدرن رابطه برقرار سازد.

وقتی که از حقوق عمومی بحث می شود بررسی نگاه غالب اندیشمندان هر جامعه و حتی هر تفکر، می تواند چراغ راه هدایت پژوهشگر در رسیدن به ریشه های پیدایش حق برای عموم افراد جامعه باشد. مسلماً نگاه هر پژوهشگر به حقوق و اصول بنیادین منظور نظر در تعریف حقوق عمومی متفاوت است. البته شایان توجه است که احصاء این اصول بنیادین مد نظر این پژوهش نبوده و صرفاً ذکر مواردی چند از اصول پذیرفته شده نزد اکثریت قریب به اتفاق علمای حقوق که در ادوار گذشته و با ادبیات متعلق به دوران هر متفکر نیز مورد تأکید و مذاقه قرار گرفته موضوع بحث خواهد بود. درک این نگاه متفاوت در اندیشه دانشمندان هر ملت مسلماً دارای اهمیت به سزایی می باشد، چرا که طرز نگاه به مسائل جامعه توسط بزرگان هر ملت و تأکید و تأیید متفکران مورد پذیرش مردم، خود دلیلی بر توجیه پذیری هر حق در میان مردم می باشد. در خصوص پیشینه پژوهش حاضر نیز قابل ذکر است که با بررسی های صورت پذیرفته مشخص شده است که پژوهشگران حوزه حقوق عمومی در ادوار گذشته صرفاً به ذکر تاریخچه و نگاه فلسفی و علمی بزرگان مطرح شده در این پژوهش پرداخته اند. تحقیقی بدین مضمون که چکیده تحقیقات و ماحصل علمی متفکران مسلمان در چارچوب اصول بنیادین حقوق عمومی همچون اصول اقتدار، نظم عمومی، خیر عام، امنیت و ... به رشته تحریر در آمده باشد اندک است. در این پژوهش، همانگونه که ذکر گردید سعی در عینیت بخشیدن به این ادعا شده است که دانش نوظهور حقوق عمومی افزون بر اندیشمندان غربی غیرمسلمان، دارای پیشینه در میان اندیشمندان مسلمان است ولی باید پذیرفت که تحقیق حاضر از این منظر، دارای نگاهی نو به موضوع است. این پژوهش با بررسی نظرات اندیشمندان مسلمانی چون فارابی، مسکویه، ابن سینا، غزالی در بازه زمانی سده های سوم تا ششم هجری قمری، کوشش در تبیین اصول بنیادین حقوق عمومی مذکور در اندیشه و نگاه متفکران مسلمان دارد لذا تلاش شده است تا با طرح موضوع در مقدمه مراتب بررسی های به عمل آمده در شش گفتار جمع بندی گردد شایان توجه است که عصاره فکری هر اندیشمند مسلمان در یک گفتار جمع آوری شده و نهایتاً ما حاصل پژوهش حاضر و ارتباط گفتمان هر اندیشمند با مفاهیم مدرن دانش حقوق عمومی در نتیجه پژوهش گردآوری گردیده است.

۲- روش تحقیق

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. چارچوب نظری تحقیق مبتنی بر مفاهیم بنیادین حقوق عمومی معاصر از جمله مشروعیت، اقتدار، حاکمیت قانون، مسئولیت عمومی و خیر عام است و تلاش شده است با تحلیل مفهومی متون اندیشمندان مسلمان، امکان بازخوانی این مفاهیم در گفتمان آنان بررسی گردد. پژوهش حاضر در پی آن است که نشان دهد در آثار اندیشمندانی چون فارابی، ابن‌سینا، مسکویه و غزالی، مؤلفه‌هایی قابل تحلیل در چارچوب مفاهیم بنیادین حقوق عمومی وجود دارد. فرضیه تحقیق آن است که هرچند این متفکران در چارچوب نظری دولت مدرن سخن نگفته‌اند، اما برخی از مفاهیم ساختاری قدرت، نظم، عدالت و مسئولیت در اندیشه آنان ظرفیت بازخوانی حقوق عمومی را داراست. نوآوری این پژوهش در آن است که به جای رویکرد شخصیت‌محور و تاریخ‌نگارانه، با تمرکز بر مفاهیم بنیادین حقوق عمومی، به تحلیل ساختار قدرت و نظم در آثار متفکران مسلمان می‌پردازد و امکان تفسیر این مفاهیم در چارچوب یک دستگاه مفهومی منسجم را بررسی می‌کند.

۳- ارائه نظریات، مباحثه و تحلیل

این بخش از مقاله حاضر شامل چهار گفتار تحت عناوین مبانی مشروعیت و اقتدار عمومی در اندیشه اندیشمندان مسلمان، نظریات اندیشمندان اسلامی در برابر نظم اداری مدرن، مفهوم حاکمیت قانون و نظم عمومی و تحلیل تطبیقی با حقوق عمومی مدرن می‌باشد.

در ادبیات حقوق عمومی معاصر، مؤلفه‌های متعددی برای تحلیل سازمان قدرت عمومی و رابطه حکومت با شهروندان مطرح شده است؛ از جمله مشروعیت، حاکمیت قانون، تفکیک قوا، مشارکت سیاسی، مسئولیت حکومت و خیر عمومی. با توجه به هدف این پژوهش و امکان ردیابی این مفاهیم در آثار متفکران مسلمان، پنج مؤلفه «مشروعیت قدرت عمومی»، «حاکمیت قانون»، «نظم عمومی»، «مسئولیت و پاسخگویی حاکمان» و «خیر عمومی» به عنوان چارچوب تحلیلی پژوهش انتخاب شده‌اند. این تقسیم‌بندی صرفاً یک چارچوب تحلیلی برای پژوهش حاضر است و ادعای جامعیت یا انحصار ندارد. در این خصوص لازم به توضیح است، مقصود از «حقوق عمومی» در این پژوهش، حقوق عمومی به معنای نهادی و مدرن آن نیست، بلکه مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین مرتبط با سازمان قدرت عمومی، حدود اختیارات حکومت و تأمین خیر عمومی است. از میان مفاهیم متعدد مطرح در ادبیات حقوق عمومی، پنج مؤلفه «مشروعیت قدرت عمومی»، «حاکمیت قانون»، «نظم عمومی»، «مسئولیت و پاسخگویی حاکمان» و «خیر عمومی» به عنوان چارچوب تحلیلی این پژوهش انتخاب شده‌اند؛ زیرا این مؤلفه‌ها بیش از سایر مفاهیم قابلیت ردیابی در آثار متفکران مسلمان را دارند. بدیهی است این تقسیم‌بندی ادعای جامعیت یا انحصار ندارد و صرفاً ابزاری برای تحلیل تطبیقی مفاهیم است.

گفتار اول: مشروعیت در اندیشه مسلمان

مشروعیت یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفه سیاسی و حقوق عمومی است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا حکومت حق فرمان‌روایی دارد و چرا مردم باید از آن اطاعت کنند. در اندیشه اسلامی، مسئله مشروعیت جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا حکومت تنها یک نهاد سیاسی برای اداره جامعه نیست، بلکه با دین، عدالت، اجرای احکام، حفظ نظم عمومی و تأمین مصالح مردم نیز پیوند دارد. از این‌رو، متفکران مسلمان از آغاز تاریخ اسلام تاکنون، درباره منشأ مشروعیت، حدود قدرت حاکم، شرایط زمامدار و نسبت میان اراده الهی و رضایت مردم

بحث‌های گسترده‌ای مطرح کرده‌اند. مشروعیت در اندیشه اسلامی مفهومی یک‌دست و ثابت نیست، بلکه بسته به مکاتب کلامی، فقهی و سیاسی، معانی و مبانی متفاوتی یافته است. برخی آن را بیشتر بر پایه نصب الهی فهمیده‌اند، برخی بر بیعت و رضایت امت تأکید کرده‌اند و برخی نیز کوشیده‌اند میان این دو جمع کنند.

مشروعیت در معنای کلی، به موجه و مقبول بودن قدرت سیاسی اشاره دارد. هرگاه حکومتی از نظر مردم یا بر اساس اصول پذیرفته‌شده، حق اعمال قدرت داشته باشد، از مشروعیت برخوردار است. در فضای اسلامی، مشروعیت غالباً در دو سطح مطرح می‌شود؛ مشروعیت دینی یعنی اینکه حکومت یا حاکم از نظر شرع و آموزه‌های دینی، حق فرمان‌روایی داشته باشد. دوم مشروعیت سیاسی - اجتماعی یعنی اینکه حکومت از مقبولیت عمومی، کارآمدی، عدالت و توان اداره جامعه برخوردار باشد. در اندیشه اسلامی، این دو سطح اغلب از یکدیگر جدا نیستند. حکومت مطلوب، حکومتی است که هم با معیارهای دینی سازگار باشد و هم بتواند رضایت و اعتماد مردم را جلب کند. برای نمونه فارابی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، حاکم مشروع را کسی می‌داند که دارای علم، فضیلت و خرد باشد و بتواند جامعه را به سوی سعادت هدایت کند. مشروعیت در نگاه او از علم و فضیلت اخلاقی سرچشمه می‌گیرد، نه از قهر یا نسب. در واقع، در فلسفه سیاسی فارابی، مشروعیت عقلی و اخلاقی جایگاه بالایی دارد و حکومت نادانان و خودپرستان از نظر او فاقد مشروعیت است.

از دیدگاه توحیدی، همه قدرت‌ها و احکام از خدا سرچشمه می‌گیرد. بدین معنا، هیچ انسانی ذاتاً حق سلطه بر دیگری ندارد مگر به اذن الهی. به عبارت دیگر، هیچ کس ولو حاکم جامعه یا پدر یا مادر یا شوهر یا معلم یا حتی پیامبر، در مقامی نیست که به دیگری بگوید که او چه باید بکند یا به چه چیز باور داشته باشد. خدا تنها مرجع تعیین کننده الزام‌های اخلاقی/حقوقی است. پیش از نزول وحی انسان‌ها در وضعیتی می‌زیستند که هیچ الزام و تعهدی متوجه آنان نبود^۱، همچنان که هیچ کس حق نداشت دیگری را مجازات کند. فقط خدا می‌تواند چنین کند^۲، زیرا تنها اوست که می‌تواند تعیین کند که چه چیز صواب یا خطا، یا به تعبیر مسلمانان، حلال یا حرام است. اگر وحی نبود انسان‌ها هیچ اخلاقیات یا قوانینی نداشتند. بر پایه همین اصل، مشروعیت هر حکومتی، وابسته به هماهنگی با اراده خداوند و رعایت حدود شریعت است. در نتیجه، در گفتمان اندیشمندان مسلمان، حاکمی که از عدالت عدول کند، از مشروعیت ساقط می‌شود، حتی اگر در ظاهر دین را حفظ کند. در بسیاری از منابع فقه سیاسی، کارآمدی و حفظ مصلحت امت نیز به‌عنوان یکی از مبانی مشروعیت مورد توجه قرار گرفته است. حاکمی که نتواند امنیت و نظم را حفظ کند یا رفاه مردم را تأمین نماید، حتی اگر در ظاهر مشروع باشد، در عمل از عدالت و مشروعیت فاصله دارد.

در ادامه به بررسی مشروعیت از دیدگاه اندیشمندان برجسته‌ای که در این حوزه نظریه پردازی داشته‌اند از جمله فارابی، ابن سینا، غزالی و مسکویه رازی پرداخته شده است.

۱- مفهوم مشروعیت در اندیشه فارابی

ابونصر فارابی (۳۳۰-۳۵۹ق) که پس از ارسطو معلم ثانی خوانده شد نخستین فیلسوف بزرگ مسلمان به شمار آمد. از شواهد چنان به نظر می‌آید که در نظریه رایج در ایران این فیلسوف بزرگ، شیعه بوده است. در واقع فارابی در سال ۳۳۰، بغداد را به سوی حلب ترک گفته و در کنف حمایت سلسله شیعی حمدانیان قرار گرفته بود و سیف الدوله حمدانی او را بسیار گرامی می‌داشت. این حمایت شیعی ویژه را نباید تصادفی دانست. این حمایت

^۱ Laoust, politique de Gazali, pp153-4

^۲ قاضی، المغنی، ۱۵۲

زمانی معنا پیدا می کند که در «حکمت نبوی» فارابی آنچه با حکمت نبوی مبتنی بر تعلیمات شیعی مشترک است مورد توجه قرار گیرد.^۳ در دهه های اخیر، برخی از تاریخ نویسان فلسفه در جهان اسلام نیز فارابی را «موسس فلسفه اسلامی» خوانده اند. در واقع موسس بودن فارابی تعبیر دیگری از معلم ثانی بودن اوست،^۴

فارابی بزرگترین فیلسوف دوره میانه (سده های سوم تا هشتم ه. ق) است.^۵ البته «کندی» نخستین فیلسوف عرب و مسلمان، بر فارابی مقدم بود، اما گسترش و عمق فلسفه فارابی وی را برتر از کندی یا برخی دیگر که پیش از او به فلسفه روی آورده بودند قرار می دهد.^۶ چنان که تذکره نویسان گزارش نموده اند، اندیشمندی غیر سیاسی و به دور از شور و شر درباره سیاست بود. بدین سان فیلسوفی که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی از شهری آرمانی و خصایص اجتماع مدنی سخن گفت، خود از غوغای شهر و همه‌همه اجتماع می گریخت و به تأمل در عزلت باغ ها و کناره جویبارها پناه می برد.... فیلسوف مسلمان آن گاه که پرسش از ماهیت مدینه فاضله می کند، در واقع این مساله را طرح می کند که ما خود، به اعتبار ساخت قدرت در دوره میانه، چه وضعی داریم و چیستیم. به همین دلیل است که فلسفه فارابی و تمام فلسفه اسلامی، سراسر سیاسی و یکسره تاریخی است. فلسفه دوره میانی سیاست حال و حاضر در تاریخ اسلام، و در عین حال، تاریخ ضروری و اجتناب ناپذیر برای سیاست و قدرت در جامعه اسلامی است و از این حیث، به رغم فاصله ای که با زندگی سیاسی دارد، خالی از وجه ایدئولوژیک نیست.^۷

در مورد منظور فارابی از تأکید بر روی مدینه می توان گفت او بر اساس نیاز انسان به وجود روابط اجتماعی برای رسیدن به سعادت دنیوی و غایی، یک تقسیم بندی از جوامع به دست می دهد: مدینه از نظر فارابی، کوچکترین واحد اجتماعی است که توان برآوردن حوایج و نیازهای انسانی را دارد. واحدهای کوچکتر از آن مثل قریه، کوی و منزل توان رفع نیازهای آدمی را ندارند و از این رو شایسته رسانیدن وی به کمال وجودی اش نیستند. مدینه فارابی، معادل «پلیس» در یونان باستان و در آثار افلاطون و ارسطو است ولی باید توجه داشت که مدینه در یونان باستان، واقعیتی وجودی است اما در نظر فارابی واحدی فرضی است. بدیهی است که فارابی نمی تواند برای رئیس اول مطلوب خود و بنیانگذار مدینه فاضله عمر جاودانه پیش بینی کند، از این رو به این بحث وارد می شود که پس از وی کسی که شرایط رئیس اول را داشته باشد تحت عنوان خلیفه وی، قدرت را در دست می گیرد و به هدایت مدینه فاضله می پردازد. اما خلیفه نامیدن وی نباید این تصور را به ذهن متبادر سازد که او صرفاً جانشین است و موظف است نوامیس (قوانین) وضع شده از سوی رئیس اول را رعایت کند، بلکه هرگاه لازم بداند می تواند نوامیس را تغییر دهد. این تغییر ناظر بر تحول شرایط و مقتضیات است. چنین جایگاهی به خلیفه جامع شرایط برای رئیس اولی، با مفهوم سنتی خلافت و جانشینی در میان مسلمانان تفاوت دارد. اگر چنین جانشینی یافت نشود، کسی که حداقل خصال، از جمله حکمت را داراست زعامت جامعه را بر عهده می گیرد. چنین کسی فقط حافظ سنن و نوامیس وضع شده از سوی رئیس اول است و تنها مجاز است در مواقعی که

^۳ کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۰۹

^۴ طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ۱۷۸

^۵ فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ۳۳۰

^۶ قادری، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ۱۳۷

^۷ فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ۳۳۱

رئیس اول حکمی را وضع نکرده ، به استنباط حکم مناسب بپردازد. در این مقطع «صناعت فقه» پا به عرصه می نهد.^۸

فلسفه سیاسی فارابی ، امتداد تاریخی نظریه شاه آرمانی ایرانی به شمار می رود. او در مدینه فاضله خود ، از بحث در خصوص اهمیت مدینه ، به گونه ای که در فلسفه یونانی بسط یافته ، فاصله می گیرد و با جانشین کردن تحلیل مدینه با نظریه پردازی درباره شاه آرمانی به اندیشه سیاسی ایران شهری نزدیک می شود. فارابی مدینه فاضله خود را بر اساس نظم کیهانی ترسیم می کند و نظم مدینه را در امتداد نظم کیهانی قرار می دهد. نظم سلسله مراتبی کیهان شناخت ، منجر به شکل گیری ساخت هرمی در نظام اجتماع نیز می شود. در نگاه فارابی حاکم مقدم بر جامعه است و اوست که منجر به حفظ نظم و انسجام مدینه شده است. پس مدیر و رئیس مدینه در پی رسیدن به سعادت حقیقی ، باید زمینه تداوم نظام سیاسی را فراهم کند.^۹

مدینه فاضله فارابی متکی بر عدالت و تعاون اجتماعی است. فارابی بحث خود درباره مدینه فاضله را با اشاره به این نکته آغاز می کند که انسان نمی تواند بدون یاری و همراهی دیگران زندگی کند و طبیعت انسان را چنان آفریده که ناچار باید در «شهر» (مدینه) زندگی کند. در اینجا مقصود فارابی از شهر، معنای امروزی آن نیست، بلکه مقصودش صرفاً نوعی اجتماع و جامعه است.^{۱۰} هدف اصلی مدینه فاضله رسیدن به سعادت حقیقی بر مبنای عدالت از طریق همکاری و همراهی اعضای جامعه آرمانی است. عدالت در فلسفه سیاسی و مدینه فاضله فارابی به معنای «تقسیم مساوی خیرات مشترک و عمومی» است. آری، فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی ، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن می گوید و وظیفه دولت را گذراندن قوانین به منظور نگهداری از این سهم می داند. به نظر او عدالت عبارت است از «تقسیم خیرات و خوبی هایی که میان اهل مدینه مشترک است». این خیرات مشترک در مدینه فاضله عبارتند از : امنیت، سلامت، کرامت، مراتب(حرمت، آبرو و اعتبار) و سایر خیراتی که می توان در آنها شریک شد. فارابی در کتاب مدینه فاضله ، در باب همکاری و تعاون افراد می گوید: « هر یک از افراد مردم بالفطره در بقاء و دوام خود ، به منظور رفع نیازمندی ها و حوائج شخصی و برای پرورش استعداد و وصول به عالیتین کمالات انسانی، خود را نیازمند امور متعدد می بینند که امکان دسترسی به آن به تنهایی ، برای هیچکس وجود ندارد. لذا ، هیچگاه انسانی به کمال مطلوب نتواند رسید ، مگر به کمک و همکاری افراد اجتماع» و در جای دیگر می گوید : «قوام و دوام جامعه جز بر مبنای تعاون جمعی تضمین نمی گردد و اجتماع جز از طریق تعاون جمعی ، به کمال خود نتواند رسید و مدینه فاضله آن است که غرض و مقصود اصلی از اجتماع در آن تعاون و همکاری در امور زندگی باشد...ملتئ که تمامی جهد و کوشش خود را در زندگی اجتماعی و مدنی خود ، مصروف تعاون و همکاری با یکدیگر به منظور وصول به سعادت جمعی نماید ، امت و ملت فاضله و دانا خوانده می شود».^{۱۱}

اندیشه سیاسی فارابی از مهم ترین ظرفیت های نظری تمدن اسلامی برای تحلیل مفاهیم مرتبط با حقوق عمومی به شمار می رود. فارابی حکومت را صرفاً ابزاری برای اعمال قدرت یا حفظ امنیت نمی داند، بلکه آن را نهادی می شمارد که وظیفه هدایت جامعه به سوی سعادت و خیر عمومی را بر عهده دارد. در نگاه وی، مدینه فاضله

^۸ قادری، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ۱۴۶-۱۴۸

^۹ ساجدی، تاریخ اندیشه در ایران و اسلام، ۱۶۴-۱۶۵

^{۱۰} کرون، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ۳۰۲

^{۱۱} هاشمی، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ۳۸-۴۱

زمانی تحقق می‌یابد که میان اجزای جامعه نوعی هماهنگی و همکاری پایدار برقرار باشد و هر فرد متناسب با جایگاه و توانایی خود در جهت تحقق هدف مشترک جامعه ایفای نقش کند.

با وجود این، مفهوم نظم عمومی در اندیشه فارابی با برداشت رایج از نظم عمومی در حقوق عمومی مدرن تفاوت دارد. در حقوق عمومی معاصر، نظم عمومی عمدتاً به حفظ امنیت، آرامش اجتماعی، سلامت عمومی و جلوگیری از اخلال در زندگی جمعی مربوط می‌شود. اما فارابی نظم را وسیله‌ای برای دستیابی به سعادت اخلاقی و کمال انسانی می‌داند. به بیان دیگر، نظم عمومی در اندیشه وی صرفاً هدفی اداری یا اجرایی نیست، بلکه بخشی از یک نظام فلسفی و اخلاقی گسترده‌تر محسوب می‌شود.

از سوی دیگر، ساختار سیاسی مدینه فاضله بر محور رئیس اول استوار است؛ شخصی که به دلیل برخورداری از فضیلت و حکمت بر دیگران برتری دارد. این دیدگاه هرچند در چارچوب فلسفه سیاسی فارابی قابل فهم است، اما با اصول مردم‌سالاری، مشارکت سیاسی عمومی و برابری شهروندان در نظام‌های حقوق عمومی معاصر تفاوت دارد. بنابراین، می‌توان گفت که اندیشه فارابی دارای ظرفیت‌هایی برای فهم مفاهیمی چون خیر عمومی، نظم اجتماعی و مسئولیت حکومت است، اما این ظرفیت‌ها لزوماً به معنای انطباق کامل نظریه او با حقوق عمومی مدرن نیست. در نتیجه، تحلیل اندیشه فارابی باید بر مبنای «قابلیت مقایسه» با حقوق عمومی معاصر صورت گیرد، نه بر مبنای «همسان‌انگاری» میان دو نظام فکری که در بسترهای تاریخی و معرفتی متفاوتی شکل گرفته‌اند.

با دقت نظر در مفهوم عدالت به کار رفته از سوی فارابی و تأکید ایشان بر تقسیم مساوی خیرات مشترک و عمومی ناخودآگاه ذهن پژوهشگر عرصه حقوق عمومی به سمت اصل حاکم بر خدمات عمومی پذیرفته شده در حقوق اداری سوق داده می‌شود که این خود نشانه‌ای بارز بر امکان انطباق تفکر فارابی بر اصول دانش حقوق عمومی است.

۲- مشروعیت در اندیشه ابوعلی مسکویه رازی

از جمله اندیشمندانی که در حوزه اخلاق و سیاست در تمدن اسلامی نقش مهمی ایفا کرده است، ابوعلی مسکویه رازی است. وی پس از مهاجرت از ری به بغداد، وارد دستگاه حکومت آل بویه شد و سال‌ها در مناصب سیاسی و اداری، از جمله کتابداری ابن‌عمید و خزانه‌داری علاءالدوله فعالیت کرد. مسکویه در ادامه از عرصه سیاست کناره گرفت و به تعلیم، پژوهش و تهذیب نفس روی آورد که حاصل آن تألیف کتاب ارزشمند تهذیب‌الاخلاق بود؛ اثری که شهرت فراوانی برای او به همراه آورد و موجب شد به «معلم ثالث»^{۱۲} شهرت یابد. شواهد تاریخی نیز از گرایش شیعی وی حکایت دارد.^{۱۳}

ماهیت اجتماع و تفاوت آن با جامعه از مقوله‌هایی است که معلم ثالث در سده پنجم هجری بدان توجه داشته و امروزه در مباحث جامعه‌شناسی با عناوین جدید بیان می‌شود. اصطلاح اجتماع در آثار معلم ثالث، دو مفهوم دارد و طبیعی است بر اساس قواعد بیانی و الفاظ مشترک، می‌توان موارد استعمال را متمایز کرد. وی گاهی اجتماع را به مفهوم توده سازمان نیافته می‌داند که با انگیزه سود طلبی، لذت جویی و یا دیگر منافع مشترک به وجود

^{۱۲} مهاجر نیا، اندیشه سیاسی مسکویه، ۱۹-۲۳

^{۱۳} کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۲۹

آمده و گاهی اجتماع به مفهوم همبستگی و اتحاد پایدار جماعت بسیاری از انسانها به کار برده است.^{۱۴} فیلسوفی که توانست اخلاق یونانی را در دوره اسلامی بسط دهد، ابوعلی مسکویه رازی، یکی از بزرگترین نمایندگان خرد ایرانی در دوره اسلامی بود... در نخستین سده های دوره اسلامی در ایران، پیش از آن که تصوف بر دیگر شیوه های اندیشیدن چیره شود، به دنبال تدوین نخستین نظام های اندیشه دینی، به طور عمده، در قلمرو اندیشه، دو جریان متمایز و متضاد وجود داشت: نخست جریان خردگرایی فیلسوفان که با تکیه بر فلسفه یونانی و با برجسته کردن افق های بارز فرزاندی ملت ها و اقوام مختلف، به نوعی، به وحدت آنها اعتقاد داشت. جریان دوم از گروه هایی از شریعتمداران قشری فراهم آمده بود که وجه مشترک میان آنان فلسفه ستیزی بود. آنان در مخالفت با افق های باز حکمت و فرزاندی، با تکیه بر ظاهر دیانت، به هیچ امری در بیرون محدوده ظاهر شریعت اعتقاد نداشتند.^{۱۵}

معلم ثالث حیات اجتماعی را تابعی از پیش فرض های خود در مورد ابعاد وجودی انسان می داند. به اعتقاد وی، انسان «عالم اصغر» است که هم از بعد مادی و جسمانی، هم از بعد فضیلت خواهی و کمال طلبی و هم از بعد عقلانی نیاز به اجتماع دارد و بر این اساس، از طرق مختلف ضرورت اجتماع را اثبات می کند. معلم ثالث نتیجه می گیرد که انسان ها مدنی بالطبع اند و تمامیت شان با معاونت دیگران است (صغری)، و بالضروره ناچار به رفع نقایص و تمام کردن آن هستند (کبری) در نتیجه، محال است که آدمی به تنهایی به سعادت تامه برسد... معلم ثالث فضیلت های انسانی را به دو بخش فضیلت های فردی و جمعی تقسیم کرده است. مسکویه معتقد است ادامه حیات فردی مستلزم ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است و اینکه انسان ها از روی خرد برای ادامه زندگی، تحصیل معاش، سعادت خویش و دفع ستم بر اساس مقتضای عدالت، اجتماع را به وجود آورده اند.^{۱۶} در فلسفه سیاسی مسکویه، مردم موظف به اطاعت از دستوراتی می باشند که در آن، جانب عدالت و انصاف و درستکاری و شفقت رعایت شده است و چنانچه که حکومت به وظیفه خود عمل نکند یا فراتر از شرع اعمال حاکمیت کند، وظیفه اطاعت از شهروندان ساقط می شود.^{۱۷}

وی افزون بر اصطلاح سیاست، از واژه هایی نظیر صناعت ملکی، تدبیر مدینه، تدبیر مدنی، تدبیر مملکت و تدبیر در مصالح بندگان در همین مفهوم استفاده کرده است، وی در کتاب (الهوامل و الشوامل) در تعریف سیاست ملکی می گوید: «صناعتی است که مدنیت را قوام می بخشد و مردم را بر مقتضای مصالح شان رهنمون می شود»... وی مقوله فضیلت را در عرصه سیاست وارد (سیاست ملکی) کرده و بر اساس آن سیاست را به دو بخش «فاضله» و «غیر فاضله» تقسیم نمود. جامع ترین تعریف سیاست همان تعبیر «تدبیر در جهت مصالح عباد در دنیا و آخرت است». در باب رابطه دین و سیاست وی در کتاب تهذیب الاخلاق می گوید: «دین عبارت از قانون الهی است که مردمان را از طریق انتخاب و اختیارشان به سوی سعادت قصوا سوق می دهد و پادشاه، نگهبان این قانون الهی و کسانی است که به آن تمسک می جویند»... «دین اساس است و پادشاه، نگهبان آن و هر آنچه را اساس نباشد از بین می رود و هر آنچه را نگهبان نباشد ضایع می گردد». آنچه در اندیشه مسکویه مهم می نماید هم سویی و هم آهنگی کار ویژه های دین و سیاست است. از نظر او، هر دو (دین و سیاست) به دنبال تدبیر و سامان دادن به رفتارهای فردی و اجتماعی انسان ها و ایجاد و ترویج ملکات ارادی و افعال فاضله و بستر

^{۱۴} مهاجر نیا، اندیشه سیاسی مسکویه، ۲۷-۲۸

^{۱۵} طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ۲۲۹-۲۳۲

^{۱۶} مهاجر نیا، اندیشه سیاسی مسکویه، ۳۰-۳۹

^{۱۷} هاشمی، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ۴۵

سازی برای نیل به سعادت اند. ایشان شریعت را با سیاست الهی برابر می دانند. این نوع از سیاست بر قوانین شریعت مبتنی است و همان است که همه انبیاء بعد از امر به توحید و یکتا پرستی به تبلیغ و اجرای آن مامور بوده اند. در نظر معلم ثالث اخلاق مبتنی بر مدنیت و ناظر به اصلاح حیات اجتماعی انسان های مدنی الطبع است، زیرا او تحقق همه فضایل را در سایه مدینه و تعامل اجتماعی می بیند و انسان های راحت طلب و منزوی را عاری از فضیلت می داند. مدینه و حکومت مورد نظر وی تشکیلاتی دارد که در راس آن انسان متصف به فضیلت و عدالت حاکم است، در فلسفه سیاسی مسکویه سه عامل در ساماندهی به روند استکمالی اجتماعات موثر است: اول، دین و سیره اخلاقی دوم، مودت و معاملت و معاشرت با دیگران و در نهایت، پادشاهی و سلطنت که نقش رهبری یک ملت را برعهده دارد. وی در کتاب الفوز الاصرر معتقد است که انسان کاملی که در جایگاه (مدبر مدن) قرار می گیرد وظیفه تامین سعادت همه اجتماع را بر عهده می گیرد، بر مدبر مدینه لازم است که همه انسان ها را به سوی سعادتشان هدایت کند، به اعتقاد وی جامعه ای که بر اساس اخلاق و شریعت بنا شود جامعه سعادت‌مندی است.^{۱۸}

۳ - مشروعیت در اندیشه ابن سینا

ابن سینا از برجسته ترین فلاسفه جهان اسلام است که اندیشه سیاسی او متأثر از سنت فلسفی فارابی و نظام فلسفی مشائی است. هرچند آثار سیاسی او محدودتر از فارابی است، اما مباحث مربوط به قانون، اقتدار سیاسی و نظم اجتماعی در آثار وی جایگاه مهمی دارد.^{۱۹}

ابن سینا با تکیه بر میراث فارابی، آنگاه که سیاست را از چشم انداز نبوت و شریعت می نگرد، در واقع، نیاز چندانی به بسط فلسفه سیاسی نمی بیند. با این حال، بحث فلسفی کوتاهی که ابن سینا در مقاله دهم الهیات شفا، پایان الهیات نجات و نیز، رساله کوتاه، اما پراهمیت السیاسیه دارد، سنتی از انسان شناسی و نظم سیاسی ارائه می دهد ابن سینا، بر همین اساس، پادشاهان را برترین و شایسته ترین انسان ها، در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می داند... ابن سینا، سپس، سلسله مراتب مردمان را از بالاترین تا پایین ترین، و به ترتیب «الامثل فی الامثل» بر می شمارد و تاکید می کند که تک انسان ها در عین حال که شبان زبردستان هستند، رعیت مافوق خود نیز می باشند و وی اضافه می کند که دایره ولایت یا فرمانبری هر کس به اندازه شعاع توانمندی هایی است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است.^{۲۰} در رساله ای تحت عنوان کتاب المجموع یا الحکمه العروضیه مباحثی را در زمینه سیاست مطرح کرده است. وی در رساله اخیر، اصولی را ذکر کرده است که مربوط به حکومت و طرز اداره کشور است، چند نوع از اشکال حکومت ها را به شرح ذیل بیان کرده است:

۱- حکومت دموکراسی که همه افراد در حکم مساوی باشند و از مواهب و مضار آن به طور مساوی برخوردار باشند، در این نظام، رئیس حکومت، بوسیله همه مردم یا روسای درجه دوم انتخاب می شود.

۲- حکومت هایی که تحت سلطه ریاست های پستند که ریاست اول آن با پست ترین مردم است. این نوع ریاست ها و جامعه ها را مانند فارابی منشعب به چند شعبه کرده است.

^{۱۸} مهاجر نیا، اندیشه سیاسی مسکویه، ۶۰-۸۸

^{۱۹} قادری، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ۱۵۴-۱۵۶

^{۲۰} فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ۳۴۱-۳۴۲

۳- حکومت استبدادی که ابن سینا آن را «وحدانیه الریاسه» هدف و غرض رئیس این حکومت، اطاعت محض خلق الله است.

۴- حکومت اشرافی که ابن سینا آن را حکومت و ریاست فاضله نامیده است. در این نوع حکومت، رئیس اول کسی است که افضل باشد. مراتب و طبقات امت ها به وسیله فضیلت و بر حسب کمال اخلاقی آنها است.^{۲۱}

از بین انواع مذکور ابن سینا نوع سوم، یعنی حکومت پادشاهی (استبدادی) را پسندیده و سپس حکومت عامه مردم (دموکراسی) را در مرتبه دوم قرار می دهد... بر این اساس، حکومت فردی بر حکومت جمعی و شورایی و سیاست پادشاهی بر سیاست توده ای برتر است.^{۲۲} وی تأکید می کند که انسان، از این حیث که به تنهایی نمی تواند زندگی مطلوبی داشته و نیازهای ضروری خود را نمی تواند بدون همکاری و مشارکت با دیگران انجام دهد، با سایر حیوانات تفاوت دارد... حکومت مطلوب در فلسفه سینایی امری است که با وجود پیامبر «تحقق» می یابد، در حالی که در فلسفه افلاطون صرف امر مطلوب است. ابن سینا در سومین فصل مقاله دهم از الهیات شفاء، ضمن این که بحث سیاست را به دو بخش سیاست به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست مدینه، و نبوت و تشریع تقسیم می کند، به طور عمده، به توضیح ضرورت شریعت الهی برای تاسیس و استمرار مدینه اسلامی می پردازد.^{۲۳}

ابن سینا در بیان مفهوم عدالت، متأثر از آیات قرآنی، چنین اعتقاد دارد که حق باید به صاحب حق برسد و هر چیز در جای خود قرار گیرد. از نظر او عدالت به معنای برابری مطلق نیست، بلکه با عنایت به تفاوت های واقعی موجود در زمینه استحقاق های برابر، برابری و نفی تبعیض را لازم می داند. او در کتاب السیاسیه می نویسد: «جامعه یکسان و بی طبقه و فاقد اختلاف و تمایز که همه افراد در آن در وضعیت یکسان و برابر باشند، سرنوشتی جز اضمحلال و نابودی ندارند». برخی اندیشمندان مانند خدوری عدالت مورد نظر ابن سینا را «عدالت عقلی به عنوان تجلی و تعبیری از قرارداد اجتماعی» عنوان کرده اند. به نظر خدوری «اندیشه بوعلی درباره جامعه مدنی، بر این فرض عقلی استوار است که جامعه بشری محصول تقسیم کار اجتماعی است ... مردم در قابلیت ها نابرابرند و این نابرابری با حکمت خداوندی سازگار است. زیرا بدون این نابرابری زندگی اجتماعی هستی نمی یابد و اگر همه آدمیان در قابلیت ها برابر بودند، هر آینه هلاک می شدند». ابن سینا معتقد است در مدینه هیچ فرد بیکار و معطل و ناوابسته به صنفی خاص نباید وجود داشته باشد و اگر در جامعه ای چنین افرادی یافت شود اجتماع باید آنها را رد و طرد نماید تا اجتماع از وجود افرادی که مایل به ارتزاق از دسترنج دیگران هستند سالم بماند. وی امنیت شغلی را شرط لازم درستی کار قلمداد می کند و می گوید: وقتی که خدمتکار گمان برد حرمتش پیش صاحبش محفوظ نبوده و مقام پایداری در نظر او ندارد، اهتمام و علاقه به کار چنین صاحب کاری به خرج نمی دهد، بلکه همت او ذخیره اندوختن برای روز بد رفتاری مخدوم و بیرون رفتن از خانه او باشد.^{۲۴}

با وجود آنکه ابن سینا در موارد متعددی بر ضرورت قانون، مقابله با حاکمان متقلب و لزوم برخورداری حکومت از مشروعیت تأکید می کند، اندیشه سیاسی او را نمی توان بدون نقد و بررسی با مفاهیم حقوق عمومی مدرن منطبق

^{۲۱} علی زاده، آرمان شهر دینی در عقلانیت فلسفی حکیمان مسلمان، ۲۷-۶۴

^{۲۲} هاشمی، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ۴۸

^{۲۳} فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ۳۴۶

^{۲۴} هاشمی، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ۴۶-۴۸

دانست. ساختار مطلوب سیاسی در آثار وی مبتنی بر نوعی اقتدارگرایی فلسفی است که در آن نقش اصلی به حاکم واجد فضیلت و خرد سپرده می‌شود. در چنین الگویی، مشارکت عمومی شهروندان در فرآیند تصمیم‌گیری سیاسی جایگاه محدودی دارد و سازوکارهای نهادی کنترل قدرت، آن‌گونه که در نظام‌های معاصر از طریق تفکیک قوا، نظارت عمومی و پاسخگویی مقامات شناخته می‌شود، به چشم نمی‌خورد. از این رو، هرچند می‌توان در اندیشه ابن‌سینا نشانه‌هایی از گرایش به محدودسازی قدرت خودسرانه را مشاهده کرد، اما فاصله قابل توجهی میان نظریه سیاسی وی و برداشت معاصر از حاکمیت قانون وجود دارد.

لازم به ذکر است، در اندیشه ابن‌سینا، قانون صرفاً مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور نیست، بلکه استمرار شریعت و لازمه تحقق حیات مدنی محسوب می‌شود. وی رئیس اول را شخصی می‌داند که از طریق حکمت و شریعت جامعه را اداره می‌کند و از همین رو، مخالفت با حاکم متغلب را در موارد فقدان مشروعیت جایز می‌داند. این دیدگاه، اگرچه با نظریه حاکمیت قانون در حقوق عمومی معاصر تفاوت دارد، اما بیانگر آن است که قدرت سیاسی حتی در نظام فلسفی ابن‌سینا نیز نمی‌تواند کاملاً فاقد ضابطه و قانون باشد.

۴- مشروعیت در اندیشه غزالی

یکی از ویژگی‌های ممتاز در اندیشه سیاسی غزالی، آمیختگی اخلاق و سیاست است. غزالی از دریچه مذهب و اخلاق به سیاست می‌نگرد، از این رو از نظر وی سیاست، علم قدرت و کسب قدرت به تعریف مصطلح نیست، بلکه وسیله اصلاح خلق و هدایت آنان در طریقی است که برای دنیا و آخرت منجی است. در تمام آثار و تالیفات غزالی این وحدت رویه و نگرش به چشم می‌خورد و تنها استثنایی که در این راستا وجود دارد، بخشی از گفته‌های وی در بخش دوم کتاب نصیحه الملوک است که بر اساس تحقیقات انجام شده، انتساب بخش مذکور به غزالی را مستبعد می‌نماید. غزالی بر اساس نگرش اخلاقی به سیاست و با استناد به منابع دینی، دنیا را مزرعه آخرت معرفی می‌کند و سیاست را نیز وسیله تربیت و هدایت مردم و رستگار کردن آنان می‌داند. غزالی سیاست را به ترتیب نقش آن در تربیت نفوس در چهار مرتبه طبقه‌بندی می‌کند: اولین و کامل‌ترین شکل سیاست، «سیاست انبیا» است که ناظر به ظاهر و باطن خواص و عوام است؛ مرتبه دوم سیاست، سیاست خلفا و ملوک است که به عقیده غزالی صرفاً ناظر و حاکم به روابط ظاهری عوام و خواص در جامعه است؛ مرتبه سوم، سیاست علمای دینی است که باطن خواص را مخاطب قرار می‌دهد؛ مرتبه چهارم، سیاست وعاظ است که برای اصلاح باطن عوام و توده مردم کارآمد است. غزالی پس از ذکر مراتب چهارگانه سیاست به صورت متفاضل، می‌گوید که پس از سیاست پیامبران که جامع‌ترین و کامل‌ترین مرتبه سیاست است، شریف‌ترین مرتبه سیاست، سیاستی است که هدف آن آگاهی دادن و تعلیم مردم و تطهیر و تهذیب نفوس آنان از اخلاق و عادات مذموم و مہلک و هدایت آنان به اخلاق ممدوح و پسندیده باشد. با این نگرش غزالی پیوندی ناگسستنی میان اخلاق و سیاست برقرار می‌کند. آثار این پیوند در دیگر آرا و رهنمودهای سیاسی غزالی خصوصاً خطاب به ملوک و اربابان قدرت قابل مشاهده و ردیابی است.^{۲۵}

گفتار دوم: حقوق عمومی و عدالت توزیعی از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

^{۲۵} طباطبایی، پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی، ۳۴

در معنای کلی، حقوق عمومی ناظر بر قواعد و اصولی است که ساختار حکومت، حدود اختیارات دولت، وظایف حاکمان و حقوق شهروندان را تعیین می‌کند. در اندیشه اسلامی، این حوزه با مفاهیمی چون امامت، خلافت، ولایت، شورا، بیعت، امر به معروف و نهی از منکر، عدالت، مصلحت و امت پیوند دارد. اندیشمندان مسلمان غالباً حقوق عمومی را نه صرفاً به عنوان مجموعه‌ای از قواعد اجرایی، بلکه در چارچوب یک نظم اخلاقی و الهی فهم کرده‌اند. در این نگاه، حکومت نهادی است که باید در خدمت اقامه عدل، حفظ دین، تأمین امنیت، حمایت از جان و مال مردم و تحقق خیر عمومی باشد. اندیشه حقوق عمومی در جهان اسلام بر چند مبنای اصلی استوار است:

۱. حاکمیت الهی: یکی از بنیادی‌ترین اصول در تفکر سیاسی اسلام، اعتقاد به حاکمیت خداوند است. به این معنا که قانون نهایی و مشروعیت اصیل از اراده الهی سرچشمه می‌گیرد. البته تفسیر این اصل در میان اندیشمندان مسلمان یکسان نبوده است. برخی آن را به معنای محدود بودن قدرت حاکم به احکام شرع دانسته‌اند و برخی دیگر کوشیده‌اند میان حاکمیت الهی و اراده مردم نوعی جمع برقرار کنند.

۲. عدالت: عدالت در کانون اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام قرار دارد. بسیاری از متفکران مسلمان مشروعیت حکومت را وابسته به عدالت دانسته‌اند. از این منظر، هر حکومتی که از عدالت فاصله بگیرد، از هدف اصلی خود دور شده است. عدالت هم شامل عدالت قضایی و توزیعی است و هم به رعایت انصاف در اخذ مالیات، اجرای مجازات و حفظ حقوق مردم مربوط می‌شود.

۳. مصلحت عمومی: مفهوم مصلحت در فقه و سیاست اسلامی جایگاهی مهم دارد. بسیاری از فقیهان، به‌ویژه در سنت اهل سنت، مصلحت عمومی را یکی از معیارهای مهم تصمیم‌گیری حکومتی دانسته‌اند. این مفهوم در حقوق عمومی به معنای توجه به منافع جامعه، نظم عمومی و رفع نیازهای جمعی است.

۴. مسئولیت متقابل حاکم و مردم: در اندیشه اسلامی، رابطه حاکم و مردم یک رابطه یک‌سویه نیست. حاکم در برابر مردم مسئول است و مردم نیز در قبال جامعه و حکومت وظایفی دارند. مفاهیمی چون نصیحت ائمه مسلمین، شورا و امر به معروف و نهی از منکر، نشان‌دهنده این مسئولیت متقابل‌اند.

ابو نصر فارابی از نخستین فیلسوفان مسلمان است که به‌طور نظام‌مند درباره سیاست و جامعه سخن گفته است. او در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، جامعه مطلوب را مدینه‌ای می‌داند که در آن رئیس اول، با دانش و فضیلت، جامعه را به سوی سعادت هدایت می‌کند. در نگاه فارابی، حکومت تنها ابزار حفظ نظم نیست، بلکه وظیفه دارد زمینه تعالی اخلاقی و عقلی انسان‌ها را فراهم کند. این دیدگاه اگرچه به زبان فلسفی بیان شده، اما دربردارنده عناصر مهمی از حقوق عمومی است؛ از جمله نقش حکومت در تحقق خیر عمومی، مسئولیت زمامدار و ضرورت سازمان‌یافتگی جامعه.

اندیشمندانی چون فارابی در بحث از مدینه فاضله، به نقش «رئیس اول» در توزیع عادلانه مناصب و وظایف و همچنین تأمین نیازهای شهروندان اشاره کرده‌اند. او معتقد است که در مدینه فاضله، هر کس به اندازه فضیلت و استعداد خود، سهمی در سعادت کلی شهر دارد و این سهم باید به‌طور عادلانه توزیع شود.

متکلمان در مباحث مربوط به امامت و وظایف امام، بر مسئولیت امام در اجرای عدالت و تأمین حقوق مردم، از جمله حقوق مالی و اقتصادی، تأکید کرده‌اند. آنان حکومت را حافظ دین و دنیا و مجری احکام الهی می‌دانند و این امر شامل توزیع عادلانه منابع نیز می‌شود.

بنابراین، عدالت یکی از ارکان بنیادین اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام است و بسیاری از متفکران مسلمان مشروعیت حکومت را به رعایت عدالت وابسته دانسته‌اند. از این منظر، عدالت نه تنها در حوزه قضاوت و اجرای قانون، بلکه در اداره امور عمومی و تأمین حقوق شهروندان نیز نقشی اساسی ایفا می‌کند.

لازم به توضیح است در این پژوهش، مفهوم حقوق عمومی صرفاً به معنای مجموعه قواعد حاکم بر سازمان و عملکرد دولت در نظر گرفته نشده، بلکه به صورت عملیاتی بر پایه پنج مؤلفه اصلی تحلیل می‌شود: مشروعیت قدرت عمومی، حاکمیت قانون، نظم عمومی، مسئولیت و پاسخگویی حاکمان و خیر عمومی. این مؤلفه‌ها به عنوان معیارهای ارزیابی اندیشه‌های سیاسی متفکران مسلمان انتخاب شده‌اند. بر این اساس، هرگاه در آرای فارابی از سعادت مدنی و نظم جامعه سخن به میان می‌آید، نسبت آن با مفهوم نظم عمومی بررسی می‌شود؛ هرگاه غزالی از مسئولیت سلطان و عدالت در رفتار با رعایا سخن می‌گوید، ارتباط آن با اصل پاسخگویی قدرت عمومی تحلیل می‌گردد؛ و هرگاه ابن‌سینا بر ضرورت قانون و مقابله با حاکم متقلب تأکید می‌کند، نسبت آن با مفهوم حاکمیت قانون مورد توجه قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، هدف پژوهش اثبات انطباق کامل اندیشه‌های مزبور با حقوق عمومی مدرن نیست، بلکه شناسایی ظرفیت‌های مفهومی و تاریخی این اندیشه‌ها برای فهم تحولات حقوق عمومی است.

گفتار سوم: مفهوم حاکمیت قانون و نظم عمومی

۱- قانون و نظم در مدینه فاضله

درباره مفهوم اصطلاحی مدینه فاضله تعاریف زیادی از دانشمندان و فیلسوفان رسیده است. فارابی در این باره می‌گوید: «مدینه فاضله؛ مدینه‌ای است که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر اموری است که موجب حصول به سعادت آدمی است. مدینه فاضله دارای ارکانی است که اشاره به آن ضروری است. مدینه فاضله دارای سه رکن قانون، حاکم، مردم می‌باشد. مراد از قانون در این پژوهش مجموعه قواعد الزام‌آور حاکم بر روابط اجتماعی و سیاسی است

۲- ضرورت قانون برای جلوگیری از هرج و مرج در اندیشه ابن‌سینا

در حال حاضر حاکمیت قانون یکی از مهمترین مفاهیم مطرح شده در حوزه حقوق عمومی به ویژه حقوق اساسی شناخته شده و ارزشی جهان شمول دارد و حتی یکی از محک‌های ارزیابی نظام‌های حقوقی و سیاسی است.^{۲۶} حاکمیت قانون یکی از اصول مهم سیاسی و حقوقی است که بشر از دیرباز در پی تحقق آن بوده است... گاهی از آن به حکومت قانون در مقایسه با حکومت‌های دیکتاتوری، مطلقه و پادشاهی استفاده شده است و گاهی آن را به ویژگی‌های عمومیت داشتن، مستمر و صریح بودن قوانین معرفی کرده‌اند... مطابق این اصل، استفاده خودسرانه و مستبدانه از قدرت، در تصمیم‌گیری‌های حکومتی، مردود است. بر این اساس، حاکمان و

^{۲۶} مذکر مالیری، حاکمیت قانون، ۷

سیاستمداران به عنوان حافظان و خادمان قانون شناخته می شوند و خود نیز مشمول آن می گردند.^{۲۷} بدین ترتیب در یک جامعه قانون مدار، تمام اعمال حکومتی در چارچوب قانون قرار گرفته و زمامداران، مسئول اعمال خویش می شوند.^{۲۸} ابن سینا ضمن هواداری از رهبران آرمانی با فضیلت، از فرمانروایان متغلبه اعلام بیزاری می کند و کشتن چنین حکامی را روا می شمارد و کسانی را که در مقابل آنان قیام نکنند مستحق مجازات می داند. او همچنین بر این باور است که هرگاه کسی بر رهبری ناشایسته بشورد، بر مردم است، اگر شورشگر را در خرد و تندرستی برای خلافت مناسب بباند، ولو آنکه دیگر شروط را نداشته باشد، به یاریش برخیزند.^{۲۹} بوعلی با توجه به ساخت قدرت دوره میانه از یک سوی، و سنت فلسفی افلاطون از طرف دیگر، طرحی فلسفی از مدینه، و رابطه انسان و قدرت سیاسی در آن بنا نمود، که بنیاد و سرشتی اقتدار گرا داشت. ثانیاً، با پیوند نظام فلسفی با الهیات اسلامی، اندیشه دینی را به خصوص در قلمرو انسان و سیاست، در بن بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومه فلسفی خود قرار داد. وی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی، نظیر توحید، عنایت الهی و نبوت، بر شالوده مابعدالطبیعه، انسان شناسی و شهر افلاطونی، قرائتی از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع، اقتدارگرایی مکنون در آن، بیش از آنکه برخاسته از نصوص دینی باشد، بازپرداختی ویژه از ساخت قدرت در دوره میانه بود. بدین سان، اندیشه سیاسی ابن سینا، مبین تفسیری اقتدارگرا از نصوص دینی، بر شالوده فلسفه ای است که او خود، کاخ بلند و گزند ناپذیر آن را بنیاد نهاد و در سایه شکوه و جاذبه متناسب با شرایط قدرت در آن زمان دیگر تفسیرها را به حاشیه راند.^{۳۰} اقتدار شری لازم است که در حال حاضر، زندگی اجتماعی را ممکن می سازد. اصولاً، بدون وجود گونه ای از اقتدار تحقق جامعه سیاسی ممکن نیست. کار ویژه اصلی حقوق عمومی تبیین جایگاه و چگونگی کاربست مفهوم اقتدار و تعیین مناسبات آن با دیگر مفاهیم از جمله حق ها و آزادی های بنیادین است.^{۳۱}

۳- نظم عمومی و نقش دین در اندیشه غزالی

از متفکران نامدار سیاست ایران و دنیای اسلام امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق) است که در کتاب معروف «احیاء العلوم الدین» که راجع به تمام زمینه های زندگی و دین است به سیاست نیز اشاره می کند.^{۳۲}

حکومت مطلوب و آرمانی غزالی در پرتو استقرار نهاد خلافت تحقق می یافت، اما واقعیت این بود که قدرت واقعی در اختیار سلاطین بود، از این رو غزالی می کوشید میان دیدگاه آرمانی خویش درباره خلافت و واقعیت موجود زمان خود همزیستی و سازش مستمر ایجاد کند.^{۳۳} در روزگار او خلیفه «دیگر بخشنده قدرت نبود بلکه صرفاً مشروعیت دهنده به حق هایی بود که به نیروی زور کسب شده بود» غزالی با وجود آنکه متفکری درون کاو و اندیشناک بود، تعلق خاطری به مصلحت گرایی داشت و بر آن بود که: «به نظر ما وظیفه خلافت همان است که علی القاعده بر عهده متصدی آن که از خاندان عباسی است قرار دارد، و وظیفه حکومت در سرزمینهای مختلف توسط سلطانها، که با خلفا بیعت کرده اند اجرا می شود. در این ایام حکومت صرفاً تابع قدرت نظامی

^{۲۷} زارعی، حاکمیت قانون در اندیشه های سیاسی و قانونی، ۵۲

^{۲۸} هاشمی، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ۴۳۴

^{۲۹} هاشمی، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ۴۹

^{۳۰} فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ۳۴۹

^{۳۱} گرجی، ده فرمان حقوق عمومی، ۲۰۸

^{۳۲} قادری، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ۹۰

^{۳۳} تابش، محسنی دره بیدی، مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران، ۴۲

است، و هر آن کس که دارنده قدرت نظامی با او بیعت کند، خلیفه است»^{۳۴} غزالی در باب پادشاهی می گوید: «بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد، یکی پیغامبران و دیگری ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نمایند و پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگی ایشان در ایشان بست به حکمت خویش و محلی بزرگ نهاد ایشان را»^{۳۵} غزالی برای حفظ نظم اجتماعی جایگاه ویژه‌ای برای سلطان قائل بود و اطاعت از حاکم را شرط جلوگیری از هرج و مرج می‌دانست.^{۳۶}

امام محمد غزالی در چند اثر خود بر توأم بودن دین و ملک، تاکید می‌کند. وی این عبارت را به کار می‌برد: «الملک و الدین توأمان»، «الدین و الملک توأمان»، «دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده»، «الدین و السلطان توأمان». در این عبارات غزالی توأم بودن دین و پادشاهی و به تعبیر دیگر، دین و حکومت را تایید می‌کند. وی علت این همراهی را چنین توضیح می‌دهد که برخورداری انسان از امنیت جانی و مالی در صورتی میسر می‌شود که سلطانی مطاع وجود داشته باشد. هنگام مرگ سلاطین و پیشوایان فتنه‌ها بر می‌خیزد و اگر این امر ادامه یابد و سلطان مطاع دیگری بر سریر قدرت ننشیند، هرج و مرج استمرار می‌یابد و شمشیرها کشیده می‌شود و قحطی روی می‌دهد و... و هیچ‌کسی برای پرداختن به عبادت و علم، فراغت نمی‌یابد و بیشتر افراد در سایه شمشیرها به هلاکت می‌رسند. به طور کلی می‌توان گفت که مردم با توجه به اختلاف طبقات و خواسته‌ها و تباین آراء، در صورتی که به حال خود رها شوند و حاکمی مطاع نداشته باشند، گرفتار هلاکت می‌شوند و این دردی است که درمانی جز سلطان قاهر مطاع ندارد.^{۳۷}

غزالی رعایت ده مورد را برای سلطان واجب می‌دانسته که با دقت نظر بر حداقل سه مورد آن، رعایت و اشاره مستقیم بر اصولی چون اصل مسئولیت، اصل برابری و اصل منفعت عمومی یا خیر عام که امروزه جزو اصول دانش حقوق عمومی بر شمرده می‌شوند در اندیشه وی اثبات می‌گردد:

- به این قناعت نوزد که خود او ظلم و درازدستی نمی‌کند، بلکه غلامان و اطرافیان و عاملان و نایبان خود را نیز تهذیب کند و از ستمکاری و ظلم بازدارد، زیرا او مسئول ظلم و درازدستی آنهاست.
- خود را یکی از رعایا بپندارد، و در آنچه بر وی عارض می‌شود، اگر چیزی را برای خود نمی‌پسندد آن را برای هیچ یک از مسلمین روا ندارد.
- اگر رعیت در تنگی بیفتد و یا دچار قحط و خشکسالی شود به آنان کمک کند و خزائن خویش را بر آنها بپاشد، زیرا با این کار آنان را در اطاعت خویش نگاه خواهد داشت و از مطامع محتکران جلوگیری خواهد کرد.^{۳۸}

گفتار چهارم: تحلیل تطبیقی با حقوق عمومی مدرن

با توجه به اندیشه غزالی در خصوص قانون و شریعت باید گفت که مسئولیت ادبیات حقوق عمومی گاه شامل مسئولیت سیاسی زمامداران می‌شود و گاهی نیز مسئولیت مدنی و کیفری ماموران دولت را در بر می‌گیرد، در

³⁴ H.A.R. Gibb, pp142-3

³⁵ غزالی، نصیحه الملوک، ۸۱-۸۲

³⁶ تابش، محسنی دره بیدی، مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران، ۴۳

³⁷ میر، رابطه دین و سیاست، ۱۸۹-۱۹۰

³⁸ زکی مبارک، الاخلاق عندالغزالی، ۲۴۸-۲۴۹

اینجا می بینیم که غزالی به صراحت اشاره به مسئولیت سلطان در قبال اعمال کارگزاران خود دارد که این به معنای پاسخگویی و مسئولیت پذیری در برابر اعمال انجام شده است، این خصیصه از مشخصات حکومت‌های مردم سالار و دموکراتیک امروزی می باشد. البته این بند به رعایت اصل سلسله مراتب اداری نیز اشاره دارد که آن نیز از اصول قابل مذاقه در دانش حقوق عمومی امروزی می باشد. در باب مورد دوم آنچه که مشهود است اشاره به اصلی قابل احترام در حوزه دانش حقوق عمومی است که از اصول هنجاری بنیادین این دانش می باشد و آن هم اصل برابری است، اصلی که با مطالعه تاریخ بشریت شاهد کشمکش ها و مبارزات بسیاری برای اثبات، اجراء و تعالی این اصل در بین تمامی انسانها بدون لحاظ جایگاه مادی آنها بوده ایم و اما در خصوص مورد سوم نیز باید گفت که ارائه راهکار برای خروج از تنگ دستی رعیت از طریق بخشش از خزانه عمومی که خود در برگیرنده تفکر پس انداز و ذخیره گیری حکومت برای مواقع ضروری می باشد در باب اصل خیر عام یا منفعت عمومی قابل تامل است چرا که غایت تمام اعمال زمامداران و مقامات اداری می تواند برآوردن سود عام باشد به عبارتی باید گفت که مفهوم خیر و سود مشترک را می توان در اقدامات و اعمال حکومت برای نفع رساندن به مردم و همان خیری که مشترک برای همه مردم است نیز تعبیر نمود و این خیر در مواقع لزوم دربرگیرنده تمامی افراد مشمول می تواند باشد چه آن که الان تهی دست است و چه فردی که در آینده ممکن است که تهی دست گردد.

استناد به آرای غزالی در خصوص مسئولیت سلطان، لزوم جلوگیری از ظلم کارگزاران و رعایت حقوق رعایا، امکان مقایسه برخی از دیدگاه‌های وی با اصول حقوق عمومی معاصر را فراهم می‌کند. با این حال، مفهوم برابری در اندیشه غزالی با اصل برابری در حقوق عمومی مدرن یکسان نیست. در نظام‌های حقوقی معاصر، برابری به معنای برخورداری تمامی اشخاص از موقعیت حقوقی برابر در برابر قانون و ممنوعیت هرگونه تبعیض ناروا است. در مقابل، غزالی در چارچوب جامعه‌ای می‌اندیشد که ساختار آن مبتنی بر سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی است.

از این رو، آنچه وی از برابری اراده می‌کند، بیش از آنکه ناظر به برابری حقوقی شهروندان باشد، بر عدالت در رفتار حاکم با رعایا و پرهیز از تبعیض در اعمال قدرت تأکید دارد. بنابراین، هرچند می‌توان نوعی شباهت مفهومی میان دیدگاه غزالی و اصل برابری در حقوق عمومی مشاهده کرد، اما تفاوت در مبانی نظری و آثار حقوقی این دو مفهوم مانع از آن است که آنها را کاملاً منطبق بدانیم.

افزون بر این، غزالی حفظ نظم سیاسی و جلوگیری از فتنه را از مهم‌ترین وظایف حکومت می‌داند. در اندیشه او، حتی حکومتی که از شرایط آرمانی فاصله دارد، ممکن است به دلیل جلوگیری از هرج و مرج و فروپاشی نظم اجتماعی قابل تحمل تلقی شود. این رویکرد، هرچند در شرایط تاریخی زمان وی قابل فهم است، اما با برخی از مبانی حقوق عمومی معاصر که بر نظارت عمومی، پاسخگویی حاکمان و مشارکت شهروندان در فرآیندهای سیاسی تأکید می‌کنند، تفاوت‌هایی اساسی دارد. از این جهت، اندیشه غزالی را باید واجد ظرفیت‌هایی برای بحث از مسئولیت حکومت دانست، اما نه معادل کامل نظریه‌های جدید حقوق عمومی.

همچنین مفهوم برابری در اندیشه غزالی با اصل برابری حقوقی در حقوق عمومی معاصر یکسان نیست. غزالی از جامعه‌ای سلسله‌مراتبی سخن می‌گوید که در آن عدالت به معنای رفتار منصفانه حاکم با رعایا است، نه برخورداری برابر تمامی افراد از حقوق سیاسی و مدنی. بنابراین، شباهت موجود، صرفاً در ارزش عدالت است و نه در مفهوم حقوقی برابری.

اعتقاد ویژه ابن سینا به مفاهیم بنیادین دانش حقوق عمومی چون حکومت، حاکمیت قانون، اقتدار، عدالت اعم از فردی و اجتماعی، حق اشتغال، امنیت شغلی، تامین اجتماعی، حق نظارت شهروندان را می توان در راستای حقها و آزادی های همگانی نیز مورد توجه قرار داد چرا که می توان عنصر اقتدار عمومی را در جایی که جواز شورش عامه مردم علیه حاکم متغلبه را صادر می کند پس با جمع بندی تمامی اشارات مد نظر وی می توان نتیجه گرفت که ایشان علاوه بر اصول بنیادین حقوق عمومی که از آنها نام برده شد در دوره خود اصل حقها و آزادی های همگانی را نیز که از اصول مهم دانش حقوق عمومی است را نیز مورد اشاره قرار داده است.

از مجموعه دیدگاه های مسکویه، می توان نوعی نظارت بر رفتار و عملکرد حاکمان را استنباط کرد که از طریق نصیحت، خیرخواهی و مسئولیت اخلاقی افراد در قبال حکومت تحقق می یابد. با این حال، این نظارت ماهیتی اخلاقی و اجتماعی دارد و بر اصلاح رفتار حاکمان از رهگذر توصیه، امر به معروف و نهی از منکر استوار است، نه بر نهادهای رسمی نظارتی. در مقابل، نظارت در حقوق عمومی معاصر عمدتاً از طریق سازوکارهای قانونی، نهادهای نظارتی، رسانه ها و نظام پاسخگویی عمومی اعمال می شود. از این رو، هرچند اندیشه مسکویه از حیث کارکرد، ظرفیتهایی برای تبیین مسئولیت عمومی و نظارت بر قدرت را در بر دارد، اما نباید آن را معادل نظام های نظارتی نهادینه در حقوق عمومی مدرن دانست.

این نحله فکری را در تفکر اندیشمندان غربی نیز در سده های بعدی شاهد هستیم به عنوان نمونه باید گفت که نیکولا ماکیاوول در کتاب شهريار خود برای نخستین بار، مفهوم مدرن دولت را مطرح کرد و موضوع اصلی تحقیقات وی دولت است. از دیدگاه وی دولت سازمانی است دارای سرزمین که به قدرتی که پایه ریزی کرده از نیروی الزام و اجبار در درون سرزمین خود بهره می گیرد و قادر به ادامه حیات است. هدف اصلی ماکیاوول تداوم دولت با هر وسیله ای است «دفاع از میهن خوب است» به هر شیوه ای و با هر شکل حکومتی بدون این که شهريار یا شاه نگرانی خاصی نسبت به اصول اخلاقی داشته باشد آنچه مهم است حفظ و تداوم دولت است. خوب است که زمامداران از مذهب استفاده کنند زیرا که هم سبب حفظ وحدت شهروندان، اخلاق پسندیده آنها و صلح اجتماعی می گردد.^{۳۹}

در میان متفکران مسلمان، مسکویه از جمله اندیشمندانی است که پیوند میان اخلاق و سیاست را به شکلی برجسته مورد توجه قرار داده است. وی حکومت را نهادی می داند که باید زمینه تحقق عدالت، فضیلت و رشد اخلاقی جامعه را فراهم سازد. از این منظر، مشروعیت حکومت صرفاً به قدرت یا توانایی اداره جامعه وابسته نیست، بلکه به میزان پایداری آن به ارزش های اخلاقی و عدالت نیز بستگی دارد.

برخی از جنبه های اندیشه مسکویه را می توان با دیدگاه های متفکرانی چون ماکیاوولی مقایسه کرد، اما این مقایسه باید با احتیاط صورت گیرد. هر دو متفکر به ضرورت وجود حکومت و نقش آن در حفظ نظم اجتماعی توجه دارند، اما در مبانی نظری و اهداف سیاست تفاوت بنیادین دارند. مسکویه سیاست را ادامه اخلاق می داند و معتقد است که حکومت باید در خدمت سعادت و کمال انسان قرار گیرد. در مقابل، ماکیاوولی سیاست را تا حد زیادی مستقل از اخلاق تحلیل می کند و بقای دولت و حفظ قدرت سیاسی را هدف اصلی حکومت می داند.

از این رو، شباهت میان این دو متفکر صرفاً در توجه آنان به اهمیت نظم سیاسی و ضرورت وجود حکومت است. اما از حیث مبنای مشروعیت، غایت حکومت و رابطه اخلاق و سیاست، تفاوت های اساسی میان آنها وجود دارد.

^{۳۹} عباسی لاهیجی، مبانی حقوق اساسی، ۱۶۵

به همین دلیل، مقایسه مسکویه و ماکیاولی زمانی ارزش تحلیلی خواهد داشت که این تفاوت‌های بنیادین نیز مورد توجه قرار گیرد. در غیر این صورت، شباهت‌های محدود میان این دو متفکر ممکن است به نادیده گرفتن تفاوت‌های عمیق فلسفی و تاریخی آنان بینجامد.

فارابی به مباحثی می‌پردازد که در اصطلاح علم الاجتماع جدید آن را «فرضیه اندامواری اجتماع» می‌گویند و آن را فارابی از افلاطون اقتباس کرده است. فارابی می‌گوید «مدینه فاضله شبیه به بدن تام صحیح است که اندامهای آن برای تکمیل حیات حیوان و جهت حفظ آن در او همکاری می‌کنند» ... و فرق میان آنها در این است که اعضای بدن طبیعی هستند، اما هیات‌ها و ملکه‌هایی که توسط آنها افعال خود را برای مدینه انجام می‌دهند طبیعی نیستند بلکه ارادی اند.^{۴۰} درست است که طرح این فرضیه از طرف فارابی بیشتر حول محور اصل سلسله مراتب می‌چرخد اما نمی‌توان پذیرفت که اندیشمندی چون او صرفاً به دنبال القای مفهوم ارجحیت اندام (ارجحیت قلب نسبت به دست و ..) و به طریق اولی ارجحیت مقام پادشاه نسبت به مردم عادی، بدون پذیرش مفهوم وجود نظم عمومی در امور باشد چرا که بحث وجود سلسله مراتب بدون وجود هماهنگی میان اندامهای بدن بی معنا جلوه می‌کند، بنابراین با دقت در تفکرات فارابی چنین به نظر می‌رسد که این اندیشمند مسلمان با فرض مفهوم اصل رعایت نظم عمومی در جهت تبیین اصل سلسله مراتب بوده است که هر دوی این مفاهیم از اصول بنیادین دانش حقوق عمومی می‌باشند. نظم عمومی از موضوعات اساسی جامعه‌شناسی بوده است و از زمان پیدایش نخستین سرچشمه‌های تفکر اجتماعی، همواره مورد توجه اندیشمندان اجتماعی بوده است. از نظر هابز، فیلسوف اجتماعی سده هفدهم، انسان موجودی خودخواه است و از آنجایی که ارضای امیال فردی نمی‌تواند در فضای هرج و مرج در جامعه میسر گردد راه حل نهایی را در توافق انسان‌ها برای ایجاد یک قرارداد اجتماعی که موجب و حافظ نظم عمومی می‌باشد پیدا کرده است. نظم عمومی از آموزه‌هایی است که از حدود دو سده پیش در جهان غرب و عمدتاً در کشور فرانسه مطرح و به تدریج، و نظام هنجاری جوامع گوناگون وارد گردیده است.^{۴۱} پس باید قبول نمود که در صورت تشبیه جامعه به بدن صرفاً با اعمال اصل نظم عمومی است که بدن تامه صحیح مدنظر فارابی عینیت می‌یابد و حتی باید گفت که بدون اعمال اصل نظم عمومی، اصل سلسله مراتب مدنظر وی معنی و مفهوم اجرایی نخواهد داشت.

مع الوصف، با وجود شباهت‌های مفهومی میان اندیشه فارابی و برخی مفاهیم حقوق عمومی، تفاوت بنیادین آن است که مشروعیت در فلسفه سیاسی فارابی بر فضیلت، حکمت و شایستگی رئیس اول استوار است، در حالی که در حقوق عمومی معاصر مشروعیت بیش از هر چیز از قانون، اراده عمومی و سازوکارهای مردم‌سالارانه ناشی می‌شود. بنابراین، آنچه در اندیشه فارابی قابل مقایسه است، کارکرد حکومت در تحقق خیر عمومی است، نه مبنای مشروعیت آن.

گفتار پنجم: جمع‌بندی تطبیقی اندیشه مسلمان در پرتو مفاهیم حقوق عمومی

بررسی آرای متفکران مسلمان نشان می‌دهد که علی‌رغم اشتراک آنان در تعلق به سنت فکری اسلامی، مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه آنان یکسان نیست. فارابی مشروعیت حکومت را بیش از هر چیز به فضیلت، حکمت و توانایی رئیس اول در هدایت جامعه به سوی سعادت پیوند می‌دهد. در نگاه وی، مشروعیت از شایستگی علمی و اخلاقی حاکم ناشی می‌شود و نقش مردم در ایجاد مشروعیت جایگاه محدودی دارد.

^{۴۰} حلبی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران باستان، ۱۵۰-۱۵۱

^{۴۱} میرترابی و طیبی، اصول حقوق عمومی، ۲۵-۲۶

در مقابل، مسکویه مشروعیت را در پیوند با عدالت و اخلاق تحلیل می‌کند. از دیدگاه او، حکومت زمانی شایسته اطاعت است که در مسیر تحقق عدالت و تأمین خیر عمومی حرکت کند. بنابراین، عنصر اخلاق در اندیشه مسکویه نقش برجسته‌ای در ارزیابی مشروعیت قدرت سیاسی دارد.

غزالی رویکرد متفاوتی اتخاذ می‌کند. او در شرایطی می‌اندیشد که حفظ نظم سیاسی و جلوگیری از فتنه و آشوب از مهم‌ترین دغدغه‌های زمانه اوست. به همین دلیل، مشروعیت حکومت در اندیشه وی تا حد زیادی با توانایی حکومت در حفظ امنیت، جلوگیری از هرج و مرج و تأمین مصالح عمومی پیوند خورده است. از این منظر، حتی حکومتی که از وضعیت آرمانی فاصله دارد، ممکن است برای جلوگیری از فروپاشی نظم اجتماعی واجد نوعی مشروعیت عملی تلقی شود.

این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که عنوان «گفتمان اندیشمندان مسلمان» نباید به معنای وجود یک نظریه واحد درباره حکومت و حقوق عمومی تلقی شود. در واقع، هر یک از این متفکران از زاویه‌ای متفاوت به مسئله مشروعیت، قدرت سیاسی و اداره امور عمومی نگریسته‌اند و همین امر موجب شکل‌گیری رویکردهای متنوع در سنت اندیشه سیاسی اسلامی شده است. توجه به این تفاوت‌ها نه تنها موجب دقت بیشتر در تحلیل تاریخی می‌شود، بلکه از تعمیم‌های شتاب‌زده و یکسان‌انگاری میان آرای متفکران مختلف نیز جلوگیری می‌کند.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که مقصود این پژوهش، اثبات وجود «حقوق عمومی» به مفهوم امروزی آن در اندیشه متفکران مسلمان نیست. حقوق عمومی معاصر، به‌عنوان شاخه‌ای مستقل از حقوق، در بستر شکل‌گیری دولت مدرن، حاکمیت ملی و نهادهای سیاسی جدید توسعه یافته است، در حالی که اندیشه سیاسی متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا، مسکویه و غزالی در چارچوبی پیشامدرن و مبتنی بر پیوند دین، اخلاق و سیاست شکل گرفته است. از این رو، میان مبانی این دو نظام فکری تفاوت‌های بنیادینی، از جمله در منشأ مشروعیت، جایگاه قانون و نسبت دین و حکومت، وجود دارد. بر همین اساس، آنچه در این پژوهش دنبال شده، نه همسان‌انگاری این دو منظومه، بلکه بازخوانی و تحلیل ظرفیت‌های مفهومی اندیشه متفکران مسلمان در پرتو برخی مفاهیم بنیادین حقوق عمومی است. بنابراین، شباهت‌های مطرح‌شده در این مقاله ناظر بر کارکردها و مفاهیم مشترک است و نباید به منزله انطباق کامل مبانی نظری اندیشه سیاسی اسلامی با حقوق عمومی مدرن تلقی شود.

۴- نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در این پژوهش نشان داده شد، هدف اصلی مقاله اثبات وجود ظرفیت‌ها و مؤلفه‌های مرتبط با حقوق عمومی در آثار برخی از اندیشمندان مسلمان سده‌های سوم تا ششم هجری قمری بوده است، نه ادعای کامل میان اندیشه آنان و حقوق عمومی مدرن. بر همین اساس، با بررسی آرای فارابی، مسکویه، ابن‌سینا و امام محمد غزالی مشخص شد که هر یک از این متفکران، متناسب با مبانی فلسفی، کلامی و فقهی خود، به موضوعاتی پرداخته‌اند که امروزه در قلمرو حقوق عمومی مورد توجه قرار می‌گیرد. فارابی با تأکید بر خیر عمومی، نظم اجتماعی و سلسله‌مراتب اداره جامعه، مسکویه با طرح مسئولیت اخلاقی حاکمان و حق نظارت و نصیحت آنان، ابن‌سینا با توجه به ضرورت قانون، اقتدار سیاسی، امنیت اجتماعی و مقابله با حاکمان متغلب، و غزالی با تأکید بر مسئولیت زمامداران، رعایت مصالح عمومی و پرهیز از تبعیض، هر یک بخشی از دغدغه‌های مرتبط با قدرت عمومی و اداره جامعه را مورد بررسی قرار داده‌اند.

با این حال، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که میان این اندیشه‌ها و مبانی حقوق عمومی مدرن تفاوت‌های مهمی نیز وجود دارد. حقوق عمومی معاصر بر اصولی چون حاکمیت ملی، برابری حقوقی شهروندان، تفکیک قوا، مشارکت سیاسی گسترده و پاسخگویی نهادی حکومت استوار است؛ در حالی که اندیشمندان مورد بررسی غالباً در چارچوب دولت پیشامدرن، مشروعیت دینی و الگوهای سلسله‌مراتبی قدرت می‌اندیشیده‌اند. برای نمونه، ترجیح حکومت فردی در برخی آثار ابن‌سینا یا تأکید غزالی بر ضرورت اطاعت از سلطان برای حفظ نظم اجتماعی، با برخی مبانی دولت قانون‌مدار معاصر فاصله دارد. از این رو، نمی‌توان مفاهیم موجود در آثار این متفکران را معادل مستقیم نهادها و اصول حقوق عمومی جدید دانست، بلکه باید آنها را زمینه‌های تاریخی و فکری شکل‌گیری برخی از دغدغه‌های مشترک انسانی در حوزه حکومت و اداره امور عمومی تلقی کرد.

همچنین بررسی تطبیقی آرای این اندیشمندان نشان داد که گفتمان سیاسی و حقوقی جهان اسلام یک گفتمان یکپارچه و همگن نبوده است. تفاوت‌های فلسفی، کلامی و مذهبی میان فارابی، مسکویه، ابن‌سینا و غزالی سبب شده است که هر یک از آنان برداشت متفاوتی از منشأ مشروعیت، حدود اقتدار حاکم و نسبت میان دین، سیاست و جامعه ارائه کنند. از این جهت، عنوان «گفتمان اندیشمندان مسلمان» بیش از آنکه بر وحدت کامل دیدگاه‌ها دلالت داشته باشد، بیانگر حضور مجموعه‌ای از رویکردهای متنوع در درون سنت فکری اسلامی است.

بر این اساس، ارزش اصلی میراث فکری اندیشمندان مسلمان را باید در طرح پرسش‌ها و دغدغه‌هایی دانست که هنوز نیز در کانون مباحث حقوق عمومی قرار دارند؛ مسائلی همچون عدالت، نظم عمومی، مشروعیت قدرت، مسئولیت حاکمان، خیر عمومی و حقوق مردم. بازخوانی انتقادی و تاریخی این میراث می‌تواند به غنای مطالعات حقوق عمومی در جوامع اسلامی کمک کرده و زمینه گفت‌وگویی علمی میان سنت فکری اسلامی و دستاوردهای حقوق عمومی معاصر را فراهم آورد. از این منظر، اهمیت این اندیشه‌ها نه در تقدم تاریخی بر نظریه‌های مدرن و نه در ادعای همسانی کامل با آنها، بلکه در مشارکت در یک میراث مشترک انسانی برای فهم بهتر مناسبات قدرت، عدالت و کرامت انسانی است.

فهرست منابع:

۱. ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی سیاست، ۱۳۸۴، چاپ دهم، انتشارات توس
۲. تابش، رضا، محسنی دره بیدی، جعفر، مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران، تابستان ۱۳۹۰، چاپ اول، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی
۳. حلبی، علی اصغر، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، ۱۴۰۲، چاپ هشتم، انتشارات دانشگاه پیام نور
۴. ربانی، محمدجواد. ۱۴۰۰. حقوق بشر در اندیشه اسلامی بر مبنای اصل کرامت انسانی. اولین کنفرانس بین‌المللی علم و فناوری، حقوق و علوم انسانی (The First International Conference on Science and Technology, Law and Humanities)، سمنان، ایران
۵. زارعی، محمد حسین، حاکمیت قانون در اندیشه‌های سیاسی و حقوقی، تابستان ۱۳۸۰، مجله مفید، شماره بیست و ششم
۶. ساجدی، عبدالله، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران باستان، ۱۴۰۰، انتشارات دانشگاه پیام نور
۷. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم شیرازی، شرح اصول کافی، ۱۳۷۶، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۸. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم شیرازی، مبدء و معاد، ۱۳۶۲، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۹. طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ۱۳۹۶، تهران، انتشارات مینوی خرد

۱۰. طباطبایی، سید محمد رضا، ۱۳۸۸. پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴.
۱۱. عباسی لاهیجی، بیژن، مبانی حقوق اساسی، ۱۳۸۹ چاپ دوم، تهران، انتشارات جنگل
۱۲. عبدالجبار همدانی (قاضی)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۲۰، بخش ۱ و ۲، به اهتمام ع. محمود و سلیمان دنیا، قاهره، بی تا، ۱۹۶۶
۱۳. عروتنی موفق، محمد مهدی و عروتنی موفق، اکبر. ۱۴۰۰. انواع حکومت و نقش آن در تحقق حقوق مشترک نوعیه در اندیشه سیاسی-اجتماعی میرزای نائینی. مجله نظریه‌های اجتماعی اندیشمندان مسلمان. دوره ۱۱، شماره ۲، ص ۸۳-۱۰۵
۱۴. علی زاده، بیوک، آرمان شهر دینی در عقلانیت فلسفی حکیمان مسلمان، خرداد و تیر ۱۳۹۱، پژوهشهای اجتماعی اسلامی، شماره ۹۴
۱۵. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ۱۳۹۲، ترجمه بهاءالدین ملک‌شاهی، چاپ ششم، تهران، انتشارات خوارزمی
۱۶. غزالی، امام محمد، نصیحه الملوک، به تصحیح جلال الدین همایی، ۱۳۶۷، تهران، نشر هما
۱۷. فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ۱۳۹۲، چاپ سیزدهم، تهران، نشر نی
۱۸. قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ۱۳۹۲، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات سمت
۱۹. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۳۹۶، ترجمه سید جواد طباطبایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مینوی خرد
۲۰. کرمانی، طوبی، سیاست و حکومت در منظومه فکری صدرالمتالهین، تابستان ۸۵، نشریه حکمت و فلسفه، شماره ۲، سال دوم
۲۱. کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه دکتر مسعود جعفری، ۱۳۸۹، تهران، انتشارات تهران: سخن
۲۲. گرجی ازندریانی، علی اکبر، ده فرمان حقوق عمومی: تاملی در باره اصول و مفاهیم بنیادین حقوق عمومی، ۱۳۹۰، فصلنامه حقوق، شماره ۲، دوره ۴۱
۲۳. مبارک، زکی، الاخلاق عند الغزالی، ۱۴۳۲ هـ.ق، مکتبه الثقافه الدینیة، قاهره، مصر
۲۴. مبین شهیر، سعید. ۱۴۰۳. نگاهی به آراء و اندیشه‌های اجتماعی ابن سینا با تأکید بر تکوین و حیات جامعه و خانواده. اولین کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (1st International Conference of Islamic Humanities)، تبریز، ایران
۲۵. مذکر المامیری، احمد، حاکمیت قانون (مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها)، ۱۳۸۵، تهران، مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی
۲۶. مرادخانی، فردین، مفهوم قانون اساسی در اندیشه جان رالز، بهار ۱۳۹۹، نشریه مطالعات حقوقی، شماره ۱، دوره دوازدهم
۲۷. مهاجر نیا، محسن، اندیشه سیاسی مسکویه، ۱۳۸۸، چاپ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب
۲۸. میر ترابی، هدیه سادات، طیبی، سبحان، اصول حقوق عمومی، ۱۴۰۲، تهران، انتشارات مجد
۲۹. میر، ایرج، رابطه دین و سیاست (تفسیرهای امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست)، ۱۳۹۹، چاپ دوم، تهران، نشر نی
۳۰. هاشمی، سید محمد، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، پائیز ۱۳۸۴، چاپ اول، تهران، نشر میزان
31. Hamilton. A. R. Gibb, studies in the Civilization of Islam, Princeton university Press, New Jersey, 1962
32. Laoust, H: La politique de Gazali, Editions Geuthner, Paris, 1970

Title:

The Discourse of Muslim Scholars on Public Law

Abstract:

In the mid-sixteenth century, with the emergence of an independent branch of legal scholarship, various thinkers articulated their views in response to the social, religious, and political conditions of their time. Although this nascent field, known as public law, primarily developed within Western societies, the present study seeks to demonstrate, through an examination of the ideas and concerns of selected Muslim thinkers from the third to the early seventh centuries AH (corresponding to the ninth to thirteenth centuries CE), that the emergence of public law can be regarded as a human concern extending beyond the boundaries of the West. While this development materialized institutionally in the West, the discourse of Muslim thinkers on social and political affairs reveals intellectual capacities that may be reinterpreted within the framework of public law concepts. By undertaking a conceptual re-reading of their views, this study aims to identify elements that can be analyzed through the lens of public law. The central question is whether concepts such as the legitimacy of power, the rule of law, and public responsibility are solely products of modern political thought or whether they possess conceptual roots in pre-modern intellectual traditions. Existing scholarship has predominantly examined the ideas of Muslim thinkers within the frameworks of political philosophy or political ethics, with little effort devoted to reinterpreting them from the perspective of public law. This research gap highlights the necessity of a conceptual study in this field.

Keywords:

Public Law, Rule of Law, Justice, Utopia, Government