



The importance of Peter Winch's opinions and thoughts in understanding the political issues of the Islamic Republic of Iran

Behruz Salehi

Correspond author , PhD student of political science of Iranian issues. Department of Political Science, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran (Corresponding author).

Fjafari2@gmail.com

0000-0000-0000-0000

Seyedfarshad Jafary Paiband

Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran.

farshidjafari@iauz.rc.ir

0000-0000-0000-0000

Mahdim Khoshkhati

Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran.

m.khoshkhati@yahoo.com

0000-0000-0000-0000

Abstract

The phenomena of humanities and social sciences have special complexities. This complexity has made the true understanding of the phenomena to be faced with difficulties. Knowing the phenomena that are in the realm of humanities and social sciences is always a place of discussion among researchers and prominent thinkers of this field. The fields have been studied. But these debates and discussions have not been fruitful so far. The reason for this failure should be sought in the universal expansion and development of positive epistemology. Positive epistemology tried to integrate humanities and social sciences at the level of natural and experimental sciences. and do not make any difference between them. This is while the nature of humanities and social sciences is completely different from the nature of natural and experimental sciences. The positive epistemology emptied the humanities and social sciences of philosophy and the knowledge of the phenomena of this realm is in darkness and The question of this article is, how and through which intellectual paradigm can the philosophical validity be returned to the humanities and social sciences, and as a result succeed in understanding human and social phenomena and issues? The premise of this article is that The perspective of Peter Winch's thoughts and opinions can revive the philosophical view in the humanities and social sciences and through it achieve an authentic understanding of human and social phenomena in the field of politics and culture with the conclusion that Winch is the only philosopher who communicates Philosophical has established between social sciences and philosophy and has paid attention to social phenomena from the perspective of social values or rules and has followed the common proof epistemology.

Keywords: Petrowinch, social rules, positive epistemology, Social philosophy, Human sciences.



مقاله پژوهشی

اهمیت آراء و اندیشه‌های پیتروینچ در شناخت مسائل سیاسی جمهوری اسلامی ایران

بهرروز صالحی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی مسائل ایران، گروه علوم سیاسی واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران (نویسنده مسئول).

Fjafari2@gmail.com

0000-0000-0000-0000

سید فرشید جعفری پابند

استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

farshidjafari@iauz.rc.ir

0000-0000-0000-0000

مهدی خوش‌خطی

استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

m.khoshkhati@yahoo.com

0000-0000-0000-0000

چکیده:

جهان اجتماع و انسانی، جهان فهم است و از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است این پیچیدگی شناخت راسخین پدیده‌های را با دشواری‌هایی مواجه ساخته است. همواره شناخت پدیده‌هایی که در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی هستند محل بحث و گفتگو میان محققان و اندیشه ورزان برجسته این حوزه‌ها مطالعاتی بوده است. اما این مناظره‌ها و گفتگوها تاکنون نتیجه بخش نبوده است. دلیل این ناکامی را باید در گسترش و توسعه جهانشمولی معرفت‌شناسی اثباتی جستجو کرد. معرفت‌شناسی اثباتی در صدد بود که علوم انسانی و اجتماعی را در سطح علوم طبیعی و تجربی قرار دهد و تفاوتی میان آنها قائل نگردد. این در حالی است که ماهیت علوم انسانی و اجتماعی با ماهیت علوم طبیعی و تجربی کاملاً متفاوت است. معرفت‌شناسی اثباتی علوم انسانی و اجتماعی را از فلسفه تهی کرد و شناخت پدیده‌های این قلمرو را در تیرگی و ابهام قرار داد. سؤال مقاله این است که چگونه و از خلال کدام پارادایم فکری می‌توان اعتبار فلسفی را به علوم انسانی و اجتماعی برگرداند و از حاصل شناخت کدام پدیده‌ها و مسائل انسانی و اجتماعی می‌توان کامیاب شد؟ فرضیه این مقاله اینکه که از چشم‌انداز اندیشه و آراء پیتروینچ می‌توان نگاه فلسفی را در علوم انسانی و اجتماعی احیاء کرد و از خلال آن به شناخت معتبر نسبت به پدیده‌های انسانی و اجتماعی در حوزه سیاست و فرهنگ دست یافت؟ با این برداشت که وینچ تنها فیلسوفی است که ارتباط میان علوم اجتماعی و فلسفه برقرار کرده و پدیده‌های اجتماعی را از چشم‌انداز اعتباریات یا قواعد اجتماعی مورد توجه قرار داده است و از نظر معرفت‌شناسی اثباتی رایج تبعیت نموده است.

واژگان اصلی: پیتروینچ، قواعد اجتماعی، معرفت‌شناسی اثباتی، فلسفه اجتماعی، علوم انسانی.

دسترسی به مقالات نشریه علمی مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی (Open Access) است.



نشریه علمی «مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی» تحت مجوز بین‌المللی Creative Commons Attribution 4.0 International

Doi: 000

مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به عهده نویسنده‌گان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید / عدم تأیید صاحب امتیاز نشریه مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی نمی‌باشد.

مقدمه

در شناخت پدیده‌های اجتماعی معیارهای شناخت در دستیابی به حقیقت واقعیت‌ها از اهمیت شگرفی برخوردار است. متأسفانه باید اذعان کرد که با توسعه و گسترش معرفت‌شناسی اثباتی و یکی پنداشتن علوم انسانی - اجتماعی و علوم طبیعی فرایند شناخت معتبر پدیده‌های علوم انسانی - اجتماعی مخدوش گردید. نیازی به گفتن نیست که ماهیت علوم انسانی - اجتماعی با ماهیت علوم طبیعی و تجربی متفاوت است و به‌همین دلیل اهداف علوم طبیعی - تجربی را در تحقیقات نمی‌توان به سادگی به علوم انسانی - اجتماعی تسری داد و متدهایی که دانشمندان علوم طبیعی - تجربی در تحقیقات خود به‌کار می‌گیرند، همان‌ها را در اختیار محققان علوم انسانی - اجتماعی قرار داده است. بر خلاف علوم طبیعی - تجربی، که محقق می‌تواند در فرایند پژوهش ارزش‌ها و باورهای ذهنی خویش را از واقعیت تحت پژوهش جدا کند و به تعبیر بهتر در فرایند پژوهش بی‌طرفی اختیار نماید. در علوم انسانی - اجتماعی اصول بی‌طرفی و جدایی ارزش‌ها و واقعیت‌ها امکان‌پذیر نمی‌باشد. چراکه محقق علوم انسانی - اجتماعی فاصله‌ای میان خود و موضوع پژوهش نمی‌بیند و به‌عبارتی در این علوم عالم و معلوم یکی است و محقق در علوم انسانی - اجتماعی در جایگاه تماشاچی نیست بلکه در مقام خود بازیگر است و بنابراین رعایت علیت و بی‌طرفی برای او مقدور نیست. نتیجه این میشود که موضوع تحت پژوهش محقق علوم انسانی - اجتماعی به کلی آمیخته به تفسیر ذهنی محقق می‌گردد. به‌عبارتی آنچه که در علوم انسانی - اجتماعی صاحب اقتدار پژوهی به ایجاد رابطه‌های علت و معلولی در قالب مکانیسم علی بلکه استدلال و دلیل آوری در قالب تفسیر است. بر خلاف علوم طبیعی - تجربی که مقصود نهایی شان حصول یک نظریه تجربی است. مقصود غایی علوم انسانی - اجتماعی دستیابی به اندیشه‌های جاری است. مسئله اصلی این مقاله این است که به هر صورت از منظر کدام معرفت‌شناسی می‌توان شناخت معتبر و صادقی در مواجهه با پدیده‌های انسانی - اجتماعی دست یافت. به نظر می‌رسد که برداشت اثباتی که تفاوت ذاتی علوم انسانی - اجتماعی را با علوم طبیعی - تجربی نادیده می‌گیرد و در تحقیقات به همان منوال علوم طبیعی - تجربی عمل می‌کند. نمی‌تواند در فهم مسائل جامعه و ارائه حل مسائل کامیاب گردد. لذا در این مقاله در جستجوی یافتن پاسخی برای این پرسش هستیم که

از خلال کدام معرفت‌شناسی و اندیشه ورز اجتماعی می‌توان به شناخت معتبری نسبت به مسائل سیاسی جمهوری اسلامی ایران دست یافت؟ این مقاله در جستجوی معرفت‌شناسی فرا اثباتی با برداشت از اندیشه‌های پیتر وینچ و نگاه کردن به فهم مسائل سیاسی جمهوری اسلامی ایران از اعتبار بیشتر برخوردار خواهد شد.

بر اساسی این پرسش و فرضیه مقاله حاضر در دو بخش کلی و یک نتیجه‌گیری سازماندهی می‌گردد. در بخش یکم لازم است که آراء و اندیشه‌های پیتر وینچ در متن معرفت‌شناسی فرااثباتی مورد بحث قرار گیرد. در بخش دوم از چشم‌انداز اندیشه وینچ مسائل ایران از جمله حکمرانی دین‌مدارانه اسلامی - شیعی، معنای حقوق بشر از چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران، و دموکراسی مورد بحث قرار گیرد. در خاتمه نیز نتیجه این پژوهش ارائه خواهد شد.

۱. مبانی نظری پیتر وینچ

وینچ یکی از برجسته‌ترین فلاسفه علوم اجتماعی است که به قول «آیان کریب»، اندیشه‌ورزان جامعه‌شناسی کمتر از او یاد می‌کنند. به نظر او وینچ تأثیری پنهان و پوشیده بر جامعه‌شناسی داشته است (Kraib, 1999: 124). اینکه چرا وینچ از دیدگان جامعه‌شناسان پنهان مانده، شاید یک دلیل این باشد که نگرش او، نگرشی ضدطبیعت‌گرایی، تجربه‌گرایی و پوزیتویسم است. امروزه که معرفت‌ها و نگرش‌های ضد طبیعت‌گرایی و پوزیتویسم بسط و گسترش می‌یابند و به تدریج عالمان علوم اجتماعی از اسارت طبیعت‌گرایی و پوزیتویسم رها می‌شوند، اندیشه وینچ در مرکز علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. با نهادینه شدن معرفت‌های ضد پوزیتویسم (پدیدارشناسی، هرمنیوتیک، بست مدرن، نظریه انتقادی) در آینده. دیگر دانشمندان نمی‌توانند بی‌تأمل اندیشه وینچ بگذرند. وینچ در صف سنت مهاجمان فلسفی به دیدگاه تجربه‌گرای علوم اجتماعی قرار دارد. او در اثر ارزشمند خود - «ایده علم اجتماعی» - درصدد یک نتیجه‌گیری رادیکال است: او می‌خواهد استدلال کند که نه تنها روش‌های تبیین علمی برای حوزه علوم اجتماعی نامناسب هستند، بلکه طبقه‌بندی‌هایش با هدف واقعی و حقیقی علوم اجتماعی سازگار نیست. علوم اجتماعی تجربه‌گرا بر یک خطای معرفت‌شناختی استوار بوده است و دارای یک اغتشاش مفهومی از «جان استوارت میل» به این سو بوده است: مدل دانش علمی طبیعی به‌گونه‌ای وحدت روش را باعث می‌گردد که قواعد را با علل اقدام اجتماعی

درهم می‌آمیزد. وینچ در همین راستا همپل را به باد انتقاد می‌گیرد. مطابق نظر او تئوری همپل چیزی جز تفسیر امروزی از روش‌های مقایسه و تعمیم «میل» نیست. از همین رو وینچ یکی از با نفوذترین کوشش‌ها را جهت تدوین یک فلسفه غیرطبیعت‌گرای علوم اجتماعی را انجام داده است. از نظر او ساختار کافی برای تبیین اقدام وجود ندارد.

درواقع اهمیت وینچ به خاطر موضع ضد طبیعت‌گرایی او می‌باشد. تئوری او مخالف صریح طبیعت‌گرایانی است که فرقی میان انسان‌ها و موضوع و ماده اصلی علوم طبیعی قائل نیستند و در مطالعه مسائل انسانی شیوه‌های برخورد با مسائل طبیعی را تجویز می‌کنند. ضد طبیعت‌گرایان معتقدند که در بررسی انسان‌ها، مطالعه‌کننده می‌تواند با آنها ارتباط برقرار کند و بکوشد تا معنای کلمات و نیازهای آنها را دریابد در حالی که فیزیک‌دان نمی‌تواند به همین شیوه با مواد فیزیکی و سازوکارهایی که موضوع بررسی اوست ارتباط داشته باشد. به نظر ضد طبیعت‌گرایان رفتار بشری و فرایندهای ذهنی را نمی‌توان با همان زبان و بیان که در بررسی فرایندهای فیزیکی، شیمیایی یا فیزیولوژیکی بدن انسان به کار برده می‌شود، تبیین و تشریح کرد و نتایج بررسی‌های مربوط به ساخت مغز بشری و فرایندهایی که در آن می‌گذرد به هیچ وجه قادر نیست توضیح دهد که مردم چگونه می‌اندیشند، تصمیم می‌گیرند، عمل یا احساس می‌کند.

وینچ در کتاب خود - ایده علم اجتماعی - مدعی همین معنی است که عالمان علوم اجتماعی استعداد زیادی برای بد فهمیدن پیشه خویش دارد. آنان به غلط می‌اندیشند که تبیین علمی که طالب آند درست مانند تبیینی است که مطلوب عالمان علوم طبیعی است و این در حالی است که رفتار آدمیان را باید رفتاری تابع قاعده دانست نه رفتاری تابع نظم علمی که رفتار اشیاء بی‌جان طبیعت است.

نکته دیگری که اهمیت اندیشه وینچ را مضاعف می‌سازد، وجود رگه‌های «نسبی‌گرایانه» در ایده او است، که به نظر می‌رسد در مقصد اندیشه اجتماعی امروز منزلت ویژه‌ای را کسب کند. اندیشه‌های فلاسفه علم امروز از جمله توماس کوهن، کارل پوپر، ایمره لا کاتوش و پل فایرابند همه مهر تأییدی بر نسبی‌گرایی می‌باشد. «آنتونی گیدنز» در کتاب «سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی» می‌نویسد:

«مفاهیم نسبی‌گرایانه نوشته‌های کوهن درباره حقیقت مسئله‌ای اساسی در بحث درباره

آثار او از زمان انتشار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی بوده است. چنین مفاهیمی در نوشته‌های برخی از فیلسوفانی که با فلسفه علم سروکار ندارند به چشم می‌خورد مثلاً در آثار گادامر در مورد هرمنوتیک و آثار وینچ در فلسفه بعد ویتگنشتاین این مفاهیم شالوده بحث‌هایی هستند که در این زمینه در گرفته است. سرچشمه تلاش در جهت نسبی‌گرایی را به آسانی می‌توان یافت: در واقع، گرایش به نسبی‌گرایی از یادگیری‌های آرمان‌گرایانه این مؤلفان سرچشمه می‌گیرد».

۲. وینچ و ارتباط فلسفه اثبات‌گرایی با ضد اثبات‌گرایی

شاید در میان فلاسفه علوم اجتماعی وینچ تنها کسی که به بهترین وجهی در باب ارتباط بین فلسفه و علم سخن گفته است. اهمیت اندیشه او از آن‌روست که وی به‌جای اینکه مرز بین فلسفه و علم را مشخص کند و حصری بین فلسفه و علم بکشد و راه آن دو را جدا بداند، از پیوند آن دو و نقش فلسفه در علم سخن می‌گوید.

مسئله‌ای که وینچ را به خود مشغول ساخته، تعیین موضوع علم است. او در کتاب خود بیشتر درصدد فهم این مسئله است که فلسفه چه کاری می‌تواند برای علم انجام دهد و چگونه علم محتاج فلسفه می‌شود. پرسش‌هایی وجود دارند که علم تجربی قادر به پاسخ‌گویی آنها نیست. از جمله این موارد تعیین و تحدید موضوع علم است. از اینجا بحث وینچ وارد علوم اجتماعی می‌شود. بر خلاف تجربه‌گرایانی چون لاک و پیروان او، وینچ معتقد است که علم محتاج فلسفه است و این احتیاج در تعیین موضوع علم است. از نظر او در علوم اجتماعی نخست فلسفه باید معین کند که جامعه‌شناسی چه چیزی را مطالعه کند یعنی در آغاز فیلسوف باید ماهیت عمل اجتماعی و ماهیت روابط اجتماعی را به‌دست دهد و سپس علم تجربی بر پایه آن بنا شود. چراکه دانشمندان نمی‌توانند بگویند حقیقت رابطه اجتماعی چیست. به تعبیر روشن وینچ می‌گوید که تلقی ما از موضوع در روش ما نسبت به بررسی آن موضوع تأثیر می‌گذارد. یعنی برداشت ما از یک امر در روش بررسی و در فهم آثار آن امر تأثیر جدی دارد. این تأثیر، تأثیر اساسی و تعیین‌کننده‌ای است و از نظر وینچ تا آن اندازه مهم است که همه بررسی به آن بستگی دارد. جهان خارج را ما در ترکیب نظریه‌ها می‌فهمیم. ما به دنیای خارج معنی می‌دهیم نه اینکه معنی را از دنیای خارج بگیریم. یعنی تلقی نخستین ما از یک موجود در فهم ما از آثار آن موجود تأثیر می‌گذارد. اول تلقی را برمی‌گیریم و به‌دنبال آن تلقی،

رفتارمان را سامان می‌دهیم. اگر این تلقی عوض شود، تنها بازتاب ما عوض نمی‌شود بلکه روش شناخت و بررسی ما هم عوض می‌شود. روش کاوش نیز بستگی به تلقی پیشین ما از شیء مورد کاوش دارد. اگر کسی تلقی غیرمادی از فرشتگان داشته باشد، ناگزیر در بررسی و شناخت آنها به دنبال روش تجربی نمی‌رود و می‌داند که اگر بخواهد فرشتگان را بشناسد این کار را نمی‌تواند به کمک ابزارهای تجربی و دستگاه‌های آزمایشگاهی انجام دهد. اگر راهی برای شناخت وجود داشته باشد آن روش غیر از روش تجربه است. این فهم از آنجا به دست می‌آید که یک شناخت پیشین داریم، یعنی آنها را اول غیرمادی تلقی کرده‌ایم. و سپس به شناخت آنها توجه کرده‌ایم و به همین دلیل هم فهمیدیم که شناخت با ابزار خاصی ممکن است که در زمینه امور تجربی آن ابزار به کار نمی‌آید.

به نظر می‌رسد که وینچ تا اینجا با اصحاب تأویل و پیروان هرمنوتیک همصدا باشد. پیروان روش هرمنوتیک نیز از صحبت از پیش برد برداشت‌ها یا تلقی پیشین می‌کنند که تأثیرگذار در تأویل و تفسیر و سپس فهم هستند. این واقعیت است که تأویل همواره در مفهوم‌سازی خاصی از مورد توجه مان ریشه دارد. ما با این یا آن شیوه خاص یعنی پیش‌برد برداشت‌های مان به آن می‌اندیشیم، شیوه‌ای که خود در ادراک‌های گسترده‌تری درباره قلمروی یعنی ریشه دارد که ما در چهارچوب آن، به توصیف آن می‌پردازیم، شیوه‌ای که سرانجام در کلیت معینی از پیش‌داشت‌ها یا تلقی‌های پیشین ما جا کرده است. بنابراین هیچ تأویل و در نتیجه هیچ فهمی نمی‌تواند فاقد پیش‌داشت‌ها باشد و این پیش شرط اساسی هرگز نه رابطه مبتنی بر فهم باجهان است.

به هر جهت خلاصه سخن این است که بررسی ما از انسان در علوم روان‌شناسی و در اقتصاد و در جامعه‌شناسی بستگی کامل به این دارد که ما انسان را چه موجودی بدانیم. اگر رأی خود را درباره چگونگی انسان عوض کنیم، روش علم ما و همچنین فرآورده‌های علمی ما هم تغییر خواهد یافت. علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی هم جزو علوم انسانی است. در همین جا وینچ می‌پرسد چه کسی تلقی ما از انسان را عوض می‌کند؟ به عبارت دیگر و به طور کلی منبع و سرچشمه شناخت از کجاست؟ وینچ معتقد است که در اینجا فلسفه به کمک ما می‌آید و سرچشمه و منبع شناخت ما قرار می‌گیرد. از نظر او موضوع علوم اجتماعی را فلسفه به ما می‌دهد. پس برای شناخت پدیده‌های انسانی نیاز به تلقی نخستین است که این

تلقی نخستین به کمک فلسفه انجام‌پذیر است. منظور وینچ از فلسفه شناخت‌هایی است که از راه تجربه به دست نمی‌آید و علم خودش نمی‌تواند به آن شناخت دست پیدا کند ولی به آنها نیازمند است و بی‌آنها پا نمی‌گیرد.

۳. وینچ و رفتارهای تابع قاعده

وینچ معتقد است که عمل اجتماعی یک عمل معنی‌دار است. به نظر وی پدیده‌های طبیعی بی‌معنی هستند. او تحت تأثیر مکتب ویتگنشتاین است. فیلسوفی که نقش زبان در تعاملات اجتماعی را بیش‌ازپیش و از منظری خاص مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. فهم ایده ویتگنشتاین در مورد زبان کمک شایانی به درک ایده وینچ می‌کند.

ویتگنشتاین دو فلسفه دارد: یکی متعلق به سال ۱۹۲۱ است که در آن حدود و مرزای تعبیر تفکر معین می‌شود، و دیگر فلسفه‌ای شاید نور و به همان اندازه با اهمیت که در کتاب پژوهش‌های فلسفی بیان شده است. در این کتاب ویتگنشتاین در باب کاربردهای زبان هر روزی در صورت‌های مختلف و در حدود و مرزهای این تحقیق کرده است.

طبق نظر او جهان از واقعیت‌های اتمی یا جزئی و زبان از گزاره‌های اتمی یا مقدماتی یا بسیط... تشکیل شده است و هر گزاره مرکب را هم می‌توان به گزاره‌های بسیط تجزیه کرد. اندیشه تصویر واقعیت است که در قالب زبان یا گزاره‌ها بیان می‌شود. اندیشه یا زبان وقتی با واقعیت قابل مقایسه است که شکل و ساخت منطقی آنها با واقعیت یکسان باشد. تنها در این صورت است که می‌توان تصویر واقعیت را با خود واقعیت مقایسه کرد و درستی و نادرستی آن را دریافت. اندیشه یعنی گزاره معنادار و یک گزاره وقتی معنادار است که شکل منطقی آن با واقعیت یکسان است.

به زبان ساده به‌زعم ویتگنشتاین معنی در گرو فهمیدن است. بنابراین سخن هر چیزی را نمی‌توان گفت و سپس برای آن ادعای معنی کرد. تنها می‌توان واژه‌ای را به کار برد و جمله‌ای را گفت که آن واژه و آن جمله دربردارنده معنی باشد، نمی‌توان برای هر واژه‌ای ادعای معنا کرد و اگر کسی نفهمید نسبت به آن بی‌تفاوت ماند که اگر فهمیده نمی‌شود مهم نیست و ربطی به ما ندارد، به کار بردن واژه‌ها باید به گونه‌ای باشد که از آن معنی ویژه‌ای بیرون آید. یعنی باید چیزی گفت که فهمیده شود به‌همین دلیل گفته می‌شود که معنی در گرو فهمیدن است و زبان یک امر مباحثه‌دار است. مانند پول که یک چیز مورد پذیرش است. فهمیدن در

گرو تبعیت از قاعده است. قاعده چیزی است که فهمیدن در گرو آن است. رفتار متضمن یک قاعده است. هر جا تبعیت از قاعده است معنی هم هست. هر جا تبعیت از قاعده ممکن نیست، معنی هم ممکن نیست. فی الواقع وینچ نیز همین را می گوید. نکته‌ای را که باید در اینجا مدنظر قرار داد این است که قاعده یک امر جمعی است، قاعده فردی وجود ندارد.

قاعده آن است که گروهی به آن گردن نهاده باشند و آن را پذیرفته باشند و به آن عمل کنند و عمل به او معنی بخش باشد و اگر کسی از محدوده آن بیرون رفت عملش قابل فهم نباشد. از نظر وینچ دو دسته عمل وجود دارد: یک دسته اعمالی که بی معنی تلقی می‌شوند و یک دسته اعمالی که با معنی هستند و متکی بر قواعدند. مطابق نظر وینچ ما باید از انسان تلقی اعتبار سازداشته باشیم و این تلقی را فلسفه می‌دهد و علم نمی‌دهد. انسان موجودی است اعتبارساز و به دلیل اعتبارساز بودن همه آثار او معنی دیگری دارد و فهم دیگری برمی‌دارد. به همین دلیل غفلت از اعتبارسازی آدمی، سبی خروج از مسیر اصلی و به بیراهه رفتن است. بنابراین مطابق نظر وینچ عمل اجتماعی همه عمل معنی دار و عمل اعتباری است و همان عملی است که در آن تبعیت از قاعده است. وینچ یک توصیه مهم به جامعه‌شناسان دارد: از دیدگاه او جامعه‌شناس نباید بگوید که اعمال مردم مورد پذیرش من نیست و آنها غیر منطقی هستند، همه کارهای مردم در یک جامعه برای جامعه‌شناس منطقی است؛ زیرا که از نظر خودِ فاعل منطقی است. او نباید نظر خود را ملاک قرار دهد. نظر فاعل را باید ملاک قرار گیرد. به عبارت دیگر اعمال فاعلان را باید با اعتبارات خودشان معنی کرد نه با اعتباراتی که خود ما داریم. اعتبارات یعنی مجموع «شمرده شدن‌ها یا محسوب شدن‌ها». یعنی آنچه را که یک جمعی یک قاعده را محسوب می‌دارند. مانند پول، پول در واقع یک تکه کاغذ است، لیکن ما روی آن ارزش‌گذاری کرده‌ایم و قاعده‌ای برای آن در نظر گرفته‌ایم. فرض این است که دانشمندان گاهی به دلیل ناآشنایی با این مبانی و به دلیل برخوردنکردن آگاهانه به تناقض می‌افتند. به همین منظور تلقی وینچ از اعتباریات معتقد است باید جامعه‌شناسی را بر آن بنا کرد تا یافته‌ها را بر اساس پیروی از قاعده یعنی اهل جامعه تشخیص دهند که شما از همان قاعده تبعیت می‌کنید.

۴. قواعد و اعتبارات سیاسی در جامعه ایران

۴-۱. حکمرانی دینی در اسلام

در اصل دوم فصل اول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بنیان این نوع از حکمرانی با وضوح تمام برشمرده شده است: «جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به: ۱- خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او، ۲- وحی الهی و نقش بنیادین آن در میان قوانین، ۳- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا، ۴- عدل خدا در خلقت و تشریح، ۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی، ۶- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا که از راه اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین (علیهم‌السلام) و استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها و نیز نفی هرگونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند (قانون اساسی ج.ا.ایران: اصل دوم).

امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) این حکمرانی را این‌گونه تفسیر می‌کند: «که این جمهوری به یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلام اینک ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است» اما اسلامی برای اینکه قانون اساسی‌اش عبارت است از قانون اسلام. اسلام در همه ابعاد قانون دارد و به‌همین جهت احتیاج به قوانین دیگری نداریم و قانون اساسی فعلی را تصفیه می‌کنیم، یعنی نظر می‌کنیم. هر مقدارش موافق با قانون اسلام است، آن را حفظ می‌کنیم و مقدارش که مخالف با قانون اسلام است آن را حذف خواهیم کرد. «بنابراین، اسلامی بودن نظام از منظر امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) این است که احکام و قوانین اسلام روابط و مناسبات مختلف حکومت را تنظیم می‌کند. مراد از حکمرانی و دین‌مدارانه این است که جمهوری اسلامی ایران با اصول و مقررات اسلامی اداره شود و بر محور اسلام حرکت می‌کند و جهت می‌گیرد» (Mirzadeh, 2010: 135-136).

اصل دوازدهم قانون اساسی با صراحت تمام دین اسلام را دین رسمی جمهوری اسلامی ایران اعلام می‌کند: «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی‌الابد غیرقابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، و زیدی دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی طبق فقه

خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق و ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هریک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق این مذهب خواهد بود. با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب این اصل نشان می‌دهد که قاعده و اعتبار اسلامیت نظام جمهوری اسلامی ایران یک امر سطحی و صوری نمی‌باشد بلکه در تمامی مناسبات و روابط اسلامی بودن نظام باید مورد توجه واقع شود» (Mirzadeh, 2010: 143-144). وقتی همه مناسبات و روابط باید از اسلامیت برخوردار شود. یعنی حاکمیت قوانین اسلام بر تمامی قوانین و مقررات در حوزه‌های مختلف تضمین شده است. این اصل یکی از ضمانت اجراهای اصلی اسلامی بودن نظام است. طبق این اصل کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر کلیه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده شورای نگهبان است. خود شورای نگهبان به‌عنوان نهادی که از لوازم اسلامی بودن نظام محسوب می‌شود یکی از کارکردهای مهم آن تشخیص انطباق قوانین و مقررات مختلف با موازین اسلام است.

از سوی دیگر اصل هفتاد و دوم قانون اساسی مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی را وضع کند که اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد (Mirzadeh, 2010: 143-144). به نظر می‌رسد، مبانی دینی مندرج در قانون اساسی ایران در جایگاه ویژه‌ای قرار دارد و این مبانی بر سایر اصول قانون اساسی، غلبه دارد. باز به‌عنوان نمونه تأکیدی که در اصل چهارم قانون اساسی به حاکمیت موازین اسلامی بر عموم همه اصول قانون اساسی شده است، جایگاه و مرتبه اصول دینی را نسبت به سایر اصول متمایز می‌کند؛ بنابراین جمهوری اسلامی نوعی حکومت اسلامی است (Debirnia, 2018: 84-85).

اسلامیت جمهوری اسلامی ایران که در حکمرانی اسلامی - شیعی بعد از انقلاب اسلامی تأثیر بنیادی داشته است، ریشه در این مسئله دارد که یکی از عناصر اصلی سازنده سیاست در این قلمرو است به‌گونه‌ای که وقتی از فرهنگ اسلامی - ایرانی سخن می‌رود، منظور این است که سایر عناصر را نیز در خود می‌گنجاند زیرا ملاک خودی بودن در این فرهنگ، انطباق‌پذیری آن با ارزش‌های توحیدی یا دست‌کم عدم مباینت با آن است (Muftakhari,

قلمرو در نظام دین‌مدار اسلامی - شیعی جمهوری اسلامی ایران، دین قلمرویی حداکثری دارد. برخلاف در نگاه حداقلی، اصولاً دین به مسائل دنیوی و زندگی، اجتماعی انسان‌ها ارتباطی ندارد و اصولاً اداره جامعه و برنامه‌ریزی توسعه و تکامل اجتماعی به خرد انسانی و عقلانیت ابزاری واگذار شده است. از چشم‌انداز دین حداقلی، دین رابطه معنوی آدمیان با خداوند است که از خلال آن سعادت اخروی او را نیز تأمین می‌کند و اگر حکم و قانونی، آداب و مناسکی وجود دارد به پوسته دین مربوط می‌شود، اما گوهر ذات دین خداشناسی، و سعادت اخروی انسان هاست. بنابراین مطابق دیدگاه، حداقلی، انتظار حداقلی از دین، قلمرو دین در امور اجتماعی، سیاسی، و اخلاقی به حداقل تحویل و فروکاهش و شروع در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است. دیدگاه حداقلی خود را در امور آخرتی محدود و منحصر کرده و در امور دنیایی مهم به حداقل لازم بسنده کرده است. اما دیدگاه حداکثری، جامع نگر بوده و هر دو امور دنیایی و آخرتی را شامل می‌شود. به عبارت دیگر رسالت و جهت‌گیری دعوت انبیاء به تأمین سعادت آخرتی انسان‌ها نیست و نیازمندی‌های بشر در عرصه اجتماع و سیاست، تعلیم و تربیت را نیز دربرمی‌گیرد. همان‌گونه که مرتضی مطهری از دیدگاه دین حداکثری دفاع کرده و از همگرایی و همسویی دین و دنیا سخن گفته و دیدگاهی جامع نگر در این باب اتخاذ کرده است (Abbasi, 2004: 133).

از دید نظام دین‌مدار اسلامی - شیعی جمهوری اسلامی ایران تردیدی در حداکثری بودن دین وجود ندارد هر چند مشکل اساسی در این میان وجود تلقی‌های متفاوت از حداکثری بودن دین و محدوده آن است. البته این اختلاف دیدگاه‌ها در مورد دین و محدوده آن مختص این دیدگاه از دین نیست، بلکه مدافعان حداقلی بودن دین نیز برداشت یکسانی از این موضوع ندارند. اما یکی از اعتباریات جمهوری اسلامی ایران برداشت حداکثری مطلق نسبت به دین است. از منظر نظام دین‌مدار اسلامی - شیعی جمهوری اسلامی ایران، دین اسلامی از ادیانی است که هیچ موضوعی از آن نیست که موضع مشخصی نداشته باشد و نکته خاصی ابراز نکرده باشد (Habibi & et al., 2015: 8).

اندیشه حکومت اسلامی امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) این مدعا را به اثبات می‌رساند. از دید ایشان مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کفایت نمی‌کند و برای اینکه قانون مایه اصلاح

و سعادت بشر شود به قوه اجرایی و مجری نیازمند است. به این دلیل خداوند در کنار فرستادن پک مجموعه قوانین، یعنی، احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اراده مستقر کرده است. از این رو رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت و علاوه بر ابلاغ وحی و بیان و تفسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام به اجرای احکام و نظامات اسلام همّت گماشته بود تا دولت اسلامی را به وجود آورد. بنا به باور ایشان اصولاً قانون و نظامات اجتماعی مجری لازم دارد چراکه در همه کشورهای عالم همیشه این گونه بوده است که قانون گذاری به تنهایی فایده ندارد. قانون گذاری صرف سعادت بشر را به تنهایی تأمین نمی کند. لذا این قوه مجریه است که قوانین و احکام داد گاهها را اجرا می کند و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می سازد.

بنابراین از نظر ایشان اهمیت وجود دولت اسلامی آن است که قوانینی که از طرف خداوند متعال و به واسطه پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) به ما رسیده است باید در یک نظام سیاسی و با تشکیل یک دولت اسلامی در جامعه پیاده سازی شوند تا زمینه های سعادت بشری، هم در دنیا و هم در آخرت (دین حداکثری) فراهم شود. بنابراین هدف از تشکیل دولت اسلامی تنها سعادت اخروی بشر نبوده است بلکه دولت اسلامی خود مقدمه ای برای ایجاد جامعه ای عادلانه است که زمینه را برای سعادت دنیوی بشر نیز فراهم کند. از دید امام خمینی (رحمت الله علیه) حکومت اسلامی هیچ یک انواع طرز حکومت های موجود نیست، مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد و خود رأی باشد با جان و مال مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند و هر که را که اراده اش تعلق گرفت بکشد و هر کس را که خواست انعام دهد. حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه؛ بلکه مشروطه است. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرای و اداره مقید به یک مجموعه مشروط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) معین گشته است. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است. بنا به برداشت امام خمینی (رحمت الله علیه) دولت اسلامی و تشکیل نظام اسلامی، فقه بنیان است و دولت اسلامی وظیفه دارد مبانی فقهی را در قالب یک ساختار سیاسی وارد عرصه حکمرانی کند تا بتواند به پرسش های اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی فرهنگی جامعه پاسخ دهد.

از دید آیت الله خامنه ای دولت اسلامی شرط رسیدن به جامعه اسلامی و تمدن اسلامی

است. دولت اسلامی از چشم‌انداز فکری ایشان محتوای نظام اسلامی است یعنی مجموعه‌ای از فعالیت‌هایی که توسط انسان‌های معتقد در واقعیت زندگی مردم صورت می‌گیرد. از دید ایشان دولت اسلامی شامل همه کارگزاران نظامی اسلامی است، نه فقط قوه مجریه یعنی حکومت‌گران و خدمتگزاران عمومی. مطابق نظر ایشان معنای شعار دولت اسلامی این است که ما می‌خواهیم اعمال فردی، رفتار با مردم، رفتار بین خودمان و رفتار با نظام بین‌الملل و نظام سلطه امروز جهانی را به معیارها و ضوابط اسلامی نزدیک‌تر کنیم. دولت اسلامی دولتی مردم‌پایه است و بر محور رفع نیازها و مسائل مردم تشکیل می‌شود. ایشان دولت اسلامی را این‌گونه توصیف می‌کنند «دولت اسلامی» ورق را به کلی برگرداند: مردم نقش پیدا کردند، نه فقط در انتخاب نماینده مجلس، در انتخاب رئیس‌جمهور، در انتخاب خبرگانی که قرار است رهبر را تعیین کنند، در انتخاب شوراها که قرار است شهردارها را انتخاب کنند در همه این مراحل حساس نظر مردم تعیین‌کننده شد.

نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه دیگری که تقوا و عدالت است استوار است. اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه مردم هم بر او اتفاق کند از نظر اسلام این حکومت، حکومت نا مشروعی است. به‌طور کلی آیت‌الله خامنه‌ای دولت اسلامی را دولتی الهی - مردمی می‌داند چراکه از دید ایشان، انقلاب اسلامی، هم اسلامی و هم مردمی بود. حکومتی که به واسطه آن به وجود آمد اسلامی و مردمی شد. یعنی جمهوری اسلامی. خلاصه جمهوری در دولت اسلامی این است: خدا و مردم (Jalil & Karimi, 2022: 12-15).

وقتی که گفتمان غالب در یک نظام سیاسی بر اساس مبانی دینی شکل بگیرد این گفتمان کلیدی قواعد و اعتباریات جامعه را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد. قواعد و اعتباریات سیاسی جمهوری اسلامی ایران نیز تحت تأثیر همین گفتمان دین‌مدارانه شیعی و اسلامی قرار دارد. و فهم مسائل این دولت بدون توجه به این قواعد و اعتباریات سیاسی آمیخته به دین اسلام شیعی امکان‌پذیر نمی‌باشد. در ادامه به مهم‌ترین و بنیادی‌ترین قواعد و اعتباریات جمهوری اسلامی ایران از جمله فرهنگ دینی مستقل از حاکمیت، هویت ملی مستقل از حاکمیت، فرهنگ شاعرانگی و روحیه عرفانی که همانا به اعتبار زبان فارسی به‌عنوان جادوی مجارت نگریسته می‌شود.

۵. حقوق بشر در مبانی جمهوری اسلامی ایران

حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران را باید در زمینه‌ها و بستر دینی - اسلامی - شیعی مورد فهم قرار بگیرد. قاعده حوق یشر در جمهوری اسلامی ایران برخلاف قاعده حقوق بشر جهانی مضمون و معنای خاص خود را دارد. اگر تفاسیر مربوط به حقوق بشر جهانی که بر بشر و زمینه سکولار استوار است به حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران حمل کنیم شاهد تعارضات و مغایرت بنیادی در فهم مسائل حقوق بشری در ایران خواهیم شد.

در مواجهه با حقوق بشر دو نگاه فلسفی - سیاسی متفاوت وجود دارد که یکی بر نسبت فرهنگی حقوق بشر تأکید دارد و دیگری بر جهانشمولی حقوق بشر را مورد تأکید قرار می‌دهد. دولت‌های سکولار غربی به اعلامیه جهانی و میثاقین حقوق بشر استناد می‌کنند. و مدعای جهانشمولی حقوق بشر و ارزش‌های آن را دارند و دلیل آن را پیوستن اکثریت قریب به اتفاق کشورها می‌دانند. اما دولت‌هایی هم هستند که جهانشمولی حقوق بشر را نمی‌پذیرند بسیاری از این دولت‌ها در واقع در آسیا هستند و مدعای وجود ارزش‌های آسیایی هستند. آنها دولت‌های غربی را نقد می‌کنند و استدلال آن‌ها این است که دولت‌های غربی در صدد هستند که ارزش‌های خود را به صورت تحمیلی جهانشمولی کنند. اولین مواجهه آسیایی‌ها با جهانشمولی حقوق بشر در مارس ۱۹۹۳ در بانکوک اتفاق افتاد. ۴۰ کشور آسیایی در نشست مقدماتی منطقه‌ای آسیا که در واقع پیش کنفرانس جهانی حقوق بشر در وین همان سال به شمار می‌رفت، طی اعلامیه‌ای اعلام نمودند: «درحالی‌که حقوق بشر طبیعتاً جهانی است، این حقوق می‌باید در یک فرایند پویا و متحول هنجارگذاری بین‌المللی مورد نظر قرار بگیرد. و اهمیت خصوصیات منطقه‌ای و سوابق گوناگون تاریخی، فرهنگی و مذهبی را می‌باید در خاطر داشت و نیز کشورهای توسعه‌یافته نباید حقوق بشر را از طریق تحمیل ارزش‌های ناسازگار با ارزش‌های فرهنگی مردم آسیا توسعه بخشند.

در نهایت این موضوع در اعلامیه کنفرانس جهانی وین درج گردید. شاید دلیل این امر بتوان عدم موفقیت اندیشمندان غربی در ارائه مبانی برای جهانشمولی حقوق بشر از یک‌سو، و از سوی دیگر اتکای آنان به مبانی لیبرال دانست که پلورالیسم یکی از مؤلفه‌های اصلی آن بود (Talabaki, 2018: 164-165).

ابتدا در این بخش سعی می‌شود معنای جهانشمولی و نسبت فرهنگی حقوق بشر مورد بحث قرار گیرد و به عبارتی دو نگاه فلسفی - سیاسی - حقوقی نسبت به حقوق بشر بررسی و

سپس به این موضوع پرداخته شود که جمهوری اسلامی ایران، در چهارچوب کدام معنای قاعده و اعتبار حقوق بشر قرار دارد. شاید بهترین تفسیر از این دو نگاه متفاوت نسبت به حقوق بشر از آن «جک دانلی» استاد مطالعات بین‌المللی، دانشگاه دنور، ایالات متحده آمریکا باشد. که در ذیلاً اندیشه ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

«جک دانلی» در مقاله‌ای تحت عنوان «جهانشمولی نسبی حقوق بشر» معنای جهانشمولی و نسبت فرهنگی حقوق بشر را مورد بحث قرار داده است. از دید «دانلی» ایالات متحده در تعقیب جنگی ایدئوژیک به مقیاس جهانی که هنجارهای حقوق بین‌المللی را زیر پا می‌گذارد به‌طور مستمر به ارزش‌های جهانشمول دست می‌یازد (Donnelly, 2015: 47-84).

«دانلی» انواع جهانشمولی را مورد بحث قرار می‌دهد. اولین نوع جهانشمولی مفهومی و ماهوی است. از منظر او انگاره اصلی حقوق بشر بر جهانشمولی مفهومی دلالت دارد و جهانشمولی ماهوی یک فهم خاص یا فهرستی از حقوق بشر می‌باشد. از حسب این نوع از حقوق بشر؛ فرد به اعتبار انسان بودنش واحد حقوقی است که بین همه آدمیان مساوی است زیرا انسان‌ها یا مساوی هستند یا نیستند. حقوق بشر حقوق لاینفکی محسوب می‌شوند چراکه انسان بودن یا نبودن یک امر غیر قابل تغییر طبیعت است. یعنی قابل دستیابی و از دست رفتنی نیست. از این منظر حقوق بشر حقوق جهانشمول قلمداد می‌شوند. به این معنا که آنها به‌طور معمول توسط انسان‌ها جهانشمول قلمداد می‌شوند. جهانشمولی مفهومی عملاً راهی دیگر برای بیان این موضوع است که حقوق بشر بنابر تعریف برابر و غیرقابل انفکاک‌اند.

دومین نوع جهانشمولی مورد بحث جک دانلی مربوط به تعلق و اجرای جهانشمولی حقوق بشر است. مطابق نظر دانلی مدعیات قابل دفاع از جهانشمولی ناظر به حقوقی است که ما به‌عنوان انسان داریم. اینکه همه یا حتی یک نفر از این حقوق برخوردار است امر دیگری است. دانلی می‌گوید در تعداد زیادی از دولت‌ها، حاکمیت از اجرای اکثر حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی فعالانه خودداری می‌کنند و حتی آشکارا نقض می‌کنند. در تمامی کشورها نقض چشم‌گیر حداقل برخی از حقوق بشر روزانه اتفاق می‌افتد، هرچند تفاوت‌های چشم‌گیری بین کشورها بر سر مصادیق و شدت نقض وجود دارد.

تلقی دانلی این است که رژیم‌های جهانی حقوق بشر هنجارسازی بین‌المللی شده است. اما اجرای هنجارهای موثق و معتبر بین‌المللی حقوق بشر به‌طور کامل به قلمرو اقتدار

دولت‌های مستقل واگذار شده است. عمل نهادهای نظارتی که فراملی عمدتاً محدود به رصد کردن این است که دولت‌ها چگونه تکالیف بین‌المللی حقوق بشری خود را اجرا می‌کنند. سازمان‌های غیردولتی فراملی حقوق بشر و دیگر حامیان ملی و بین‌المللی بیشتر به فعالیت اقناعی می‌پردازند که هدف آن‌ها تغییر رویه و عمل حقوق بشر دولت‌ها است. دولت‌های خارجی مختارند تا نقض حقوق بشر را به‌عنوان موضوعی مورد علاقه مطرح کنند اما از هیچ‌گونه اقتداری برای اجرای یا تنفیذ حقوق بشر در قلمرو حاکمیتی دولتی دیگر برخوردار نیستند. بنابراین اجرای حقوق بشر که جهانشمول محسوب می‌شود شدیداً نسبی است و بیشتر تابع این است که کسی این بخت (خوب یا بد) را داشته باشد که کجا زندگی می‌کند.

نوع سوم جهانشمولی از دید دانلی جهانشمولی تاریخی است یعنی حقوق بشر غالباً به معنای جهانشمول محسوب می‌شود که اکثر جوامع و فرهنگ‌ها در طول قسمت اعظم تاریخ خود به حقوق بشر عمل کرده‌اند. ردپای حقوق بشر را در متون عربی معاصر و متون قرآنی؛ همچنین جوامع سنتی آفریقایی، جوامع آسیایی و نظام کاست هندی می‌توان یافت.

این داعیه‌های جهانشمولی تاریخی ارزش‌هایی چون عدالت، انصاف، انسانیت، را با رویه‌هایی که هدف آن‌ها تحقق آن ارزش‌هاست. خلط می‌کنند. بنا به اعتقاد جک انلی میزان قابل توجهی از جهانشمولی ارزش‌ها از لحاظ تاریخی را می‌توان در طول زمان در بین فرهنگ‌ها مشاهده کرد، آیا هیچ جامعه، تمدن یا فرهنگی قبل از قرن ۱۷ رویه عمل و یا حتی نگرش مورد قبول همگانی در مورد مصادیق مشخص حقوق برابر و غیرقابل انفکاک وجود نداشت (Donnelly, 2015: 49-53).

نوع چهارم جهانشمولی، به جهانشمولی کارکردی حقوق بشر اشاره دارد. از این منظر دانلی استدلال می‌کند که با اینکه انگاره‌های حقوق طبیعی یا حقوق بشر ابتدا در غرب جدید تحول یافت با این حال، دانلی بر غیرغربی بودن فرهنگی انگاره‌های حقوق بشری تأکید دارد. از دید او انگاره و رویه‌های حقوق بشری ناشی از ریشه‌های عمیق فرهنگی غربی نبود بلکه از تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تجدد طلبی نشأت می‌گرفت. بنابراین آن‌ها در هر جایی که این تحولات رخ داده اند فارغ از فرهنگ پیشین محل، معنا و مناسبت دارند.

او می‌گوید هیچ خیریتی در فرهنگ کلاسیک یا قرون وسطی اروپائیان را به‌طور ویژه مستعد بسط انگاره‌های حقوق بشر نکرد. حتی اروپای جدید هم به‌طور خاصی برای حقوق بشر

نامساعد بود. هیچ قرائت وسیعی مورد تأییدی در متون مسیحی از انگاره گسترده وسیعی از حقوق فردی برابر و غیرقابل انفکاک برای تمامی مسیحیان، چه رسد به انسان‌ها، حمایت نمی‌کرد. دانلی استدلال می‌کند که گسترش بازارها و دولت‌های جدید همان تهدیدات علیه کرامت انسانی که در اروپا تجربه شده بود اکنون جهانی ساخته است. لذا حقوق بشر بیانگر مؤثرترین واکنشی است که تاکنون در برابر گسترده وسیعی از تهدیدات متداول علیه کرامت انسانی که بازارهای اقتصادی و دولت‌های دیوان‌سالار در سراسر جهان تقریباً جهانشمول کرده‌اند، تعبیه شده است. حقوق بشر امروز تنها وسیله مؤثر برای تضمین کرامت انسانی در جوامعی است که تحت تأثیر بازارها و دولت‌ها قرار دارند. اگرچه این جهانشمولی کارکردی از لحاظ تاریخی اتفاقی و نسبی قلمداد می‌شود، اما کاملاً شایسته جهانشمولی است. این جهانشمولی حقوق بشر منوط به حقوق بشر است که راه‌حل‌هایی را برای تهدیدات سیستماتیک علیه کرامت انسانی تأمین می‌کند (Donnelly, 2015: 54-56).

نوع پنجم جهانشمولی، جهانشمولی حقوق بین‌المللی است. دانلی معتقد است ما باید حمایت فعال و گسترده‌ای برای حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی بیابیم. چنین حمایتی در قوانین بین‌المللی حقوق بشر مشهود است که موجب تحول چیزی شده که دانلی آن را جهانشمولی حقوق بین‌المللی می‌خواند. که سند اصلی این نوع از جهانشمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر است. کما اینکه بنا به روایت دانلی در سال ۱۹۹۳ کنفرانس جهانی حقوق بشر در بند اول اجرایی اعلامیه و برنامه عمل وین تصریح کرد که ماهیت جهانشمول این حقوق و آزادی‌ها وداع شک و تردید است.

از این منظر تمامی دولت‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر را می‌پذیرند و امروزه از چشم‌انداز روابط بین‌المللی حقوق بشر یعنی حقوق مندرج در اعلامیه جهانی. این اعلامیه با میثاق‌های دیگری بسط و توسعه پیدا کرده است. از جمله در تاریخ ۶ دسامبر ۲۰۰۶، ۶ معاهده اصلی بین‌المللی حقوق بشر ۱۶۸ متعاهد داشت که بیانگر میزان قابل توجه تأیید عام (۸۶ درصد) می‌باشد. امروز دولت‌هایی که حقوق بشر را نقض می‌کنند مشروعیت بین‌المللی خود را از منظر حقوق بین‌المللی از کف می‌دهند (Donnelly, 2015: 56-57).

دانلی علاوه بر این انواع جهانشمولی از جهانشمولی اجماع همپوش و هستی‌شناسانه نیز سخن می‌گوید اما در برابر همه این انواع جهانشمولی نسبی‌گرایی فرهنگی را در برابر اقسام

معانی جهانشمولی قرار می‌دهد. مطابق نظر دانلی متداول‌ترین استدلال در دفاع از نسبییت به فرهنگ متوسل می‌شود. نسبییت فرهنگی از دید او یک واقعیت است و فرهنگ‌ها در طول زمان و عرض جغرافیا و اغلب بسیار جدی، با یکدیگر تفاوت داشته و دارند. این نوع نسبی گرایي مجموعه‌ای از تعالیم است که قدرت تجویزی در جان نسبییت فرهنگی می‌دمد. دانلی از دو نوع نسبی گرایي فرهنگی نام می‌برد: نسبی گرایي روش شناختی و نسبی گرایي ماهوی. انسان‌شناسان میانه قرن ۲۰ از نسبی گرایي روش شناختی حمایت می‌کردند. آنان از یک تحلیل رادیکال غیر قضاوتی از فرهنگ حمایت می‌کردند تا انسان‌شناسی را از تعصبات غیرعمدی و حتی عمدی که ریشه در توصیف و قضاوت دیگر جوامع بر حسب مقولات و ارزش‌های غربی جدید داشت برهانند. این‌گونه استدلال مستقیماً به شناسائی نسبییت تاریخ یا انسان‌شناسانه حقوق بشر منتهی می‌گردد.

اما در نسبی گرایي فرهنگی ماهوی حقوق بشر؛ مباحث حقوق بشر به صورت یک مکتب هنجاری ظاهری می‌شود. که خواستار احترام برای تفاوت‌های فرهنگی است. از دید جک دانلی هنجارهای اعلامیه جهانی به گونه‌ای ارائه می‌شوند که از هیچ‌گونه قدرت هنجاری در برابر سنت‌های فرهنگی نا همگرا برخوردار نیستند. در مقابل، رویه عمل بر اساس معیارهای فرهنگ مورد بحث ارزیابی می‌گردد. دانلی از بیانیه انجمن آمریکایی انسان‌شناسی پیرامون حقوق بشر نقل می‌کند که «انسان تنها زمانی آزاد است که چنان زندگی کند که جامعه‌اش آزادی را تعریف می‌کند. این فرهنگ است که معیارهای مطلق ارزیابی را ارائه می‌دهد و آنچه را یک فرهنگ می‌گوید درست است» (Donnelly, 2015: 62-63).

۶. دموکراسی

یکی از اعتباریات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران دموکراسی است. اما دموکراسی را باید در ظرف اسلامی - شیعی مورد توجه قرار داد. وقتی دموکراسی در این ظرف قرار می‌گیرد، بنابراین آن، اعتباری را که این مفهوم در بستر و ظرف جوامع غربی دارد، از کف می‌دهد. مفهوم و واژه دموکراسی بر مبنای حکومت و قانونی است که منطبق با خواست و اراده اکثریت مردم است. این مفهوم و واژه در اصل یونانی است که در قرن شانزدهم از طریق واژه فرانسوی «دموکراتی» وارد زبان انگلیسی شد. دموکراسی از دو واژه Demos به معنای توده مردم و Kratos به معنای قانون، اقتدار و حکومت است، هرچند برخی واژه Kratin را به

معنای حاکمیت دانسته‌اند.

درواقع دموکراسی آن نوع حکومتی است که در مقابل حکومت‌های فردی قرار می‌گیرد. لذا حاکمیت مردم جای حاکمیت استبداد، دیکتاتوری و تمامیت خواهی فردی شخص حاکم می‌گردد (Khoshbavar, 2021: 82-89).

دموکراسی برابری و مشارکت مردمی و نهادینه می‌تندی بر قانون و قانونمندی و کنترل شده و تحت نظارت مرجع قانونی و دربردارنده تنوع و تکثر سیاسی است. چهار شاخص ارزیابی دموکراسی عبارت‌اند از: مشارکت و رقابت سیاسی فراگیر؛ سازوکارهای کنترل و نظارت؛ مشروعیت سیاسی و آزادی‌های مدنی و سیاسی (Sadat's supervisor, 2015: 77-78).

باید خاطر نشان ساخت که اصل حاکمیت مردم در جمهوری اسلامی یا حق حاکمیت مردم در نظام‌های لیبرال دموکراسی امری ذاتی در نهاد لیبرال دموکراسی غربی است. تفاوت میان دموکراسی غربی و دموکراسی دینی را در همین نکته باید جستجو کرد. توماس هابز حقوق را با حوزه آزادی‌های شخصی یکی می‌داند. او حق را آزادی و اختیاری قلمداد می‌کرد که آدمیان از آن برخوردار بودند و با اراده و میل خویش، قدرت را برای حفظ حیاتش به کار می‌گیرد. پیوند حق با آزادی در قرن ۱۷ فلسفه و چیستی حق را به میان کشید و از این چشم‌انداز اندیشه سیاسی جان لاک مطرح می‌شود که ایده آزادی را قدرت هر فرد بر انجام یا عدم انجام عملی خاص تلقی می‌کند. در دوران مدرن فهم مفهوم حق بر پایه‌های انسان‌گرایی بنا شده است در این اندیشه، خدامحوری از قلمرو فکر و اندیشه کنار گذاشته شده است و انسان در کانون توجهات قرار می‌گیرد. بر این اساس و به دلیل اینکه حق انسانی جایگزین حق الهی می‌گردد مفهوم حق از کارکرد اخلاقی به کاربرد قانونی تغییر می‌یابد. با وجود تعاریف متعدد در دموکراسی، در واقع مشارکت سیاسی شهروندان برای اتخاذ تصمیم، مفروض اساسی دموکراسی و تعریف آن است. ولی عمدتاً سه اصل آزادی، برابری و مشارکت در اتخاذ تصمیم‌های سیاسی را به عنوان مبانی دموکراسی ذکر می‌کنند و برخی هم این اصول را شامل سه اصل: ۱- مشروعیت، ۲- برابری، ۳- آزادی و تبعات آن می‌دانند. برخی با نگاهی فراخ اصول اساسی دموکراسی را این گونه تفسیر می‌کنند «نشأت گرفتن قدرت و قانون از اداره مردم، آزادی افکار عمومی و اتکای حکومت به آن، وجود مکانیسم‌های مشخص برای

ابراز افکار عمومی از جمله احزاب سیاسی، اصل حکومت اکثریتی عددی در مسائل مورد اختلاف در افکار عمومی، مشروط به وجود تساهل و مدارای سیاسی، محدود بودن اعمال قدرت حکومتی به رعایت حقوق و آزادی‌های فردی و گروهی، تکثیر و تعدد گروه‌ها و منافع ارزش‌های اجتماعی، امکان بحث و گفتگوی عمومی و مبادله آزاد افکار درباره مسائل سیاسی، قوت جامعه مدنی، اصل نسبیت اخلاقی و ارزشی، تساهل نسبت به عقاید مختلف و مخالف، برابری سیاسی گروه‌های اجتماعی از لحاظ دسترسی به قدرت، امکان تبدیل اقلیت‌های فکری به اکثریت از طریق تبلیغ نظرات گروهی، استقلال قوه قضائیه در راستای تأمین و تضمین آزادی‌های مدنی افراد و گروه‌ها تفکیک قوا با استقلال حداقل سه قوه از یکدیگر و امکان ابراز مخالفت سازمان‌یافته و وجود اپوزیسیون قانونی هرچند البته پیچیدگی، گستردگی و مبهم بودن معنای دقیق دموکراسی و اصول آن اشکالاتی را نیز در تعیین انواع آن ایجاد نموده و باعث تقسیم‌بندی‌های متفاوت و تکرر از این اصطلاح شده است (Khwana, 2003: 142-143).

ویژگی‌های که ذکر آن رفت مربوط به نظام‌های سیاسی لیبرال دموکراسی غربی است که امروزه گفتمان مسلط در عرصه جهانی است. یعنی برای ارزیابی نظام‌های سیاسی مختلف از جهت لیبرال دموکرات بودن همان معیارهای غربی مورد توجه قرار می‌گیرد. این در حالی است که دموکراسی اگر در طرف و متن اسلام شیعی و در چهارچوب یک نظام دین‌مدار اسلامی شیعی مورد توجه قرار بگیرد، مفاهیم و مضامین و معانی آن تغییر پیدا می‌کند. درست است که عنوان «دموکراسی» ثابت می‌ماند اما با افزودن عنوان «دینی» مضمون آن نیز دچار تغییر می‌شود. در متن و ظرف نظام سیاسی اسلامی - شیعی مفاهیم هم و مصادیق نیز شکل ظرف خود را می‌گیرند. وقتی هر دموکراسی در متن و ظرف نظام سیاسی اسلامی - شیعی قرار می‌گیرد، طبیعتاً معنای آن نیز دستخوش تغییر و تحول می‌گردد. از این منظر در نظام جمهوری اسلامی ایران مفهوم و مصادیق دموکراسی با مفهوم و مصادیق دموکراسی در متن و ظرف غرب متفاوت خواهد بود. اما دموکراسی دینی وقتی در متن و بستر جمهوری اسلامی قرار می‌گیرد چه معنا و محتوایی به خود می‌گیرد.

بدون تردید دموکراسی غربی انواع و مدل‌های مختلفی دارد. دیوید هلد در کتاب خود تحت عنوان «مدل‌های دموکراسی» مدل‌های دموکراسی را به کلاسیک و معاصر طبقه‌بندی می‌کند. مدل‌های کلاسیک از دیدگاه او عبارت‌اند از: دموکراسی مستقیم، دموکراسی لیبرال،

دموکراسی کلاسیک، دموکراسی تکاملی، دموکراسی حمایتی، و دموکراسی تکاملی رادیکال. از منظر مدل‌های مدرن عبارت‌اند از: دموکراسی مشارکتی، دموکراسی رقابتی نخبه‌گرا، و دموکراسی قانونی (Held, 2017: 20).

حال پرسش این است که آیا دموکراسی دینی را می‌توان از انواع و مدل‌های دموکراسی قلمداد کرد؟ پاسخ منفی است. چراکه اعتبار دموکراسی دینی در جمهوری اسلامی ایران با اعتبار دموکراسی در غرب با انواع و مدل‌های مختلف، ماهیتاً متفاوت است.

دموکراسی دینی که با استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران متعاقب انقلاب اسلامی تبدیل به گفتمان غالب شد تعریفی دارد که با تعاریف دموکراسی‌های غرب متفاوت است. پرسش‌هایی که در باب دموکراسی دینی در فضای فکری دموکراسی غربی قابل طرح است به قرار ذیل است.

۱) آیا ترکیب دموکراسی دینی ذاتاً صحیح است / یا واجد تناقض است. یعنی دموکراسی دینی با مفهوم دینی بودن یعنی حاکمیت خداوند در واژه ترکیبی دموکراسی دینی سازگاری دارد؟ آیا این دو مفهوم نفی‌کننده یکدیگر نیستند؟

۲) چگونه می‌توان دو مفهوم دموکراسی و حاکمیت خداوند را سازگار کرد؟

۳) جایگاه مردم در حق تعیین حکومت و تعیین رهبر چگونه قابل تفسیر است. یعنی مردم در عصر غیبت تا چه اندازه و بر اساس کدام حق می‌توانند در مسئله تعیین حکومت و تعیین شخص حاکم نقش ایفا کنند؟

۴) جایگاه مردم جمهوری اسلامی ایران در ساختار نظام حکومتی و دموکراسی دینی چگونه است؟ در میان اندیشمندان و مصلحان جهان در قرون اخیر، حضرت امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) از این ویژگی منحصر به فرد برخوردار است که توانست ضمن ارائه طرح تفصیلی روشن و مستدلی از نظریه حکومتی اسلام موفق به برپائی و اجرای آن گردد و جامعه‌ای با ریشه‌های عمیق تمدن و فرهنگ را در کشوری گسترده و برخوردار از جایگاه برجسته‌ای در نقشه سیاسی - اجتماعی جهان در جهت انقلابی فراگیر رهبری کند و با حمایت گسترده و بی‌نظیر مردم، سیستم حکومتی مورد نظر خود را به اجرا درآورد و حکومتی نیرومند و پایدار را بر شالوده آن برپا کند. ما در این نوشتار طی چند مطلب، به‌طور مختصر و ساده به بررسی و تبیین یکی از مهم‌ترین ارکان اندیشه سیاسی امام که «جایگاه مردم در سیستم

حکومتی اسلام» است می‌پردازیم: مطلب اول: ارکان عقلی حکومت بنابر آنچه عقل نظری و عقل عملی حکم می‌کند، حکومت در هر جامعه، در هر زمان و مکانی باید بر دو پایه اصلی: قدرت، و مشروعیت استوار گردد، زیرا حکومت بدون قدرت حکومت نیست و حکومت بدون مشروعیت ظلم است. به مقتضای حکم عقل نظری، حکومت باید از قدرت برخوردار باشد تا بتواند نظم را در جامعه برپا کند و به مقتضای حکم عقل عملی، حکومت باید مشروعیت داشته باشد یعنی عدل را در جامعه پیاده کند. عقل نظری بالبداهه حکم می‌کند که بدون قدرت حکومت برپا نمی‌شود و تداوم نمی‌یابد. یعنی هر حکومتی در حدوث و بقای خود به (قدرت) وابسته است. و قدرت حکومت است که موجودیت آن حکومت را چه در پیدایش و چه در بقا تضمین می‌کند. و عقل عملی یعنی وجدان عقلی نیز بالصراحه حکم می‌کند که حکومت باید عادلانه باشد تا از مشروعیت برخوردار باشد. حکومتی که بر مبنای عدل برپا نگردد، فاقد مشروعیت است، و حکومت فاقد مشروعیت، ظلم است که در نظر عقل عملی صددرد محکوم و مطرود است. مطلب دوم: منبع قدرت و حکومت در بالا گفته شد: پایه‌های حکومت از دیدگاه عقل دو چیز است: قدرت و مشروعیت. اکنون سخن در این است که این دو پایه از چه طریق فراهم می‌آیند، و کدام طریق از نظر عقل و شرع برای تأمین و تحصیل این دو رکن اصلی حکومت شایسته و پسندیده است؟ در اینجا ابتدا درباره رکن نخستین حکومت که قدرت است به بحث می‌پردازیم، در برابر این پرسش که منبع قدرت در حکومت چه باید باشد، دو پاسخ وجود دارد: پاسخ اول: جبر و اکراه، یا قدرت مافوق اراده مردم. بدین ترتیب که حکومتی با تکیه بر قدرتی مافوق اراده مردم، بر جامعه حکمرانی کند. این شیوه کسب قدرت و پیدایش حکومت از دیدگاه شرع اسلام پذیرفته نیست.

در آیات کریمه قرآن به‌طور مکرر بر این مطلب تأکید شده است که رهبران الهی مأمور به فراخوانی مردم جهت حمایت و پیروی از آنان در جهت برپایی حکومت عدل و جامعه قانونند، نه آنکه با اعمال زور و سلب اختیار از مردم، بر مردم حکومت کنند.

خداوند می‌فرماید:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا

مُؤْمِنِينَ»؛ اگر خدایت می‌خواست همه آنها که در زمین زندگی می‌کنند ایمان

می‌آوردند، آیا تو می‌خواهی مردم را اکراه کنی تا مومن شوند (یونس / آیه ۹۹).

در آیات کریمه قرآن قرائن فراوانی وجود دارد که مقصود از ایمان در این آیه و بسیاری آیات دیگر اطاعت و پیروی از رهبر الهی و گردن نهادن به حکومت خداست، نه صرف اقرار به اصول دین اسلام و اعلام پذیرش احکام و قوانین آن. از جمله قرائن آیه ذیل است:

«وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاتَّقُوا بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا...»؛ بیاد آورید نعمت خدا را بر شما و پیمانی که از شما گرفت آنگاه که گفتید: شنیدیم و اطاعت کردیم (مائده / آیه ۷).

و نیز می‌فرماید:

«وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ»؛ و می‌گویند به خدا و رسول ایمان آوردیم و اطاعت کردیم، سپس گروهی از آنان پشت کرده و از اطاعت سرباز می‌زنند، اینان مومن نیستند (نور / آیه ۴۷).

و نیز می‌فرماید:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»؛ در دین اکراهی نیست، هدایت از گمراهی آشکار شد (بقره / آیه ۲۵۶).

«فَدَكَّرَ لِيَمَّا آتَتْ مَدَكَّرَ * كَسَتْ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ»؛ تو تنها بیاد آورنده ای، بر آنها سیطره نداری (غاشیه / آیات ۲۱-۲۲).

از این آیات و آیات دیگر استفاده می‌شود که در اسلام استفاده از روش اکراه مردم، یا به عبارتی استفاده از قدرتی مافوق اراده و اختیار مردم برای برپائی حکومت و تأسیس جامعه اسلامی منتفی و ناپسند است. و اینکه خدای متعال به انبیاء و اولیاء (علیهم‌السلام) اجازه بهره‌گیری از قدرت مافوق اراده مردم را جهت برپائی حکومت الهی و تأسیس جامعه مبتنی بر قانون خدا را نداده است. البته این مطلب تنها در رابطه با تأسیس جامعه الهی و برپائی حکومت قانون عدل است لکن پس از برپایی آن با اراده و حمایت مردم، وظیفه رهبران الهی است که با قدرتی که با حمایت مردم به‌دست آورده‌اند، به حفظ قانون عدل از درون جامعه اسلامی از طریق امر به معروف و نهی از منکر و به دفاع از موجودیت جامعه و حکومت اسلامی و به گسترش عدل و پاکی در سراسر جهان از طریق تبیین حق و فراهوانی جوامع بشری به عدل و تقوی و در صورت لزوم استفاده از قدرت جهت براندازی سلطه ظالمان بر سرنوشت انسان‌های ناتوان و مستضعفان به‌وسیله جهاد بپردازند. اضافه بر آنچه در شرع آمده

است، از نظر عقلی نیز اقامه عدل اجتماعی متوقف بر خواست و اراده مردم است، بدین معنی که در صورت فقدان اراده جمعی برقراری عدل اجتماعی مقدور نیست، بنابراین چه از نظر شرع و چه از نظر عقل برپائی حکومت عدل در جامعه بستگی به خواست و اراده مردم دارد. امام خمینی (رحمت الله علیه) در همین راستا می فرماید:

«حکومت اسلام که از مردم جدا نیست، از همین مردم و از همین جمعیت است».

و نیز می فرماید:

«از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد».

به نظر می رسد امام خمینی در این دو متن اشاره به همان مطلبی دارند که در بالا گفته شد، متن اول اشاره به دیدگاه شرع اسلام در زمینه مردمی بودن حکومت است و متن دوم اشاره به حکم عقل در این زمینه است، زیرا طبق حکم عقل عملی عادلانه بودن حکومت حق مردم است و طبق حکم عقل نظری، اقامه حکومت عدل در میان مردم بدون اراده جمعی آنان امکان پذیر نیست. پاسخ دوم: از آنچه گفته شد پاسخ دوم پرسش سابق الذکر درباره منبع قدرت در حکومت معلوم شد. پاسخ دوم اینست که قدرت حکومت چه از نظر عقل و چه از نظر شرع باید از اراده مردم سرچشمه بگیرد و مقصود از اراده مردم جمعی آنان است که در شکل های مختلف به حسب شرایط و مقتضیات مکانی و زمانی تبلور می یابد. امام خمینی می فرماید: «اگر مردم پشتیبان یکی حکومتی باشند، این حکومت سقوط ندارد، اگر یک ملت پشتیبان یک رژیم باشند، این رژیم از بین نخواهد رفت».

و نیز می فرماید:

«از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشند».

و آنچه در اینجا مورد بحث ما است اینست که ملاک و منبع عادلانه بودن و شایسته و مشروع بودن حکومت چیست؟ برای پاسخ به این سؤال به سه مقدمه نیازمندیم: مقدمه اول: آنچه مسلم است، اینست (ملاک مشروعیت و شایستگی) خود نباید نیازمند ملاکی دیگر برای مشروعیت و شایستگی باشد بنابراین مشروعیت و شایستگی باید ذاتی آن باشد. و به هیچ وجه از آن قابل تفکیک نباشد، و به عبارتی دیگر: آنچه ملاک مشروعیت و

شایستگی است باید خود مشروع و شایسته بالذات باشد، و برای مشروعیت و شایستگی‌اش نیاز به دلیل و سبب نباشد.

مقدمه دوم: آنچه می‌تواند وصف عدل و ظلم و شایستگی و ناشایستگی و مشروعیت و نامشروعیت، را پذیرا باشد، فعل ارادی و اختیاری است، افعال غیرارادی قابل توصیف به اوصاف مذکور نمی‌باشند، مثلاً گردش خون یا عمل دستگاه‌های بینایی و یا شنوایی انسان را که غیرارادی است نمی‌توان به عدل یا به ظلم و به مشروعیت و شایستگی و یا نامشروعیت و ناشایستگی توصیف کرد، ولی گفتارها یا رفتارهای ارادی انسان که از روی اختیار و با آگاهی و اراده صورت می‌گیرند قابل توصیف به اوصاف یاد شده می‌باشد.

مقدمه سوم: از اینکه تنها فعل ارادی قابل توصیف به عدل و ظلم و شایستگی و ناشایستگی و مشروعیت و نامشروعیت است.

نتیجه می‌گیریم که در حقیقت آنچه ملاک انصاف عمل ارادی به اوصاف مذکور است. اراده و اختیار است. اراده و اختیاری که منشأ پیدایش عمل اختیاری است، ملاک و سبب اتصاف آن به اوصاف یاد شده می‌باشد. از این سه مقدمه چنین نتیجه می‌گیریم: ملاک مشروعیت و عدل و شایستگی باید اراده شایسته و مشروع بالذات یا اراده عادل بالذات باشد، یعنی اراده‌ای باشد که از عدل و شایستگی و مشروعیت تفکیک‌پذیر نباشد. چنین اراده‌ای است که می‌تواند میزان و ملاک سنجش عدل در سایر افعال ارادی باشد. بنابراین تنها چیزی که می‌تواند ملاک عدل و شایستگی و مشروعیت باشد (اراده خداوند) است که اراده‌ای است عادل بالذات و شایسته و مشروع بالذات و هر اراده دیگری، چه اراده انسان و چه غیرانسان، و چه انسان فرد یا انسان جامعه، نمی‌تواند ملاک مشروعیت و شایستگی و عدل قلمداد شود زیرا بالذات از عدل و شایستگی برخوردار نیست و تنها در صورتی قابل اتصاف به عدل و شایستگی و مشروعیت است که تابع اراده خداوند باشد، و در صورت عدم تبعیت از اراده خداوند، نامشروع و ظلم و ناشایسته خواهد بود. نتیجه اینکه: ملاک مشروعیت حکومت در زمینه تقنین یا اجرا، یا قضا تنها اراده خداوند است و هیچ چیز دیگر اگر چه اراده همه انسان‌ها باشد نمی‌تواند ملاک مشروعیت حکومت باشد. امام خمینی در همین زمینه می‌فرماید: «حکومت اسلام، حکومت قانون است، در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به قانون است، حاکمیت منحصر به خدا است و قانون، فرمان و حکم خدا است، قانون اسلام یا فرمان

خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد، همه افراد از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند، همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی، نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) بیان شده است. اگر رسول اکرم خلافت را عهده دار شد، به امر خدا بود، خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است.» از نظر عقل تنها اراده خداوند است که می تواند ملاک مشروعیت باشد زیرا علاوه بر آن چه گفته شد، آنچه ملاک مشروعیت رفتار یا گفتار ارادی است باید مقدم بر آن رفتار یا گفتار باشد، ۷ تا گفتار و رفتار بر مبنای آن صورت پذیرد، و تنها اراده ای که بر همه اراده ها و همه رفتارها و گفتارهای ارادی تقدم دارد اراده خداوند است، پس هم اوست که می تواند مبنا و ملاک مشروعیت افعال ارادی همه عمل کنندگان صاحب اختیار و اراده باشد. توضیح اینکه: از نظر عقل مشروعیت و شایستگی می تواند دلیل و سبب پیدایش فعل ارادی باشد بدین معنی که انگیزه فاعل ارادی از انجام فعل شایستگی آن باشد، ولی وجود فعل در خارج هیچگاه دلیل مشروعیت آن نخواهد بود، روی همین اساس عمل مشروع و شایسته همیشه مشروعیت و شایستگی خود را وامدار دلیلی است که وابسته به وجود آن عمل در خارج نیست، عمل شایسته چه در خارج تحقق یابد و چه نیابد شایسته است، شایستگی عمل به دلیل مطابقت آن با ملاک های شایستگی و مشروعیت است، نه به دلیل وجود آن عمل در خارج و لذا عملی که در خارج به وقوع می پیوندد می تواند شایسته باشد و می تواند شایسته نباشد. اگر با زبان فلسفی بخواهیم سخن بگوئیم می توان گفت: مشروعیت در سلسله علل وجود عمل ارادی است، ولی وجود عمل ارادی در سلسله علل مشروعیت نیست، یعنی مشروعیت می تواند دلیل پیدایش و وجود عمل ارادی در خارج باشد، در آنجا که فاعل به انگیزه مشروعیت و شایستگی به انجام عمل اقدام کند. ولی وجود عمل در خارج نمی تواند دلیل مشروعیت آن عمل باشد زیرا بسیار اتفاق می افتد که عملی که در خارج تحقق یافته، ناپسند و نامشروع است. بنابراین آنچه گفته شد: مشروعیت بر وجود عمل ارادی در خارج تقدم دارد زیرا در سلسله علل آن قرار دارد، بنابراین ملاک مشروعیت اعمال ارادی باید بر وجود آنها تقدم داشته باشد و آنچه بر وجود همه اعمال ارادی تقدم دارد و می تواند ملاک مشروعیت اعمال ارادی شود (اراده خداوند) است. اضافه به حکم عقل که ملاک مشروعیت حکومت را اراده خداوند می داند، در شرع نیز

تنها ملاک مشروعیت حکومت (اراده خداوند) است. امام خمینی در همین رابطه خطاب به (شورای نگهبان) که نقش تطبیق مقررات و قوانین را با احکام الهی و منابع دینی به عهده دارد می‌فرماید:

«اصولاً آنچه باید در نظر گرفته شود خداست نه مردم، اگر صد میلیون آدم، اگر تمام مردم دنیا یک طرف بودند و شما دیدید که همه آنان حرفی می‌زنند که بر خلاف اصول قرآن است، بایستید و حرف خدا را بزنید، ولو اینکه تمام بر شما بشورند، انبیاء همین‌طور عمل می‌کردند، مثلاً موسی (علیه‌السلام) در مقابل فرعون مگر غیر از این کرد؟ مگر موافقی داشت؟».

مقدمه چهارم: ماهیت حکومت اسلامی از آنچه در مطالب قبل گفته شد ماهیت حکومت اسلامی و تفاوت آن با سایر انواع حکومت‌ها معلوم شد. تفاوت اصلی حکومت اسلامی با حکومت استبدادی در اینست که در حکومت اسلامی (اراده مردم) منبع قدرت و (اراده خداوند) منبع مشروعیت است و لذا حکومت اسلامی از هر دو رکن عقلی حکومت یعنی قدرت مردمی و مشروعیت الهی برخوردار است، درحالی‌که حکومت استبدادی نه در قدرت به نیروی اراده مردم متکی است و نه در مشروعیت به اراده خداوندی. و تفاوت حکومت اسلامی با حکومت دموکراسی این است که دموکراسی دچار بحران مشروعیت است، و از منبعی که بتواند مشروعیت آن را تأمین کند برخوردار نیست. زیرا (اراده مردم) که زیر بنای حکومت دموکراسی است اگرچه به حکومت دموکراسی موجودیت می‌دهد و قدرت این حکومت را در صحنه اجرا تأمین می‌کند، ولی از عهده تأمین (مشروعیت) برای دموکراسی بر نمی‌آید، زیرا همان‌گونه‌که توضیح داده شد، (اراده مردم) خود نیازمند ملاکی است که مشروعیت آن را گواهی کند زیرا عدل و شایستگی لازمه تفکیک ناپذیر اراده مردم نیست. در نظام حکومتی اسلام (اراده مردم) منبع قدرت است و (اراده خداوند) منبع مشروعیت و لذا تنها در نظام حکومتی اسلام است که دو رکن عقلی حکومت یعنی (قدرت) و (مشروعیت) هریک جایگاه منطقی و عقلی خود را دارا است. امام خمینی در این رابطه می‌فرماید:

«حکومت اسلامی نه استبدادی و نه مطلقه، بلکه مشروطه است، البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آنکه تصویب قانون تابع آراء اشخاص اکثریت باشد، مشروطه

از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) معین گشته است و مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت شود، از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است. فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است، در اینکه نمایندگان مردم یا شاه در این‌گونه رژیم‌ها به قانون‌گذاری می‌پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است، شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است، هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت».

از آنچه گفتیم روشن شد، که هر یک از سیستم حکومتی استبدادی و سیستم حکومتی دموکراسی دچار خلأ (مشروعیت) اند و همان‌گونه که در سیستم‌های حکومتی استبدادی تضمینی برای (عدل) وجود ندارد، سیستم‌های حکومتی دموکراسی نیز دچار همین مشکل می‌باشند. به فرض آنکه دموکراسی بتواند در محیط اجتماعی جامه عمل بپوشد و در بهترین شرایط اجرای دموکراسی هیچ تضمینی برای عادلانه بودن حکومت وجود ندارد، تنها نقطه قوت دموکراسی این است که بر محور (اراده مردم) می‌چرخد، ولی همان‌گونه که در گذشته توضیح داده شد، نقش (اراده مردم) در حکومت، تنها نقش آفریننده و ایجادکننده است، نه نقش ارزش‌دهنده و تعیین‌کننده عدل و شایستگی، برای تأمین شایستگی و عدل در سیستم حکومتی به منبعی قبل از (اراده مردم) نیاز است که اراده مردم را در جهت عدل و شایستگی هدایت کند و گام اراده مردم را در مسیر جاده عدل و تقوی و پاکی قرار دهد. امتیاز سیستم حکومتی اسلام بر دموکراسی در این است که علاوه بر آنکه از نقطه قوت سیستم دموکراسی که محوریت (اراده مردم) است برخوردار است از نقطه ضعف آنکه فقدان منبع مشروعیت است، دامنش پاک است و با تکیه بر قوانین الهی، و انضباط به وضوابط دستورات خداوندی، از هدایت (اراده خداوندی) برخوردار است و از این طریق عدالت و مشروعیت با ماهیت سیستم حکومتی اسلام در آمیخته است (Talebi, 2018: 97).

نتیجه‌گیری

در فهم مسائل و پدیده‌های سیاسی آنچه که از اهمیت فراوان برخوردار است انتخاب درست

معرفت‌شناسی است همان‌گونه که در این پژوهش اشاره شد از میان دو معرفت‌شناسی اثباتی و فرا اثباتی به نظر می‌رسد معرفت‌شناسی فرا اثباتی از اعتبار بیشتری برای فهم معتبر و درست مسائل سیاسی جامعه ایران برخوردار است. بنابراین در متن و بستر معرفت‌شناسی فرا اثباتی باید در جستجوی اندیشه ورزی بود که بتوان با توسل به آراء و عناصری فکری او در شناخت معتبر مسائل کامیاب بود. لذا در این مقاله سعی شد که از چشم‌انداز فکری پیترو وینچ فرا اثبات‌گرایی ابتدا مسائل سیاسی ایران را احصاء و سپس آنها را فهم کرد. همان‌گونه که در بخش مربوط به آراء وینچ ذکر شد. فهم یک جامعه بر اساس قواعد و اعتباریات آن جامعه امکان‌پذیر است. یعنی یک تحلیل‌گر اگر صرفاً بر اساس معرفت‌شناسی اثباتی و بر اساس قواعد و اعتباریات جامعه خود در صدد شناخت مسائل سیاسی جامعه ایران باشد نمی‌تواند فهم معتبری از آن مسائل داشته باشد. لذا سه مسئله سیاسی مهم جامعه ایران یعنی، حکمرانی دینی اسلامی - شیعی، حقوق بشر، و دموکراسی مورد بحث قرار گرفت. تحلیل‌گران و پژوهش‌گران و دولتمردان جهان سکولار اگر چنانچه به این سه اعتبار جامعه ایران بی‌توجه و بی‌تفاوت باشند، به هیچ‌رو نمی‌توانند تعامل درست و عقلانی با این دولت دین‌مدار داشته باشند و در نتیجه قادر نخواهند بود تا از قبل آن روابط معقولی با جمهوری اسلامی ایران داشته باشند. فهم ایران از فهم اعتباریات یا قواعد اجتماعی آن مقدور است.

کتابنامه

قرآن کریم.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

احمدی، بابک و دیگران (۱۳۷۹). هرمنوتیک مدرن (گزینه جستارها). تهران: مرکز.

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲). رویکردی به مردم‌سالاری دینی از زاویه نقد دموکراسی لیبرال.

مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، (۴).

استلی برس، اولیور و بولک، آلن (۱۳۷۸). فرهنگ اندیشه نو. ترجمه کریم امامی و دیگران،

تهران: مازیار.

بزرگی، وحید (۱۳۷۷). دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل. تهران: نی.

- حیبی، رضا؛ داوودی، محمد و نوذری، محمد (۱۳۹۴). تحلیل دین حداکثری در اندیشه جوادی آملی. *فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی*، (۴۲)، ۷-۱۸.
- خوش باور، داود (۱۴۰۰). نقد و بررسی دو دیدگاه دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی از نگاه روشنفکران ایرانی. *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، (۵۶).
- دارا، جلیل و کریمی، فردین (۱۴۰۱). *تحلیل مقایسه‌ای ویژگی‌های دولت اسلامی و دولت مدرن*. مقالات دومین همایش ملی حکمرانی اسلامی.
- دانلی، جک (۱۳۹۴). *جهانشمولی نسبی حقوق بشر*. ترجمه باقر اسدی، *فصلنامه مطالعات بین‌المللی*، (۴۶)، ۴۷-۸۴.
- دبیرنیا، علیرضا (۱۳۹۷). *جمهوریت و اسلامیت در قانون اساسی ایران، حاکمیت دوگانه یا واحد*. پژوهش‌های حقوق تطبیقی، ۲۲(۳)، ۸۳-۱۰۴.
- رایب، آیان (۱۳۷۸). *نظریه‌های مدرن جامعه‌شناسی از پارسونز تا هابر ماس*. ترجمه محبوب مهاجر، تهران: سروش.
- راین، آلن (۱۳۸۵). *فلسفه علوم اجتماعی*. ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: نشر صراط.
- سرپرست سادات، سید ابراهیم (۱۳۹۴). *الگوشناسی و بازشناسی انتقادی دموکراسی جریان ایرانی متمایل به لیبرالیسم در دوره جمهوری اسلامی ایران*. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، (۴).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *درس‌هایی درباره فلسفه علم الاجتماع*. تهران: نشر نی.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۷). *نقش مردم در نظام سیاسی مردم‌سالاری دینی اسلامی*. *سیاست متعالیه*، (۲۱).
- طالبکی، اکبر؛ موسوی، سیدرضا و غریب‌آبادی، کاظم (۱۳۹۷). *حقوق بشر و تنوع فرهنگی؛ با نگاهی به رویکرد اسلامی*. *حقوق اسلامی*، سال پانزدهم، (۵۹)، ۱۶۴-۱۹۱.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۳). *نظریه دین حداکثری (درآمدی بر قلمرو گستره دین از منظر استاد مطهری)*. *فصلنامه قبسات در حوزه فلسفه دین و کلام جدید*، سال بیست و ششم، (۳).
- کرایب، آیان و بنتون، تد (۱۳۸۹). *فلسفه علوم اجتماعی*. ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: آگه.
- گلیس، دانالد (۱۳۸۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه حسن نامداری، تهران: انتشارات سمت.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). *سیاست جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.

مفتخری، حسین (۱۳۹۲). ایران و اسلام؛ هویت ایرانی، میراث اسلامی، جستارهای تاریخی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، (۲)، ۹۳-۱۱۱.

میرزاده کوهشاهی، نادر و فارسی، حسن (۱۳۸۹). *تجسم جمهوری و اسلامیت نظام در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. فصلنامه مطالعات سیاسی، سال سوم، (۹)، ۱۲۹-۱۵۱.

وینچ، پینر (۱۳۷۲). *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*. ترجمه زیر نظر سمت، تهران: انتشارات سمت.

هلد، دیوید (۱۳۹۶). *مدل‌های دموکراسی*. ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

Abbasi, Wali Allah (2004). Maximum religion theory (an approach to the scope of religion from the perspective of Professor Motahari). *Qobsat Quarterly in the field of Philosophy of Religion and New Theology*, 26th year, (3), 133.

Ahmadi, Babak; Mehran-Hajar & et al. (2000). *Modern Hermeneutics (a selection of essays)*. Tehran: Center.

Akhwan Kazemi, Bahram (2003). An approach to religious democracy from the point of view of criticism of liberal democracy. *epistemological studies in Islamic University*, 7th year, (20).

Debirnia, Alireza (2018). Republic and Islamism in the Constitution of Iran, Dual or Single Sovereignty. *Comparative Law Studies*, 22(3), Fall 2017. 83-104.

Donnelly, Jack (2015). The relative universality of human rights, translation: Bagher Asadi. *International Studies Quarterly*, (46), 47-84.

Estley Beres, Oliver & Bullock, Alan (1999). *New Thought Culture*, translated by: Karim Emami and... Tehran: Maziar.

Gharegi, Vahid (1998). *New Perspectives in International Relations*. Tehran: Ney.

Giddens, Anthony (1999). *Sociological Politics and Social Theory*. translated by Manouchehr Sabouri, Tehran: Ney.

Gliss, D. (2002). *Philosophy of Science in the 20th Century*, translated by Hasan Namdari, (Samt Publications).

Habibi, Reza; Davoudi, Mohammad & Nozari, Mohammad (2015). Analysis of maximalist religion in Javadi Amoli's thought. *Andishe Novin Dini Scientific Research Quarterly*, (42), 7-18.

Held, David (2017). *Models of Democracy*, translation: Abbas Mokhbar, Roshangaran Publishing House and Women's Studies articles.

Jalil, Dara & Karimi, Fardin (2022). *A comparative analysis of the characteristics of the Islamic state and the modern state*. papers of the second national conference on Islamic governance, -31.

Khoshbavar, Daoud (2021). Criticism and review of two perspectives of western

- democracy and religious democracy from the perspective of Iranian intellectuals. *Political Science Quarterly*, 17(56).
- Kraib, Ayan & Benton, Ted (2010). *Philosophy of Social Sciences*, translated by Shahnaz Mossamiparast. Tehran: Age.
- Kraib, Ayan (1999). *Modern theories of sociology from Parsons to Habermas*, translation: Mehboob Mohajer. Tehran: Soroush.
- Mirzadeh Kohshahi, Nader & Farsi, Hassan (2010). Representation of the Republic and Islamism of the System in the Constitution of the Islamic Republic of Iran. *Political Studies Quarterly*, Year 3, (9), 151-129.
- Muftakhari, Hossein (2013). Iran and Islam; Iranian identity, Islamic heritage, historical essays. *Research Institute of Humanities and Cultural Studies*, fourth year, second issue, 111-93.
- Rain, Alan (2006). *Philosophy of Social Sciences*, translated by Abdul Karim Soroush, 4th edition. Tehran: Sarat Publishing.
- Sadat's supervisor, Seyyed Ebrahim (2015). Pattern analysis and critical re-examination of democracy according to the Iranian movement inclined to liberalism during the period of the Islamic Republic of Iran. *Research Journal of Political Sciences*, (4).
- Soroush, Abdul Karim (2000). *lessons about the philosophy of social science*. Tehran: Ney Publishing.
- Talabaki, Akbar; Mousavi, Seyedreza & Gharibabadi, Kazem (2018). Human rights and cultural diversity; with a look at the Islamic approach. *Islamic Law*, 15th year, (59), 164-191.
- Talebi, Mohammad Hossein (2018). The role of the people in the political system of religious (Islamic) democracy. *Transcendental Politics*, (21).
- Winch, Peter (1993). *The idea of social science and its connection with philosophy*. Translation under the supervision of Samt. Tehran: Samt Publications.