



Received:
2025/11/12
Revised:
2025/12/06
Accepted:
2025/12/07
Published:
2026/08/23
P.P: 131-156

ISSN: 2783-1914
E-ISSN: 3092-7765



The Methodological Distortion of the “Agency Metaphor” for Islamic State-Building: Examining the Convergence of Extra-Religious and Intra-Religious Sources in Mehdi Haeri Yazdi’s Political Theory

Mohammad Hossein Taheri Khosroshahi ¹ | Mahdi Naderi ^{2*} | Parviz Amini ³

Abstract

The interaction between “intra-religious” and “extra-religious” sources constitutes a methodological tension within Islamic political thought. This tension has hindered the formulation of a “state theory” in the Islamic Republic of Iran, a problem that can be traced, for instance, in the “Theory of Agency for Individual Owners of Undivided Property.” This research aims to evaluate the methodological rigor of the aforementioned theory in its dual reliance on scriptural (naqlī) and rational (aqlī) sources. Therefore, by employing the “qualitative content analysis” method within the framework of “convergence theory,” and by identifying Haeri’s intra-textual justifications and extra-textual arguments, we address the primary question: In the Theory of Agency for Individual Owners of Undivided Property, what relationship is established between scriptural evidence and rational arguments? The findings indicate that despite his attempt to establish a logical correspondence between these two sources, his rational arguments have determined his interpretation of the scriptural text (naṣṣ) without having fully met the conditions for certainty. In contrast to the existing philosophical and theological critiques of the “Theory of Agency,” the results of this study reveal the consequences that a “lack of a philosophy of method” in Islamic political thought has for the guidance of indigenous state-building.

Keywords: Islamic Political Thought,, Mehdi Haeri, Agency for Individual Owners of Undivided Property, State Theory, Philosophy of Method.

1. PhD Student in Political Science, specialization in Political Studies of the Islamic Revolution, Shahed University, Tehran, Iran.
2. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Political Science, School of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mahdinaderi35@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Faculty of Governance, Shahed University, Tehran, Iran.

Cite this Paper: Taheri Khosroshahi, M.H; Naderi, M; Amini, P (2026). The Methodological Distortion of the “Agency Metaphor” for Islamic State-Building: Examining the Convergence of Extra-Religious and Intra-Religious Sources in Mehdi Haeri Yazdi’s Political Theory. *State Studies of Contemporary Iran*, 2(12), 131–156. Doi: [10.47176/irsj.2026.1436](https://doi.org/10.47176/irsj.2026.1436)

Publisher: Imam Hussein University

© **Authors**



This article is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) (CC BY 4.0) .



گزتابی روش شناختی «استعاره وکالت» برای دولت سازی اسلامی:

بررسی نسبت همروی منابع «برون دینی» و «درون دینی» در نظریه سیاسی مهدی حائری یزدی

محمدحسین طاهری خسروشاهی^۱ | مهدی نادری^۲ | پرویز امینی^۳

چکیده

نحوه برقراری تعامل میان منابع «درون دینی» و «برون دینی» یک تنش روش شناختی در اندیشه سیاسی اسلام است؛ این تنش، صورت بندی «نظریه دولت» در جمهوری اسلامی ایران را مختل کرده است که برای نمونه می توان آن را در نظریه «وکالت مالکان شخصی مشاع» پی جویی کرد. هدف این پژوهش ارزیابی اتقان روش شناختی نظریه یادشده در بهره گیری توأمان از منابع نقلی و عقلی است. لذا با اتخاذ روش «تحلیل محتوای کیفی» و در چارچوب «نظریه همروی»، ضمن احصای مستمسکات درون متنی و ادله برون متنی حائری به این پرسش اصلی پرداخته ایم که: در نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع، چه نسبتی میان شواهد نقلی و استدلال های عقلی برقرار شده است؟ یافته ها حاکی از آن اند که علی رغم تلاش وی برای برقراری تناظر منطقی میان این دو منبع، استدلال های عقلی بدون استیفاء یقین، نحوه تفسیر وی از نص را معین نموده اند. نتایج این تحقیق برخلاف نقدهای فلسفی و کلامی «نظریه وکالت»، تبعات «فقدان فلسفه روش» در اندیشه سیاسی اسلام برای راهبری دولت سازی بومی را آشکار می سازد

کلیدواژه ها: اندیشه سیاسی اسلام، مهدی حائری، وکالت مالکان شخصی مشاع، نظریه دولت، فلسفه روش.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

۲. نویسنده مسئول: دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

Email: mahdinaderi35@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

استناد: طاهری خسروشاهی، محمدحسین؛ نادری، مهدی؛ امینی، پرویز (۱۴۰۵). گزتابی روش شناختی «استعاره وکالت» برای

دولت سازی اسلامی: بررسی نسبت همروی منابع «برون دینی» و «درون دینی» در نظریه سیاسی مهدی حائری یزدی، **دولت**

پژوهی ایران معاصر، ۲(۱۲)، ۱۳۱-۱۵۶. Doi: 10.47176/irsj.2026.1436

نویسندگان ©

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)

این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.



مقدمه و بیان مسئله

چگونگی تعامل دو منبع معرفتی معتبر در اندیشه سیاسی اسلام، یعنی «نقل» و «عقل»، و برقراری نسبت منطقی میان یافته‌های آن دو چالشی دیرپا در این دانش بوده است. هر یک از آن‌ها اقتضائات روش‌شناختی خاص خود را دارند و یافته‌های هم‌دیگر را به‌سادگی در کنار خود نمی‌پذیرند. ظهور مدرنیته و گسترش مفاهیم نوپدید هم‌چون «ملت-دولت» این چالش را بغرنج‌تر کرده و آن را به «معمای روش‌شناختی» حادث‌تری تبدیل نموده است. اندیشمندان مسلمان با این معما درگیرند که چگونه می‌توان از دو لغزشگاه نظریه‌پردازی سیاسی در امان ماند: «لغزشگاه تحجر» به دلیل نابسندگی روشی رهیافت‌های نقلی برای مواجهه با مسائل سیاسی نوپدید؛ «لغزشگاه واگرایی» به خاطر کژتابی‌های روش‌شناختی رهیافت‌های عقلی برای استناد نتایج به نص^۱!

با تاسیس نظام سیاسی اسلامی، این پرسش بیش‌ازپیش از «حوزه نظر» به «عرصه عمل» کشیده شده است. «آموزه‌های اسلامی» باید بتوانند برای اداره عرصه عمومی در ساختار «نهادهای اجرایی» امتداد یافته و عقلانیت خاص خود را در «شیوه اداره جامعه» تسری بخشند (اسماعیلی و عباسی فیروزجاه، ۱۳۹۵: ۵۵-۵۶). فرآیند این کار اگرچه از استنباط آموزه‌های نص آغاز می‌شود، اما نهایتاً باید شکل نهادی به‌خود گرفته و ساختمان دولت مطلوب اسلامی را بنا کند؛ مضاف بر این، در فرآیند نهادسازی جدید باید به خاص‌بودگی یک جامعه در مقایسه با جوامع دیگر نیز توجه کرد (آزرمی، ۱۴۰۴: ۱۲). نظریه‌پرداز دولت اسلامی برای «استناد عمل به نص» باید به دانش‌های درون‌متنی (مثل فقه) و برای «سامان‌دادن نهادی عمل» باید به دانش‌های برون‌متنی (مثل فلسفه) مراجعه کند. لازمه این کار پذیرش «درهم‌تنیدگی منابع معرفتی» است. انکار این درهم‌تنیدگی از یک سو و تمایز فلسفه اسلامی با فلسفه مدرن از سوی دیگر، مساله‌هایی هستند که این معما را بغرنج‌تر می‌کنند.

این پژوهش به دنبال آزمون «درهم‌تنیدگی منابع معرفتی» در نظریه دولت یکی از اندیشمندان سیاسی مسلمان است. هدف این است که ضمن خوانش انتقادی نظریه وی، موانع متدولوژیک تدوین نظریه دولت اسلامی را شناسایی کنیم تا بتوان برای رفع آن‌ها چاره‌اندیشی کرد. مدعا این است که فقدان سازوکاری روشی که بتواند ضمن پذیرش درهم‌تنیدگی فقه و فلسفه، «ایده‌های

نص^۱ را به سمت «عقلانیت اجرایی و اداره» سوق دهد، زمینه‌ساز طرح و نشر نظریه‌های شاذ در نظام اسلامی شده است؛ لذا بدون تدارک این خلاء نمی‌توان از این قبیل چالش‌ها عبور کرد. نظریه «وکالت مالکان شخصی مشاع» مهدی حائری، یکی از بحث‌برانگیزترین نظریه‌های سیاسی در جمهوری اسلامی است که می‌توان کژتابی روش‌شناختی را در ساختمان آن بررسی کرد. اگرچه حائری می‌خواهد با استفاده از منابع درون‌متنی و برون‌متنی، تراش اسلامی را برای مواجهه انتقادی با تجربه «قراردادگرایی» در مغرب‌زمین بازسازی کند، اما سرپرستی عرصه عمومی را از دایره رسالت دین خارج کرده و آن را به دستان عقلانیت عرفی می‌سپارد. بررسی جوانب متدولوژیک این نظریه از آن‌رو ضرورت دارد که «خلاء روشی اندیشه سیاسی مسلمین» را نشان می‌دهد. عطف به شکاف تحقیقاتی موجود در «نقد روش‌شناسی نظریه‌های سیاسی اسلامی»، ضمن تمرکز بر این «مورد مطالعاتی» به این پرسش اصلی خواهیم پرداخت که: در نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع، چه نسبتی میان استدلال‌های عقلی و شواهد نقلی برقرار شده است؟ این پرسش کمک می‌کند تا بزرگراه‌های کژتابی روش‌شناختی در نظریه‌های سیاسی اسلامی را درک کنیم.

مبانی نظری پژوهش

سطح تحلیل این پژوهش، «توصیفی-تحلیلی» است. اطلاعات مورد نیاز با شیوه «کتابخانه‌ای و اسنادی» استخراج شده‌اند. در تحلیل استنباطات درون‌متنی و استدلال‌های برون‌متنی نظریه وکالت، از «تحلیل محتوای کیفی» استفاده کرده و سامان‌دهی یافته‌ها و ارزیابی نتایج را براساس یکی از اصول «نظریه همرو» به عنوان چارچوب نظری پیش برده‌ایم.

مساله رابطه نص با واقعیت عینی

پرسش از نسبت متن^۱ و زمینه^۲ مساله‌ای روش‌شناختی است. حجم گسترده‌ای از نظرات و تحقیقات در روش‌شناسی علوم سیاسی به این بحث اختصاص دارد (ر.ک: بلیکی، ۱۳۹۸؛ تولی، ۱۳۸۳؛ حقیقت، ۱۳۹۸؛ سیدامامی، ۱۳۹۰؛ مارش و استوکر، ۱۳۸۸؛ محمدپور، ۱۳۹۷؛ منوچهری،

1 text

2 context

۱۳۷۸). دیدگاه سه جریان: «متن‌گرا»، «زمینه‌گرا» و «تعامل‌گرایی میان متن و زمینه» در این طیف قابل تمایز از هم‌دیگرند. آرای کوئنتین اسکیر در رونق‌بخشیدن به رهیافت همگرایی متن و زمینه در تحقیقات فلسفه سیاسی اسلامی سهم عمده‌ای داشته است (ر.ک: اسکیر، ۱۳۹۳). اگرچه قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان «نص» را متنی فرازمانی و فرامکانی می‌دانند، اما این سخن به معنای انکار تاثیر «بسترهای تاریخی و اجتماعی» در نحوه بهره‌برداری از «مبانی و اصول الهیاتی» نیست. تاکید بر «نقش زمان و مکان در اجتهاد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۲۹۳ و همو، ج ۲۱: ۲۱۷ و ۲۸۹) نمونه واضحی است که از قابل‌پذیرش بودن این رهیافت در نزد متشرعه حکایت می‌کند.

نظریه‌های سیاسی در خلاء شکل نمی‌گیرند؛ آن‌ها پاسخ‌های «جهت‌دار»ی هستند در مواجهه با نیازهای زمانه (اسپرینگز، ۱۳۸۲: ۲۲). «نظریه سیاسی» در نزد مسلمین نیز صورتی از «کنش‌گری سیاسی» است که از پیوند «تفسیر الهیاتی» حسب ارتباط و اصطکاک با «زمینه و زمانه‌ای مشخص» سربرمی‌آورد. این واقعیت را می‌توان در سیره و عمل مراجع تقلید شیعه مشاهده کرد (کریمی، سیف‌پور و بهرامی، ۱۳۹۴: ۱۲۹-۱۳۰). در «نظریه دولت» نیز برای تمشیت اداره و حل مساله‌های زمانه‌ای مشخص، لاجرم باید به بسترهای اجتماعی توجه نمود. از این‌روست که «رهیافت فرهنگ‌گرایی» برای متمایز نمودن «ایده دولت» از «ساخت حقوقی دولت»، به مطالعه تاثیر گرایش‌ها و ارزش‌ها در نظریه‌های دولت می‌پردازد (ر.ک: وینسنت، ۱۳۹۴)؛ برای نمونه، فیلیپ گورسکی با تمرکز بر نقش کالونیسم از «راه سوم»ی در نظریه دولت صحبت می‌کند که بر بنیان «تلاقی دین، فرهنگ و سیاست در فرایندهای تاریخی دولت‌سازی» استوار شده است (ر.ک: Gorski، ۲۰۰۳). در چارچوب این رهیافت می‌توان چگونگی برقراری پیوند میان «متنی محفوف به اصول ثابت و ارزش‌های لایتغیر» با «زمینه‌های متکثر و پویا» را فهم کرد.

نظریه همروی

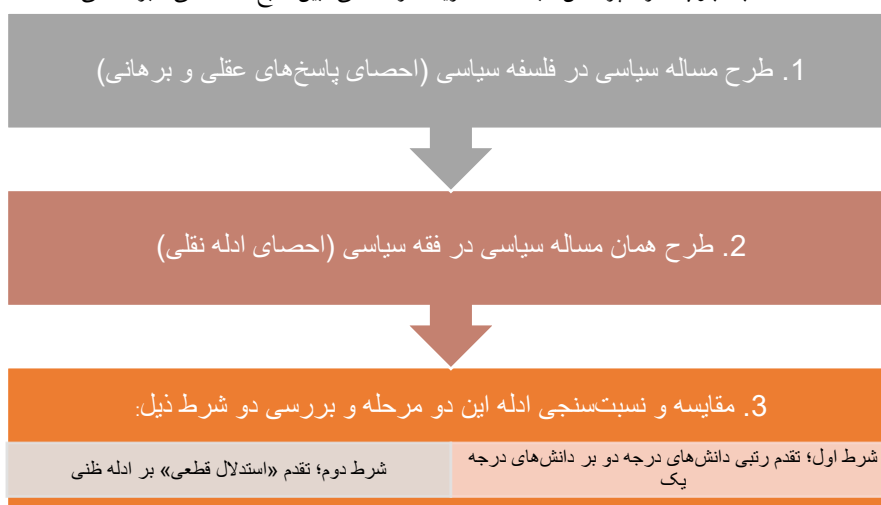
«نظریه همروی»^۱ نظریه‌ای روش‌شناختی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام است. سیدصادق حقیقت در این نظریه بر آن است که برای فهم و حل مسائل سیاسی باید به‌طور هم‌زمان و نظام‌مند

1 Confluence Theory

از دو منبع معرفتی بهره برد: «فلسفه سیاسی» و «فقه سیاسی». سازوکار پیشنهادی این نظریه برای تعامل این دو منبع به شرح ذیل است:

- ا. طرح مساله سیاسی در فلسفه سیاسی و تلاش برای یافتن پاسخ عقلی و برهانی؛
 - ب. طرح همان مساله در حوزه فقه سیاسی و استنباط حکم از ادله نقلی؛
 - ج. مقایسه و نسبت‌سنجی نتایج حاصل از این دو مرحله.
- حقیقت سه اصل را به عنوان بنیادهای روش‌شناختی نظریه هم‌روی معرفی کرده است:
- در مبنای معرفت‌شناختی فرض بر این است که عقل، نقل، تجربه و شهود، نهایتاً به یک حقیقت واحد رهنمون می‌شوند و تضادی با یک‌دیگر ندارند.
 - دانش‌های درجه دوم مانند فلسفه علم و روش‌شناسی، در مقایسه با دانش‌های درجه اول مثل فقه، تقدم رتبی دارند؛ چراکه پیش‌فرض‌های فلسفی و کلامی هر فقهی، به فهم و استنباط وی از متن جهت می‌دهند.
 - در نسبت‌سنجی عقل و نقل، اگر دلایل عقلی «قطعی» و «برهانی» باشد، بر ادله نقلی که عمدتاً ظنی‌الصدور یا ظنی‌الدلاله هستند، تقدم دارند؛ فلذا باید متن را تأویل کرد. در غیراین صورت، در اکثر مسائل علوم انسانی که حتی ادله عقلی نیز ظنی هستند، باید هم‌چنان معیار «قوت ظن» را در نظر گرفت و مشخص کرد که کدام دلیل (عقلی یا نقلی) از اعتبار بالاتری برخوردار است (حقیقت، ۱۴۰۰: ۱۳-۲۰).
- مراد از «استدلال قطعی»، اقامه برهانی خدشه‌ناپذیری است که انکار نتیجه آن، به محال عقلی (مانند «اجتماع نقیضین»، «دور» یا «تسلسل») منجر شود. از آنجایی که در استدلال‌های قطعی (مانند براهین ریاضی و منطق صوری) هیچ‌گونه شک و ظنی راه ندارد، لذا اگر یک «حکم عقلی قطعی و برهانی» در تعارض با «ظاهر یک آیه یا یک روایت» (دلیل نقلی) قرار بگیرد، دلیل عقلی برهانی مقدم بر ظاهر دلیل نقلی می‌شود. در چنین شرایطی نمی‌توان از حکم قطعی عقل دست برداشت و باید دلیل نقلی را «تأویل» کرد و آن را به معنای عمیق‌تری که با عقل سازگارتر است، حمل نمود. حقیقت تصریح می‌کند که نوعاً ادله برهانی و قطعی در فلسفه سیاسی بسیار نادر و کمیاب‌اند؛ چراکه غالباً مباحث این دانش به «تکافوی ادله» (برابری ادله طرفین) می‌رسند و به صورت «جدلی‌الطرفین» باقی می‌مانند. بنابراین هیچ یک از طرفین نمی‌توانند دیگری را با برهان قاطع

ریاضی‌وار یا منطقی منکوب کنند. با اتکا به این اصول نظریه همرویی، می‌توان چارچوب نظری زیر را برای بررسی اتقان روش‌شناختی «نظریه و کالت» استخراج کرد. زیرا حائری در صورت‌بندی نظریه خود، هم به «ادله درون‌متنی» پرداخته و هم از استدلال‌های عقلی بهره گرفته است. بنابراین می‌توان ملاحظه کرد که آیا اصل دوم و سوم همرویی بر نظریه وی صدق می‌کنند یا نه؟ جدول ۱. چارچوب نظری پژوهش منبعث از «نظریه همرویی» فی‌مابین منابع درون‌متنی و برون‌متنی



نظریه و کالت

غالب نظریه‌های دولت در جهان اسلام، به‌دلیل تکوین متون سیاسی مسلمین در دوران پیشاوستفالی، با «نابسندگی روشی» و «کژتابی معنایی» روبه‌رو هستند. این خلاء، گروهی از اندیشمندان را به جانب فلسفه سیاسی جدید سوق داده است تا با الهام از آن، با «امتدادبخشی سیاسی» به ظرفیت‌های فلسفه اسلامی، افق نویی را برای زیست مسلمانان در عصر مدرن بگشایند. لازمه این اقدام، آگاهی به خلاء روشی یادشده و پر کردن آن است تا بتوان نهاد قدرت اسلامی را برای تمشیت امور مسلمین به شکل روزآمدی صورت‌بندی کرد. نظریه «وکالت مالکان شخصی مشاع» مهدی حائری در زمره این تلاش‌هاست. وی که هم‌زمان در بستر دو سنت فقهی و فلسفی رشد کرده، کوشیده است تا مدلی از دولت را ارائه دهد که هم بر پایه عقلانیت فلسفی اسلامی بنا شده و

درعین حال به شواهد نقلی نیز تکیه داده باشد. باین وجود، نتیجه شاذ آن مبنی بر تفکیک شأن رسالتی و ریاستی انبیاء و اولیای معصومین علیهم السلام پذیرش این نظریه را به چالش کشیده است.

سخن فوق به معنای امکان شناسایی دو دسته ادله متفاوت، در ساختمان نظریه و کالت است:

- نخست، «استدلال‌های برون‌متنی» برگرفته شده از فلسفه محض، منطق صوری و مفاهیمی هم چون «ضرورت طبیعی»؛
- دوم، «شواهد درون‌متنی» شامل آیات قرآن کریم، اقوال ائمه معصومین علیهم السلام، سیره ایشان و قواعد فقهی-اصولی.

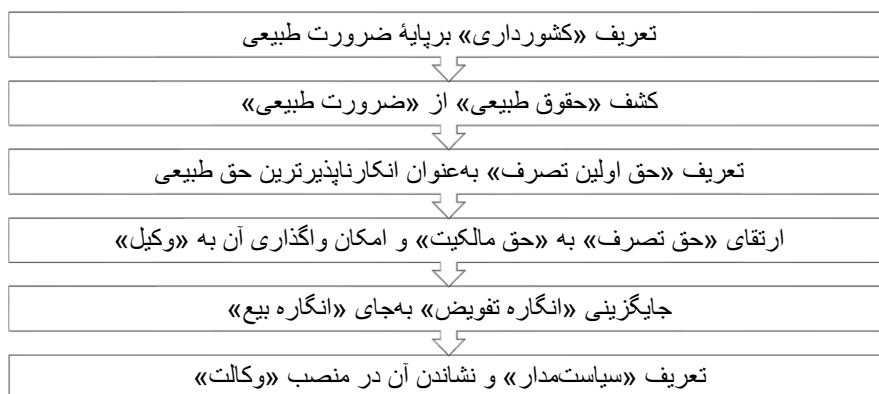
حائری به نسبت همروی میان ادراک فلسفی با شواهد نقلی باور دارد. به نظر وی: «فلسفه عملی، از جمله ادله اربعه احکام شرعیه است» (حائری، ۱۳۹۵: ۷۷)، لذا استدلال‌های عقلانی را می‌توان در کنار مستمسکات نقلی قرار داد. قصد حائری از تدوین نظریه و کالت، ممانعت از غلطیدن حکومت فقهی به دامان استبداد و تأسیس نظام دموکراتیک مبتنی بر اصول غیرقابل انکار عقل و مورد امضای شرع است؛ در این راستا او می‌خواهد «سیاست مبتنی بر ادراک» را به جای «سیاست برخاسته از الزام» بنشاند. حائری در صورت‌بندی نظریه و کالت، بی‌آن که تصریح کند، از روش استدلال «وضعیت فرضی»^۱ استفاده کرده است. اساساً استنباط «مالکیت طبیعی» از دل «ضرورت طبیعی» و طرح «استعاره و کیل» محصول همین روش استدلالی است. کاربست این روش در فلسفه سیاسی اسلامی نمی‌تواند به نتایج برهانی و قطعی بیانجامد.

۱ «موقعیت‌های فرضی» (Hypothetical situation) به عنوان یک ابزار تحلیلی و استدلالی مورد اقبال «اصحاب قرارداد اجتماعی» بوده و روش گالیله و دکارت را به علوم سیاسی تعمیم داده است. «وضع طبیعی» هابز و لاک و روسو، و «وضع نخستین» جان رالز برون‌دادهای این ابزارند. همپتون در توضیح این روش می‌نویسد: «اندیشه قرارداد اجتماعی، روشی را که باید با مردم هم‌چون غایتی «در خود» و نه صرفاً «وسیله» رفتار شود، تصدیق نمود... راهی بود برای تأمین این مسأله که هر عضو جامعه را به شکل فرضی در ارزیابی سیاست‌ها دخالت داد، به نحوی که منافع او و چشم‌اندازهایش به عنوان فرد، محترم شمرده شوند... ما به هیچ‌روی نیاز نداریم فرض کنیم این قرارداد... عملاً به شکل یک «واقعیت» وجود دارد؛ ... این قرارداد صرفاً یک «تصور عقلانی» است (همپتون، ۱۳۸۵، ص. ۲۳۵). مایکل سندل کاربست این روش در قرارداد اجتماعی را نقد کرده است (ر.ک: سندل، ۱۴۰۳).

استدلال‌های برون‌متنی

مهدی حائری خاستگاه حکومت را در ضرورت‌های بدوی زندگی و برخاسته از «ادراکات تجربی» آدمی پی‌جویی می‌کند و مخالف پیوند سیاست با «الزامات نفس» -ولو نفس امام معصوم- است. دولت، حسب نیازهای مردم تشکیل شده و مهم‌ترین ملاک قضاوت در باب آن نیز «رضایت عمومی» است. تغییر نیازها موجب تغییر صورت دولت می‌شود؛ فلذا از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت می‌گردد. مسلمین نیز می‌توانند دولت خودشان را داشته باشند. البته دولت‌سازی جزو رسالت انبیای الهی نیست و باید شأن رسالتی و ریاستی ایشان را از هم تفکیک کرد. نظریه «وحدت وجود منطقی» که از ابداعات اوست، نقش مبنای متدولوژیک را در «نظریه وکالت» ایفا می‌کند (ر.ک: حائری، ۱۴۰۰: ۷-۸).^۱ حائری شش گام استدلالی برون‌متنی را برای نظریه وکالت طی کرده است؛ «رسم توضیحی ۱» این گام‌ها را نشان می‌دهد.

رسم توضیحی ۱. استدلال‌های برون‌دینی حائری در تصویرسازی از دولت مطلوب



۱ «ما با استفاده از منابع فکری سرشار فلسفه صدرالدین شیرازی و فرآورده‌های یک عمر تحصیل خویش در زمینه حکمت اسلامی و تحصیلات رسمی و روشمند خود در زمینه سیستم‌های فلسفه جدید غرب و با اتکاء به قوه قدسیه اجتهاد و عقل بسیط اجمالی که خلاق تفصیل است، سرانجام به استنتاج مطلوب رسیدیم و توفیق یافتیم که نظریه «وحدت وجود منطقی» خود را در مقابل «وحدت وجود عرفانی» در قالب «هرم هستی» طرح‌ریزی و عرصه کنیم... این تئوری هستی‌شناسی توحیدی... زیربنای تمام تئوری‌های دیگر ما در مباحث جهان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، حقوق بشر، سیاست مدن و مباحث نفس است» (حائری، ۱۴۰۰، صص. ۷-۸).

تعریف «کشورداری» بر پایه «ضرورت طبیعی»

نقطه عزیمت حائری در استدلال‌های برون‌دینی، غور در «شرایط پیش از مدیریت و وضعیت ماقبل تصدی حکمرانی»^۱ است (حائری، ۱۳۹۵: ۶۵). تصور وی از تولد حکومت از دل «ضروریات طبیعی» ناشی از اتکای وی به روش استدلالی «وضعیت فرضی» است. او می‌خواهد حکومت را عاری از ضرورت‌های اخلاقی و ارزشی صورت‌بندی کند و ساختمان دولت را به جای «الزامات برآمده از اراده حاکم»، بر پایه «ادراکات طبیعی برآمده از واقعیت‌های تجربی» بنیان نهد. دولت از این منظر، مصداق «معقول اولیه» است؛ لذا «بایدهای علم سیاست» نیز لاجرم باید عطف به «هست‌های حقیقی» تعریف شوند؛ کلیه روابط سیاسی «در قلمرو عقل عملی و عمومی انسان‌ها قرار دارند و از جمله موضوعات و متغیرات محسوب‌اند؛ لذا حکومت و تمام ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی‌ه بوده و در رده احکام لایتغیر الهی به‌شمار نمی‌آیند (حائری، ۱۳۹۵: ۷۳). این تعریف بدین معناست که ادراک سیاست، ابتدائاً مترتب بر ادراکات «عقل نظری» نیست، بلکه ابتدائاً عروض و اتصاف‌شان خارج از ذهن به وقوع می‌پیوندد (حائری، ۱۳۹۵: ۷۴).

در نظر حائری «نیازمندی به یک نظام امنیتی، یک ضرورت نهادین جامعه است» (حائری، ۱۳۹۵: ۸۱) و انسان به‌نحو تجربی به ضرورت بهزیستی و همیاری در زندگی جمعی‌اشعار پیدا می‌کند. این ضرورت وقتی لباس تجربه را می‌پوشد، صورت محسوسی پیدا می‌کند و توسط «عقل عملی» درک می‌شود و عقل عملی این «ادراکات طبیعی» را از طریق «پالایش و عمل ماده‌زدایی» به یک «صورت عقلانی» تبدیل می‌نماید. بدین ترتیب این ادراک عقلی را می‌توان در قالب «دانشی حکمی برای اداره حکومت» تبدیل کرد؛ در مراتب بعدی نیز با پیشرفت جوامع می‌توان آن را در شکل‌های پیچیده‌تری تکامل بخشید.^۲ بنابراین، کشورداری معادل «رایزنی‌های خردمندانه در امور

۱ «حکومت نه یک واقعیت مابعدالطبیعه است... و نه یک پدیده برتر عقلانی است که عقل نظری از طریق دلایل عقلی به واقعیت آن رهنمون شده است؛ بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسی است که از درک «بهزیستی» و تجمع گروهی از انسان‌ها در مجاورت و همسایگی یک‌دیگر و انتفاع و «همیاری» با هم، به ذهن فرود آمده و نام حکومت و آیین کشورداری و سیاست را به خود گرفته است» (حائری، ۱۳۹۵، ص. ۷۳).

۲ «سیاست مدن به‌طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه الهی خارج می‌باشد و تنها ارتباط آن با این‌گونه احکام و با آن معقولات، هم‌چون ارتباط قضایای صغری با قضایای کبری در یک «قیاس منطقی» می‌باشد... کلیت و معقولیت آن‌ها پس از تجرید و زدودگی از همبستگی‌های تجربی و مادی آن‌ها تحقق می‌یابد... حکومت از گونه «معقولات اولیه» است که عروض و اتصاف آن در خارج از ذهن به وقوع می‌پیوندد» (حائری، ۱۳۹۵، ص. ۷۴).

جاریه کشور» و ناشی از درک بهزیستی است؛ لذا نباید آن را به‌مثابه «فرمان‌روایی بر زیردستان» معنا کرد و راه را برای سیطره استبداد گشود.

رسم توضیحی ۲. فرآیند تولید و تدوین حکمت سیاسی از دل ضروریات طبیعی



در مقایسه دیدگاه حائری با أصحاب قرارداد اجتماعی می‌توان گفت که آن‌ها «قرارداد اجتماعی» را «اعتباری» می‌دانند، ولی حائری آن را واقعی و برآمده از «هستی» تلقی می‌کند. با چنین فرضی، استفاده از روش موقعیت فرضی برای صورت‌بندی نظریه دولت، دالّ بر کژتابی روش‌شناختی در بنای این نظریه است. زیرا از آنجایی که وی میان دولت و جامعه تمایزی قائل نمی‌شود (حائری، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۳)، مبنای آن نمی‌تواند از روش استدلالی موقعیت فرضی و تکنیک پژوهشی آزمون فکری بهره بگیرد. انعقاد قرارداد، زمانی قابل تصور است که بتوانیم «وجود اجتماع» را منحاز از «وجود دولت» فرض کنیم. تعریف «وضع مدنی» در شرایط ثانویه و متأخر از «وضع طبیعی»، از سوی أصحاب قرارداد اجتماعی برای رعایت این امر صورت گرفته است.

کشف «حقوق طبیعی» از «ضرورت طبیعی»

حائری در مرحله اول ماهیت «حکومت» را از یک مفهوم متافیزیکی به یک «رخداد تجربی و حسّی» فرو کاست و آن را در حوزه «عقل عملی» و در عداد «موضوعات و متغیرات» قرار داد؛ در گام دوم، درصدد است تا برای استخراج «حقوق طبیعی» از دل ضرورت‌های «بهزیستی» زمینه‌سازی کند. این نقطه را می‌توان لحظه تولد فلسفه سیاسی حائری دانست. به‌باور او، «حقوق طبیعی» متأخر از «ادراکات تجربی» شکل می‌گیرند. یعنی ابتدا انسان به‌نحو تجربی به ضرورت بهزیستی پی می‌برد؛ سپس «عقل عملی» او فعال می‌شود و برای تحقق و تضمین الزامات بهزیستی، «اصولی عقلانی» وضع می‌نماید؛ «حقوق طبیعی» برون‌داد این مرحله است. بنابراین، حقوق طبیعی صرفاً مفاهیمی انتزاعی استنتاج‌شده توسط عقل نظری محض نیستند، بلکه پاسخ‌های عقل عملی برای تأمین ضرورت‌های

زیست طبیعی‌اند. «عقل عملی»، نخستین مایز نوع انسان با سایر انواع حیوان می‌باشد؛ محرک فعال شدن «عقل عملی» نیز توجه بشر به «کیفیت زندگی» است. ضرورت که در طبیعت به‌نحو پیشینی وجود دارد، توسط عقل عملی درک می‌شود. او در گام دوم بدون اشاره به مصداقی مشخص از این حقوق، صرفاً می‌خواهد این اصل را اثبات کند که منبع تولید «حق»، «ضرورت‌های طبیعی و تجربی برای همزیستی» است، نه اصول عقل نظری و نه ارزش‌های اخلاقی.

تعریف «حق اولین تصرف» به‌عنوان انکارناپذیرترین حق طبیعی

پس از اثبات فلسفی استخراج حقوق طبیعی از ضرورت‌های طبیعی، حائری در گام سوم، برای تعیین بخشیدن به نظام حقوقی-سیاسی، سراغ پایه‌ای‌ترین مصداق حق طبیعی می‌رود که عبارت است از: «ضرورت گزینش مکان اختصاصی برای زیست طبیعی». این نیاز بیولوژیکی، به‌طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای، مبداء تولید اولین و بدیهی‌ترین حق طبیعی بشر است که وی آن را «حق اولین تصرف» می‌نامد. یعنی هر کسی به‌واسطه سبقت در تصرف مکانی برای زیست طبیعی، صاحب «حق»ی خاص نسبت به آن فضا می‌شود؛ این حق، یک حق انحصاری را برای فرد به همراه می‌آورد و فرد می‌تواند آن را استیفا نماید.

حق اولین تصرف، «سلول بنیادین» نظریه دولت حائری است؛ حقی تجربی که پذیرش آن به دین به قانون نیاز ندارد. زیرا از ظرفیت‌های حقوقی «زمین» به‌عنوان بدیهی‌ترین ضرورت طبیعی برای زندگی استخراج شده و انسان صرفاً از آن جهت که جسم متحرک بالاراده است، مستحق‌اش می‌باشد. این مبنا، مصداق بارز همان اصولی است که در شرایط پیش از مدیریت و وضعیت ماقبل تصدی حکمرانی در طبیعت وجود داشته و می‌تواند مبداء تعریف سازمان سیاسی دولت شود. «مالکیت طبیعی» و «مالکیت شخصی مشاع» نیز شکل تعمیم‌یافته همین سلول بنیادین هستند تا مانع استیلای قدرت‌های خودکامه و حکومت‌های استبدادی (اعم از فردی یا مذهبی) شوند.

رسم توضیحی ۳. زنجیره استدلال برون‌متنی منتهی به تولد «حق اولین تصرف» و «حق مالکیت شخصی»



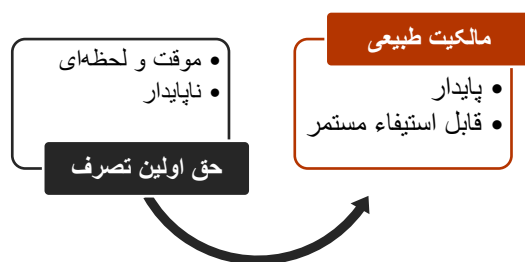
حائری در استخراج این حق نیز از تجربه أصحاب قرارداد اجتماعی بهره گرفته است. او شرایطی فرضی را توصیف می‌کند که قبل از هر تمدن یا دینی، وجود داشته و انسان‌ها در آن وضعیت فرضی، صرفاً جاندار و متحرک^۱ بالاراده بوده‌اند؛ لذا بی‌آن که نیازمند تصویب قانونی باشند، می‌توانستند از حقوق این شرایط بهره‌مند شوند. «زمین» در شرایط فرضی حائری در گامی دیگر برای انسان به «سرزمین»^۱ تبدیل می‌گردد و با پشت‌سر گذاشتن وصف پیش از مدنیت، در تکوین دولت و تعیین الزامات حقوقی میان «حاکم» و «محکوم» به کار گرفته می‌شود.

ارتقای «حق تصرف» به «حق مالکیت» و واگذاری آن به «وکیل»

گام چهارم حائری، تعمیم مبنای فلسفی به سازوکارهای سیاسی است. وی در این گام مکانیزم‌هایی را وضع می‌کند تا بتوان با آن‌ها حقوق طبیعی را استیفا کرد. نخستین مکانیزم از ارتقای «حق اولین تصرف» به «مالکیت طبیعی» (اعم از انحصاری یا مشاع) سربرمی‌آورد تا با واگذاری به «وکیل» قابل استیفا باشد.

معنای «حق اولین تصرف» برای حائری، حق مربوط به مرحله انتخاب و لحظه تصرف اولیه و فردی است؛ لحظه‌ای که فرد در استفاده از یک مکان پیش‌دستی می‌کند و بر دیگران سبقت می‌گیرد. بالعکس؛ «مالکیت طبیعی» به تداوم بهره‌مندی از این حق و امکان استیفا آن در گذر زمان اشاره دارد. با این وصف، «حق مالکیت» مطرح می‌شود تا «حق اولین تصرف» را از غلطیدن به ورطه بی‌ثباتی و تصرف دیگران مصون کرده و به بهره‌برداری از تصرف اولیه استمرار ببخشد.

رسم توضیحی ۴. گذر از حق ناپایدار اولین تصرف به حق مستمر و پایدار مالکیت طبیعی



در نظر حائری، همان‌گونه که هر کسی در «مقیاس فردی» بدو می‌تواند به واسطه سبقت در تصرف مکانی برای زیست طبیعی، صاحب «حق انحصاری» نسبت به آن فضا شود، به همین ترتیب

1 Territory

در «مقیاس جمعی» نیز می‌تواند صاحب حق مشاع نسبت به تمامی سرزمینی گردد که به‌همراه جمعیتی گسترده در آن مکان مشخص گردد هم آمده‌اند و به ضرورت‌هایی برای هم‌زیستی و هم‌یاری پی برده‌اند. او می‌گوید که انسان‌ها در شرایط پیش از رشد عقل عملی و قبل از درک ضرورت اجتماع، هنگامی که نیازمند تامین آب و خوراک بودند، پای را از محیط محدود انفرادی خود فراتر نهاده و دایره مالکیت‌شان را در فضایی بازتر و گسترده‌تر توسعه بخشیده‌اند؛ قلمرو و کشور در امتداد همین توسیع مالکیت طبیعی پدیدار شده است. انسان‌ها در این مرحله همانند سایر حیوانات عمل کرده‌اند؛ لذا نیازی به تعلیم و تربیت و حتی فکر و اندیشه و حضور عقل عملی نداشتند؛ احتیاجی به مشروعیت‌بخشی «عقل بالمستفاد» برای تاسیس دولت و جامعه نیز وجود نداشت (حائری، ۱۳۹۵: ۹۳). البته با خروج از خانه انحصاری و قدم‌نهادن در فضای گسترده‌تر و مشترک، به شکل طبیعی وضعیتی پدیدار گردید که ماحصل آن، «رقابت همسایگان با بیگانگان» بود. مهار این فضای رقابتی به سازوکاری ویژه برای تامین امنیت و تمثیت زندگی جمعی احتیاج پیدا کرد. تحت این شرایط، قوه عقل به درجه‌ای از رشد خود رسید که قابلیت «عقل عملی» از آدمی ظهور و بروز پیدا کرد و ضرورت وضع حقوق طبیعی ادراک شد.

به اعتقاد حائری، حقوق طبیعی با توسعه دایره مالکیت از فرد به اجتماع از بین نمی‌رود؛ لذا شهروندان مالکان حقیقی و مشترک سرزمین‌شان هستند و بنابر ضرورت طبیعی و با معاضدت عقل عملی به اصول هم‌زیستی پی می‌برند. در این مرحله نیز وضع قانون برای اداره کشور محتاج مشروعیت‌بخشی دین یا تبعیت از اصول متافیزیکی نیست؛ زیرا عقل عملی، خودکافی است. حائری این مطلب را در مباحث انسان‌شناختی خود ذیل بررسی رابطه کل و کلی با «فرد بالذات» توضیح داده است. او اصرار دارد که این حقوق، صرفاً برخاسته از حق مالکیت طبیعی هستند، نه محصول اراده حاکم و نه نتیجه وضع قانون متکی به اصول اخلاقی یا متافیزیکی؛ چون از درک مستقیم ضرورت‌های طبیعی در شرایط گردهم آمدن افراد در یک سرزمین سربر آورده‌اند. بدین ترتیب حائری با «تثبیت بنیان حقوقی دولت بر اصول خودکافی و غیرقابل سلب از مردم» و «قطع وابستگی مشروعیت دولت از دین و متافیزیک» به امکان بازتعریف رابطه حاکم و مردم بر اساس نمایندگی (و نه سلطه) دست پیدا می‌کند.

البته وی این سخن را ناگفته باقی می‌گذارد که اساساً چگونه با «تغییر منزلت فرد به شهروند» و با وجود «گذار از زندگی فردی به زندگی اجتماعی» معنای حقوق طبیعی عوض نمی‌شود و مالکیت طبیعی بی‌هیچ مانع فلسفی تعمیم پیدا کرده و به حق سیاسی تبدیل می‌گردد؟!

جایگزینی «انگاره تفویض» به جای «انگاره بیع»

جایگشت انگاره «تفویض» به جای انگاره «بیع»، پنجمین استدلال برون‌متنی حائری برای بنای دولت ضداستبدادی است که می‌توان آن را موازی با گام چهارم برای تعمیم مبنای فلسفی به سازوکارهای سیاسی دانست. او در بنیان‌نهادن مکانیزم‌هایی برای استیفای حقوق طبیعی، ابتدا «حق اولین تصرف» را به «حق مالکیت طبیعی» ارتقا داد؛ به موازات این اقدام، انگاره رایج فلسفه سیاسی یعنی «استعاره بیع» را نفی نموده و نقش انگاره جدید یعنی «استعاره تفویض» را بار دیگر پررنگ‌تر می‌کند.

بنابر «استعاره تفویض» مردم حق دارند برای ستاندن حق‌شان «وکیل» بگیرند؛ هر زمان نیز که از وکیل‌شان خیانتی سرزد یا از او عدم کفایتی در عمل وکالت دیدند، وی را از این مقام عزل نمایند. حائری این استعاره را در چارچوب موقعیت فرضی برای توضیح شیوه خروج مردم از تعارض‌های زندگی خصوصی و اجتماعی مطرح می‌کند. در این ترسیم، مردم به‌عنوان مالکان مشاع یک سرزمین به دلیل اشتغال به امور شخصی‌شان نمی‌توانند مستقیماً ملک مشترک‌شان را اداره کرده یا مستمراً بر آن نظارت نمایند. لذا بنابر ضرورت طبیعی‌ای که حق مالکیت را ایجاد می‌کرد، این‌بار نماینده‌ای را به‌عنوان «وکیل» به نیابت از همه مالکان انتخاب می‌کنند تا امور مربوط به امنیت سرزمین‌شان را تمشیت و مدیریت کند.

دولت مطلوب حائری، دولتی حداقلی و «پاسبان شب» است؛ او انگاره حاکم بر ماهیت دولت را از «فروش اختیار» به «تفویض موقت اداره» تغییر می‌دهد؛ بدین ترتیب مالکیت همواره نزد موکل (مردم) باقی می‌ماند و وکیل (سیاست‌مدار) صرفاً مدیر موقت اداره امنیت می‌شود؛ تداوم مشروعیت او نیز مشروط به رعایت امانت‌داری طی مسئولیت اوست.

رسم توضیحی ۵. گذار از انگاره «فروش اختیار» به «تفویض اختیار»



عقلانی بودن و خود کافی بودن استعاره تفویض ذیل اصل ضرورت طبیعی قابل توضیح است. به باور حائری، انسان در گذار از «ضرورت بیولوژیک» به «ضرورت همزیستی» در مرحله تشکیل کشور و دولت، به تناسبات این گذار با «توسعه حق تصرف» و «تحول در مالکیت طبیعی» پی می برد و با اتکای بر ضرورت های زیستی، تمایز بنای جامعه ذیل الگوی «خدایگان و بنده / عبد و مولا» با الگوی «مالک / وکیل» را درک می کند. با این حساب می توان گفت که میان سه اصل: «ضرورت»، «حق اولین تصرف» و «مالکیت» در نظریه دولت حائری تقارن وجود دارد (ر.ک: رسم توضیحی ۶). رسم توضیحی ۶. تقارن اصل ضرورت، حق تصرف و اصل مالکیت در نظریه دولت مطلوب حائری



حائری برای توجیه چگونگی گذار انسان ها از «وضعیت طبیعی» به «وضع عقد و کالت»، از فضای رقابتی ای میان خودی و غیر خودی برای نیل به بهزیستی صحبت می کند که در آن، «عقل عملی جمیع آحاد انسان ها» و «نه مجموع آن ها» (حائری، ۱۳۹۵: ۹۵-۱۰۱) نهایتاً به ضرورت «قرارداد اجتماعی» برای برپایی «نظام وضعی» پی می برند و آن را برای تداوم آزادی خود و در امان ماندن از شر استبداد، مناسب و مفید می یابند.

تعریف «سیاست مدار» و نشان دادن آن در منصب «وکالت»

آخرین گام استدلال های برون متنی حائری، تعریف سیاست مدار و نصب او به عنوان وکیل مالکان شخصی مشاع به این منصب است. او می داند که اگر انسان ها لجام اداره جامعه را صرفاً به دست «ضرورت های طبیعی» بدهند، با شرایط آنارشیک روبه رو خواهند شد؛ تعریف منصبی به نام «سیاست مدار» و قرارداد او در نقش «وکالت»، حکم سازوکاری را دارد که هم مانع غلطیدن جامعه به کام آنارشی شود و هم به استبداد نیانجامد. حائری در این مرحله ضمن فاصله گذاری با

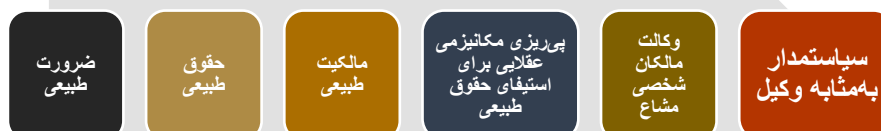
دو نظریه «فیلسوف شاه افلاطون» و «ولایت فقیه امام خمینی» بر ضرورت تفکیک شئون حکمت نظری و حکمت عملی از یکدیگر تأکید دارد. موضع وی نسبت به دو نظریه مذکور به دلیل اتکای آن‌ها بر حکمت نظری یا کلیات و حیانی است؛ این اتکاء باعث می‌شود که فیلسوف شاه و ولی فقیه با تعریف کشورداری به مثابه مهارت اداره جزئیات متغیر و امور روزمره سازگار نباشند.

حائری برای پرکردن شکاف میان «عقل نظری» با «واقعیت‌های متغیر سیاسی»، از «اصل اندراج»^۱ استفاده کرده است؛ زیرا این اصل در پیوندگاه «عقل عملی» با «عقل نظری» به کار گرفته می‌شود. حائری «سیاست‌مدار» را کسی می‌داند که ضمن تفکیک شأن عقل نظری از شأن عملی عقل، علاوه بر «آگاهی به اصول کلی اخلاق و عقل نظری» از موهبت «توانایی عمل هوشمندانه در جزئیات متغیر کشورداری» نیز برخوردار باشد. آنچه برای او در تعریف وظایف حاکم اهمیت دارد، ضرورت فوق‌العاده آگاهی گسترده و هوشمندانه سیاست‌مدار به امور جزئیة عملی و واقعیت‌های متغیر پیرامونی است. لذا سیاست‌مدار الزامی ندارد که فیلسوف باشد؛ بلکه آگاهی او به قواعد کلی عقل نظری و اصول اخلاقی، به انضمام برخورداری از ملکات نفسانی‌ای هم‌چون «عدالت»، برای تصدی این منصب کفایت می‌کند. سیاست‌مدار باید چنان از «عقل عملی» سیراب شود که بتواند گستردگی و تنوع کثرات عالم طبیعت را به‌نحو هوشمندانه بفهمد و راهی بدیع برای تطبیق دو عالم عقلی پیدا کند. او باید بتواند نقش رابط میان «محسوسات» و «معقولات» یک ملت را در بستر حیات اجتماعی‌شان بازی کرده و «هستی‌های متغیر و جزئیات پیرامونی» ایشان را با «بایستی‌های اخلاقی و عقلانی» کاملاً منطبق، هماهنگ و هم‌سو گرداند (حائری، ۱۳۹۵: ۸۷-۸۸).

مرور گام‌های استدلالی نظریه دولت حائری نشان می‌دهد که او اگرچه منصب حکومت را از سیطره اراده شخصی حاکم خارج می‌کند، اما آن را به دست «تسلسل جبر طبیعی ضرورت‌های زیستی» می‌سپارد. دلیل این امر، ناکامی او در عبور از شکاف متافیزیک و خلاء متدلوژیک فلسفه سیاسی اسلامی است. او نمی‌تواند از این خلاء روشی که در فلسفه اسلامی برای تعریف «اختیار» انسان وجود دارد، عبور کند. ماحصل این کژتابی در نظریه او نهایتاً در تغییر ریل سیاست آمرانه از «استیلای فردی» به «جبر ذات‌انگاری» نمایان‌گر می‌شود.

1 principle of inclusion

رسم توضیحی ۷. سلسله جبری منتهی به تعریف سیاست‌مدار برای تصدی منصب ریاست دولت

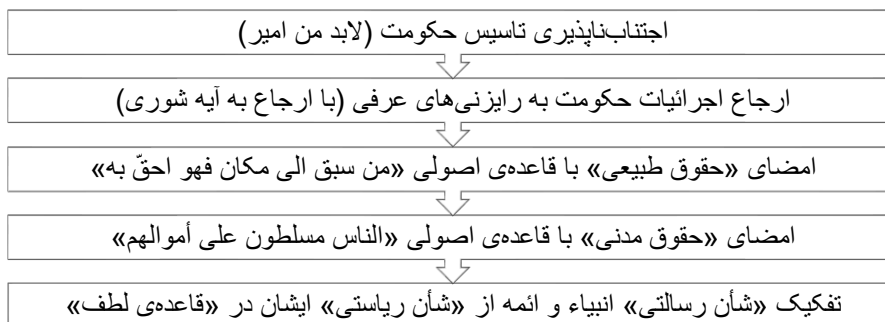


فیلسوفان سیاسی مدرن این تنگنا را با گذار از «منطق صوری» به «نومینالیزم» و «فلسفه مکانیزم» تمهید کرده‌اند. این اقدام به اصحاب قرارداد اجتماعی امکان تفکر فلسفی در ماهیت دولت را داد و مانع اخراج فلسفه از دایره تفکر فلسفی به بهانه ماهوی بودن امور سیاسی شد. حائری نیز اگرچه می‌خواهد این کار را با ارجاع به ظرفیت‌های مغفول منطق در آثار منطق‌یون مسلمان به ثمر برساند، اما در تله کژتابی روش شناختی برای نظریه پردازی پیرامون دولت مدرن گرفتار می‌شود. زیرا اساسا کارکرد دولت مدرن تامین ضرورت‌های طبیعی نیست؛ بلکه «دولت مدرن» عالم هستی را به‌عنوان «ابژه» تعریف می‌کند و اراده‌های جمعی را در راستای تصرف عمیق در سطح و ژرفای طبیعت و حتی انسان، بسیج می‌کند.

شواهد درون‌متنی

از نظر حائری، «دولت و کالت» نه تنها فرزند عقل عملی است، بلکه حتی معارف و حیانی نیز مؤید این دیدگاه می‌باشند و بر آن صحنه گذاشته‌اند. وی در این راستا شش شاهد درون‌متنی را مورد تمسک قرار داده است (ر.ک: رسم توضیحی ۸).

رسم توضیحی ۸. مدل‌سازی استنتاجات درون‌دینی حائری در تصویرسازی تئوریک از دولت مطلوب



اجتناب‌ناپذیری تأسیس حکومت

حائری در تمسک به نصّ برای نشان‌دادن ضرورت تشکیل حکومت به‌عنوان یک ضرورت طبیعی و گریزناپذیر به سخنی از امام علی علیه‌السلام استشهد می‌کند که حضرت فرمودند: «او لا بدّ لكل قوم من امیر برّ او فاجر». وی از این سخن نتیجه می‌گیرد که: «نیازمندی به یک نظام امنیتی یک ضرورت نهادین جامعه است و حکومت، نماد همان ضرورت می‌باشد؛ اما این که این حکومت صالح و عدالت‌خواه باشد یا فاسد و ستمکار... به درجات رشد عقلانی شهروندان وابسته است» (حائری، ۱۳۹۵: ۸۳-۸۲).

اگرچه ظاهر متن از «وجود هر گونه امیری» صحبت می‌کند، اما حائری به‌درستی از ظاهر متن فراتر رفته، ضرورت «امیر برّ» را نتیجه گرفته، بر مکتب ماکیاوولیستی تاخته و آموزه «الحق لمن غلب» را نفی کرده است. به‌عبارت دیگر او از این روایت به‌عنوان مؤید فطری بر ضرورت وجود یک مرکز تدبیر استفاده می‌کند، اما در این مرحله میان «اثبات ضرورت» با «تعمیم مطلق» آن تمایز قائل شده و باب بحث در باب حدود و قصور اقتدار حکومت دینی را باز می‌کند (حائری، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۲).

ارجاع اجرائیات حکومت به رایزنی‌های عرفی

حائری رهیافتی تجربی به سیاست دارد و معتقد است که حتی شارع نیز سیاست را امری عرفی دانسته و آن را به ارتکازات عامه واگذار کرده است. برای نمونه، قرآن در هیچ آیه‌ای پیامبر را به ریاست مدینه منصوب نکرده، بلکه تصمیم‌گیری درباره امور روزمره شهر را به رایزنی‌های عرفی ایشان واگذار نموده است. او به آیه ۳۸ سوره شوری استناد کرده و می‌نویسد:

قرآن کریم... به طور آشکار... اعلام فرموده که امر دنیایی و حوادث روزمره مردم که سیاست‌مداری و آیین‌کشورداری از جمله آن‌هاست، کلاً به عهده خود مردم است؛ مع الوصف مفسرین... به آسانی از اهمیت معانی بلند پایه آن گذشته و یا نادیده انگاشته‌اند... «و امرهم شوری بینهم» یعنی امور مردمی باید از طریق مشاورت و رایزنی خود آن‌ها با یک‌دیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی. (حائری، ۱۳۹۵: ۹۱-۹۲)

در نزد حائری، شأن دریافت وحی غیر از اجرای آن است. «تمشیت امور روزمره مردم و نظام اقتصادی و امنیتی آن‌ها از شاخه‌های عقل عملی و از موضوعات جزئی و متغیرات به شمار می‌آید» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۹). آن‌چه می‌تواند نبوت را به رایزنی عرفی پیوند زند، سازوکار «بیعت» و «انتخاب» است که قرآن کریم در آیه ۱۸ سوره فتح به آن تصریح کرده است. لذا «ائمه معصومین علیهم السلام نیز زمانی که شاهد عدم اقبال سیاسی از جانب مردم به سوی خود بودند، نسبت به تاسیس حکومت اقدام نکرده‌اند» (ر.ک: حائری، ۱۳۹۵: ۱۷۱). حائری توضیح نمی‌دهد که چگونه «دعوت قرآن به مشورت با مردم» نافی مبنایی «ریاست معصوم بر مدینه» است و رسول خدا یا امام معصوم اصولاً نمی‌تواند میان کلیات و حیانی با موضوعات جزئی سیاسی را پیوند زند؟

امضای «حقوق طبیعی» با قاعده «من سبق الی مکان فهو احق به»

حائری برای تصویرسازی از حقوق طبیعی انسان در «شرایط قبل الاجتماع» به قاعده «من سبق الی مکان فهو احق به» تاکید دارد. این قاعده برآمده از «غریزه انتخاب مکان زیست اختصاصی» است و در دانش حقوق جدید «حق اولین تصرف» نامیده می‌شود. به باور حائری:

این قانون که می‌گوید هرکس که مکان بی‌مانع و بی‌سابقه از تصرف و حیا زت دیگران را برای زیست خود به تصرف خویش درآورد، او طبیعتاً به مالکیت شخصی آن سزاوارتر خواهد بود، سراسر یک قانون پیشین فطری است... و هیچ نوع بستگی به وضع و قانون‌گذاری اجتماعی و شرعی و حتی اراده عقلانی ندارد. (حائری، ۱۳۹۵: ۱۰۸).

وی با استناد به باب هفدهم «آداب التجارة» از جلد دوازدهم کتاب «وسائل الشیعه» که به احکام حیا زت پرداخته است، در تبیین عقلانی بودن این حکم شرعی تصریح می‌کند:

هرچند این روایت را به صورت دستورالعمل تعبدی مورد استفاده قرار داده‌اند، اما واقعیت این است که این روایت و بسیار دیگر از این گونه روایات، ارشاد و راهنمایی و تاکید به سوی حکم ضرورت زیست طبیعی به شمار می‌روند و خود در صدد وضع و تشریع یک حکم تازه نیستند. (حائری، ۱۳۹۵: ۱۱۶)

امضای «حقوق مدنی» با قاعده اصولی «الناس مسلطون علی اموالهم»

قاعده اصولی «الناس مسلطون علی اموالهم» مستمسک حائری برای نشان دادن امضای منابع دینی به پای حقوق مدنی انسان در شرایط پس از تشکیل اجتماع است. به عبارت دیگر، وی کشف موضع نص نسبت به اقتضائات «بهزیستی» و تدوین قانونی برای «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بشر» را از طریق فحوای این قاعده اصولی ممکن می‌داند و می‌گوید:

این قاعده نیز... با آن که از متون احادیثی است که از طریق وحی به دست آمده و به صورت یک قاعده فقهی مورد استناد فقیهان در ابواب معاملات و اقتصادیات قرار گرفته است، مع الوصف چون محتوای آن یک پیام عقلانی انسانی است، باید در عداد حقوق بشر از آن جهت که بشر است، محسوب گردد و اختصاصی به جوامع اسلامی و دینی ندارد. (حائری، ۱۳۹۵: ۱۲۲)

یکی از دستاویزهای درون‌متنی حائری برای دفاع از دیدگاه خود در باب مالکیت، همین قاعده اصولی است؛ لذا آن را یک تعریف جامع و مانع و معادله منطقی از پدیده «مالکیت» تلقی کرده و نتیجه می‌گیرد: «مالکیت جز سلطنت مالک بر مملوک نیست و به معنای مقوله جده یا اضافه که بعضی فقهای متاخر به اشتباه تصور کرده‌اند، نمی‌باشد» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۲۲). جده، یکی از اعراض نه‌گانه در منطق است که بر خلاف جوهر، برای موجود شدن به «موضوع» احتیاج دارد؛ مثل حادث شدن ترس بر نفس انسان. حائری معتقد است که مالکیت برای انسان، عرض نیست؛ بلکه از همبسته جوهری وجود اوست.

خاستگاه «حق مالکیت» در نزد حائری، شرایط و اضطرارهای ناشی از تشکیل اجتماع نیست؛ زیرا وی این حق را حتی برای انسان در شرایط طبیعی نیز روا دانسته و معتقد است که آدمی می‌تواند «به مقتضای قانون انسانی و اسلامی الناس مسلطون علی اموالهم... و بدون هیچ نیازی به گردهم‌آیی و قرارداد جمعی و تنها به خاطر اعمال حق مالکیت و حاکمیت بر اموال شخصی مشاع

خود و حفظ و حراست سرزمین زیست طبیعی» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۲۲) نیز این حق پیش از مدنیت را مطالبه نماید.

تفکیک «شأن رسالت» از «شأن ریاست» بنابر «قاعده لطف»

حائری منزلت رسالت انبیاء و ائمه معصومین را با شأن ایشان در ریاست بر مدینه تفکیک کرده و معتقد است اگر برخی از معصومین علیهم السلام حکومت تشکیل داده‌اند، صرفاً به‌خاطر بهره‌ای ایشان از حکمت عملی صورت گرفته است. مردم مدینه رسول اکرم صل‌الله‌علیه‌وآله را از سر اختیار به‌عنوان رئیس مدینه انتخاب کرده‌اند، نه به‌خاطر رسالت ایشان؛ لذا حتی یهودیان و مسیحیان نیز با میل باطنی و از سر رغبت به ریاست سیاسی ایشان گردن نهاده‌اند. حضرت امیر علیه‌السلام نیز تا وقتی مردم به ایشان روی نیاورده بودند، خود را به‌عنوان خلیفه و امیر بر مردم تحمیل نکرد و به انتخاب مردم احترام گذاشت (حائری، ۱۳۹۵: ۱۶۲ و ۱۹۰). البته مراد وی از این عبارات، پرهیز اولیای الهی از «ریاست متغلبانه» است و هرگز به‌معنای عدم شایستگی آن حضرات برای تصدی حکومت نیست؛ زیرا تصریح دارد که اگر مردم به درجه‌ای از رشد برسند که صلاحیت ریاست ایشان را درک نمایند، به حکم عقل عملی به حکومت انبیاء سر خواهند سپرد (حائری، ۱۳۹۵: ۱۶۲). درواقع وی با پذیرش نقصان درجات رشد بشر از یک سو و محدود بودن حکومت و دولت در زمانه حاضر به مختصات خاص ژئوپلیتیکی یک ملت از سوی دیگر، نبوت و امامت را امری متمایز از حکومت دانسته و سازوکار «بیعت» و «انتخاب» را تنها راه صواب برای تشکیل حکومت غیرمتغلبانه و غیراستبدادی معرفی می‌کند (حائری، ۱۳۹۵: ۱۷۰-۱۷۱).

حائری با تمسک به «قاعده لطف» می‌گوید: خداوند متعال لطف کرده و پیامبران و امامانی را جعل فرموده تا ضمن آموزش روش رستگاری و یزاری دادن نسبت به تبه‌کاری در معاش و معاد، مردم را به مصالح و مفاسد اعمال‌شان آگاه نمایند و به اصول کلی بنیان‌گذاری جامعه هوشیار سازند. او به استناد آیات ۹۹ مائده، ۲۱ و ۲۲ غاشیه و ۳۵ ق (حائری، ۱۳۹۵: ۱۶۰) شأن اولیای الهی را صرفاً ابلاغ و بشارت و انذار می‌داند، نه امر و فرمان؛ زیرا لطف صرفاً اسباب نزدیکی مکلف به تکلیف و طاعت و دوری از معصیت است، نه الزام و اجبار و امثال امر (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۳)؛ و الا با وجود اجبار و الزام، لطف معنایی ندارد. از این منظر، کلیه اوامر و نواهی شرع (به‌غیر از باب

عبادات) (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۷) به واجبات عقل عملی برمی‌گردند و معنای قهری ندارند. حائری برای تحکیم نظر خود به این عبارت از علامه حلی استناد می‌کند که: «انسان اگر در انجام واجبات و ترک منهیات شرعی خود دریغ ندارد، قهراً به موفقیت در عمل به واجبات عقلی و ترک نواهی و قبايح عقلی نزدیک‌تر است» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۴).

به باور حائری، «واژه‌ها و جملات ارزشی که همه با نسبت‌های بایستی و نبایستی شکل می‌گیرند، بالاخره به هستی‌های مقدور بازگشت می‌کنند و هستی‌های مقدور هم، بخشی از هستی مطلق - یا به گفته ما - مطلق هستی هستند» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۵). تمایزی هم میان بایستی‌های شرعی با بایستی‌های زمام‌داری نیست. لذا همان‌گونه که «اوامر و نواهی شرعی... راه‌های مستقیم و اطمینان‌بخش به‌سوی هدف‌ها و آرمان‌های اصیل عقلانی به‌شمار می‌روند» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۵)، بایدهای حکمرانی نیز به عقل عملی و حسن و قبح ذاتی اشیاء مستندند و «براساس قاعده لطف، تکالیف و فرامین شرعی، طرق و شوارع اطمینان‌بخشی برای وصول به آموخته‌های عقلی (عقل عملی) شمرده می‌شوند» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۸).

او با استناد به آیه ۲۵ سوره حدید، آگاهی مردم را شرط تحقق احکام کلیه شرعی می‌داند و معتقد است: «تا آن‌ها به‌خوبی موضوعی را تشخیص ندهند، احکام کلیه شرع فعلیت و حاکمیت نخواهند یافت و با وضع موجود انطباق پیدا نخواهند کرد» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۸). او حتی اقدام به تشکیل حکومت عادلانه پس از رهنمون‌شدن به تعالیم عالی‌انبیاء و شناخت تجربی موضوعات جزئی را از وظایف شرعی انسان متدین می‌شمرد «حائری، ۱۳۹۵: ۱۵۹»؛ باین‌همه، اما در جمع‌بندی آرای خود اعلام می‌کند که «نه انبیاء و نه ائمه معصومین علیهم‌السلام و نه فقیهان عصر غیبت، هیچ‌کدام وظیفه ندارند که اجرائیات حکومت را به‌دست بگیرند و در رخدادهای فرعیه مداخله و تعیین موضوع نمایند» (حائری، ۱۳۹۵: ۱۶۰).

علی‌رغم تأکیدات و تصریحات وی مبنی بر هم‌سویی لسان شارع با ارتکازات عرفی، در این نظریه مشخص نیست که اساساً چه مانع اصولی میان پیوند «بیان شرع» با «واجبات عقل عملی» در تعیین اصول حکمرانی وجود دارد؟!

نتیجه گیری

این تحقیق به منظور بازنمایی خلاء روش شناسی در اندیشه سیاسی اسلام، نظریه و کالت مالکان شخصی مشاع را به عنوان مورد مطالعاتی به بحث و بررسی گذاشت. مستمسکات درون متنی و ادله برون متنی این نظریه احصاء گردید تا بفهمیم آیا حائری موفق شده است میان «الزامات برآمده از نص» با «مقتضیات عقلانی نهادهای مدرن» پیوندی روشمند برقرار کند تا بتوان آن را به عنوان یک الگو برای نظریه دولت پی جویی نمود؟ با بررسی استنتاجات درون متنی و ادله برون متنی نتایج زیر به دست آمد:

۱. حائری در بنای نظریه و کالت، به همروی فلسفه سیاسی با نصوص دینی (اعم از آیات، روایات و اصول کلامی و فقهی) اذعان دارد؛ لذا اساساً در صدد اقامه استدلالی برهانی برای کنارزدن منابع درون متنی به نفع منابع برون متنی نیست. وی می گوید که حتی منابع درون متنی نیز مانع تصدی رسول الهی، امام معصوم و فقیه در مسند اجرایی دولت شده است. بنابراین، به دلیل فقدان برهان منطقی برای غلبه استدلال عقلی بر شواهد نقلی، هرگاه شواهد متقن درون متنی مبنی بر ضرورت تصدی منسوب ریاست دولت توسط رسول الهی، امام معصوم یا فقیه در عصر غیبت عرضه شود، بنابر چارچوب نظری پژوهش، باید آن را پذیرفت و استدلال های نظریه و کالت را کنار زد. آیات و روایت های صریحی که انبیای الهی را مکلف به تشکیل حکومت کرده است (ولو یک نمونه مثل «اصل نفی سبیل»)، بنیان این استدلال را از قطعیت ساقط می کند.

۲. اگرچه حائری می کوشد تصویری هماهنگ از این دو منبع ارائه دهد، اما با یک گسست یا جهش روشی (methodological leap) در گذار از مقدمات فلسفی به نتایج سیاسی-فقهی روبه رو است. او قصد دارد ابزارهای فلسفه اسلامی (متافیزیک وجود، منطق صوری، تمایز عقل نظری و عملی) را در خدمت پاسخ گویی به پرسش های فلسفه سیاسی مدرن (مشروعیت دولت، حقوق فردی، نمایندگی) درآورد و فرآیند دموکراتیزه شدن جامعه سیاسی را در تجربه اسلامی تکرار نماید، اما زبان و ادبیاتی

هم‌چون منطق بوعلی را برای این اقدام برمی‌گزیند که تکوین‌شان در غیبت این فرآیند رخ داده است و توانایی پوشش دادن این تجربه زیسته را ندارد.

۳. با وجود هم‌افقی روبنایی «مالکیت شخصی مشاع» با «قرارداد اجتماعی»، اما از نظر زیربنای فلسفی (یعنی اصالت وجود و پیوند هستی و بایستی) با گسل عمیق متدولوژیک روبه‌روست. زیرا با مبنای اصالت وجود اساساً نمی‌توان تحولات ماهوی را توضیح داد؛ مگر آن که منطق پشتیبان آن با نوآوری و ابتکاری بتواند امتداد اجتماعی پیدا کند. عمر گران‌قدر فیلسوف موسس مبنای اصالت وجود اجازه نداد که این مبنای فلسفی در دانش منطق نیز به خلق روش متناسب با خودش توفیق پیدا کند. این نقیصه موجب عدم امتداد سیاسی فلسفه صدرایی شده است.

۴. استدلال‌های برون‌متنی حائری بر پایه ضرورت‌های طبیعی و قرائتی که وی از عقل عملی دارد، بر نحوه تفسیر او از نصوص دینی تأثیر گذاشته‌اند. این تأثیرات را می‌توان در سه محور «ارشادگری عقل عملی»، «مشروط‌شدن حجیت نظام سیاسی به رضایت عرفی» و «محدود‌شدن نقش آموزه‌های دینی در دولت‌سازی» ملاحظه کرد. به نظر او، نصّ در حوزه سیاست اساساً غیرتعبدی و صرفاً ارشادی بوده و با ضرورت‌های طبیعی تفسیر می‌شود. برداشت وی از رضایت عمومی به نحوی است که مفاهیم نقلی مانند بیعت را نه به عنوان احکام شرعی مستقل، بلکه به عنوان سازوکارهایی عرفی برای واگذاری موقت اختیار به حاکم تعبیر می‌کند که چنین برداشتی با تاریخ به کارگیری این مفاهیم گسست دارد. در نهایت نیز با تفکیک شأن رسالت از ریاست و تعریف دولت بر اساس ضرورت طبیعی، نصوص دینی را صرفاً مؤید ارشادی دانسته و ساحت اجراییات حکومت را از احکام و آموزه‌های دینی خالی می‌کند.

جدول ۱. جدول تطبیقی مبانی فلسفی و شواهد نقلی در نظریه دولت حائری یزدی

محدود استدلال	بنیان‌های فلسفی و عقلانی (برون‌متنی)	شواهد نقلی مورد استناد (درون‌متنی)
مبنای تشکیل حکومت	حکومت پاسخی به «ضرورت طبیعی» برای امنیت و بهزیستی است و خاستگاه آن «ادراکات تجربی» انسان است، نه امری الهی یا	روایت «و لا بدّ لکل قوم من امیر برّ او فاجر» (ضرورت گریزناپذیر وجود یک مرکز تدبیر عرفی).

محور استدلال	بنیان‌های فلسفی و عقلانی (برون‌متنی)	شواهد نقلی مورد استناد (درون‌متنی)
	متافیزیکی.	
خاستگاه حقوق طبیعی	«حق اولین تصرف» به عنوان پایه‌ای‌ترین حق از نیاز طبیعی و فطری انسان برای گزینش مکان زیست، بدون نیاز به قانون شرعی یا مدنی نشأت می‌گیرد.	قاعده فقهی «من سبق الی مکان فهو احق به» (یک قانون فطری و تأکیدی بر حکم ضرورت طبیعی، نه یک حکم تأسیسی شرعی).
تنبیت مالکیت و حقوق مدنی	«مالکیت طبیعی» (فردی و مشاع) شکل تکامل‌یافته «حق تصرف» است که بنیان حقوق شهروندان بر سرزمینشان را تشکیل می‌دهد.	قاعده فقهی «الناس مسلطون علی اموالهم» (مفهومی عقلانی که مالکیت را سلطنت ذاتی مالک بر مملوک تعریف می‌کند).
سازوکار انتقال قدرت	رابطه حاکم و مردم، بر اساس «انگاره تفویض» (عقد وکالت) است. مردم به عنوان «موکل»، اداره امور را به حاکم به عنوان «وکیل» خود می‌سپارند.	آیه «و امرهم شوری بینهم» و سازوکار «بیعت» (واگذاری امور اجرایی و روزمره به رایزنی عرفی مردم و انتخاب نماینده از سوی آنان).
تفکیک شأن دین از دولت	شأن انبیاء و ائمه، «رسالت» (تعلیم و انذار) است نه «ریاست» (تصدی امور اجرایی دولت). حکومت‌داری یک حکمت عملی و جزئی است.	قاعده کلامی «لطف» و آیاتی نظیر «اُسْتُ عَلَىٰهِمْ بِمُصِطَرٍ» (وظیفه شرع، تنها ارشاد و نزدیک کردن مکلف به طاعت است، نه اجبار و فرمان اجرایی).

نظریه وکالت نمونه‌ای از کژتابی روش‌شناختی در بنای نظریه دولت است. خاستگاه این کژتابی را باید در فقدان فلسفه روش بومی بعد از ظهور عصر مدرن جست‌وجو کرد؛ مبنایی که بتواند آموزه‌های متقن نقلی را با چارچوب‌های مستحکم عقلی و اقتضائات تجربی هم‌راستا و هم‌افزا ببیند و آن‌ها به مثابه ظروف مرتبطه به کار بندد. تا زمانی که این خلاء تدارک نشود، نظریه‌پردازان سیاسی مسلمان میان «بنیان‌نهادن بنا» با «پایبندی به مبنا» دچار تردد خواهند شد و وفاداری به یکی را به‌بهای نفی دیگری پیش خواهند برد.

فهرست منابع

- Azarmi, A. (2025). The political matter of power apparatuses; A theoretical rereading of the why and how of the semantic reproduction of the Islamic Revolution discourse. *Contemporary Iranian State Research*, 11(2): 11-33. [In Persian]
- Esmacili, M. M., & Abbasi Firouzjah, M. (2016). The rationality of the Islamic Revolution from the viewpoint of Ayatollah Khamenei. *Contemporary Iranian State Research*, 2(2): 53-70. [In Persian]
- Haghighat, S. S. (2021). Confluence theory in the field of Islamic political thought. *Ayeneh-ye Pajooohesh*, 32(3): 5-37. [In Persian]
- Karimi: A.: Seifpour: A.: & Bahrami: M. (2015). The role of the institution of religious authority (Marja'iyyat) in political socialization; From the Constitutional Revolution to the Islamic Revolution. *Contemporary Iranian State Research*:1(2): 111-136 . [In Persian]
- Manouchehri: A. (1999). Methodology in the field of political thought. *Political Science Quarterly*: 202-247: 2(7)[In Persian]
- Tully: J. (2004). The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics. (G. Behrouz Lak: Trans.). *Political Science Quarterly*: 7(28):57-84.[In Persian]
- Blaikie, N. (2019). Designing social research: The logic of anticipation. (H. Aghabeigpou, Trans.). Tehran: Sociologists Publications.[In Persian]
- Gorski, Philip. S. (2003). *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago and London: THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS.
- Haeri Yazdi, M. (2016). Wisdom and government. [n.p.]: [n.n.]. [In Persian]
- Haeri Yazdi, M. (2021). *The pyramid of existence: An analysis of the principles of comparative ontology*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.[In Persian]
- Haghighat, S. S. (2019). *Methodology of political science* (4th ed.). Qom: Mofid University Press.[In Persian]
- Hampton: J. (2006). *Political philosophy*. (K. Deyhimi: Trans.). Tehran: Tarh-e No.[In Persian]
- Marsh: D.: & Stoker: G. (2009). *Theory and methods in political science*. (A. M. Haji-Yousefi: Trans.). Tehran: Research Institute of Strategic Studies.[In Persian]
- Mohammadpur: A. (2018). *Method on method: On the construction of knowledge in the humanities*. Tehran: Logos.[In Persian]
- Sandel: M. (2024). *Liberalism and the limits of justice*. (H. Afshar: Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz.[In Persian]
- Seyyed Emami: K. (2011). *Research in political science: Positivist: interpretive: and critical approaches*. Tehran: Institute for Social and Cultural Studies & Imam Sadiq University.[In Persian]
- Skinner: Q. (2014). *The foundations of modern political thought*. (K. Firouzmand: Trans.). Tehran: Agah.[In Persian]
- Spragens: T. (2003). *Understanding political theory*. (F. Rajae: Trans.). Tehran: Agah.[In Persian]
- Vincent: A. (2015). *Theories of the state*. (H. Bashiriyeh: Trans.). Tehran: Ney Publishing.[In Persian]

