



معرفیت

سال سی و یکم - شماره هفتم، پیاپی ۲۹۸ (ویژه علوم سیاسی)
(مهر ۱۴۰۱)

ماهنامه علمی در زمینه علوم انسانی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیرمسئول: سیداحمد رهنمایی

سرمدیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه علوم سیاسی: سیدمهدی سیدیان

مدیر اجرایی: روح‌الله فریس‌آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

چاپ: زمزم

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی - ترویجی» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت‌الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشند.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net اینترنت: www.nashriyat.ir وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می خوانید

سرمقاله / مردمی سازی حکومت اسلامی / ۴

قلمرو و منشأ ارزش های اخلاقی / ۵

آیت الله علامه محمدتقی مصباح یزدی *

ویژه علوم سیاسی

انسان سیاسی از منظر توماس هابز و علامه طباطبائی / ۹

کلمه رضا احدپور / قاسم روانبخش

امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی / ۲۱

سیدمحمدهادی مقدسی

الزامات تربیتی حاکم از منظر اسلام / ۳۳

اصغر اسماعیلی

تحقق دولت اسلامی براساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی / ۴۵

مرتضی علویان / کلمه مجتبی علویان

آرمان گرایی واقع بینانه در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر رهبر معظم انقلاب / ۵۷

محمدتقی امیرپور

ماهیت حکومت دینی با نگاهی به قرآن و عهدین / ۶۹

کلمه مرتضی صانعی / حجت احسان بخش

اصول مردم سالاری اسلامی در قرآن و حدیث / ۸۱

کلمه احمد نظری / پریسا فرهادی / علیرضا صابریان

نصب الهی ولی فقیه / ۹۳

مرتضی صانعی / کلمه سعید فتاحی

۱۰۹ / ABSTRACTS

مردمی‌سازی حکومت اسلامی

مسئله این است، مردمی‌سازی حکومت چیست؟ چه مؤلفه‌هایی دارد؟ چگونه می‌توان مردمی‌سازی حکومت اسلامی را حداکثرسازی کرد؟ بنیان‌های فلسفی سیاسی حضور مردم در سیاست مبتنی است بر پاسخ به پرسش‌هایی درباره چستی سرشت انسان و نقش اراده و گزینش‌گری وی در عرصه سیاسی؛ مبتنی است بر پاسخ به پرسش‌هایی درباره هدف و غایت جامعه سیاسی یا ویژگی‌های جامعه مطلوب. اساساً هدف از تشکیل جامعه سیاسی چیست؟ مهم‌ترین مؤلفه‌های اجتماع سیاسی کدام‌اند؟

ارکان و مؤلفه‌های اساسی جامعه سیاسی عبارتند از: مکتب، رهبری و مردم. پس مردم به عنوان حکومت‌شوندگان، از ارکان اصلی «تحقق» و «استمرار» حکومت هستند؛ مردم در تحقق حکومت نقش دارند چون با اعلان وفاداری به نظام و بیعت با رهبری، موجب تحقق عینی نظام سیاسی مبتنی بر مکتب می‌شوند؛ در استمرار آن هم دخیل هستند، چون بدون پشتیبانی مردم از حکومت نمی‌توان در مقابل چالش‌های فراوان دشمنان نظام، دوام آورد. نقش دادن به مردم در سیاست، تکریم انسانیت و اراده انسانی آنها است؛ نقش‌آفرینی در تعیین سرنوشت سیاسی خویش است؛ کمک‌رسانی به تحقق اهداف و آرمان‌های نظام سیاسی است؛ میدان دادن به مردم منجر به شکوفایی استعدادهای ایشان نیز می‌شود.

نظام جمهوری اسلامی ایران که محصول انقلاب «به نام خدا» در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ است و با رهبری پیامبرگونه امام خمینی^ع شکل گرفت درصدد تحقق الگوی مردم‌سالاری اسلامی است. تاریخ انقلاب نشان می‌دهد که مردم، هم در تحقق نظام اسلامی جانفشانی کردند و هم در عبور دادن این نهال نوپا از مسیر پرسنگ‌لاخ بحران‌های سیاسی، امنیتی و اقتصادی دهه شصت، صبر و متانت و ایثار به خرج دادند. بنابراین، مردم صاحبان این نظام الهی هستند و بر حفظ دستاورد خویش اهتمام دارند.

تصدی مناصب توسط نخبگان مردم، در تحقق مدیریت جهادی در عرصه‌های سه‌گانه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، در کنار نظارت مردمی بر ساختار و رفتار نظام اداره‌کننده جامعه، از جمله زمینه‌های مردمی‌سازی حکومت اسلامی است. به‌روشنی می‌توان دریافت که شایسته‌سالاری یکی از ابزارهای مردمی‌سازی سیاست است.

اداره دفاع مقدس ۸ ساله و میدان‌داری مردم در حضور در جبهه برای دفاع از نظام و سرزمین، حتی با بذل مال و سرمایه، یکی دیگر از نمونه‌های این حضور و تجلی مردمی بودن نظام اسلامی است.

راهپیمایی‌های ۲۲ بهمن هر سال، روز قدس و... از دیگر جلوه‌های سیاسی مردمی‌سازی حکومت در ایران اسلامی است. سیل حضور میلیونی مردم در هنگامه بروز اغتشاشات آشوبگران موجب رفتن و شستن خس و خاشاک جامعه می‌شود که این هم از جلوات مردمی بودن نظام اسلامی است. تحولی که نظام مقدس اسلامی ابتدا در قلوب مردم ایران ایجاد کرد منجر به آن شد که همواره با نجابت و موقع‌شناسی در صحنه حاضر شوند و فصل‌الخطاب معرکه‌ها شوند.

رسیدگی به دغدغه‌های فرهنگی، دینی و مذهبی مردم از یک‌سو، و رفع گرفتاری‌های معیشتی و تنگناهای اقتصادی ایشان که موجب تحقق عدالت اجتماعی خواهد شد از سوی دیگر، پای کار نظام بودن مردم را بیشتر تقویت و مستحکم می‌کند. پس با توجه به فرامین داهیانیه رهبر معظم انقلاب (دام‌ظله‌العالی) در توجه به محتوا و باطن مردم‌سالاری اسلامی، می‌توان به حداکثرسازی نقش مردم در سیاست و حکومت دست یافت.

قلمرو و منشأ ارزش‌های اخلاقی*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله

چکیده

یکی از مباحث مهم در زمینه اخلاق، که در هر مکتب اخلاقی باید به آن پرداخته شود و کاربردهای مختلفی نیز دارد، «قلمرو اخلاق» یا به تعبیری قلمرو ارزش‌های اخلاقی است. این بحث با تعریف اخلاق ارتباط روشنی دارد؛ زیرا می‌توان اخلاق را به گونه‌ای تعریف کرد که فقط بخشی از ارزش‌ها را شامل شود؛ چنان‌که می‌توان آن را به گونه‌ای دیگر تعریف کرد که دایره‌اش وسیع‌تر باشد. هرچند در محافل علمی در این زمینه کم‌وبیش اختلافاتی به چشم می‌خورد. ارزش اخلاقی به چیزی اطلاق می‌شود که در کمال نهایی انسان مؤثر است. از این رو، همه واجبات فردی و اجتماعی و مستحبات باید به گونه‌ای انجام شوند که زمینه‌ساز سعادت انسان شوند. البته باید توجه داشت که ارزش اخلاقی در عرف، شرع و از نظر عقل به نیت وابسته است. اولاً باید رفتار دارای حسن فعلی باشد. ثانیاً، ارزش‌های اخلاقی و معنوی در دین و براساس بیئش الهی، دارای مراتب است و از نظر ارزش و اعتبار یکسان نیستند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، ارزش اخلاقی، منشأ ارزش اخلاقی.

قلمرو ارزش‌های اخلاقی

دربارهٔ رابطهٔ اخلاق با بسیاری از رشته‌های علوم انسانی، ابهام‌هایی وجود دارد؛ از جمله اینکه اولاً آیا میان علوم مختلف و اخلاق، مرز مشخصی وجود دارد یا مباحث این علوم با موضوعات اخلاق کم‌وبیش تداخل دارند؟ ثانیاً از دیدگاه آن دسته از مکاتب اخلاقی که معتقد به دین نیستند، بین دین و اخلاق چه رابطه‌ای وجود دارد؟ برای مثال، در علوم حوزوی این بحث بسیار مطرح است که چه مسائلی را باید در فقه مطرح کرد و چه مسائلی در اخلاق قابل طرح است؛ آیا میان علم فقه و اخلاق مرز مشخصی وجود دارد یا مسئله به گونهٔ دیگری است؟ آیا میان مباحث علوم مختلف و اخلاق مرزی وجود دارد یا این مباحث فی الجمله تداخل دارند و برخی از مسائل آنها با هم مشترک‌اند؟

این مسئله دربارهٔ روابط خانوادگی نیز مطرح می‌شود. برای مثال، در یک خانوادهٔ متدین بین اعضای خانواده احکام خاصی رعایت می‌شود و آنها چیزهایی را حلال، و چیزهایی را حرام می‌دانند. وظیفهٔ مرد آن است که نفقهٔ همسر را بپردازد و وظیفهٔ زن آن است که تمکین داشته باشد و... حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا این مسائل، فقهی (حقوقی) هستند یا اخلاقی. ممکن است گفته شود فقه و حقوق مدنی متکفل بیان حقوق واجبی است که زن و شوهر بر هم دارند؛ اما مسائل اخلاقی، این گونهٔ جدی و قابل مطالبه نیستند. درواقع تلقی این است که در انجام وظایف واجب، طرف مقابل نسبت به مطالبهٔ آنها حق دارد و از همین رو حقوقی‌اند؛ درحالی که مسائل اخلاقی این گونه نیستند و گرچه رعایت آنها مطلوب است، در صورت عدم انجام آنها قابل مطالبهٔ حقوقی نیستند.

این ابهام‌ها بدان سبب است که یا تعریف دقیق و روشنی برای هر یک از این علوم وجود ندارد، یا مکاتب مختلف، آنها را متفاوت تعریف کرده‌اند. بنابراین براساس تعاریف مختلف، رابطهٔ میان اخلاق و سایر علوم ممکن است رابطهٔ تباین، اعم و اخص مطلق، یا اعم و اخص من‌وجه باشد.

ممکن است شناخت مرز میان فقه و حقوق، با اخلاق آسان باشد و بتوان با واجب خواندن مسائل حقوقی و مستحب خواندن مسائل اخلاقی، میان آنها فرق گذاشت. اما به‌نظر می‌رسد مسئله از این عمیق‌تر است و چه‌بسا واجبات شرعی نیز با واجبات حقوقی تفاوت

دارند. در واجبات حقوقی ممکن است یکی از دو طرف، حق خود از طرف مقابل را مطالبه نکند؛ اما در واجبات شرعی، خداوند حق خویش را مطالبه می‌کند و در صورت تخلف، فرد متخلف مستحق مجازات الهی خواهد بود؛ یعنی دقیقاً همان سؤالی که دربارهٔ تفاوت موضوعات اخلاقی با بعضی از علوم انسانی مطرح بود، میان فقه و حقوق، دین و اخلاق، و دین و سیاست نیز مطرح است. بنابراین باید روشن شود که آیا میان موضوعات این علوم خط‌کشی و مرز مشخصی وجود دارد و اینها با یکدیگر ارتباطی ندارند، یا در برخی موارد تداخل وجود دارد.

چنان که پیش‌تر گفته شد، ارزش اخلاقی به چیزهایی اطلاق می‌شود که در کمال نهایی انسان اثر دارند. بنابراین می‌توان همهٔ مسائل، اعم از واجبات فردی، واجبات اجتماعی، مستحبات، حقوق و سیاست را به‌گونه‌ای انجام داد که باعث سعادت ابدی انسان شود. مثلاً اگر رئیس یک کشور، مسئول یک جمعیت یا والی یک شهر در انجام وظایف قانونی و قابل مطالبهٔ خویش، قصد قربت کند، برای آن کار و وظیفه، ارزش اخلاقی ایجاد کرده است. در این صورت، انجام یک امر عرفی مانند رعایت قوانین رانندگی که رعایت آن، به علت ترس از جریمه شدن توسط قانون‌گذار نیست، بلکه درحقیقت اطاعت از احکام حکومت اسلامی است - که در رأس آن ولی‌فقیه قرار دارد - می‌تواند ارزش اخلاقی داشته باشد؛ درعین حال می‌تواند یک مسئلهٔ حقوقی هم باشد، و حتی می‌تواند جنبهٔ سیاسی نیز داشته باشد؛ به این بیان که گاه تخلفاتی که در جامعه رخ می‌دهد، برای اظهار مخالفت با نظام حاکم است.

در محاورات عرفی، خوب و بد اخلاقی را به چگونگی معاشرت انسان‌ها با یکدیگر مرتبط می‌کنند. در این معنا چگونگی رابطهٔ انسان با خدا به اخلاق ربطی ندارد. اما همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، معنای عرفی اخلاق، مدنظر نیست؛ بلکه منظور، بایدها و نبایدهایی است که در کمال نهایی انسان اثر دارد. بنابراین واجبات نیز از نظر موضوع، می‌توانند در حوزهٔ ارزش‌های اخلاقی قرار گیرند؛ از این رو، می‌توان اخلاق را اعم مطلق از فقه و حقوق دانست؛ چراکه می‌توان همهٔ آنچه را در فقه و حقوق آمده است، به قصد قربت انجام داد.

حال این پرسش مطرح می‌شود که طبق این تعریف، رابطهٔ اخلاق با سایر علوم انسانی چه می‌شود و قلمرو اخلاق را چگونه باید در نظر بگیریم. برای اینکه بحثی تطبیقی انجام شده باشد و به

انسان خوشایند یا ناخوشایندند. همان‌گونه که انسان از طریق قوای باطنی، زیبایی را درک می‌کند، برخی از رفتارها نیز زیبایی‌هایی دارند که گرچه حقیقت آنها روشن نیست، واقعیت‌هایی هستند که همه آنها را درک می‌کنند. بنابراین ملاک اصلی در خوب و بد اخلاقی، زشتی و زیبایی رفتارهاست.

در قرون اخیر، کانت، فیلسوف معروف آلمانی، نظریه جدیدی مطرح کرد که براساس آن، عقل به دو بخش «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم می‌شود (برای مطالعه بیشتر، رک: کورنر، ۱۳۷۶، ص ۲۷۵؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵). از دیدگاه کانت، کار عقل عملی درک خوبی‌ها و بدی‌هاست. البته این خوبی و بدی با حجم و شکل کار ارتباطی ندارد و بیشترین سهم، مربوط به نیت کار است، و برای ارزشیابی اخلاقی یک فعل، لازم است نیت فاعل آن در نظر گرفته شود. از دیدگاه کانت، کاری ارزش اخلاقی دارد که برای «اطاعت از عقل» انجام شده باشد. بنابراین حتی اگر انسان برای ارضای عواطف خود، کاری را انجام دهد، ارزش اخلاقی ندارد. برای مثال، مادری که به فرزندش رسیدگی می‌کند و حتی گاهی جانش را هم فدای او می‌کند، از نظر دیگران کاری اخلاقی، خوب و زیبا انجام می‌دهد، اما از نظر کانت، چون کار مادر برای ارضای عواطفش بوده است و او از این کار لذت می‌برد و در صورت عدم انجام آن، احساس کمبود می‌کند، ارزش اخلاقی ندارد.

این مکتب، که شاخه‌های مختلفی پیدا کرده، تحول عظیمی در افکار غربی‌ها پدید آورده و هنوز در بسیاری از دانشگاه‌های دنیا گرایش‌های نوکاتی مطرح است و پیروانی هم دارد.

منشأ ارزش‌های اخلاقی

براساس آیات قرآن و روایات اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} و بینش اسلامی درباره ارزش اخلاقی، لازم است نکاتی را مورد توجه قرار داد:

نکته اول، که تا حدی با نظر کانت موافق است، آنکه ارزش اخلاقی، هم از نظر عرفی، هم از نظر عقلی و هم از نظر شرعی به نیت وابسته است و از آیات و روایات بسیاری می‌توان این مطلب را استفاده کرد؛ از جمله در حدیث معروفی به نقل از رسول اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} آمده است: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى» (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۷۰، ص ۲۱۲، ح ۳۸). بنابراین اگر کاری برای خودنمایی و ریاکاری انجام شود، این نیت، یا موجب ابطال عمل می‌شود، یا

تفاوت‌های این نظر با سایر نظرها توجه شود، خوب است اشاره‌ای به اصول مکاتب اخلاقی داشته باشیم.

علم اخلاق در فلسفه یونان باستان سابقه‌ای طولانی دارد. از نظر آنها، علوم به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌شوند. علوم نظری، به امور عینی و واقعی می‌پردازند، مانند طبیعیات، الهیات و ریاضیات؛ و علوم عملی، به باید‌ها و نباید‌ها، خوبی‌ها و بدی‌ها، و زشتی‌ها و زیبایی‌ها مربوط می‌شوند که در خارج مصداق خاص عینی ندارند و قوه‌ای که آنها را درک می‌کند، عقل عملی است. آنها علوم عملی را نیز به سه دسته کلی تقسیم می‌کردند: ۱. آنچه مربوط به زندگی فردی است و خواسته‌های افراد را تأمین می‌کند؛ ۲. آنچه مربوط به رابطه انسان با دیگران است؛ ۳. آنچه مربوط به مدیریت جامعه است.

اخلاق را از آن جهت که انسان دارای ملکاتی است، با ملکات ثابت انسان مرتبط می‌دانستند که به رفتار ربطی ندارد. برای مثال، انسان حسود به هر کس که بر او برتری داشته باشد، حسد می‌ورزد که این حالت ثابت در انسان، رذیله نام دارد. همچنین شخص سخاوتمند خیرخواه و دل‌سوز دیگران است و این حالت ثابت نیز فضیلت نام دارد. در واقع موضوع این اخلاق، پدیده‌های روانی‌اند که جایگاه بحث درباره پیدایش و رشد آنها روان‌شناسی است و در علم اخلاق درباره ارزش‌گذاری و خوب و بد آنها بحث می‌شود.

در همان دوران، عالمان برجسته و مشهوری با این نظر مخالف بودند. از نظر آنها، انسان به دنبال کسب لذت در زندگی است، و بنابراین توصیه به عدالت یا ترحم در علم اخلاق برای آن است که رعایت آنها در جامعه، مانع تجاوز به حقوق دیگران خواهد شد و در نتیجه اکثر مردم جامعه می‌توانند با خیال آسوده به خوش‌گذرانی و لذت‌جویی بپردازند؛ لذت و آرامش دقیقاً همان چیزهایی است که انسان به دنبال آنهاست. بنابراین خوب اخلاقی یعنی آنچه موجب راحتی زندگی می‌شود، و کمالات نفسانی واقعیتهایی ندارند.

در مقابل، عده‌ای بودند که ملاک اصلی در خوب و بد اخلاقی را زشتی و زیبایی رفتارها می‌دانستند و اخلاق را شاخه‌ای از علم الجمال یا زیبایی‌شناسی می‌پنداشتند. به عقیده آنان، خوبی کارها فقط برای منفعت، سود یا لذتی نیست که ایجاد می‌کند؛ بلکه در کارهای خوب چیزهایی هست که انسان - حتی اگر سودی هم برایش نداشته باشد - از آنها لذت می‌برد. این خوبی نوعی زیبایی است. به بیان دیگر، رفتارها نیز مانند اشیای خارجی نوعی زیبایی و زشتی دارند و برای

افزون بر آن، عنوان حرام نیز پیدا می‌کند. در این صورت، آن کار نه تنها ارزش ندارد، بلکه ضدارزش می‌شود؛

نکته دوم آنکه، خود رفتار باید حسن فعلی داشته باشد؛ یعنی افزون بر نیت، خود کار باید کار صحیح و خوب باشد؛

نکته سوم آنکه، برخلاف نظر کانت، ارزش‌های اخلاقی و معنوی در دین و براساس بینش الهی، مساوی نیستند و مراتب دارند.

براساس بینش اسلامی، کاری پیش خدا ارزش دارد که از ایمان سرچشمه گرفته باشد: «مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). حیات طیبه، که نتیجه ارزش هاست، وقتی حاصل می‌شود که کار خوب را شخص مؤمن انجام دهد؛ یعنی ایمان و عمل باید با هم باشند تا نتیجه مطلوب حاصل شود (ر.ک: عنکبوت: ۹). از روایات استفاده می‌شود که حاتم طایی با آنکه ایمان مطلوبی نداشت، به‌عنوان پاداش کارهای خیری که انجام داده است، در قیامت در کنار کفار، فساق، تبهکاران و جاینتکاران عذاب نمی‌شود (شیخ عباس قمی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۶۰۷)؛ ولی با این حال، چون دین صحیح را نپذیرفته بود، وارد بهشت هم نخواهد شد و به مقام اولیای خدا نمی‌رسد.

یکی از نظریه‌های مطرح در این زمینه - که کمابیش مورد قبول هم واقع شده - این است که ارزش کارهایی نظیر آنچه حاتم طایی انجام می‌داد، صفر نیست؛ بلکه زیر حد نصاب است. به بیان دیگر، روح انسان با سخاوت یا دارای ملکات فاضله دیگر، صفا و نورانیت خاصی برای ارتقا به درجات عالی پیدا می‌کند؛ به‌طوری‌که اگر «ایمان» به او عرضه و تبیین شود، آن را خواهد پذیرفت. چنین شخصی، با کسی که همیشه به دنبال آزار و اذیت دیگران است، تفاوت دارد. از چنین ارزش‌هایی، که عنصر سوم در تفسیر ارزش اخلاقی محسوب می‌شوند و مقدمه تحقق ارزش‌های والاترند، با عنوان «ارزش مقدمی» نام می‌برند؛ یعنی کاری که مقدمه کمال حقیقی است و فرد هنوز آن را به مرحله کمال حقیقی نرسانده و نتوانسته است آن را به حد کمال حقیقی برساند.

بنابراین تکامل حقیقی از بندگی خدا آغاز می‌شود و وقتی اولین جرقه‌های ایمان در دل انسان زده شد و او برای ارتقای روحی، معنوی و کسب کمالات آماده گردید، حد نصاب ارزش آغاز می‌شود. سیر مراتب ارزش تا آنجا پیش می‌رود که مقام آن را جز خدا نمی‌داند. فاصله بین اولین مراتب ارزش تا مرتبه‌ای که مثل

امیرالمؤمنین[ؑ] به آن رسید، برای ما قابل درک نیست. مؤید این مطلب نیز حدیثی است از پیامبر اکرم[ؐ] که درباره امیرمؤمنان[ؑ] فرمود: «ضربة علیّ يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين» (صدوق، ۱۳۶۶، ص ۵۸۰؛ ابن طاووس، ۱۳۵۸، ص ۶۰؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۶)؛ یک ضربه علی[ؑ] در روز جنگ خندق، از عبادت همه انس و جن ارزشمندتر است.

بنابراین ملاک ارزش اخلاقی، نیتی است که به‌گونه‌ای با خدا ارتباط پیدا کند. کمترین درجه آن، ترس از عذاب خداست؛ سپس طمع داشتن به بهشت و نعمت‌های آن؛ آنگاه شکرگزاری از نعمت‌های خدا؛ و سرانجام، جلب محبت خدا که خود مراتبی دارد؛ چنان‌که امیرمؤمنان[ؑ] فرمود: «ولکنی اعبده حباً له...» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۲۳۷)؛ اما من چون دوستش دارم، او را می‌پرستم؛ و رسول خدا^ﷺ در حدیث معراج می‌فرماید: «وَعَزَّتْكَ وَجَلَّالِكَةَ، لَوْ كَانَ رِضَاكَ فِي أَنْ أَقْطَعَ إِرْبًا إِرْبًا، أَوْ أَقْتَلَ سَبْعِينَ قَتْلَةً بِأَشَدِّ مَا يُقْتَلُ بِهِ النَّاسُ، لَكَانَ رِضَاكَ أَحَبَّ إِلَيَّ» (حرعاملی، ۱۳۶۴، ص ۳۸۷)؛ خدایا، اگر رضای تو در این باشد که من در راه تو تکه‌تکه شوم، یا هفتاد بار به بدترین شکل ممکن کشته شوم و زنده شوم، من رضای تو را دوست‌تر دارم.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، تهذیب.
ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمد بن هبه‌الله، ۱۳۷۸، شرح نهج البلاغه، قم، دارالکتب الاسلامیه.
ابن طاووس، رضی‌الدین ابی‌قاسم، ۱۳۵۸، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم، خیام.
حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۳۶۴، کلیات حدیث قدسی (ترجمه کتاب جواهر السنیه)، ترجمه زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۶، الخصال، مشهد، آستان قدس رضوی.
قمی، شیخ عباس، ۱۳۹۶، سفینه البحار و مدینه الحکم والأثار، قم، بوستان کتاب.
کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه، ج ۶ (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی.
کورنر، اشتفان، ۱۳۷۶، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۱ق، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی[ؑ].

نوع مقاله: ترویجی

انسان سیاسی از منظر توماس هابز و علامه طباطبائی

رضا احدپور / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

reza.ahadpour.1989@gmail.com
ravanbakhsh@iki.ac.ir

orcid.org/0000-0002-3855-8689

قاسم روانبخش / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵

چکیده

از مسائل مهم فلسفه سیاسی، مطالعه زندگی اجتماعی انسان با لحاظ مبانی فلسفی منتج به آن است که این تحقیق با روشی تحلیلی و توصیفی در این باره به بیان دیدگاه دو اندیشمند از دو نحله فلسفی مقابل (هابز و علامه طباطبائی) پرداخته است؛ که دیدگاه متفاوت این دو متفکر در مورد ماهیت انسانی با توجه به مبانی شان، به دو نظر مغایر با هم در تبیین چرایی زیست اجتماعی انسان می‌انجامد، که یکی از آنها (دیدگاه هابز) ناشی از دید فیزیکیالیستی به انسان و ادراکاتش بوده که به تجربه متکی بر مادی‌گرایی صرف قائل است و انسان را موجودی در پی برآورده کردن میل منبعت از طبیعت انسانی می‌داند که سببی‌ناپذیری این میل به ارضای امیال براساس طبیعت شریرش، او را به ستیزه‌گری در کنش با دیگران می‌کشاند که راه‌حلش، جامعه‌پذیری براساس قراردادگرایی است و دیگری ناشی از واقع‌گرایی است که در آن، انسان مرکب از نفس مجرد و بدن مادی برای تکامل ذاتی‌اش که با قریحه استخدام دیگران همراه است، به جامعه روی می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: انسان، ادراک، گرایش انسانی، وضع طبیعی، تکامل انسانی، جامعه، زیست اجتماعی.

مقدمه

تبیین کرد و آن را با نظر متفاوت دیگری که در تقابل با آن است، بررسی کرد. این مطلوب در آنجایی بیشتر خودنمایی می‌کند که هدف از تحقیق اینچنینی، بررسی تطبیقی نظرات دو اندیشمند از دو نحله فلسفی و فکری است؛ بهمانند تحقیق جاری که به بررسی نظریهٔ *توماس هابز* و علامه طباطبائی می‌پردازد. در نتیجه ضرورت و علت زیست اجتماعی انسان از دید این دو اندیشمند باید به‌طور جداگانه بررسی بشود.

پیش از هر چیزی، پرداختن به پیشینهٔ بحث ضروری است، در مورد زیست اجتماعی انسان باید خاطر نشان کرد که بنا بر متون دینی و آموزه‌های الهیاتی پیشینه زندگی اجتماعی انسان به زمان اولین انسان و همسر وی برمی‌گردد؛ و نیز با بررسی آثار به‌جامانده از زمان‌های دور می‌توان مؤیدی بر این مطلب یافت. ولی در مورد اینکه از چه زمانی این بحث مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ با مراجعه به آثار به‌جامانده از دوران باستان به این نکته رهنمون می‌شویم که هم‌زمان با شروع بحث‌های مختلف فلسفی و انسانی در جامعهٔ یونان باستان، توجه به اینکه علت زیست اجتماعی انسان چیست، شروع شد که در مواردی به فصلی جدا از نگارشی در این مورد بر نمی‌خوریم؛ بلکه بیشتر اندیشمندان آن عصر در لابه‌لای بحث از حکمت عملی و در آغاز بحث از بخش تدبیر منزل و سیاست مدن به اینکه انسان موجودی اجتماعی است و دارای بعد اجتماعی علاوه بر بعد فردی است؛ به مطلب مذکور پرداخته‌اند.

برخی از این اندیشمندان انسان را به‌طور طبیعی مدنی و دارای گرایش به زندگی اجتماعی می‌دانند (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۵) و برخی نیز بر این قائل‌اند که اخلاق بدون توجه به بعد اجتماعی معنایی ندارد؛ به‌طوری‌که انسان را بدون کشور نیک نمی‌دانند (مانند برخی از اشارات علامه طباطبائی در *المیزان* و کتاب‌های دیگرش، که تفسیر انسان مدنی را روشن می‌کند).

توجه به جامعه و زیست اجتماعی انسان در قرون بعدی نیز ادامه دارد تا اینکه در عصر جدید به نظریه‌پردازان قراردادهای اجتماعی برمی‌خوریم که علت روی آوردن انسان به اجتماع را جلب منافع یا دفع ضررها با توجه به قرار داد بین انسان‌ها با شرط جمع شدن می‌دانند (مانند هابز در کتاب *لویاتان* و جان لاک در کتاب‌های *جستار در فاهمهٔ بشر* و *رسالهٔ حکومت*؛ چنانچه از عبارت بعدی برمی‌آید، تفاوت هابز و لاک در نحوهٔ روی آوردن به اجتماع و

در ابتدای هر تحقیقی تبیین واژگان و روشن ساختن نقطهٔ ابهام احتمالی هر عنوانی ضروری است و این مطلوب به خاطر آن است که در تبیین مقصود هر محقق تأثیر دارد، در نتیجه در این بخش به روشن ساختن مراد از زیست اجتماعی انسان می‌پردازیم.

منظور از زیست انسان، همان حیات اوست؛ به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در یک استعمال، حیات به موجودات دارای رشد و نمو تعلق دارد و در استعمال دیگر به موجودات دارای شعور و آگاهی اختصاص دارد. با توجه به معنای اول، گیاهان و حیوانات دارای حیات هستند و در معنای دوم موجود عالم مختار قادر دارای حیات است که یک مصداقش انسان است.

این توضیح مطابق مبانی فلسفه اسلامی است؛ ولی وقتی که توجه به مبانی فلسفه غربی می‌شود سؤالاتی پیش می‌آید از جمله اینکه آیا حیات منشأ فیزیکیلیستی دارد یا اینکه مختص موجودات غیرمادی است؟ توجه به نظریهٔ فیزیکیلیست‌های غیرتقلیل‌گرا این را می‌رساند که انسان ماهیتی مادی دارد و نمی‌توان به دوگانگی روح و ماده قائل شد و باید به نفس مادی قائل شد؛ که در این مورد قید مادی را برای نفس، احترازی می‌دانند و به نفس غیرمادی باور ندارند و فقط آن را مادی می‌دانند.

فلاسفهٔ اسلامی که به نفس نباتی و حیوانی و انسانی قائل هستند؛ بر این باورند که نفس مجرد است و حیات به آن تعلق دارد و هر مرتبه و هر قسم از اقسام نفس دارای حیاتی غیر از قسم دیگر است و در نتیجه حیات انسان را در معنای دوم حیات که ذکر شد جای می‌دهند.

به‌طور کلی در مورد حقیقت انسان و اینکه حیات او چیست و آیا انسان نفس دارد یا نه، اینکه نفس او مادی است یا نه، و حیات انسان قابل تعریف است یا نه، نکات مفصلی وجود دارد که پرداختن به آنها از گنجایش و هدف مقاله خارج است. به‌طور خلاصه می‌توان بیان کرد که منظور از زیست اجتماعی انسان، حیات انسان در عرصه اجتماع انسانی است.

با توجه به اختلاف نظرهایی که ذکر شد و با عطف نظر به معنای زیست اجتماعی انسان، لازم است که در ذکر اینکه انسان چرا به اجتماع روی می‌آورد، به ماهیت او و چیستی نفس انسانی و امکان و چگونگی زیست اجتماعی انسان توجه شود تا از دل مبانی متفاوت، تبیینی درست از عنوان تحقیق مذکور برآید. لذا باید هدف مذکور را با توجه به مبانی هر اندیشمندی و از ساحت نظری او مطالعه و

که ناگزیر باید به آن روی آورد. تأثیر این فیلسوف در دوران معاصر و در مکتب فلسفی اسلامی با گرایش‌های خود، که نظریه غربی ذکر شده را به چالش کشیده، قابل درک است. از این رو، توجه به نظریه این دو اندیشمند در بحث مذکور شایسته است.

در آثار مختلفی به نظریات این دو اندیشمند پرداخته شده است؛ مثلاً در مورد هابز در مباحث فلسفه سیاست به بررسی کلی آثار او یا در مقالاتی به بررسی و مقایسه نظرات سیاسی و اجتماعی او در باب نظریه قراردادهای اجتماعی؛ و یا در باب فلسفه حقوق به بررسی تأثیر نظرات او در بحث حقوق طبیعی و حقوق بشر پرداخته شده است. در مورد علامه طباطبائی نیز در آثار مختلفی، نظرات وی در حوزه مباحث اجتماعی وجود دارد و برخی از محققان به پژوهشی در باب فلسفه سیاسی او و امکان آن، آثاری ارائه کرده‌اند. البته علامه طباطبائی از اندیشمندان صدرایی است و در این حوزه، اختلاف‌نظری وجود دارد مبنی بر اینکه آیا حکمت متعالیه سیاسی وجود دارد یا نه (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۰) و اینکه آیا فلسفه سیاست مبتنی بر حکمت متعالیه وجود دارد یا نه؟

در زمینه موضوع مورد پژوهش این مقاله اثری که بخواهد علت زیست اجتماعی انسان را از دیدگاه این دو فیلسوف بیان کرده و آن را از دل مباحث فلسفی‌شان استخراج کند، نبوده است؛ به طوری که با نگاهی انضمامی در مورد فلسفه و امور اجتماعی تحقیق کرده باشد و نیز اثری که به بررسی مبانی فلسفی منتج به علت زیست اجتماعی از دید این اندیشمند و دانشمند انگلیسی توماس هابز پرداخته باشد، تألیف نشده است.

هدف این پژوهش این است که علت زیست اجتماعی انسان را در دید این دو اندیشمند نشان دهد و آن را با توجه به مبانی فلسفی خاص هریک از این دو، و با تأکید بر نکات مهم و با رعایت اختصار به تبیین فلسفی این مبانی بپردازد و در ادامه علت زیست اجتماعی را از این مبانی استنتاج کند.

بنابراین در ابتدا به بیان دیدگاه هابز در مورد اینکه انسان چیست و ماهیت ادراکات وی فیزیکیالیستی است یا خیر، پرداخته خواهد شد و اینکه گرایش‌ها و امیال وی کدامند و دارای چه ماهیتی هستند؟ و با توجه به آن، به بیان ویژگی‌های انسان و وضع طبیعی او و اینکه در وضع طبیعی، انسان در چه حالتی قرار دارد و قرار گرفتن در آن، انسان را با مشکلات بعدی مواجه می‌کند یا خیر؟ و آیا برای برون‌رفت از آن، باید به زندگی اجتماعی روی آورد یا نباید؟

ضرورت آن است) و انسان را در حالت طبیعی بدون گرایش به اجتماع دانسته، یا اینکه به طور طبیعی انسان را دارای نیاز به اجتماع می‌داند که در حالت طبیعی و اولیه، اجتماعی نیست؛ بلکه به خاطر اغراضی هست که به اجتماع روی می‌آورد و اگر توان تأمین این اغراض را داشت به اجتماع روی نمی‌آورد. در اینجا با نظریه مدنی بالطبع بودن انسان، تفاوت مشهودی جلب توجه می‌کند.

در دوره‌های بعدی نیز این دیدگاه عمده، با تفصیل و تفاوت‌ها ادامه پیدا می‌کند.

در بین اندیشمندان اسلامی نیز توجه به جامعه و علت تشکیل آن و روی آوردن انسان به جامعه از زمان اولین آثار مکتوب فلسفی و در بین آرای کسانی مثل فارابی (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۵-۱۲۲)، ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶)، خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۳۶) و حتی صدرالمشألهین (ر.ک: صدرالمشألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، باب ۹) قابل مطالعه است و در دوران معاصر، علامه طباطبائی در آثار خود و نیز شاگردان وی (مثلاً آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب *نظریه حقوقی اسلام*) به این مطلب پرداخته‌اند.

با توجه به پیشینه بحث، که حاکی از آن است که این بحث مورد توجه و اهتمام اندیشمندان زیادی بوده و نیز توجه به اینکه گرایش‌های مختلفی به ارائه تصویری از بحث، متناظر با مبانی مخصوص به خود مبادرت کرده‌اند؛ باید به ضرورت مطالعه و پژوهش در این موضوع با عنایت به تأثیر مبانی متفاوت اندیشه‌ای هر دیدگاه یا هر مکتب توجه داشت.

در میان مکاتب فلسفی غربی، برخی نحله‌ها و اندیشمندان به تفسیر مادی و فیزیکیالیستی حقیقت وجود انسانی و به تبع آن ادراک و گرایش انسانی می‌پردازند (مثل هابز در کتاب *لویاتان*)؛ و این اندیشمندان با دوگانه‌انگاران جوهری انسانی که قاطبه فلاسفه اسلامی را تشکیل می‌دهند، فرق دارند و این تفاوت در موضوع این تحقیق خود را نشان می‌دهد.

از جمله این اندیشمندان، توماس هابز است که از نظریه‌پردازان قراردادهای اجتماعی است که به این منشأ فیزیکیالیستی معرفت انسانی اقرار می‌کند و تأثیر وی در اندیشمندان بعدی نحله مذکور (مانند لاک و روسو) و سایر نحله‌ها، بارز است؛ و از طرف دیگر علامه طباطبائی نماینده فلسفه اسلامی است که دیدگاه‌های اینچنینی در حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را به بوته نقد و نظر کشیده و منشأ و غرض تشکیل جامعه را امری متفاوت می‌داند

همین مباحث در بخش علامه طباطبائی نیز تکرار می‌شود؛ با این تفاوت که بعد از بیان دیدگاه وی در مورد انسان و ادراکات و امیال و گرایش‌های او، به دیدگاه این اندیشمند در مورد فطرت و ذات انسان و ویژگی‌های ذاتی او و ارتباط آن با زیست اجتماعی انسان و نقش آن در امر مذکور پرداخته خواهد شد. در ادامه نیز به این سؤال پاسخ داده می‌شود که راهکار علامه طباطبائی در مورد تأمین هدف از زیست اجتماعی چیست. در ادامه نیز این دو دیدگاه با توجه به فرایندی که هر کدام طی کرده‌اند، مقایسه شده و یافته‌های تحقیق و چگونگی تأیید فرضیه موجود در سؤال با توجه به این یافته‌ها تبیین، و نتیجه تحقیق بیان خواهد شد.

الف. بررسی نظریه توماس هابز

توماس از نظریه‌پردازان قراردادهای اجتماعی است. بر طبق این نظریه‌ها، انسان برای رسیدن به غایت و مطلوب خود باید به اجتماع روی آورد و با قراردادی اجتماعی قدرت و اقتدار را به لویاتان (حاکم) بدهد؛ وی نیز هدف انسان را تأمین کند. به عبارت دیگر، افراد انسانی برای حصول این مطلوب و برخلاف طبیعت حیوانی (به‌طور مصنوعی و ناشی از پیمان)، قدرت را به فرد یا هیئت حاکمه‌ای تفویض می‌کنند (راسل، ۱۳۴۰، ص ۴۲۱). این مطلوب و این اقدام برای عبور انسان از وضع طبیعی و علاج آن صورت می‌گیرد. در اینجا هدف از قرارداد اجتماعی تأمین امنیت به روش مذکور است و کاری با اینکه باید فضایل اخلاقی در جامعه پرورش یابد، ندارد. او برای رسیدن به این مطلوب در ابتدا عواطف طبیعی انسان را می‌شمارد و بیان می‌دارد که برای زندگی مسالمت‌آمیز باید بر عواطف مذکور با استمداد از قوانین اجتماعی قیدوبند زد (عنایت ۱۳۹۱، ص ۱۹۹). با توجه به مطالب گفته‌شده، لازم است که ابتدا روش تحقیق هابز مورد توجه قرار گیرد.

۱. روش شناسی هابز

برخی بر این باورند که هابز و لاک به پیروی از ماکیاولی به مطالعه و نظریه‌پردازی در مورد موضوعات فلسفی، اجتماعی و سیاسی بر پایه مشاهدات تجربی و تحلیل تجربی پرداخته‌اند (اونیل، ۱۳۹۴، ص ۱۲). اینکه میزان و چگونگی تأثیر ماکیاولی در هابز و لاک چقدر بوده، از موضوع بحث خارج است؛ اما آنچه در بررسی دیدگاه‌ها در مورد هابز و نیز مطالعه آثار او ما را به این نکته رهنمون می‌سازد، این

است که وی دارای روشی تجربی بوده است.

او جست‌وجوی حقیقت در ورای محسوسات را بیهوده می‌داند و حقیقت را عین ماده می‌داند و هر اصطلاح ناسازگار با آن را فقط الفاظ مدرسی تلقی می‌کرد. از دید وی هیچ چیز بدون ماده وجود نداشته و هر چیزی در جهان و نیز انسان مادی می‌باشد (باکینگهام، ۲۰۱۱، ص ۱۱۳).

در نتیجه وی به‌طور آشکاری نگاه ماتریالیستی و تفسیری فیزیکیالیستی از ماهیت انسان و ادراک وی داشت؛ و ویژگی‌های انسانی مثل حس، تصور و رؤیا را با منشأ فیزیولوژیکی تفسیر می‌کرد (هاندریچ، ۱۹۹۹، ص ۵۰).

مؤید این مطالب، عبارت خود هابز در اولین صفحه از متن کتاب *لویاتان* (نه مقدمه‌اش) است که وی ریشه همه افکار را حس می‌داند و بر این باور است که بقیه از آن ناشی می‌شوند؛ زیرا هر تصویری که در ذهن انسان وجود دارد، کلاً یا بعضاً با اندام‌های حسی دریافت شده است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۷۸).

روش وی از مخالفتش با روش ارسطویی و با توجه به محاوراتش با فرانسویس بیکن برمی‌خاست؛ کسی که قائل به روش تجربی و علم تجربی بود (اورمسان، ۱۹۹۱، ص ۱۸۱).

روش هابز در فهم قواعد سیاسی و تبیین پدیده‌های اجتماعی ناشی از علاقه او به قواعد هندسی است که در آن از قضایای ساده شروع کرده و با استفاده از گزاره‌های بی‌نیاز استدلال و با اتکا به روش تجزیه‌ای - ترکیبی گالیله به تبیین علمی و علی پدیده‌ها می‌پرداخت و قائل بود که برای جلوگیری از سوءفهم و ممانعت از انحراف در شناخت پدیده‌ها، بایسته است که در وهله اول تعاریف مؤلفان پیشین بررسی شده و تصحیح شوند.

به‌طور مثال، برای تبیین چرایی وقوع جنگ بر این باور بود که روحیه جنگ‌طلبی انسان منجر به این امر می‌شود و برای جلوگیری از وقوع جنگ، بررسی مذکور را لازم می‌داند (شریعت، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷).

مکفرسون در مقدمه کتاب *لویاتان* می‌گوید که هابز برای حل مسائل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی از اصول بدیهی هندسه استفاده کرده و بین عدم قطعیت مسائل مذکور با قطعیت این اصول، پیوند برقرار کرده است. وی با تأثیر پذیرفتن از گالیله به حرکت در وضع طبیعی اشیاء باور داشت و می‌گفت که انسان‌ها در حرکت هستند؛ مگر اینکه چیزی آنها را از حرکت بازدارد؛ و بر این پایه حرکت و رفتار آدمی را نسبت به دیگر هم نوعانش تبیین می‌کرد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۱ و ۲۲).

در نتیجه وی فلسفه یا علمی منظم را در سه بخش طراحی کرد:

۱. اصول اولیه حرکت؛

۲. بخش مربوط به انسان: انسان موجودی در حال حرکت است و احساسات و امیال و رفتار وی ناشی از پیامدهای حرکت درونی و تحت تأثیر حرکات بیرونی بر آن حرکت است (همان، ص ۲۱ و ۲۲ و ۱۰۶).

۳. بخش مربوط به شهروند: نتایج این حرکات، بهبودبخشی نتایج با تکیه بر معرفت به این قوانین و با استفاده از پیش‌اندیشی عقلانی است (همان، ص ۲۲ و ۲۳).

وی حرکت در جانداران را به حرکت حیاتی که از بدو تولد در انسان وجود دارد و بدون وقفه است (مانند جریان خون، نبض و...) و حرکت ارادی تقسیم می‌کند که در آن راه رفتن و سخن گفتن و حرکت دادن اندام‌ها به شیوه‌ای که نخست در ذهن ما صورت می‌بندد، وجود دارند (همان، ص ۱۰۴).

البته وی اراده را مانند اهل مدرسه به میل عقلانی تفسیر نمی‌کند و دلیل آن را عدم امکان عمل ارادی بر ضد عقل می‌داند؛ چون بر این باور است که منشأ عمل ارادی فقط از اراده است و لذا اراده را میل بر خواسته از تأمل قبلی می‌داند که آخرین میل در جریان تأمل و چاره‌جویی است (همان، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

نخستین قضیه هابز در مورد انگیزه انسان این است که انسان به واسطه خواهش‌ها و بیزاری جستن‌ها به جنش درمی‌آید و برخی از این امیال ذاتی‌اند (مانند میل به خوراک و...) این امیال و خواهش‌ها دائماً در حال دگرگونی هستند و در نزد انسان‌های متفاوت فرق می‌کنند. خواهش‌ها در نظر هابز بدون وقفه هستند و برای برآورده شدن آنها باید تا زمان مرگ فعالیت داشت و این امیال و خواسته‌ها در نزد انسان‌های متفاوت از قوت یکسانی برخوردار نیستند (همان، ص ۱۳۸) - البته این بیان هابز با مطلبی دیگر که خواهد آمد، منافات دارد - در نتیجه، انسان‌ها در سطوح مختلفی از قدرت و ثروت و شأن و عزت و... خرسند می‌شوند.

در قدم بعدی وی به تبیین قدرت می‌پردازد و بیان می‌دارد که قدرت، وسایل و امکانات فعلی انسان برای دستیابی به امری ظاهراً مطلوب در آینده است (همان، ص ۱۲۹)، که براساس قدرت‌هایی که موجب برتری بر دیگران می‌شوند، تبیین می‌شوند (نه قدرت جسمی و ذهنی)؛ و قدرت طبیعی برتر از قوای ذهنی یا بدنی است و در نتیجه باید برای کسب قدرت در آینده تلاش کرد.

همان‌طور که ذکر شد، انسان‌ها در سطح یکسانی از قدرت قرار

ندارند. این امر موجب می‌شود که با تسلط برخی از انسان‌ها بر برخی از قدرت‌های آدمیان دیگر (قدرت اکتسابی) که ناشی از مقاومت و ممانعت از قدرت هر شخصی در مقابل اثرات و قدرت طرف دیگر است؛ رقابت و کشمکش پایان‌ناپذیر به وجود آید که جلوه‌ای از امیال و خواسته‌های بی‌حدومرز انسانی است.

این امر با مرگ پایان می‌پذیرد؛ زیرا بدون کسب قدرت بیشتر، نمی‌توان قدرت و ابزارهای حاضر برای بهتر زیستن را تضمین کرد (همان، ص ۱۳۸).

۲. وضع طبیعی انسان از دید هابز

هابز اعتقاد دارد که به حکم طبیعت انسان‌ها با هم و از حیث قوای بدنی و فکری برابرند و اگر تفاوتی داشته باشند، وقتی با هم در نظر گرفته شوند، آنچنان نیست که زیاد باشد. این برابری منجر به ترس انسان‌ها از یکدیگر می‌شود؛ زیرا دیگران توان مقابله با فرد مقابل خود و کسب اموال و محروم کردن وی از حیات و آزادی را دارند و خود مهاجم نیز در معرض خطر است.

این ترس منجر به جنگ می‌شود؛ به دلیل اینکه با توجه به آنچه در مورد امیال آدمی و در تحلیل ماهیت قدرت گفته شد، هر کس میل دارد که از طریق زور و تزویر بر آدمیان تسلط یابد تا از به خطر افتادن توسط دیگران ممانعت به عمل آید (همان، ص ۱۵۶ و ۱۵۷).

این حالت به جنگ همه علیه همه و سلب آرامش و امنیت می‌شود. همان‌گونه که در روش‌شناسی هابز گفته شد، وی از روش تجزیه‌ای - ترکیبی برای تبیین پدیده‌ها و حل آنها استفاده می‌کند. در اینجا نیز وی برای ارائه راهکار جلوگیری از نزاع‌های انسانی در وهله نخست به تبیین ماهیت انسانی و ادراکات و امیال او می‌پردازد و در ادامه علت بروز ستیزه را یافته و برای آن راهکار مطلوب را ارائه می‌دهد و می‌گوید که وجود رقابت بین انسان‌ها منجر به کشمکش می‌شود.

این کشمکش به خاطر آن است که هر کسی در پی ارضای امیال خویش است (همان، ص ۱۲۰).

مطلوبیت این امر به خاطر آن است که خوب و بد از دید هابز دارای جنبه اعتباری بوده و نیز شخصی و مطابق میل هر آدمی است. این امر ملازم با خودپرستی انسان است (عنایت، ۱۳۹۱، ص ۲۰۱).

به تعبیر *راسل* این غریزه صیانت نفس انسان است که از دید هابز انسان را به ارضای امیال و تسلط بر دیگران وامی‌دارد و این امر به حالت جنگ منجر می‌شود (راسل، ۱۳۴۰، ص ۴۲۱).

زیرا جامعه با توجه به قدر مشترک اکثر اندیشمندی که به تعریف جامعه پرداخته‌اند (با صرف نظر از اینکه در تعریف خود جامعه بین اندیشمندان بحث‌هایی است)، دربردارنده یک سری آداب و سنت‌ها و قوانین است که زیست اجتماعی عادلانه و هدفمند را برای تأمین نیازهای انسانی تأمین کند. ولی اجتماع اولیه انسانی که منجر به وضع طبیعی هرج و مرج گونه می‌شود، این گونه نیست؛ لذا اجتماعی انسانی ضرورتاً شکل نگرفته است.

با فرایندی که توضیح داده شد، جامعه انسانی به انگیزه‌های مذکور و با راهکار مذکور شکل گرفته و انسان به زیست اجتماعی روی می‌آورد.

ب. بررسی نظریه علامه طباطبائی

۱. ماهیت انسان و نحوه حصول ادراک در انسان

از دید این فیلسوف صدرایی، انسان حقیقتاً وجود دارد و با دیگر انسان‌ها ارتباط داشته و از آنها متأثر شده و بر آنها تأثیر می‌گذارد و انسان می‌تواند که مطلب مذکور را درک کند و این برای انسان بدیهی و وجدانی است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۷؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۶).

وی ضمن بحثی در اوایل کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و در ضمن اشاره به اقوال منکرین قول به وجود واقع، بیان می‌دارد که انکار وجود علم که بنا بر متن این کتاب، ادراک جازم مطابق با واقع است و کسی که بخواهد این امر و به تبع آن وجود واقعیت را انکار کند، علم به عدم واقعیت را اثبات کرده است و این خود واقعیتی است که اثبات می‌شود. از نظر این فیلسوف قول به تعلق ادراک و نفس انسانی به واقعیت مادی با انکار واقعیت و سفسطه فرق دارد؛ همان طور که قول به انکار وجود ماده با این مطلب فرق دارد و به طور کلی سفسطه غیر از انکار بخشی از واقعیت‌های عالم است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹).

در نتیجه با رد قول به انکار واقعیت، محل نزاع در این است که چه واقعیت‌هایی در عالم وجود دارد و حقیقت انسان چیست و ادراکات او به چه نحو است.

وی قول به اینکه در به وجود آمدن ادراک حسی، واقعیت عینی خارجی دخیل است، شکی ندارد؛ ولی سخن بر سر این است که این واقعیت مذکور عین ادراک حسی و متأثر از حس است؛ یا اینکه فقط جنبه تأثیر دارد و صرفاً فراهم‌کننده یک سری مقدمات مادی برای امری مجرد به نام ادراک است؟

مؤید این مطلب سخن هابز در کتابش است که بیان می‌کند در وضع طبیعی این قانون طبیعی است که به انسان اجازه اعمال حق طبیعی به نحو احسن (تجاوز و تعدی به هر کس) می‌دهد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

این امور به انسان انگیزه ستیزه‌جویی با هم‌نوع را می‌دهد و در حالت طبیعی نزاع قرار می‌گیرد و همین می‌شود که به نقل معروف از هابز، انسان‌ها گرگ یکدیگر می‌شوند که ناشی از نبود فصل‌الخطاب است. در وضع طبیعی هیچ چیز عادلانه نیست؛ زیرا قدرت عمومی وجود ندارد تا مفهوم حق و ناحق و عدالت باشد؛ این امر به علت نبود قانون است (همان، ص ۱۶۰).

۳. راه علاج وضع طبیعی و علت روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی

از دید وی بهترین وسیله برای صیانت انسان توافق بر این است که انسان‌ها از برخی از حقوق‌شان برای صلح و دفاع از خویش دست بکشند. این مطلوب به این روش به دست می‌آید که هابز در تبیین آداب می‌گوید: آداب آن دسته از ویژگی‌های انسانی هست که منجر به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در حال صلح و یگانگی است (نه صرف احترام به دیگری).

آرزوی آرامش و دوری از حالت طبیعی و استفاده از لذت حسی، انسان را مجبور به فرمان‌برداری از قدرت عمومی می‌کند که ناشی از فرمان‌برداری مدنی از عشق به آرامش و ترس از مرگ و آرزوی دستیابی به معارف و دانش‌های صلح‌آمیز ناشی می‌شود (همان، ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

وی در جای دیگر حالات نفسانی و امیال متمایل‌کننده به صلح در آدمیان را ترس از مرگ و طلب زندگی راحت و امید به دست آوردن لوازم مطلوب زندگی از طریق کار و کوشش می‌داند. برای رسیدن به صلح نیز اصولی را به نام قانون طبیعی طرح می‌کند (همان، ص ۱۶۰).

برای رسیدن به مطلوب انسانی و فرار از وضع طبیعی، انسان باید به وضع قوانین متناسب باهدف مذکور پردازد که این امر مستلزم روی آوردن به زندگی اجتماعی است و در سایه زندگی اجتماعی منضبط است که این امر حاصل می‌شود و این امر با دادن قدرت به حاکم یا هیئت حاکمه‌ای و فرمان‌برداری از وی حاصل می‌شود.

با توجه به این امور، هابز زندگی اجتماعی را آن زندگی می‌داند که به ارضای غریزه صیانت از نفس و ارضای امیال انسانی که اساساً برای وی مطلوب است، منجر شود و اینکه انسان‌ها در وضع طبیعی به‌صرف ستیزه‌داری زندگی اجتماعی شوند، درست نیست.

در چنین حالتی چنین اجتماعی نمی‌تواند که جامعه نامیده شود؛

معانی منطبق بر موجودات خارجی فی حد نفسها (سواى انتزاع و تعقل و انطباق معانی مذکور یا عدم آنها) هستند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۹).
قسم دوم، معانی قابل انطباق بر امور خارجی بدون تحقق و وقوع آنها در خارج هستند؛ مثل ملک و ریاست که عقلاً متغیرند (مثلاً اذعان اجتماعی به ریاست انسانی و عدم اذعان اجتماع دیگری به آن...) (همان، ص ۵۰).

در بیان ویژگی‌های ادراکات حقیقی و اعتباری بیان می‌شود که:
۱. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات واقعی و نفس‌الامری هستند؛ ولی ادراکات اعتباری دارای جنبه وضعی و قراردادی بوده و فرضی و اعتباری، غیرمرتبط با نفس‌الامر هستند (بلکه به منظور رفع احتیاجات حیاتی می‌باشند).

۲. ادراکات حقیقی، منطقی بوده و در علومى مثل ریاضی و فلسفه کاربرد دارند؛ ولی ادراکات اعتباری، غیرمنطقی هستند.

۳. ادراکات حقیقی از احتیاجات طبیعی موجود زنده تبعیت کرده و متغیر به تغییر آن هستند؛ درحالی‌که ادراکات اعتباری این‌گونه نیستند.

۴. ادراکات حقیقی قابلیت نشو و ارتقاء ندارند؛ درحالی‌که ادراکات اعتباری این قابلیت را دارند.

۵. ادراکات حقیقی دارای اطلاق و دوام بوده و ضرورت دارند؛ درحالی‌که ادراکات اعتباری، نسبی بوده و موقت و غیرضروری هستند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۳).

در مورد معانی اعتباری، به علت اینکه در خارج دارای واقعیت نیستند، باید در ذهن محقق شوند؛ ولی ذهن اینها را از خارج انتزاع می‌کند و آنها را ابداع ذهنی نمی‌کند و از آنجاکه ذهن این مفاهیم را به خارج، به توهم موجود بودنشان در خارج، بر خارجیات منطبق می‌کند؛ انطباق‌شان به یک نحو است و در نتیجه از معانی حقیقی انتزاع می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۰).

به عبارت دیگر، فرض قراردادی بودن و مابازای خارجی نداشتن ادراکات اعتباری و اینکه صرفاً ابداعی و اختراعی هستند، درست نیست؛ زیرا عناصر جدید و مفهوم‌های تازه در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن باشند و ما ناچار راه ورود آنها به ذهن را توجیه می‌کنیم و مصداق واقعی دارند که نسبت به آن مصداق حقیقت‌اند و عروض آنها بر ذهن از همین طریق است.

ولی ذهن در ظرف توهم خود و برای مقاصد عملی، مصداق دیگری را بر آن فرض می‌کند و این بسط و گسترش ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهوم‌های حقیقی‌اند (تصرف ذهن بر روی عناصر ادراکی).

به نظر علامه طباطبائی قول دوم صحیح است؛ زیرا ویژگی‌های ماده و امور مادی که مهم‌ترین آن امتدادپذیری و عدم حضور (غیبت) است در علم وجود ندارد و همین که چیزی که ادراک می‌شود را بخواهیم دوباره ادراک کنیم، با دفعه اول فرق ندارد و همین مطلب حاکی از این است که علم تغییرپذیر نیست و ثبات دارد؛ این در حالی است که ماده و امور مادی چنین نیستند. در اینجا بحث‌های مفصلی وجود دارد که برای دور نشدن از هدف تحقیق، از بیان آنها خودداری می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲-۹۵).

اگر ادراک مادی نباشد، چیزی که دارای ادراک است نیز مادی نیست؛ زیرا ادراک که مادی نیست به این علت است که سنخیتی با امر مادی به این نحو ندارد که نمی‌تواند از آن ناشی شود؛ در نتیجه منشأ ادراک نیز مادی نیست.

علامه طباطبائی برای مادی نبودن نفس دلیل می‌آورد که هر شخصی علم به خود دارد و می‌داند که وجود دارد و نیز این را می‌داند که قابل انطباق بر عضو یا خاصیت عضوی بدنش نیست؛ زیرا این امور مشمول تغییر و فرسودگی و از این قبیل تغییرات نزولی می‌شوند؛ درحالی‌که نفس این‌گونه نیست؛ حتی این امور فراموش می‌شوند درحالی‌که نفس این‌گونه نیست. همچنین خودش و ادراک خودش را از زمان گذشته در زمان حال مشاهده می‌کند و می‌بیند که تغییرناپذیر است و هیچ‌گونه تغییر و انقسام‌پذیری را ندارند؛ چیزی صرف و خالص (بدون تحدید نهایی در وجود) بوده و هیچ غیبتی از خود نداشته و هیچ چیز بین او و خودش حائل نیست (البته او و خودش در تعبیر علامه که بیان شد، تعبیری مسامحی و برای بیان مقصود از مطلب است، وگرنه او بودن انسان با خودش بودن تفاوتی ندارد).

در نتیجه علم به نفس، مادی نیست و از آنجاکه علم به نفس، از خود نفس جدایی ندارد؛ عین وجود نفس است و به اصطلاح علم حضوری به خود است که با علم حصولی فرق دارد که صورتی از اشیای خارج از نفس انسانی است که در ذهن وجود دارد. با این بیان، وجود نفس انسانی و مادی نبودن آن و مادی نبودن ادراک روشن می‌شود (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۴).

۲. اقسام ادراکات و تفاوت آنها با هم

در ابتدا لازم به ذکر است که ادراکات به تصور و تصدیق (حکم) تقسیم می‌شوند.

معانی و صور ذهنی، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: قسم اول،

۲. اعتباریات بعد از اجتماع:

محل بحث موردنظر تحقیق از اعتباریات این بخش است و این بدان علت است که با توجه به اینکه مشخص شد انسان دارای ماهیتی مجرد است و از طرفی دارای ادراک است و ادراک او مجرد از ماده است؛ بیان می‌شود که انسان دارای تقسیمات پیش گفته شده از ادراک است و بخشی از آن به ادراک امور اعتباری تعلق دارد که اعتباریات بعد از اجتماع بخشی از آن است.

اعتباری بودن این امور به این نتیجه منجر نمی‌شود که این فیلسوف در گزاره‌های اخلاقی و به تبع آن در گزاره‌های اجتماعی به نسبت معرفتی و ارزشی قائل شود؛ به طوری که ارتباط این اعتباریات که منجر به یک سری از گزاره‌های الزامی است که با هستی منقطع شود و مثل اشاعره و حتی فلاسفه رواقی به نسبت اخلاقی منجر شود؛ بلکه همان طور که پیش از این ذکر شد، ادراک اعتباری ارتباط واقعیت دارد؛ هرچند که این ارتباط از نوع تولیدی نباشد.

از شواهد این مطلب می‌توان به نوع نگاه علامه طباطبائی به نحوه روی آوردن انسان به زیست اجتماعی اشاره کرد و نیز دفاع از حقانیت مکتب اخلاقی اسلامی در آثار مختلف این فیلسوف اشاره به طرد نسبت معرفتی و اخلاقی دارد و این شاهدهی بر این مطلب است که امور اعتباری بکلی منقطع از واقع نیست؛ در نتیجه علامه مثل برخی از مکاتب غربی به نسبت در امور معرفتی و ارزشی و اجتماعی قائل نیست.

برخی مانند علامه مصباح یزدی به تبعیت از استاد خودش بر این باور است که مفاهیم اخلاقی و حقوقی از مفاهیم کلی فلسفی بوده که از راه مقایسه دو چیز و انتزاع حاصل از طریق این مقایسه به دست می‌آیند و معنای ارزشی این واژه‌ها ناظر به همین اعتباری بودن است؛ یعنی مدلول التزامی شان ارزشی بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۰۰). علامه طباطبائی نیز در نظری مشابه بر این باور است که انسان برای رسیدن به هدفی که دارای واقعیت نفس‌الامری است به جعل اصطلاح دست می‌زند و این گونه نیست که ارتباط امر اعتباری با واقع به طور کلی قطع شده باشد.

بعد از بیان مطالب بالا، لازم است که انواع این قسم از اعتباریات نیز بیان بشود:

۱. اصل ملک: ریشه در اختصاص (امتیاز) دارد و بعدها به صورت ملک، دارای اثر خاصی که مجوز همه‌گونه تصرفات بوده باشد، گردید (همان، ص ۲۱۷ و ۲۱۸).

مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ شده‌اند و اعتبار و فرض مطلق نداریم (مفاهیم حقیقی، حسی یا انتزاعی). البته، ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی رابطه تولیدی ندارند (علاقه‌ای شبیه توالد و پدر و فرزندی که به واسطه عمل تفکر در بین برخی از ادراکات با بعض دیگر است) (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

علت این است که همواره در اعتباریات، بین موضوع و محمول رابطه وضعی و فرضی وجود دارد (غیر نفس‌الامری)؛ در نتیجه:

۱. با برهان (دلیلی که اجزایش حقایق است) مدعای اعتباری ثابت نمی‌شود.

۲. با دلیل متشکل از مقدمات اعتباری، حقیقتی از حقایق اثبات نمی‌شود.
۳. برهان از مقدمات اعتباری تشکیل نمی‌یابد و امر اعتباری از آن به دست نمی‌آید (همان، ص ۱۷۲).

بین دو طرف قضیه اعتباری، ارتباط فرضی و قراردادی در جهت وصول به هدف و مصلحت و با مقیاس لغویت یا عدم لغویت است (در نظر گرفتن قوه عقل در اعتبار عقلی، قوه خیال و وهم در اعتبار خیالی و وهمی) (همان، ص ۱۷۶).

اعتباریات به معنای عام در مقابل مہیات (مفاهیم حقیقی) و در معنای خاص خود، لازمه قوای فعاله انسان هاست. معنای اخیر (اعتباریات عملی) به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. عمومی: ثابت غیرمتغیر (اعتبار متابعت علم، اجتماع، اختصاص)؛ لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و اکراه و ...

۲. خصوصی: قابل تغییر مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۱).

در تقسیمی دیگر به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات قبل از اجتماع:

۱-۱. وجوب: صدور فعل از فاعل با اعتقاد وجوب و ضرورت؛

۱-۲. حسن و قبح: حسن و قبح: ملایمت یا عدم ملائمت با قوه مدرکه؛

۱-۳. انتخاب اخف و اسهل؛

۱-۴. اصل استخدام و اجتماع: با توجه به مدنی بالطبع بودن انسان، سودخواهی او از همه بوده و سودخواهی او برای همه است.

این مطلب توضیحی می‌شود برای اینکه نحوه علت روی آوردن انسان به اجتماع چیست، و اینکه زیست اجتماعی انسان فطری است یا فطری نیست.

۱-۵. اصل متابعت علم (حجیت علم) (همان، ص ۲۰۱-۲۱۱).

۲. کلام سخن:

می‌پردازد که این امر موجب سعادت دیگری نیز خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

به این نحو که انسان‌ها برای تأمین مطلوب‌شان با توجه به استعداد و موقعیت اجتماعی خود فعالیت‌های خاصی را انجام می‌دهند که حاصل آن انتفاع همگانی در راستای تأمین کمال انسانی است (همان).

در حقیقت برای تحصیل کمالات انسانی به تکامل احتیاج است که این مهم در زندگی اجتماعی رخ می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۱ و ۴۲).

به عبارتی دیگر، ورود انسان به ساحت اجتماع به حکم فطرتش و اقتضای غریزه‌اش است که با آن، آنچه را که به اصل فطرت به‌طور اجمالی درک کرده را تأمین کرده و فقط موجب اصلاح آنچه در وهله اول وضع کرده است و نیز ترتیب و تعظیمش در صورت نوامیس اجتماعی رایج می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۴).

هر اجتماعی (انسانی و...) براساس احتیاج فطری موجود که موجب حفظ وجود و بقای آن است، وجود می‌یابد و فطرت، حق تصرف در آنچه در حیاتش از آن منتفع می‌شود را برای حفظ وجود و بقایش می‌دهد (همان، ص ۶۹).

این امر ناشی از قریحه استخدام است که در بخش قبل این تحقیق گفته شد؛ فلذا، انسان به این باور دارد که باید آنچه را که موجب کمالش است به استخدام درآورد و از آن استفاده کند (همان، ص ۱۱۶).

انسان این را درک می‌کند که سایر هم‌عانش از او آنچه را می‌خواهند که او از آنها می‌خواهد و با آنها مصالحه می‌کند که در این امور از هم منتفع شوند. این، موجب اخذ مدنیت و اجتماع تعاونی می‌شود و حکم بر لزوم استقرار اجتماع می‌دهد و این به سبب اضطرار است و از این جهت است که انسان، مدنی بالطبع است (همان، ص ۱۱۷).

البته همین قریحه استخدام و اختلاف ضروری ناشی از خلقت و عادات و اخلاق، موجب اختلاف بین افراد انسان و انحراف از عدل اجتماعی می‌شود (همان، ص ۱۱۸). با توجه به این مطلب، باید گفت که برای جلوگیری از نزاع و تأمین هدف از زیست اجتماعی باید به قانون و وضع قانون روی آورد.

در توضیح باید گفت که بنا بر اصول اجتماعی، جامعه انسانی برای حفظ حیات و ادامه وجودش به قوانین موضوعه معتبر بینشان احتیاج دارد که ناظر بر احوال انسانی بوده و حکومت بر اعمال‌شان ناظر است و این ناشی از فطرت اجتماع و غریزه افراد است و براساس هدایت آن، کل طبقات بشر بر آنچه ملائم نفسش است، می‌رسد و عدل اجتماعی حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۸۴).

پی بردن به ساختن سخن و وضع لفظ در اولین مرحله اجتماع به علت فهمیدن مقاصد و منویات یکدیگر بوده و لفظ در کلمات نماینده معناست و در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهم، خود معنی می‌گردد (همان، ص ۲۱۸).

۳. ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها: با عنایت به روش جوامع انسانی و توجه به تاریخ نقلی، به مقتضای قریحه و غریزه استخدام، انسان‌های قوی (از حیث جسمی) در پی استخدام افراد جامعه هستند (همان، ص ۲۲۰).

از دید علامه طباطبائی هر اندیشه تازه‌ای از تکامل اجتماع انسانی ناشی می‌شود و هر طرح نوینی از آن کاری پیروی می‌کند که انسان برحسب فطرت انجام داده است. این امر نشان می‌دهد اعتباریاتی مثل امر مذکور که در غریزه استخدام ریشه دارد به این امر اشاره می‌کند که اعتباریات به‌طور کلی از واقعیت منقطع نیست؛ فلذا، روی آوردن به اجتماع نیز ریشه در واقعیت دارد.

۴. اعتبارات مورد تساوی طرفین:

این مورد در میان افراد متساوی‌الحال (بدون لحاظ رئیس و مرئوس بودن) از راه حاجت اجتماع وضع شده است (مثل اقسام مبادله‌ها و ارتباطها و حقوق متعادل اجتماعی) (همان، ص ۲۲۳).

۳. علت روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی از دید علامه طباطبائی

همان‌طور که گفته شد انسان در راستای زندگی اجتماعی خود از ادراکات اعتباری استفاده می‌کند؛ اما سخن در چرایی امر مذکور است که ناشی از روی آوردن به زندگی اجتماعی است و در حقیقت مسئله اصلی، علت روی آوردن انسان به زیست اجتماعی است.

در نظر علامه طباطبائی، با مطالعه نحوه پیدایش جوامع قبلی به این نکته پی برده می‌شود که هر انسانی ذاتاً کمال‌جو بوده و در پی سعادت خود است و این سعادت فقط در اجتماع انسانی محقق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۱). علت اینکه انسان توانایی این را ندارد که به تنهایی کمالات خود را بیابد این است که احتیاجات زندگی انسان گوناگون است و برای تأمین آنها که منجر به کمالی از کمالات انسانی می‌شود مانع وجود دارد و برای رفع آن باید به تعاون و همکاری روی آورد که این مهم در سایه زندگی اجتماعی انسان است. فلذا، برای تأمین سعادت خویش به همکاری با دیگران

ممکن است که این مطلب به ذهن بیاید که با این توضیحات ذکر شده، هر قانونی که زندگی اجتماعی را تأمین کند خوب است؛ ولی باید خاطر نشان کرد که اجتماعات غیردینی (مخصوصاً مترقی) هدفشان بهره بردن بیشتر از مزایای زندگی مادی است و قوانین را فقط به همین خاطر وضع می کنند و وظیفه زمامداران حفظ منافع حیاتی اجتماع است.

ولی حیات حقیقی انسان از دید اسلام جامع بین سعادت دنیا و آخرت است؛ فلذا باید قوانین زندگی بر فطرت و آفرینش مبتنی باشد و دعوت بر اساس پیروی از حق باشد. پس باید رعایت عقاید حق و اخلاق فاضله و اعمال شایسته بشود.

در نتیجه از نگاه علامه طباطبائی قانون باید این ویژگی را داشته باشد و اینکه بگوییم هر قانونی و هر جامعه‌ای که قوامش به قانون است، تأمین کننده علت زیست اجتماعی انسان باشد، درست نیست و نگاه پلورالیستی به این امر نفی می شود و این خود یکی از مؤیدات مطلبی که پیش از این در بخش قبلی گفته شد است که نگاه علامه طباطبائی به گزاره‌های اخلاقی و حقوقی هر چند که اعتباری است و اعتبار آن به دست اعتبار کننده است؛ ولی این اعتبار از واقعیت جدا نیست، ولو اینکه امور اعتباری و ادراکات اعتباری رابطه تولیدی با ادراک حقیقی و امور حقیقی نداشته باشند.

با توجه به مطالب گفته شده، صلاح جامعه انسانی بر این است که برخی از افراد بر برخی دیگر مسلط بشوند و فرد قوی، فرد ضعیف را به نحو شایسته‌ای تدبیر کرده و موجب تکاملش بشود (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۴).

استکمال جامعه مدنی و نیل به سعادت اجتماعی مستلزم این است که برخی از افراد از سعادت حیاتی فردی محروم بشوند و نیز مستلزم محرومیت از سعادت شخص به خاطر حفظ حریم جامعه است (مانند شهادت در راه دفاع از وطن) و علت این امر این است که انسان این را کمال جامعه به لحاظ جامعه بودنش می داند و اینکه انسان جامعه را برای خودش می خواهد. البته کمال جامعه زمانی کمال نفس انسان است که دو کمال با هم مطابق باشند (همان، ج ۱، ص ۴۲۳).

در نتیجه، سعادت شخص، مبنی بر صلاح ظرف اجتماعی انسان است که در آن زندگی می کند و خیلی سخت است که فرد در جامعه فاسدی که اشقیاء در آن سلطه دارند، رستگار شود (همان، ج ۱۲، ص ۳۳۰).

آنچه انسان را به سوی وضع قوانین و سنن اجتماعی می کشاند، نیاز به رفع حاجات زندگی است (همان، ج ۱۵، ص ۱۷)؛ که در این جامعه فرد قوی با توجه به معیار گفته شده بر فرد ضعیف مسلط

می شود و طبقات و نظام‌های اجتماعی پدید می آیند. در نتیجه، انسان جامعه را برای اینکه در آن با هویت اجتماعی اش زندگی کند، ایجاد کرده است (همان، ج ۱۸، ص ۳۰۵).

نتیجه‌گیری

از مطالب گفته شده این نتیجه به دست می آید که هابز با تفسیر فیزیکالیستی از ماهیت انسانی و ماهیت ادراکات انسانی و تبیین ویژگی و گرایش‌های انسانی با توجه به مطلب مذکور به این قائل شده که انسان با وصف کمال جویی و افزون خواهی ناشی از قوه سیانت نفس و رضای امیال در وضعیت تیره طبیعی به زیست اجتماعی و جامعه روی می آورد و در ازای تأمین امنیت و آرامش در مواردی که به نزاع با دیگران منجر می شود، آزادی خود را در بستر اجتماع و برای هدف مذکور با وضع قوانین و تفویض قدرت به لویاتان حاکم محدود می کند و در نتیجه زیست اجتماعی انسان به جهت مذکور شکل می گیرد.

در مقابل این نظریه، علامه طباطبائی بر این باور است که انسان ماهیتی مجرد از ماده دارد و حتی ادراکات و گرایش‌های او نیز هر چند در ارتباط با امور مادی باشند، مجرد هستند و سپس با بیان ویژگی امور و ادراکات حقیقی و اعتباری و تمیز آنها از هم، به بیان این نکته می پردازد که علی رغم عدم رابطه تولیدی بین امور حقیقی و اعتباری، گزاره‌های اعتباری غیر مرتبط با واقع نیست و این امر هر چند به نسبت گزاره‌های اخلاقی و به تبع آن اجتماعی می انجامد؛ ولی منجر به کثرت‌گرایی نمی شود و این چیزی است که از نظریه هابز استخراج نمی شود. وی در ادامه به بیان اقسام امور اعتباری می پردازد که قسمی از آن اعتباریات بعد از اجتماع است.

با توجه به این مطالب که در مورد دیدگاه علامه طباطبائی گفته شد، در ادامه بیان شده است که انسان بدون تعاون و همکاری نمی تواند به کمال برسد و زندگی اجتماعی انسان به جهت نیل به تکامل انسان هاست که امری فطری و ناشی از ماهیت انسانی است و تأمین غرض از زیست اجتماعی انسان با استفاده از اعتباریات بعد از اجتماع محقق می شود که در آن انسان‌ها با توجه به ضوابط قانونی و نظام اجتماعی مبتنی بر قانون به تدبیر دیگر انسان‌ها در جهت هدف مذکور می پردازند. ولی آن نظام اجتماعی هدف مذکور را که ناشی از ویژگی فطری انسان و نیز امری طبیعی است، تأمین می کند که جامع دنیا و آخرت و در چارچوب قوانین الهی و مبانی اسلامی باشد.

simply explained, first edition, New York United States, DK Publishing.

Hondrich, ted, 1999, *the philosophers: introduction great western thinkers*, first edition, London England, Oxford University Press.

Urmson, J.o and Ree' Jonathan, 1991, *the concise encyclopedia of western philosophy and philosophers*, Second edition, London and New York, Routledge.

با توجه به دیدگاه‌های این دو فیلسوف، روشن می‌شود که نگاه این دو نفر به ماهیت انسانی و ادراکات و ویژگی‌های انسانی در نقطه مقابل هم بوده و در نتیجه علت زیست اجتماعی در اندیشه‌شان باهم فرق داشته و منجر به شکل‌گیری مبانی فلسفی و اجتماعی خاصی می‌شود که خروجی آن، جامعه‌های متفاوت از هم و با اهدافی متفاوت می‌باشند.

منابع.....

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات والتنبیحات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

ارسطو، ۱۳۴۹، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ دوم، تهران، فرانکلین.

اونیل، پاتریک، ۱۳۹۴، *مبانی سیاست تطبیقی*، ترجمه سعید میرترابی، تهران، قومس.

حسنی، ابوالحسن، ۱۳۹۰، *حکمت سیاسی متعالیه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

راسل، برتراند، ۱۳۴۰، *تاریخ فلسفه غرب*، کتاب سوم، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

شریعت، فرهاد، ۱۳۸۴، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا مارکس)*، تهران، نشر نی.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالفکر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.

____، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.

____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات

____، ۱۴۱۴ق، *بدایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.

____، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمة*، چ هجدهم، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، *شرح الإشارات والتنبیحات*، قم، بوستان کتاب.

عنایت، حمید، ۱۳۹۱، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران، دانشگاه تهران.

فارابی، محمدبن محمد، ۱۹۹۵م، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، بیروت، مکتبة الهلال.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۸، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا، ج ۱.

____، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ نوزدهم، تهران، صدرا، ج ۲.

هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ویرایش و مقدمه سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

Buckingham, will and others, 2011, *the philosophy book: big ideas*

نوع مقاله: ترویجی

امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی

سیدمحمدهادی مقدسی / دانش‌پژوه دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smohamadhm11@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-9109-8928

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶

چکیده

وقوع انقلاب اسلامی و مرجعیت فقه در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، به پدیداری مسائل و چالش‌های جدید فقهی انجامید که یکی از آنها نحوه تنظیم روابط افراد با دولت است. در دانش غربی، این مسئله در قالب‌های گوناگونی از جمله قرارداد اجتماعی مطرح گردیده بود. از آنجا که قدرت سیاسی به نحوه تنظیم روابط افراد با دولت مربوط می‌شود؛ پرسش اصلی آن است که از دیدگاه فقهی، قدرت در حکومت اسلامی چه ماهیتی دارد؟ در واقع پرسش آن است که رابطه دولتمردان با شهروندان تحت چه عنوان فقهی قرار می‌گیرد، تا در نتیجه ضوابط و هنجارهای آن نیز معلوم گردد. این مقاله با روش توصیف و تحلیل تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ دهد و بدین منظور به تحلیل محتوای کلام فقیهان و ریشه‌یابی ادله آشکار و پنهان به کاررفته در آن و توسعه دادن آن می‌پردازد. نتیجه تحقیق نشانگر آن است که از دیدگاه فقهی، رابطه افراد با دولت در قالب عقد شرعی امانت (ودیعه) قرار می‌گیرد. اندک فقهای معاصر به صورتی گذرا به امانی بودن قدرت در حکومت اسلامی اشاره کرده‌اند؛ اما در این مقاله ادله و پیامدهای این مدعا بررسی می‌گردد. از جمله پیامدهای امانی بودن قدرت، لزوم احراز امانت‌داری کارگزاران، نظارت بر آنان و لزوم ضمان در صورت ارتکاب تخلف از سوی آنان است.

کلیدواژه‌ها: امانت، ودیعه، قدرت، نظارت، حکومت اسلامی.

مقدمه

بررسی کرده‌اند. در قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم (سیدباقری، ۱۳۹۴)، امانت‌داری صرفاً به‌عنوان یکی از شاخصه‌های قدرت مطلوب دانسته شده است. در نظارت بر قدرت در فقه سیاسی (ایزدهی، ۱۳۸۷)، نیز فقط در چندین مورد به امانی‌بودن قدرت سیاسی در نصوص دینی و کلام امام خمینی^۱ اشاره شده است؛ بدون آنکه مستندات و فروعات آن بررسی گردد. چنین نگرشی به قدرت، هرچند ریشه در نصوص دینی دارد و برخی فقهی‌های معاصر به آن التفات داشته‌اند؛ اما تاکنون فقط به‌عنوان یک گزاره مشهور بدان نگریسته می‌شود. در این تحقیق، افزون بر تحلیل امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی از دیدگاه فقهی، ادله و آثار آن نیز بررسی می‌شود.

براین اساس، پرسش اصلی این تحقیق آن است که قدرت در حکومت اسلامی از دیدگاه فقهی چه ماهیتی دارد؟ فرضیه تحقیق آن است که قدرت در حکومت اسلامی از قبیل امانت است و حاکم و کارگزاران مجاز نیستند اراده خود را در امور مردم تحقق بخشند. این پرسش، حاوی پرسش‌های فرعی دیگری است: از دیدگاه فقهی، امانت بودن قدرت براساس چه ارکانی تحلیل می‌شود؟ ادله امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی چیست؟ امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی دارای چه آثاری است؟

ساماندهی این تحقیق بدین شرح است: پس از بیان تعریف مفاهیم، امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی بر پایه ادبیات فقهی (ودیعیه) و براساس ارکان ودیعیه تحلیل می‌شود؛ سپس ادله امانت بودن قدرت ذکر می‌شود، و دو آیه قرآن و یک روایت از امیرمؤمنان^۲ که در کلام برخی فقیهان معاصر برای امانت بودن قدرت استناد شده است، ذکر می‌شود. در نهایت به آثار امانت بودن قدرت، از جمله وجوب احراز امانت‌داری کارگزاران حکومتی، نظارت بر عملکرد آنان و ضمانت آنان در صورت تخلف و حجیت آراء مردم در حکومتداری اشاره می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از آغاز بحث، لازم است مفاهیم اصلی تحقیق تعریف شوند:

۱-۱. امانت

امانت در لغت، ضد خیانت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱) و در اصطلاح فقهی همان ودیعیه است. ودیعیه در اصطلاح فقها به

هرچند دانش فقه در هر دوره تاریخی چالش‌های خاصی را تجربه کرد؛ اما وقوع انقلاب اسلامی در ایران، این دانش را با چالش بی‌سابقه‌ای مواجه کرد و آن مرجعیت بنیادین فقه در همه عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بود. گواه آن، دسته‌بندی‌های پدیدار شده در همان اوایل پیروزی انقلاب اسلامی است که سبب شد صاحب‌نظران در دو دسته فقه سنتی و فقه پویا در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کنند و گاه مباحثه‌های پرحرارتی میان آنان برقرار گشت (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۲۸۷). در بحبوحه این مناقشات فکری، آنچه فقیهان راستین بر آن پای فشرده، پاسداری از فقه سنتی و افزودن دقت‌ها و دیدگاه‌های ابتکاری بر آن (همان، ص ۴۲۵) و به‌طور کلی تقویت رویکرد موسوم به فقه جواهری بود (همان، ج ۱۸، ص ۷۲).

تأسیس حکومت به معنای برقراری نوعی رابطه میان افراد و عنوانی اعتباری به نام دولت است. در چنین رابطه‌ای، یک طرف نیازهایی دارد (افراد) و طرف دیگر مسئول تأمین آن نیازها گردیده است (دولت)؛ از این رو، یک طرف فرمان می‌دهد (دولت) و طرف دیگر فرمان می‌پذیرد (افراد). به‌هرحال، آمریت و اطاعت، در کانون رابطه افراد با نهاد دولت قرار دارد و در چنین بستری است که قدرت شکل می‌گیرد. براین اساس، به‌نظر می‌رسد نوع نگرش به قدرت، بر تنظیم رفتار متقابل افراد و دولت اثرگذار باشد. در دوره مدرن، اصحاب قرارداد اجتماعی تلاش کردند تا چنین رابطه‌ای را نظریه‌پردازی کنند. جان لاک قدرت را امانتی می‌داند که در قالب قرارداد توسط مردم به قانون‌گذار واگذار شده است (لاک، ۱۳۹۱، ص ۱۹۷). در اندیشه اسلامی از دیرزمان، به قدرت به‌عنوان یک امانت الهی نگریسته شده است. این نگرش که ریشه در ادله قاطعی دارد، در بیانات رهبران انقلاب اسلامی مکرراً آشکار می‌گردد. امام خمینی^۳ در وصیت‌نامه سیاسی الهی خویش (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۴۰۲-۴۰۳) و همچنین در بحث‌های فقهی ولایت فقیه، براساس آیه ۵۸ سوره «نساء»، از حکومت و تمام شؤون حکومتی و به‌طور کلی قدرت سیاسی برخاسته از آن، به‌عنوان «امانت الهی» یاد کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۸۴). آیت‌الله‌العظمی خاмене‌ای نیز حاکمیت و ولایت بر مردم را امانت بزرگ الهی دانستند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۰۵/۱۲).

برخی پژوهش‌ها نیز موضوع قدرت را از منظر قرآنی یا فقهی

است. قدرت سیاسی، قوه قاهره‌ای است که به دست دولت به کار می‌رود و در حکومت‌های گوناگون به صورت‌های مختلف عمل می‌کند. برای مثال، در رژیم مبتنی بر قانون اساسی، قدرت سیاسی در عین حال قدرت شهروندان آزاد و برابر نیز هست که آن را بر خود و یکدیگر اعمال می‌کنند (رالز، ۱۳۸۸، ص ۸۱). صاحب‌نظران اسلامی قدرت سیاسی را به معنای نفوذ دولت در ایجاد تغییرات لازم و رهبری جریان‌های سیاسی و قبولاندن قانون و اوامر خود به دیگران تعریف کرده‌اند (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۶). نویسنده دیگری با بررسی معانی قدرت، قدر جامع همه تعاریف قدرت را دو عنصر (الف) آمریت و فرمان دادن (ب) تمکین و پذیرش در نظر می‌گیرد که بدون این دو قدرت سیاسی تحقق نخواهد یافت (ایزدهی، ۱۳۸۷، ص ۳۱). در این مقاله، به دنبال عوامل قدرت که از جنس مادی یا معنوی هستند نیستیم؛ بلکه صرفاً ماهیت قدرت از منظر فقه سیاسی تبیین می‌شود و با توجه به ادله‌ای که در ادامه می‌آید، معلوم می‌گردد در حکومت اسلامی، قدرت سیاسی در دست دارنده آن یک امانت محسوب می‌شود. این نوع نگرش به قدرت، حاوی فروعات جزئی‌تری است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۳. حکومت اسلامی

هرچند معانی و یا تفسیرهای مختلفی از واژگان ترکیبی «حکومت اسلامی» فرض می‌شود؛ اما این معانی مختلف تأثیری بر نتیجه این مقاله نخواهند داشت. منظور از حکومت اسلامی در این مقاله، معنای آشکار آن است: «حکومت اسلامی یعنی یک حکومت مبتنی بر عدل و متکی بر قواعد و قوانین اسلام» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۳۳).

۲. تحلیل امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی

امانی بودن قدرت سیاسی در حکومت اسلامی، از دو آیه قرآن و سیره سیاسی امیرمؤمنان^ع استنباط می‌شود. در واقع، اگر سیره امیرمؤمنان^ع در مدت خلافتش نبود، معنای امانت در دو آیه قرآن نیز معلوم نمی‌گشت؛ چراکه پافشاری آن حضرت بر امانی بودن قدرت در موارد بسیاری نمی‌تواند بدون استناد به حجتی آشکار باشد. امانی بودن قدرت در حکومت اسلامی، دیدگاه اسلام درباره قدرت را از دیگر مکاتب سیاسی متمایز می‌گرداند.

تحلیل امانی بودن قدرت سیاسی براساس ارکان امانت

معنای نیابت گرفتن (الإستابة) در حفظ و نگاهداری یک شیء است (مشکینی، بی‌تا، ص ۵۵۵) و از عقود جائزه می‌باشد که با ایجاب و قبول و یا هر عبارتی که بر معنای آن دلالت دارد، واقع می‌شود؛ و کسی که ودیعه به او سپرده می‌شود باید به صورتی که معمولاً و عادتاً از اشیاء محافظت می‌گردد، مراقبت کند (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۰). لفظ ودیعه همانند لفظ بیع و اجاره برای معنایی که صادر آن اراده می‌کند، وضع شده است؛ همان طور که لفظ بیع برای نقل مالکیت وضع گردیده است، معنای موضوع‌له لفظ ودیعه نیز نیابت گرفتن در محافظت از یک شیء است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۷، ص ۹۶). ارکان ودیعه سه چیز است: مودع، یا کسی که چیزی را نزد دیگری می‌سپارد؛ مستودع، یا شخصی که از سوی مودع چیزی به نزد او سپرده می‌شود (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۷) و ودیعه، یا چیزی که مودع به نزد مستودع سپرده است. ودیعه در لغت و در عرف بر مال اطلاق می‌شود. هرچند برخی در عقد بودن ودیعه تردید دارند و آن را صرفاً اذن مودع به مستودع در نگاهداری می‌دانند؛ اما حق آن است که ودیعه از عقود است و به ایجاب و قبول نیاز دارد (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۴۴).

۱-۲. قدرت

قدرت در لغت اگر برای انسان به کار رود به معنای حالتی است که انسان می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۷). ظاهراً معنای اصطلاحی قدرت با معنای لغوی تفاوت نداشته باشد. تفسیر قدرت به زبان عربی را با عبارت «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل» و به زبان فارسی با عبارت اجمالی «توانایی» و تفصیلی «بودن فاعل به حیثیتی که اگر بخواهد بکند آن فعل را و اگر نخواهد نکند»، بیان کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۱۲۵-۱۲۶). بر طبق برخی تعاریف، قدرت به معنای توانایی دارنده آن برای واداشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود است. قدرت در تعریف دیگر، توانایی تحمیل اراده خود بر دیگران است، و در تعریف سوم منظور از داشتن قدرت، توانایی تنظیم و هدایت رفتار اشخاص است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹-۱۳۰). تفسیرهای مختلفی از قدرت ارائه شده است، و در اشکال گوناگون مانند قدرت پدری، قدرت سیاسی و قدرت استبدادی ظهور می‌یابد. مفهوم موردنظر از قدرت در این مقاله، قدرت سیاسی

امکان‌پذیر است. براین اساس سه رکن شناسایی می‌شوند:

۱. مودع یا امانت‌گذار: امانت‌گذار قدرت سیاسی، خداوند است. آنچه از تحلیل ادله به دست می‌آید، آن است که قدرت از سوی خداوند در قالب امانت به حاکم سپرده می‌شود (نساء: ۵۸؛ احزاب: ۷۲). از این رو، فقیهان از منصب و مقام ولایت و همچنین از قدرت سیاسی که عامل پیروزی یک ملت و دستیابی آن به اهدافش است، به عنوان یک «امانت الهی» تعبیر کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۴۴). برای مثال، امام خمینی^ع در تنفیذ ریاست جمهوری شهید محمدعلی رجایی، قدرت را امانت الهی دانستند، و از ایشان خواستند تا نسبت به پیمان خود در برابر خداوند، وفادار باشد (همان، ج ۱۵، ص ۶۸). شاهد دیگر بر اینکه امانت‌گذار را باید خداوند دانست، این روایت است که در ذیل یکی از ادله قرآنی امانی بودن قدرت سیاسی آمده است: «حَقُّ عَلَيَّ الْإِمَامُ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَأَنْ يُؤَدِّيَ الْأَمَانَةَ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۵)؛ حاکم باید به آنچه خداوند نازل کرده است حکم کند، و امانت را ادا کند.

۲. مستودع یا امانت‌دار: بدون تردید، حاکم و کارگزاران حکومت، امانت‌دار قدرت سیاسی به‌شمار می‌آیند. بنابراین امانت‌دار دو صورت دارد: گاه خداوند بدون واسطه، قدرت را به حاکم شرعی می‌سپارد؛ مانند آنجاکه دستور می‌دهد امانت را به صاحبان آن بازگردانید (نساء: ۵۸) و مطابق با روایات، منظور از صاحبان امانت، امام و اولی‌الامر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۸)؛ و گاه قدرت با واسطه به کارگزاران حکومتی سپرده می‌شود؛ مانند آنجاکه امام و اولی‌الامر جانشین خاص یا عام برای خود نصب می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۹۰). دستور امیرمؤمنان^ع به مالک اشتر مبنی بر گزینش و عزل کارگزاران براساس امانت‌داری و خیانت در آن (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۵، نامه ۵۳)، از قبیل قسم دوم است.

۳. ودیعه: با توجه به ادله می‌توان محدوده وسیعی از اموری که به امانت از سوی خداوند در اختیار حاکم به‌عنوان امانت سپرده می‌شود را شناسایی کرد. تدبیر بلاد و رعیت (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۵۸)، اموال و املاک عمومی (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۲، نامه ۴۰) و اموال مربوط به ایتمام و مساکین (همان، ص ۴۱۳، نامه ۴۱)، صدقات و غنائم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۸)، جان، ناموس و اموال مردم، امانت‌هایی هستند که خداوند به حاکم شرعی سپرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص

۱۹۰). به‌طور کلی منظور از ودیعه‌ای که به‌عنوان امانت نزد حاکم قرارداد، حقوق و آزادی‌های مردم است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۴۴۹). این موارد را می‌توان مصادیق خرد امانت دانست، اما از منظر کلان، اصل حکومت بر مردم را باید متعلق امانت و همان ودیعه الهی دانست. مطابق با روایات، «ولایت» به‌عنوان «امانت» معرفی شده است که امام فعلی باید آن را به امام پسین بسپارد (طوسی، بی تا - الف، ج ۳، ص ۲۳۴).

امانی بودن قدرت سیاسی، از قبیل امانت مالکی است. فقها امانت را بر دو قسم می‌دانند: امانت مالکی و امانت شرعی. امانت مالکی آن است که مالک یا کسی که قائم مقام اوست، چیزی را به امانت نزد دیگری می‌سپارد؛ و امانت شرعی آن است که شارع نسبت به استیلا بر یک شیء اذن می‌دهد؛ هرچند مالک آن، چنین اذنی نداده باشد. مثال دومی لقطه است که هرچند تصرف در آن به اذن مالکش نیست؛ اما شارع تصرف در آن به‌منظور نگاهداری آن را جایز دانسته است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۱۹۲). خداوند مالک قدرت است و آن را به امانت به دیگری می‌سپارد. مالکیت خداوند نسبت به قدرت سیاسی، از ادله‌ای نظیر «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۶۷ و ۴۰)، «أَلَهُ الْحُكْمُ» (انعام: ۶۲؛ قصص: ۷۰ و ۸۸)، «مَالِكِ الْمُلْكِ» (آل عمران: ۲۶)، «إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» (آل عمران: ۱۵۴)، «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴)، «إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود: ۱۲۳)، «لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً» (رعد: ۳۱)، «فَالْحُكْمُ لِلَّهِ» (غافر: ۱۲)، «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعْتَبَرٍ لِحُكْمِهِ» (رعد: ۴۱) استنباط می‌شود و همچنین حکم عقل نیز آن را تأیید می‌کند؛ چراکه با توجه به خالقیت و مالکیت الهی، عقل فقط حکم خداوند را نسبت به مخلوقاتش نافذ می‌داند و تنها اوست که استحقاق ذاتی برای سلطنت بر تمامی خلایق دارد؛ از این رو، سلطنت دیگری بر انسان به جعل الهی نیاز دارد و اصل عدم نفوذ حکم انسان بر انسان دیگر است (موسوی خمینی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸). از این رو، خداوند برای برخی جعل حکم و سلطنت کرده است؛ مانند داود^ع: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶)، پیامبر اکرم^ص: «وَأَنَّ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۹) و ولی دم، «مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَاناً» (اسراء: ۳۳). در آیات قرآن حکم، هم در امور تکوینی و هم در امور تشریعی به خداوند اختصاص داده شده است و مشارکت غیر خدا در حکم تنها در احکام وضعی

آن، وظیفه نگاهداری و پاسبانی از حقوق و منافع مردم برعهده اوست. این مطلب از مقتضای عقد ودیعه فهمیده می‌شود. در عاریه، نوعی سلطه و استیلا وجود دارد؛ درحالی که در ودیعه چنین سلطه‌ای وجود ندارد و امانت‌دار مکلف به حفظ و نگاهداری است. این تفاوت میان عاریه و ودیعه سبب می‌شود تا شیخ انصاری میان عاریه عبد مسلم از کافر و ودیعه آن تفاوت بگذارد و به جواز عاریه و عدم جواز ودیعه فتوا دهد؛ زیرا در عاریه عبد مسلم برای کافر سبیل و استیلا فرض می‌شود؛ برخلاف ودیعه که در آن فقط تکلیف به حفظ و نگاهداری ثابت می‌گردد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۵۸۹).

شراکتی بودن قدرت سیاسی نیز مردود است؛ زیرا براساس آنچه در پیش گفته شد، استحقاق ذاتی برای سلطنت بر انسان‌ها به خداوند اختصاص دارد و سلطنت یک انسان بر انسان دیگر به جعل نیاز دارد و استقلالی نیست (موسوی خمینی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸). درواقع مفاد اصل «عدم ولایت»، شراکت انسان‌ها در قدرت را رد می‌کند. انسان‌ها چون از جهت مخلوقیت با یکدیگر متساوی هستند، یکی از آنان بر دیگری ولایت ندارد؛ مگر آنکه ولایت شخصی بر افراد دیگر با دلیل اثبات شود (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۵۶). همچنین کرامت انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۵۰) اقتضا دارد تا هیچ انسانی بر انسان دیگر سلطه نداشته باشد.

میرزای نائینی، حقیقت سلطنت را امانت می‌داند و می‌گوید: «پس لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از «امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی» خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دل‌خواهانه حکمرانی در بلاد و فیما بین عباد؛ و فی‌الحقیقه از قبیل تولیت بعض موقوف‌علیهیم در نظم و حفظ موقوفه مشترکه و تسویه فیما بین ارباب حقوق و ایصال هر ذی‌حقی به حق خود است؛ نه از باب تملک دل‌خواهانه و تصرف شخص متصدی؛ و از این جهت است که در لسان ائمه و علمای اسلام، سلطان را به ولی و والی و راعی، و ملت را به رعیت تعبیر فرموده‌اند» (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۰).

البته بایستی توجه کرد، امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی را به دو صورت می‌توان تصویر کرد؛ در صورت اول، قدرت به‌عنوان امانت از جانب خداوند به افراد خاصی داده می‌شود و آنان حاکم و حکمران شمرده می‌شوند؛ در صورت دوم، حاکم اگر افرادی را

اعتباری جریان دارد؛ هرچند معانی صفات و افعال عامه خداوند مانند قدرت، علم و خلق نیز به‌صورت غیراستقلالی به غیر خدا نسبت داده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۶).

در فقه اسلامی، بحث فقهی ودیعه معمولاً در کنار عاریه مطرح می‌گردد. تعبیر به امانی بودن قدرت سیاسی به‌جای عاریه‌ای بودن آن، حاوی نکته‌ای شریف است. عاریه عقدی است که برای انتفاع و بهره‌برداری از چیزی به‌صورت تبرعی تشریح شده است؛ درحالی که ودیعه در عرف فقها به منظور نیابت‌گیری برای حفظ و نگاهداری چیزی است. علامه حلی، شرکت را نیز از توابع امانات دانسته است و آن را اجتماع حقوق مالکان بر شیء واحد به‌صورت مشاع تعریف می‌کند (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۴۱ و ۲۳۱). با توجه به ادله، امانی بودن قدرت سیاسی به معنای ودیعه بودن آن است، نه عاریه‌ای و شراکتی بودن. عاریه‌ای بودن قدرت سیاسی دو تالی فاسد دارد؛ نخست آنکه عاریه با درخواست‌گیرنده عاریه و موافقت مالک عین انعقاد می‌یابد؛ همان‌طور که در ادله جواز عاریه به روایاتی که خبر از عاریه گرفتن زره جنگی از سوی پیامبر ﷺ و موافقت صفوان بن امیه استدلال شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۹۲)؛ درحالی که ودیعه با درخواست صاحب و مالک عین آغاز می‌گردد و با قبول مستودع خاتمه می‌یابد؛ و مقصود اصلی در ودیعه، «استتابه» و نیابت‌گیری است (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۴۰۹). با توجه به ادله، مالک قدرت یعنی خداوند به کسانی که صلاحیت دریافت آن را دارند، قدرت را به نحو ودیعه نزد آنان می‌سپارد. بنابراین قدرت سیاسی از بالا به پائین جریان می‌یابد. دوم آنکه عاریه برای استفاده و انتفاع از عین صورت می‌گیرد (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۹۲) و ودیعه تنها برای حفظ و نگاهداری است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۹). ودیعه بودن قدرت سیاسی از مؤاخذه و توییح امیرمؤمنان ﷺ نسبت به کارگزارانی که به حقوق مردم تجاوز کردند، استفاده می‌شود. استفاده از محصولات کشت‌شده در زمین‌های بیت‌المال و اکل آن، تجاوز به اموال یتام و مساکین و صرف آن در مصارف شخصی نمونه‌هایی از رفتارهای ناپسندیده‌ای است که از سوی برخی کارگزاران دولت علوی سر زده است و شدیداً مورد توییح حاکم اسلامی قرار گرفته‌اند (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۲-۴۱۳، نامه ۴۰ و ۴۱). بنابراین حاکم و کارگزار حکومت اسلامی نباید قدرت را در مصارف شخصی خود به کار گیرد؛ بلکه براساس ودیعه بودن

به‌عنوان کارگزار حکومت برگزیند، قدرت از جانب او نیز به‌عنوان امانت به کارگزاران امور و نواحی مختلف سپرده می‌شود. در کلام فقیهان به هر دو جنبه امانی بودن قدرت اشاره شده است.

۳. ادله امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی

برای امانی بودن قدرت در حکومت اسلامی به دو آیه و برخی روایات استدلال شده است:

۱. سوره نساء، آیه ۵۸: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا». یکی از ادله امانی بودن قدرت سیاسی، آیه‌ای است که در آن خداوند به بازگرداندن امانت‌ها به صاحبانش دستور می‌دهد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۳/۰۳/۰۴؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۴۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۰). در این آیه، رد امانت به اهل آن واجب گردیده است. این آیه را با توجه به آیات پیش و پس از آن، باید از مهم‌ترین ادله بر امانی بودن قدرت سیاسی دانست. در دو آیه پیش، سخن از عاقبت کافران و مؤمنان آمده است؛ کافران در دوزخ عذاب می‌چشند و مؤمنان در سایه‌های فرح‌بخش جنت زندگی می‌گذرانند. پس از ذکر عاقبت بهشتی مؤمنان در آیه ۵۷، امر به رد امانات به صاحبان آن می‌آید و سپس بلافاصله در آیه ۵۹ دستور مشهور اطاعت از خدا، رسول و اولی‌الامر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» آشکار می‌گردد. با توجه اینکه در آیات پیش، از دادن «کتاب، حکمت و مُلک عظیم» به آل‌ابراهیم خبر داده شده است (نساء: ۵۴) و بدون فاصله دستور به حکمرانی بر اساس عدل با او عاطفه بر عبارت «خداوند دستور می‌دهد امانات را به اهل آن بازگردانید» عطف می‌شود (نساء: ۵۸)؛ و در آیه بعدی دستور به اطاعت از خدا، رسول و اولی‌الامر و همچنین مراجعه به خداوند و رسول در منازعات می‌شود (نساء: ۵۹)؛ بدون شک نمی‌توان امانت در این آیه را در امانت‌های مالی منحصر کرد؛ بلکه باید آن را شامل امانات معنوی مانند علوم و معارف حقه نیز دانست. اساساً مراد از امانت در آیه ۵۸ همان است که در آیه ۵۴ آمده بود، و آن مجموعه‌ای از کتاب و حکمت (مرجعیت علمی) و مُلک عظیم (مرجعیت سیاسی) است. بنابراین باتوجه به سیاق آیه نباید اشکال شود که «امانت» در «امانت‌های مالی» و «حکم به عدل» در «اختلافات مادی» ظهور دارد؛ چراکه در قرآن تشریح به‌صورت مطلق و بدون تقیید به موضوعات احکام

فرعی صورت می‌گیرد و سپس هرچه موضوع آن باشد، چه در علم فقه و چه در اصول معارف الهی، محکوم به حکمی می‌شود که در قرآن بیان شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۸).

در روایات نیز چنین تفسیری از امانت ارائه گردیده است. مفسران شیعه دو تفسیر برای امانت ذکر کرده‌اند: (الف) همه امانات الهی (اوامر و نواهی خداوند) و انسانی (اموال یا غیراموال)؛ (ب) ولایت امر. معنای دوم داخل در معنای اول است و روایات از طریق اصحاب امامیه نیز آن را تأیید می‌کنند. در تفاسیر شیعی به سه روایت اشاره شده است؛ در روایت اول: «خداوند هریک از ائمه را امر فرموده است که ولایت را پس از خود به امام بعدی بسپارد»؛ در روایت دوم: «مخاطب آیه‌ای که امر به امانت در آن آمده است، ائمه اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} و مخاطب آیه‌ای که دستور به اطاعت از اولی‌الامر می‌دهد، مؤمنان دانسته شده است»؛ و در روایت سوم «اوامر الهی مانند صلاة، زکاة، صوم و حج به‌عنوان امانات الهی معرفی می‌شوند که یکی از مهم‌ترین آنها مکلف بودن ولی امر به تقسیم صدقات و غنائم و ادای حقوق رعیت است» (طوسی، بی تا - الف، ج ۳، ص ۲۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۸). بنابراین مخاطب آیه رد امانت به صاحبان آن، ائمه اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} هستند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۱) و در اینکه این آیه را در معنای ولایت و حکومت وارد دانست، تردیدی نیست؛ و چنین تفسیری از آیه براساس روایات، برخلاف ظاهر آیه نیست؛ چراکه حکومت بین مردم در همه جوامع از شئون امرا و سلاطین است، و عُرف عمومی آنان را مخاطب این آیه می‌داند، نه خودشان را که فاقد امر و حکم هستند (موسوی خمینی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰). پس اساساً «امانت» در این آیه همان «امامت» و «امر و نهی» است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۸). بنابراین مقصود از امانی بودن حاکمیت اسلامی در هر زمان، امانی بودن آن از سوی انبیا و ائمه^{علیهم‌السلام} است که صاحبان اصلی آن محسوب می‌شوند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۴/۰۳/۲۵).

۲. سوره احزاب، آیه ۷۲: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ».

دلیل دیگر بر امانی بودن سلطه بر دیگران، آیه ۷۲ سوره «احزاب» است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۵۸). در این آیه سخن از امانتی است که بر آسمان‌ها و زمین عرضه شد، اما آنان از پذیرش آن خودداری کردند و در نهایت به انسان سپرده می‌شود تا از آن نگاه‌داری کند. با توجه به مفاد آیه بعد، که تعذیب مشرکان و

از امانت، تکالیف الهی است و اگر در روایات از آن به ولایت تعبیر شده است، از آن روست که پذیرش ولایت کسی که خداوند ولایت او را بر ما واجب گردانیده، داخل در عنوان کلی «تکلیف» می‌گردد؛ چراکه تکلیف شامل آن نیز هست و تخصیص در این مورد لازم نیست (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۲). در تحلیل دوم، امانت بدون ارجاع به تکالیف الهی، به نبوت و ولایت تفسیر می‌شود. اموری مانند تکلیف و برخورداری انسان از عقل را نمی‌توان مصداق امانت در آیه مورد نظر دانست؛ زیرا عقل در ملاءکه نیز یافت می‌شود و تکلیف نیز به انسان اختصاص ندارد و جنیان هم مکلف به تکالیف الهی هستند. بنابراین معنای امانت چیزی جز «نبوت» نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۶). برخی در تبیین معنای امانت از ظاهر و باطن استفاده می‌کنند؛ در این صورت، مقصود از امانت به حسب باطن «حقیقت ولایت»، و به حسب ظاهر «شریعت» است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۱). به نظر می‌رسد معنای دوم از امانت صحیح‌تر باشد؛ هرچند می‌توان بیان داشت مفسران و فقیهان که امانت را به معنای تکلیف در نظر گرفته‌اند، تکالیف اختصاصی انسان که زمینه‌ساز ترقی مقام او به بالاترین مدارج مخلوقات باشد را اراده کرده‌اند. شاهد آنکه آنان ولایت را داخل در تکالیف الهی دانستند. فیض کاشانی در رساله تفسیر آیه امانت به این نکته اشاره می‌کند که خلافت و نیابت انبیا و اوصیای ایشان از حق تعالی و ولایت آنان بر خلق، در واقع یک تکلیف است که پس از تکلیف سایر انسان‌ها به اطاعت از اوامر الهی قرار دارد (فیض کاشانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۰). به عبارت دیگر، در معنای اول به ابزار و در معنای دوم به غایت اشاره شده است. از این رو، هیچ تردیدی نیست که امانت را باید «مرجعیت» به دست آمده برای برخی بندگان بر بندگان دیگر دانست که البته ناشی از عمل کردن به تکالیف الهی است.

۳. نهج البلاغه، نامه ۵: «وَإِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ وَأَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ فَوْقَكَ لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رَعِيَّةٍ وَلَا تَخَاطِرَ إِلَّا بِوَيْثِقَةٍ وَفِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَأَنْتَ مِنْ خِرَائِهِ حَتَّى تَسَلَّمَ إِلَيْ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۶، نامه ۵).

از دیگر ادله امانی بودن قدرت سیاسی در حکومت اسلامی، نامه امیرمؤمنان علیه السلام به اشعث والی آذربایجان است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۴۵۱)؛ بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۰/۰۶/۰۵. این روایت نیز یکی از ادله‌ای است که ضمن اثبات امانی بودن قدرت در حکومت اسلامی، در فروع مختلف مورد استفاده قرار گرفته است. هدف

منافقان و آمرزش مؤمنان است (احزاب: ۷۳)؛ معلوم می‌گردد که شرک، نفاق و ایمان بر امانت مترتب می‌شود. براین اساس در معنای امانت چندین احتمال فرض می‌شود. نخست آنکه مراد از امانت اعتقاد حقیقی توحیدی باشد. این احتمال مردود است؛ چراکه اعتقاد به توحید به انسان اختصاص ندارد و مطابق با آیات دیگر قرآن، همه اشیاء مشغول تسبیح خداوند هستند (اسراء: ۴۴). دومین احتمال آنکه امانت چیزی است تشکیل شده از باور به توحید و عمل به فرایض و اجتناب از محارم. این احتمال نیز مردود است؛ زیرا ممکن است انسان‌های مشرک یا کافر نیز در ظاهر به توحید باور داشته باشند و فرایض دینی را انجام دهند. با مردود شدن دو احتمال پیشین، احتمال سوم بایست صحیح تلقی شود و آن باور به توحید و عمل مطابق با اوامر و نواهی خداوند است؛ به نحوی که آدمی با پیمودن مسیر کمال، از حضيض ماده به اوج خلوص راه یابد، و در این صورت خداوند امور او را تدبیر می‌کند. به چنین امری، «ولایت الهی» گفته می‌شود. بنابراین منظور از «امانت» همان «ولایت الهی» است، و مقصود از عرضه آن به آسمان‌ها و زمین و عدم پذیرش آن توسط آنان، فقدان استعداد طبیعی در آنان برای پذیرش ولایت الهی است. انسان چون صلاحیت طبیعی برای پذیرش چنین امری را داراست، آن را به صورت امانت دریافت کرده است، و براساس رعایت و یا خیانت در امانت به مؤمن و مشرک یا منافق تقسیم می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۸-۳۴۹).

روایات نیز چنین تفسیری را تأیید می‌کنند. در روایات، امانت به «امامت» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۸) و «ولایت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۹۸-۵۰۰) تفسیر شده است. براین اساس، تحلیل دیدگاه‌های مفسران و فقیهان حاکی از آن است که امانت همان مرجعیت و اقتداری است که از حکم الهی و قیام برای برپا داشتن تکالیف الهی در جامعه سرچشمه می‌گیرد و حاکمان در واقع برپایی احکام الهی که تضمین‌کننده حقوق انسان‌هاست را به امانت از سوی خداوند دریافت داشته‌اند. به‌طور کلی در تحلیل معنای امانت دو دیدگاه وجود دارد؛ برخی مفسران امانت در آیه مورد نظر را با دستور خداوند به وفاداری به پیمان‌ها و قراردادهای (مأثده: ۱) می‌سنجند (طوسی، بی تا - الف، ج ۸، ص ۳۶۷) و آن را به مثابه اوامر، احکام و فرایض الهی در نظر می‌گیرند؛ که دلیل بر ربوبیت خداوند بر جهان هستی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۴-۵۸۶). بنابراین مراد

اظهارش باشد که عمدتاً در بیان تاریخ ائمه اهل بیت علیهم السلام است. آشکارترین دلیل بر امانی بودن قدرت سیاسی در حکومت اسلامی، همین روایت است که به سه فراز آن می‌توان استناد کرد. در فراز نخست، امیرمؤمنان علیه السلام عمل کارگزار حکومت اسلامی را به‌مثابه امانت معرفی می‌کند؛ در فراز دوم اشاره می‌کند که حاکم اسلامی فراتر از کارگزاران بر آنان نظارت دارد؛ و در فراز سوم به احکام مترتب بر امانی بودن قدرت سیاسی مطرح می‌شود: «نفی استبداد رأی کارگزار در برخورد با رعیت، لزوم عمل کارگزار بر مبنای اذن حاکم، وجوب بازگرداندن اموال دولتی از سوی کارگزار به حاکم اسلام». در این سه فراز، ارکان سه‌گانه امانت ترسیم شده است؛ مودع یا حاکم اسلامی، مستودع یا کارگزار حکومت اسلامی و ودیعه که اموال نزد کارگزاران است. براینکه این ارکان سه‌گانه، امانی بودن عمل کارگزار در حکومت اسلامی است.

۴. آثار امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی

هواداران ایده فقه حکومتی که معتقدند حتی ابواب عبادات را نیز می‌توان با رویکرد حکومتی بازنویسی کرد؛ در بازخوانی کتاب *الودیعه* حتماً می‌بایست امانی بودن قدرت سیاسی و احکام مترتب بر آن را در قالب گزاره‌های فقهی تولید کنند. در اینجا مهم‌ترین آثار امانی بودن قدرت در حکومت اسلامی بررسی می‌شوند.

۱. ضرورت ایجاب و قبول در واگذاری و پذیرش قدرت سیاسی: امانت از عقود شرعی است و همانند سایر عقود به ایجاب و قبول نیاز دارد. فقها معتقدند ایجاب باید با قولی و با استفاده از الفاظی که بر استنباه دلالت دارد، صورت گیرد؛ اما قبول افزون بر قول می‌تواند با فعلی که بر رضایت دلالت دارد نیز تحقق یابد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۸۳). صراحت در الفاظ به کارگرفته شده توسط مودع لازم نیست؛ و حتی می‌تواند تلویحی یا اشاره‌ای باشد (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۷). تأمل در سیره سیاسی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام نشان می‌دهد در بیشتر موارد ایجاب به صورت قولی و در موارد اندک به صورت مکتوب نیز بوده است. براساس روایت تاریخ‌نگاران، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قدرت سیاسی را به امیران خود به صورت قولی سپرده است؛ برای مثال، باذکر که از سوی کسری پادشاه ایران حاکم یمن بود، پس از هلاکت او اسلام آورد و به سوی پیامبر شتافت. پیامبر نیز حکومت بر یمن را به او بخشید و پس

ارسال نامه به *اشعث*، نگرانی امیرمؤمنان علیه السلام از فتنه‌انگیزی او بود. *اشعث* توسط خلیفه دوم به امارت آذربایجان گماشته شده بود، و امیرمؤمنان علیه السلام نیز او را ابقا کردند؛ اما به دلیل پیشینه نادرستش، احتمال تمرد در برابر فرمان امیرمؤمنان علیه السلام و فرمان‌برداری از معاویه متصور بود. از این رو، امام با ارسال نامه به او، ضمن اشاره به ماجرای قتل عثمان و جنگ جمل و پیراستن خود از هرگونه اتهام، ضمن ابقای او در امارت آذربایجان، دستورات هشدارآمیزی را برای او صادر کردند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۷، ج ۱۱، ص ۷۱-۷۲).

پیش از سید رضی، نصرین مزاحم در *وقعه صفین*، ابن‌عبدریه در *العقد الفرید* و ابن‌قتیبه در *الامامة والسیاسة* نامه امیرمؤمنان علیه السلام به *اشعث* را با اضافات بیشتر آورده‌اند (حسینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۹۱)، که به صورت کامل در کتاب *تمام نهج البلاغه* در دسترس است (موسوی، ۱۳۷۶، ص ۸۰۳-۸۰۴). مرسله بودن روایات *نهج البلاغه* طبق نقل سید رضی به وثاقت آن خدشه وارد نمی‌کند؛ زیرا افزون بر آنکه اغلب مطالب موجود در این کتاب از قبیل استدلال‌های منطقی است که درباره آن گفته‌اند «قضایا قیاساتها معها؛ گزاره‌هایی که دلایلش در خودش نهفته است»؛ حتی براساس معیارهای حجیت سند نیز روایات *نهج البلاغه* براساس اموری چون سلسله راویان مورد اعتماد، تعدد نقل در کتاب‌های معتبر و مشهور و نیز وثاقت سید رضی دلیل بر معتبر بودن روایات آن است. طبق نقل برخی مورخان اسلامی، تعداد خطبه‌های ثبت شده از امیرمؤمنان علیه السلام به عددی نزدیک چهار صد خطبه و بیشتر می‌رسد که نزدیک دویست و چهل خطبه آن توسط سید رضی جمع‌آوری شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۵۸۵۴). کتاب *وقعه صفین* به لحاظ تاریخی بر دو کتاب دیگر مقدم است و به دلیل مشابهت در نقل، احتمال نقل دو کتاب دیگر از این کتاب بعید نیست؛ هرچند درباره وثاقت *ابن مزاحم* اختلاف نظر است و برخی گفته‌اند که او از ضعفا نقل روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۲۷-۴۲۸)؛ ولی وثاقت او توسط برخی عالمان دیگر تأیید شده است (طوسی، بی تا - ب، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵). با توجه به نقل روایت او از بزرگان شیعه، مانند *صعصعه بن صوحان* و *جابر بن یزید جعفی* (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۴ و ۵۵۴)، به نظر می‌رسد می‌توان حدیث نصرین مزاحم را موثق دانست؛ چراکه کسی از عالمان در شیعی بودن او تردید ندارد و نقل او از ضعفا شاید به خاطر نقل مطاعن خلفا در

مثال، پس از نصب مالک/اشر توسط امیرمؤمنان^ع به ولایت مصر، تاریخ چنین گزارش داده است: «فَخَرَجَ مَالِكُ الْأَشْترَ، فَأَتَى رَحْلَهُ وَ تَهَيَّأَ لِلْخُرُوجِ إِلَى مِصرَ» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۸۱) که این را باید دلیل بر قبول امانت توسط وی دانست.

۲. وجوب احراز امانت‌داری کارگزاران حکومتی: اگر قدرت سیاسی در قالب عقد امانت به فردی واگذار شود، باید در حفظ و نگاهداری آن بکوشد؛ چراکه اساساً غرض از عقد امانت نگاهداری است، نه انتفاع شخصی. طبق آموزه‌های فقه اسلامی، اگر مستودع امانت را بپذیرد، حفظ امانت بر او واجب می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۹). اگر مستودع از حفظ امانت عاجز باشد و یا توانایی حفظ داشته باشد، ولی نسبت به حسن نگاهداری اطمینان ندارد، نباید امانت را قبول نماید؛ زیرا تجاوز به مال غیر است و پیامبر^ص از چنین کاری نهی کرده است. جواز پذیرش امانت در دو صورت است: (الف) استحباب: در صورتی که فرد توانایی حفظ و اطمینان نسبت به آن داشته باشد؛ (ب) وجوب: در صورتی که فرد توانایی حفظ و اطمینان نسبت به آن داشته باشد و فرد شایسته دیگری وجود نداشته باشد (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۴۴-۱۴۵). براین اساس، فقها معتقدند منصب «ولی امر مسلمین» و «نائب امیرالمؤمنین» که در انفاص، اموال و اعراض مردم دخالت می‌کند، یک امانت الهی است که هر فردی شایستگی تصدی آن را ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶). افزون بر ضرورت امانت‌داری حاکم اسلامی، احراز امانت‌داری کارگزار نیز واجب است، و این به دو صورت ترسیم می‌گردد:

(۱) حاکم اسلامی باید امانت‌داری را در فردی که به کارگزاری حکومت اسلامی نصب می‌کند، احراز کند. ادله این حکم عبارت‌اند از: یک: امیرمؤمنان^ع در عهد خویش به مالک/اشر فرمان می‌دهد که کارگزاران حکومتی را پس از آزمودن امانت‌داری آنان برای امیران پیشین برگزیند؛ «اخْتَبِرْهُمْ بِمَا وُلُوا لِلصَّالِحِينَ قَبْلَكَ؛ فَاعْمِدْ لِأَحْسَنِهمْ كَانِ فِي الْعَامَّةِ أَثْرًا وَ اعْرِفْهمْ بِالْأَمَانَةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۷، نامه ۵۳).

دو: امیرمؤمنان^ع پس از آنکه اخبار خیانت یکی از کارگزارانش را به او ارسال کردند، نامه‌ای نگاشتند و در آن به کارگزار خویش ابراز داشتند که علت نصب او به امارت، موثق و امانت‌دار پنداشتن او بوده است: «وَلَمْ يَكُنْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِی أَوْثَقَ مِنْكَ... وَادَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَیَّ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۳-۴۱۲، نامه ۴۱).

از مرگ او نیز پسرش را در جایگاه پدر نشانند. در این روایت آمده است که: «فاستعمله علی بلاده» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶۴)، که با توجه به حضور باذان در نزد پیامبر، باید آن را به درخواست قولی پیامبر از او حمل کرد. در سایر موارد نیز از الفاظی همانند «ولی» (ولایت داد) و «أمر» (دستور داد) برای دادن قدرت سیاسی و گماشتن امیران نواحی مختلف از سوی پیامبر^ص گزارش شده است (ابن جماعه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۹-۱۵۱) که باید آنها را حمل بر دستور قولی کرد. امیرمؤمنان^ع نیز در بیشتر موارد با دستور گفتاری یاران خویش را در مناصب حکومتی جای می‌داد؛ برای مثال، کلام/صیغ بن نبیته فرمانده شرطه الخمیس که به امیرمؤمنان^ع گفت: «إنک جعلت علی شرطه الخمیس» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۶)؛ و یا گزارش تاریخ‌نگاران از نصب ثابت بن قیس توسط امیرمؤمنان^ع بر حکومت مدائن با عبارت «واستعمله علی المدائن» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۱۰)؛ و یا گزارش نصب فرماندهان نظامی، از جمله فرماندهی سپاه جمل به عمار یاسر با عباراتی نظیر «واستعمل علی كافة الخیل عمار بن یاسر» (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۳۱۹)، همگی در صدور ایجاب قولی از سوی حاکم اسلامی در نصب کارگزاران دارد. در برخی موارد اندک و شاید به دلیل اهمیت منصب و یا کارگزار منصوب‌شده و یا اموری دیگر، امیرمؤمنان^ع به صورت مکتوب نیز دستور خویش را صادر می‌کردند که مهم‌ترین آن فرمان ایشان به مالک/اشر است که فزاهای ابتدایی آن در نصب او توسط امیرمؤمنان^ع به ولایت بر اهل مصر صراحت دارد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲۶-۴۲۷، نامه ۵۳). البته در این مورد نیز فرمان شفاهی امیرمؤمنان^ع بر دستور مکتوب ایشان تقدم داشته است. پس از شهادت محمد بن ابی‌بکر، امیرمؤمنان^ع مالک/اشر را که فرماندار نصیبین بود فراخواند و پس از شرح ماجرای مصر به او فرمودند که: «لَیْسَ لَهَذَا الْوَجْهَ غَیْرُکَ؛ فَاخْرُجْ» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۸۰)؛ فردی شایسته‌تر از تو برای این کار نیست؛ پس به سوی مصر بشتاب.

قبول نیز در انعقاد عقد امانت، شرط است؛ چراکه اگر مستودع ودیعه را قبول نکند، حفظ ودیعه بر او واجب نمی‌گردد و اهمال در نگاهداری آن برای او ضمان آور نخواهد بود (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۹). قبول امانت برای پذیرش قدرت سیاسی به دو صورت قولی و فعلی تحقق می‌یابد که دست‌کم حضور کارگزار در منصب موردنظر دال بر پذیرش قدرت و قبول امانت است؛ برای

سه: امیرمؤمنان علیه السلام هنگامی که مالک اشتر را از امارت نصیبین برداشتند و او را به امارت مصر گماشتند، در نامه به او فرمودند: «اسْتَخْلِفْ عَلَى عَمَلِكَ أَهْلَ الثَّقَةِ وَ النَّصِيحَةَ مِنْ أَصْحَابِكَ» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۸۰)؛ افرادی موثق و خیرخواه از یاران را جانشین خود کن.

(۲) لزوم احراز امانت‌داری برای کسانی که خود را کاندیدای کارگزاری حکومت کرده‌اند: نظام مردم‌سالاری اسلامی مبتنی بر احکام و قوانین الهی است و در چنین نظامی سرنوشت اداره کشور توسط مردم انتخاب و تعیین می‌شود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۰/۰۵/۱۱). در نظام مردم‌سالاری اسلامی نیز به قدرت، همچون امانت نگریسته می‌شود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۳/۰۳/۰۴) و آرای مردم از قبیل حق الناس خواهد بود و باید به‌مثابه امانت از آن رعایت شود. امانت‌داری آرای مردم در چندین وجه تصور می‌شود؛ در مرحله امانت‌داری در تشخیص صلاحیت‌ها، امانت‌داری در حفظ و قرائت آرای مردم، امانت‌داری در پذیرش انتخابات، امانت‌داری در ارائه فهرست‌های پیشنهادی نامزدهای انتخابات، و امانت‌داری در اعتماد کردن به فهرست مجموعه‌های انقلابی (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۲/۰۲/۱۶، همو، ۱۳۹۴/۱۰/۱۴). برخی معتقدند امانت‌داری از اوصاف زمامدار در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام است که برخلاف صلاحیت‌های علمی و مدیریتی، از اوصافی است که عموم مردم نیز می‌توانند وجود آن در زمامدار را تشخیص دهند و این را می‌توان یکی از مبانی انتخابات - مستقیم یا غیرمستقیم - حاکم دانست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۱۳۶).

۳. وجوب نظارت بر عملکرد کارگزاران و پاسخ‌گویی آنان: غرض از عقد امانت، حفظ و نگاهداری است؛ از این‌رو، نظارت حاکم بر کارگزاران حکومتی ضرورت دارد. ادله این حکم عبارت‌اند از:

یک: امیرمؤمنان علیه السلام در عهد خویش به مالک اشتر فرمان می‌دهد که تا بازرسان و جاسوسانی را بر کارگزاران خویش بگمارد تا آنان بر حفظ امانت و ادا شوند: «وَأَبْعَثِ الْعِيُونَ... فَإِنَّ تَعَاهِدَكَ فِي السَّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدُّهُ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۵، نامه ۵۳).

دو: پس از آنکه یکی از کارگزاران حکومت علوی در حفاظت از بیت‌المال تخطی کرد، امیرمؤمنان علیه السلام در نامه به او از عبارت «أَمَا بَعْدُ فَقَدْ بَلَّغْنِي عَنْكَ أَمْرٍ إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ... أَخْزَيْتَ أَمَاتَكَ» (همان، ص ۴۱۲، نامه ۴۰) استفاده کردند که فراز «فَقَدْ بَلَّغْنِي» دلالت بر

نظارت حاکم اسلامی بر عملکرد کارگزاران دارد. آن کارگزار به امیرمؤمنان علیه السلام پاسخ نوشت که خبر خیانت خودش نادرست است. امیرمؤمنان علیه السلام مجدداً در نامه‌ای او را بازخواست کردند و از او پاسخ این سؤالات را مطالبه کردند: «چه چیزهایی را به‌عنوان جزیه دریافت کردی؟ جزیه را از چه کسانی اخذ کردی و در کجا انفاق کردی؟». پس از آن هم دوباره به امانی بودن قدرت تأکید کردند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰-۱۷۱).

۴. ضمان کارگزار در صورت تخلف در امانت: مهم‌ترین فرع فقهی در موضوع ودیعه، تعیین موارد ضمان است. امین در چندین مورد، ضامن ودیعه است. برخی ضمانت امین را در دو صورت تفریط و تعدی دانسته‌اند؛ تفریط مانند آنکه ودیعه را در مکان مناسب نگاهداری نکند و ملاک تعدی به‌کارگیری ودیعه در منافع شخصی است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). برخی دیگر موجبات ضمان امین را شش چیز دانسته‌اند: انتفاع شخصی، ایداع ودیعه نزد غیر، کوتاهی در جلوگیری از تلف شدن ودیعه، مخالفت با شیوه نگاهداری موردنظر مودع، تزیین ودیعه با در اختیار گذاشتن آن نزد ظالم و سارق، و انکار ودیعه (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۸۴-۱۸۹). به دلیل ارتکاب امور موجب ضمان، امیرمؤمنان علیه السلام بارها کارگزاران خود را مؤاخذه کرد؛ عامل آذربایجان را به‌دلیل انتفاع شخصی از ودایع حکومتی بازخواست کردند؛ چراکه او محصولات زراعی مربوط به زمین‌های دولتی را غارت کرده بود: «بَلَّغْنِي أَنَّكَ جَرَدْتَ الْأَرْضَ فَأَخَذْتَ مَا تَحْتَ قَدَمَيْكَ وَ أَكَلْتَ مَا تَحْتَ يَدَيْكَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۲، نامه ۴۰). در موردی دیگر، کارگزار به‌دلیل انتفاع شخصی و مخالفت با شیوه نگاهداری موردنظر مودع مرتکب خیانت شده بود؛ زیرا اموال عمومی را با غرض انتفاع شخصی از شهری به شهری دیگر انتقال داده بود. در همه این موارد، امیرمؤمنان علیه السلام از کارگزاران خویش حساب‌رسی و بازگرداندن اموال به بیت‌المال را خواستار شدند (همان، ص ۴۱۲-۴۱۳، نامه ۴۱). به‌هرحال، اگر کسی قدرت را به‌عنوان امانت بپذیرد، اما در حفظ و نگاهداری آن کوشا نباشد، بدون تردید در امانت خیانت کرده است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۱۱/۱۵).

۵. وجوب حفظ نظام: بدون تردید، حفظ نظام از واجبات مؤکد و اختلال نظام از امور مبعوضه است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۹). از منظر امام خمینی علیه السلام حفظ نظام از آن‌رو واجب است که نظام

نتیجه‌گیری

برخلاف تصور مرسوم، قدرت سیاسی اساساً به خداوند تعلق دارد و او آن را به زمامدار در قالب امانت می‌سپارد. منظور از قدرت سیاسی، دخالت و تصرف در انفس، اموال و اعراض مردم است و در واقع این همان ودیعه‌ای است که خداوند به حاکم جامعه می‌سپارد. دلیل بر امانی بودن قدرت سیاسی، دو آیه قرآن به همراه سنت قولی و فعلی امیرمؤمنان علیه السلام است. براساس امانی بودن قدرت سیاسی، ایجاب و قبول در واگذاری و پذیرش آن ضروری است. امانت‌داری حاکم و کارگزار باید احراز شود. بر عملکرد کارگزاران باید نظارت شود و در صورت اثبات تخلف آنان ضامن ودیعه هستند. همچنین حفظ نظام اسلامی واجب می‌گردد و رأی مردم در اداره حکومت مشروعیت می‌یابد. البته ادله امانی بودن قدرت سیاسی، از اثبات انتخابی بودن حاکم عاجز است و مشروعیت حاکم با نصب الهی است؛ هر چند انتخاب کارگزاران را نفی نمی‌کند.

منابع

- نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن جماعة، عبدالعزیز بن محمد، ۱۴۲۶ق، *المختصر الكبير فی سيرة النبي*، قاهره، الدار الثقافية للنشر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۵ق، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، *کتاب المکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ایزدهی، سیدسجاد، ۱۳۸۷، *نظارت بر قدرت در فقه سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بحرانی، هاشم‌بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثت.
- بلادری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *انساب الأشراف*، بیروت، دار الفکر.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: Khamenie.ir
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *سرجشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء.
- حائری، سید کاظم، ۱۴۲۵ق، *المرجعیه و القيادة*، قم، دار التفسیر.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- حسینی شیرازی، سیدمحمد، ۱۴۲۶ق، *الفقه، السلم و السلام*، قم، دارالعلوم.

مسلمین ودیعه‌ای الهی است و براساس وجوب حفظ ودیعه، حفظ نظام نیز واجب می‌گردد. حد وسط در استدلال بر وجوب حفظ نظام دو چیز است: نخست، هرج و مرج و اختلال نظام، و دیگری سرسپردگی به طاغوت. به عبارت دیگر، در صورتی که از نظام مسلمین همانند ودیعه‌ای الهی نگاهداری نشود، یا جامعه اسلامی گرفتار هرج و مرج می‌شود که ائتلاف نفوس و اموال را به دنبال دارد، و یا بیگانگان بر آن استیلا می‌یابند که لازمه آن پذیرش ولایت طاغوت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۲، ص ۴۱۶-۴۱۷). بنابراین حفظ کشور اسلامی، به دلیل وجوب حفظ امانت، یک تکلیف الهی است (همان، ج ۱۳، ص ۴۳).

۶. حجیت شرعی آرای مردم در اداره حکومت: شهید صدر در تحلیل مبانی قانون اساسی جمهوری اسلامی از دو خط خلافت و شهادت سخن می‌گوید. در دیدگاه شهید صدر، شرافت انسان بر دیگر موجودات به دلیل تحمل خلافت الهی است که در قالب امانت به انسان‌ها واگذار شده است. ایشان امانتی که خداوند به انسان عرضه کرده (احزاب: ۷۲) را خلافت انسان از خداوند می‌داند. قلمرو خلافت انسان، همه اموری که در دائره نفوذ مستخلف قرار دارد را شامل می‌شود؛ و از این‌رو، خلافت اساس حکم است و حکومت بر مردم متفرع بر جعل خلافت است. خداوند مردم را در حکمرانی بر خودشان جانشین خود قرار داده است و بر این اساس شرعی بودن حکومت مردم بر یکدیگر با تکیه بر خلافت آنان از خداوند اثبات می‌شود. برون داد خلافت انسان آن است که به کارگیری سلطه تشریعی (قوه مقننه) و تنفیذی (قوه مجریه) به امت ارجاع داده می‌شود و این با انتخاب رئیس سلطه تشریعی و تنفیذی صورت می‌گیرد. البته مصدر اصلی قدرت، خداوند است و شریعت اسلامی نیز یگانه منبع قانون‌گذاری است؛ و از این‌رو، ضروری است در کنار خط خلافت، خط شهادت انبیاء نیز مطرح گردد که کارویژه آن، صیانت انسان از انحراف و هدایت او به اهداف عالی خلافت است (صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۵، ص ۱۲۸، ۲۰، ۱۳۵). بنابراین مقصود از خلافت در آیه فوق، خلیفه بودن نوع انسان است، نه تک‌تک افراد؛ و گرنه هر فردی را باید به تنهایی امام بدانیم. چون بارزترین نمود خلافت، امارت و ولایت است؛ پس خلافت به‌مثابه امانت دال بر آن است که هر انسانی خواه امیر، سرباز و کارگزار، باید به وظیفه خود عمل کند و همگی باید اراده الهی را معیار اعمال خودشان قرار دهند (حائری، ۱۴۲۵ق، ص ۵۵).


- حسینی عاملی، محمدجواد، ۱۴۱۹ق، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- حسینی مراغی، عبدالفتاح، ۱۴۱۷ق، *العناوین الفقہیہ*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- حسینی، عبدالزهراء، ۱۳۶۷، *مصادر نهج البلاغه و أسانیده*، قم، دار الزهراء.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۸۱، *رجال العلامة الحلی*، قم، المطبعة الحیدریه.
- _____، ۱۴۱۴ق، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت.
- _____، ۱۴۱۳ق، *قواعد الاحکام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رالز، جان، ۱۳۸۸، *عدالت به منابه انصاف، یک بازگویی*، ترجمه عرفان ثابتي، تهران، ققنوس.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۱، *اسرار الحکم*، قم، مولی.
- سیدباقری، سید کاظم، ۱۳۹۴، *قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدر، سید محمدباقر، ۱۴۳۴ق، *موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر*، قم، مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- صدر المتألهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، علی بن محمد علی، ۱۴۱۸ق، *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الرسائل العشر*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا - الف، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا - ب، *الفهرست*، قم، مکتبه الرضویه.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۳، *فقه سیاسی*، تهران، امیر کبیر.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۲۹ق، *مجموعه رسائل فیض کاشانی*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لاک، جان، ۱۳۹۱، *رساله ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، *تسوانع الإسلام*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۴۱۸ق، *المختصر النافع فی فقه الامامیه*، قم، مطبوعات دینی.
- محقق کرکی، علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البيت.
- مؤسسه آل البيت.
- مشکینی، علی، بی تا، *مصطلحات الفقه*، قم، الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱ الف، *چکیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ ب، *مشکات، اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الأمالی*، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *الجمال والنصرة لسيد العترة فی حرب البصرة*، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۷، *پیام امام امیر المؤمنین*، شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی.
- موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۰، *صحیفه امام*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۱، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۲۱ق، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۲۶ق، *الاجتهاد والتقليد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی، صادق، ۱۳۷۶، *تمام نهج البلاغه*، قم، مؤسسه امام صاحب الزمان.
- نائینی، محمدحسین، ۱۳۸۲، *تنبيه الامة و تنزيه الملة*، قم، بوستان کتاب.
- نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، *رجال النجاشی*، تصحیح سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، *جواهر الكلام فی شرح تسوانع الإسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق، *وقعه صفین*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

نوع مقاله: ترویجی

الزامات تربیتی حاکم از منظر اسلام

اصغر اسماعیلی / دانش‌پژوه دکتری فلسفه تعلیم و تربیت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

as.6642302@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-1720-0255<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷

چکیده

حاکم اسلامی به‌عنوان فردی که مسیر و جهت حکومت را نشان می‌دهد، یکی از مهم‌ترین و بالاترین جایگاه‌ها را در ارکان نظام اسلامی دارد. از این رو، نقش مهمی در تربیت دینی افراد جامعه دارد. در جامعه اسلامی بسیاری از رفتارهای دینی مردم متأثر از ویژگی‌ها و شیوه حکومتی حاکم جامعه است. این پژوهش با هدف بیان ویژگی‌های حاکم اسلامی در تربیت دینی به روش توصیفی - تحلیلی درصدد اثبات تأثیر آنها در تربیت دینی است. مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش که از بررسی این ویژگی‌ها در سه بُعد ارتباطی حاکم در رابطه با خود، خدا و مردم جای می‌گیرد و در آیات و روایات هم به آن اشاره شده است، عبارتند از: عمل به گفته خود، صبر و استقامت در تبلیغ دین، خشیت الهی و عدم دل بستگی به دنیا، مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی، نرم‌خویی و ملاحظت با مردم، خیرخواهی نسبت به مردم، جلوگیری از مسئولیت ناهلان، قضاوت به حق و تحقق عدالت اجتماعی، تعدی نکردن به مال مردم؛ که پایبندی حاکم به این وظایف موجب ترویج تربیت دینی در جامعه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حکومت، حاکم اسلامی، تربیت دینی، قرآن.

مقدمه

مسئول هدایت مردم به سمت بهشت و نجات آنها از مسیر گمراهی است. بنابراین ابتدا باید به خودسازی برسد تا مردم با مشاهده اعمال و رفتار او به اهمیت تربیت دینی پی ببرند.

«تربیت دینی را می‌توان فرایندی دانست که ضمن آن تلاش می‌شود تا با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، زمینه‌ای فراهم شود که مربی در جهت رشد و شکوفایی استعدادها و فطری و دینی گام بردارد» (ماهرزاده، ۱۳۸۰).

تقسیم‌بندی ویژگی‌های حاکم در سه بُعد ارتباط با خود، خدا و مردم و نقش این ویژگی‌ها در تربیت دینی از نوآوری این پژوهش است، که در پژوهش‌های قبلی به چشم نمی‌خورد.

پرسش محقق این است که: ویژگی‌های حاکم اسلامی و نقش آن در تربیت دینی مردم چگونه است؟

در ادامه به برخی از اقدامات و ویژگی‌های حاکم اسلامی در ارتباط سه‌گانه حاکم با خدا، خود و مردم در تربیت دینی مردم اشاره می‌شود.

۱. ویژگی‌های حاکم در ارتباط با خدا

۱-۱. خشیت الهی و عدم دلبستگی به دنیا

یکی دیگر از ویژگی‌های حاکم دینی، خشیت الهی و خداترسی است که اگر حاکم چنین نباشد هرگز نمی‌تواند مردم را دعوت به تقوا و خداترسی کند. حاکم باید خشیت الهی را سرلوحه کار خود قرار دهد، چنان‌که در قرآن بر این ویژگی تأکید شده است: حقیقت چنین است که از میان انسان‌ها و جنبندها و چهارپایان با انواع و الوان مختلف «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (فاطر: ۲۸) تنها دانشمندان از او می‌ترسند، خداوند عزیز و غفور است.

کسی که این صفت را در خود نهادینه کند، زندگی او در مسیر رضایت الهی و حرکت به سوی رضوان الهی است؛ چنین فردی دلبستگی او به دنیا کمتر، و بیشتر خداپاور و آخرت‌محور است و اینجاست که تعلقات دنیایی در دیده او ناچیز است. در همین جهت مشاهده می‌شود که سلیمان چگونه در مقابل فرستادگان ملکه سبأ، هنگامی که برای او هدایایی آوردند، عدم تعلق خود را به مادیات نشان می‌دهد: «فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ» (نمل: ۳۶)؛ هنگامی که (فرستادگان ملکه سبأ) نزد سلیمان آمدند، گفت: می‌خواهید مرا با مال کمک کنید (و فریب دهید)! آنچه خدا به من داده از آنچه به

رفتار و سبک زندگی متولیان حکومت و در رأس آن حاکمان در تربیت دینی مردم جامعه بسیار مشهود است. حاکمان دینی باید به جایگاه الگویی و نقش خطیر خود توجه کافی داشته باشند. آنان باید ابتدا خود را آراسته به تربیت دینی کنند، سپس در جهت تربیت دینی مردم قدم بردارند. همان‌طور که امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا، فَلْيَنْدُبْ بِنَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸، حکمت ۷۳، ص ۴۵۴؛ حرعاملی، ۱۳۶۱، ج ۱۶، ص ۱۵۱؛ دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۹۲؛ همو، ۱۴۲۷، ص ۴۱۸)؛ کسی که خود را رهبر مردم قرار داد، باید پیش از آنکه به تعلیم دیگران پردازد، خود را بسازد. بی‌تردید کسی که خود تربیت‌یافته مکتب اسلام و قرآن باشد، در زمینه تربیت دیگران نیز موفقیت شگرف خواهد داشت.

در پیشینه مسئله می‌توان به آثاری همچون کتاب‌های **مجموعه مقالات تعلیم و تربیت دینی** (مشایخی‌راد، ۱۳۸۰)، **مقالات برگزیده همایش تربیت دینی در جامعه اسلامی معاصر** (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸)، مقاله‌هایی مانند «اهداف و وظایف تربیتی حکومت» (نیازی، ۱۳۸۹)، «وظایف و مسئولیت‌های حاکم در نگاه علی علیه السلام» (رستمیان، ۱۳۸۶)، «اهداف و وظایف کلی دولت در اسلام» (عظیمی شوشتری، ۱۳۸۸)، «بررسی نقش حکومت اسلامی در تربیت دینی، با تأکید بر عهدنامه مالک اشتر» (مشیرآبادی، ۱۳۹۳) اشاره کرد. در این بخش بیشتر به مفهوم و چرایی تربیت دینی و تفاوت آن با سایر حیطه‌های تربیت بخصوص تربیت اخلاقی و عاطفی پرداخته شده است. همچنین این پژوهش‌ها بیشتر به بررسی یک دیدگاه خاص، یا طرح یک نظریه پرداخته‌اند. برخی از پژوهش‌ها فقط از منظر روایات یا صاحب‌نظران و برخی دیگر از آنها مبانی و اصول تربیت دینی را مورد بررسی قرار داده و کمتر به بیان مصداقی ویژگی‌های حاکم اسلامی در تربیت دینی پرداخته‌اند. در این منابع یا توجهی به قرآن و روایات نشده، یا نقش کم‌رنگی برای آن در نظر گرفته شده است.

در باب اهمیت و ضرورت باید گفت که تربیت دینی در میان ساحت‌های مختلف تربیتی جایگاه ویژه و مهمی دارد؛ چراکه با دین پیوند خورده و به زندگی و هویت افراد جهت می‌دهد و ساحتی برای حل بسیاری از مسائل امروز افراد و جامعه بشری است. تربیت دینی باید اساس و محور سایر ساحت‌ها و همچنین حکومت و نظام تربیتی آن باشد. با توجه به این نکات، روشن می‌شود که حاکم اسلامی

(احزاب: ۲۸)؛ ای پیامبر! به همسران بگو: اگر شما زندگی دنیا و زرق و برق آن را می‌خواهید، بیاید هدیه‌ای به شما دهم و شما را به طرز نیکویی رها سازم.

یعنی حاکمان وظیفه دارند این مسئله را به نزدیکان و خانواده خود گوشزد کنند. در این آیه می‌فرماید اگر همسران تو می‌خواهند به دنیا برسند با دادن هدیه‌ای به آنها رهایشان کن تا بتوانند به مقصود خود (دنیا) برسند.

۱-۲. مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی

از نگاه قرآنی هرگاه امکاناتی به کسی سپرده می‌شود، مسئولیت هم به‌طور ذاتی با آن همراه است. حکومت‌ها به سبب امکاناتی که در اختیارشان قرار دارد، باید نسبت به نیازهای مردم خود پاسخگو باشند و در جهت رفع آنها بکوشند. در آیات متعددی موضوع پاسخ‌گویی در برابر نعمت‌ها، موقعیت‌ها و مسئولیت‌ها مطرح شده است (حجر: ۹۲ و ۹۳؛ مائده: ۱۰۹). یکی از این موارد گفت‌وگوی رهبران و پیروان گمراه در دوزخ است: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴)؛ آنها را متوقف سازید که باید بازپرسی شوند. در تفاسیر آمده است که از ولایت امیرمؤمنان علیه السلام توحید، اموال و دارایی، جوانی، عمر و سایر نعمت‌ها پرسیده می‌شود. پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی لزوم پاسخ‌گویی را چنین مورد تأکید قرار می‌دهند: «مَنْ وَلى شَيْئاً مِنْ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَضَيَعَهُمْ ضَيَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى» (مجلسی، ۱۳۷۴، ج ۷۵، ص ۳۴۵)؛ هرکس سرپرستی بخشی از امور مسلمانان را بر عهده گیرد، سپس آن را پایمال کند، خدا او را ضایع خواهد کرد.

امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز در نامه‌ای به *شعث بن قیس*، فرمانده سپاه اسلام در آذربایجان تأکید می‌کند که زمامداری او در آنجا لقمه شیرین برای تمتع وی نیست؛ بلکه بار امانتی است که باید پاسخگوی آن باشد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸، نامه ۵، ص ۳۴۴). در بینش اسلامی، مسئولان حکومتی در مقابل خداوند و بار امانتی که بر دوش گرفته‌اند، پاسخگو هستند (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳). امام علیه السلام به *رفاعة*، قاضی اهواز چنین نوشت: «ای رفاعة بدان که این فرمانروایی امانت است و هرکس آن را سبب خیانت قرار دهد، پس لعنت خدا تا روز قیامت بر اوست و آن کس که در کارش خیانت کند، به‌راستی که حضرت محمد صلی الله علیه و آله در دنیا و آخرت از او بی‌زار است (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۵۵؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۵۵).

شما داده بهتر است؛ بلکه این شما هستید که به هدایاتان خوشحال می‌شوید. سلیمان به‌عنوان یک حاکم الهی باور دارد که: «اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد: ۲۶)؛ خدا روزی را برای هرکس بخواهد (و شایسته بداند) وسیع، و برای هرکس بخواهد (و مستحق ببیند)، تنگ قرار می‌دهد؛ ولی آنها به زندگی دنیا شاد (و خوشحال) شدند؛ درحالی‌که زندگی دنیا در برابر آخرت متاع ناچیزی است.

حاکمان و متولیان تربیت دینی در حکومت اسلامی باید اینچنین باشند؛ همان‌طور که در نمونه کامل رهبری دینی، امیرمؤمنان علیه السلام را می‌بینیم که دنیا را سه طلاقه کرده و به اهلس واکذار کرده است: «أَلَا حَرْبٌ يَدْعُ هَذِهِ الْمَاطَلَةَ لِأَهْلِهَا؟ إِنَّهُ لَيْسَ لِنَفْسِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ، فَلَا تَبِيعُوهَا إِلَّا بِهَا» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۱؛ نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸، حکمت ۴۵۶، ص ۵۲۸)؛ آیا آزادمردی نیست که این لقمه جویده را به اهلس واکذار کند؟ همانا بهای وجودی شما بهشت است؛ پس به کمتر از آن نفروشید. قطعاً به‌دست آوردن این بها در گرو تربیت دینی صحیح است.

در آیه‌ای دیگر از کلام وحی، تشنگان دنیا را به کلب تشبیه کرده و آنان را سبزی‌ناپذیر دانسته است: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَا بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف: ۱۷۶)؛ و اگر می‌خواستیم (مقام) او را با این آیات (و علوم و دانش‌ها) بالا می‌بردیم (اما اجبار برخلاف سنت ماست؛ لذا او را به حال خود رها ساختیم)، ولی او به پستی گرایید و از هوای نفس خویش پیروی کرد او همچون سگ (هار) است که اگر به او حمله کنی دهانش را باز و زبانش را بیرون خواهد آورد و اگر او را به حال خود واگذاری باز همین کار را می‌کند (گوئی آنچه‌ان تشنه دنیاپرستی است که هرگز سیراب نمی‌شود)؛ این مثل جمعیتی است که آیات ما را تکذیب کردند. این داستان‌ها را (برای آنها) بازگو کن، شاید بیندیشند (و بیدار شوند).

این دستورات درباره دنیاگریزی و عدم دلبستگی به دنیا، نه‌تنها باید مورد مراعات حاکمان و مربیان تربیت دینی باشد؛ بلکه نزدیکان آنها نیز به‌سبب انتسابی که به آنها دارند، باید برحذر باشند؛ چنان‌که قرآن کریم در دستوری به همسران پیامبر برای دنیاگریزی و معنویت‌گرایی می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزْوَاجِكُ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتَّعَنَّ وَأَسْرَحَنَّ سَرَّاحًا جَمِيلًا»

۲. ویژگی‌های حاکم در ارتباط با خود

۲-۱. عمل به آنچه می‌گوید (دعوت عملی)

کسانی که در امر تربیت دینی به‌عنوان متولی یا مربی وارد می‌شوند، نخست باید خود را به آنچه که دیگران را به آن دعوت می‌کنند، عمل کرده باشند؛ نه اینکه دین را ابزاری برای پیشبرد اهداف خود قرار دهند تا به‌وسیله آن به خواسته‌های نفسانی خود برسند. چنان‌که در قرآن خطاب به علمای یهود آمده است: «اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴)؛ آیا مردم را به نیکی (و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده) دعوت کرده، اما خودتان را فراموش می‌کنید؛ با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می‌خوانید! آیا نمی‌اندیشید؟!

آنان دین را حرفه خود قرار داده‌اند، نه عقیده و ایمان؛ و به زبان چیزی را می‌گویند که در قلبشان نیست و امر به نیکی می‌کنند، اما خود آن را انجام نمی‌دهند. علما و دانشمندان یهود قبل از بعثت پیامبر ﷺ مردم را به ایمان به حضرت دعوت می‌کردند و بعضی از علمای یهود به بستگان خود که اسلام آورده بودند، توصیه می‌کردند به ایمان خویش باقی و ثابت بمانند، ولی خودشان ایمان نمی‌آوردند. لذا قرآن آنها را بر این کار مذمت کرده و در ادامه می‌فرماید: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»؛ (پس چرا تعقل نمی‌کنید). چون از بدیهیات عقل آن است کسی که امر به خیر می‌کند، خود پایبند به آن باشد؛ چون کسب خیر برای نفس خود، برکسب آن برای دیگران مقدم است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

در آیه دیگر در توصیف دعوت عملی چنین آمده است: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (فصلت: ۳۳)؛ چه کسی خوش‌گفتارتر از آن کس است که دعوت به سوی خدا می‌کند و عمل صالح انجام می‌دهد و می‌گوید: من از مسلمانانم؟! این آیه با صراحت، بهترین گویندگان را کسانی معرفی کرده که دارای این سه وصف‌اند: دعوت به الله، عمل صالح، و تسلیم در برابر حق (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۱۱).

چنان‌که در روایات اهل بیت ﷺ آمده بهترین نوع دعوت به دین، دعوت عملی است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي، وَاللَّهِ، مَا أَحْكُمُ عَلَى طَاعَةِ إِلَّا وَ أَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا، وَلَا أَنهَاكُمْ عَنْ مَعْصِيَةِ إِلَّا وَ اتَّأَهَى قَبْلَكُمْ عَنْهَا» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۱۷۵، ص ۳۳۶؛ امامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۱)؛ ای مردم، به خدا سوگند که من شما را به هیچ فرمانی ترغیب نمی‌کنم، جز آنکه خود به انجام دادن آن بر شما پیشی می‌گیرم و

شما را از معصیتی نهی نمی‌کنم جز آنکه خود پیش از شما از انجام دادن آن باز می‌ایستم.

از رسول خدا ﷺ نقل شده است که می‌فرماید: «در معراج گروهی را دیدم که لب‌های اینها با مقرض قیچی می‌شود و قطع می‌شود؛ با مقرضی از آتش، و این لب‌ها را به‌دور می‌اندازند. حضرت فرمود: من گفتم که ای جبرئیل! اینها چه کسانی‌اند؟ گفت خطباء امت شمایند که مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهند و خود را فراموش می‌کنند و حال آنکه کتاب خدا را می‌خوانند؛ چرا اندیشه نمی‌کنند؟» (حرعاملی، ۱۳۶۱، ج ۱۶، ص ۱۵۱؛ شریف رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۵؛ سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶؛ هیثمی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۵۰؛ وارمبن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۶)

مجموع این آیات و روایات، دستور به عمل و دعوت عملی می‌دهند و در نکوهش کسانی است که خلاف دعوت و گفته خود عمل می‌کنند و این کار را خلاف تعقل دانسته‌اند. بنابراین کسی که قصد دعوت دیگران به دین و اعمال نیک دینی دارد، باید ابتدا خودش به تربیت دینی مورد دعوت آراسته سازد و سپس اقدام به آن کند؛ چراکه عمل انسان نمایان‌تر و رساتر از گفتار اوست.

۲-۲. صبر و استقامت در تبلیغ دین

در راه دعوت به دین و تربیت دینی مردم مسائل و مشکلات زیادی وجود دارد؛ بخصوص که گاهی تربیت دینی افراد در مقابل هواها و خواسته‌های آنان قرار می‌گیرد و در تضاد منافع مادی نامشروع آنهاست. از این‌رو، کسی که نقش دعوت‌کنندگی به دین دارد، مورد اتهام قرار می‌گیرد و با ناملایماتی از طرف این افراد روبه‌رو می‌شود. در این زمینه قرآن دعوت‌کنندگان را توصیه به صبر و استقامت کرده است: «وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبْرُوا عَلٰی مَا كَذَّبُوا وَأُودُوا حَتَّىٰ أَنَاهُمْ نَصْرًا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِن نَّبِيِّ الْمُرْسَلِينَ» (انعام: ۳۴)؛ پیش از تو نیز پیامبرانی تکذیب شدند و (راه و چاره آن این است که) در برابر تکذیب‌ها صبر و استقامت کردند و (در این راه) آزار دیدند تا هنگامی که یاری ما به آنها رسید (تو نیز چنین باش، و این یکی از سنت‌های الهی است) و هیچ چیز نمی‌تواند سنن خدا را تغییر دهد و اخبار پیامبران به تو رسیده است. این آیه پیامبر ﷺ را دلداری می‌دهد که مسئله چیز جدیدی نیست. اما این مسئله

حکومت‌راندن بر کسانی که حکومت آنان را به عهده دارد؛ تا جایی که برای آنان همانند پدری مهربان باشد (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰۷). از این روایت استفاده می‌شود که فرمانروای مردم برای مردم باید همانند پدری مهربان که قلب وی مالامال از محبت و لطف نسبت به فرزندان است، باشد؛ تا ناتوانی و کمبودهای آنان را با قوت و امکانات خود جبران کند و هرگز با خشونت و غضب با آنان رویه‌رو نگردد. در مدارا و رفاقت با مردم و گذشتن از خطاها، البته تا جایی که حقی پایمال نگردد، حاکم باید برای مردم همانند پدری دلسوز و مهربان باشد.

در قرآن خداوند به پیامبر ﷺ خطاب می‌کند که اگر نرمخو نبودی و سخت‌دل بودی، مردم از اطرف تو پراکنده می‌شدند: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُضِّتُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ...» (آل عمران: ۱۵۹)؛ به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان [مردم] نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگ‌دل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند؛ پس آنها را ببخش.

در آیه بالا، مصداق دیگری از رفتار حاکمان و مسئولان جامعه اسلامی با مردم بیان شده و به چند ویژگی دیگر پیامبر ﷺ اشاره شده است که کارگزاران حکومت اسلامی در مسیر تربیت دینی جامعه خود، باید این ویژگی‌ها را سرلوحه خود قرار دهند. این ویژگی‌ها عبارتند از: نرم‌خویی و حسن خلق، گذشتن از خطاهای دیگران، طلب رحمت برای افراد خاطی، مشورت با مردم، توکل به خدا. در این آیه مسئله گذشت و نرمش و انعطاف در برابر کسانی است که تخلفی از آنها سرزده و بعداً پشیمان شده‌اند. بدیهی است شخصی که در مقام رهبری و مسئولیت جامعه قرار گرفته اگر خشن و تندخو و غیرقابل انعطاف و فاقد روح گذشت باشد، در برنامه‌های خود با شکست مواجه خواهد شد و مردم از دور او پراکنده می‌شوند و از وظیفه رهبری باز می‌ماند.

عدم سخت‌گیری در تربیت دینی و تبلیغ دین، جزو وظایف رهبران است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۲۴). در آیه‌ای که خطاب به پیامبر ﷺ در طرز رفتار با مردم می‌فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹)؛ با آنها مدارا کن و عذرشان را بپذیر و به نیکی‌ها دعوت نما، و از جاهلان روی بگردان (و با آنان ستیزه مکن). اخذ به چیزی، به معنای ملازمت و ترک نکردن آن چیز است، پس معنای اینکه فرمود: بگری عفو را، این

به‌قدری برای پیامبران سنگین بوده که حضرت یونس ﷺ در برابر مشاهده چنین رفتاری از جانب قوم خود آنها را نفرین می‌کند و خداوند این رفتار را برای پیامبر نمونه می‌آورد و ایشان را به صبر شکیبایی در راه تربیت دینی افراد فرا می‌خواند: «فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْأُخْتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ» (قلم: ۴۸)؛ اکنون که چنین است صبر کن و منتظر فرمان پروردگارت باش و مانند صاحب ماهی (یونس) نباش (که در تقاضای مجازات قومش عجله کرد و گرفتار مجازات ترک اولی شد) در آن زمان که خدا را خواند؛ درحالی که مملو از اندوه بود.

نمونه‌های دیگری نیز در قرآن مشاهده می‌شود که خداوند توصیه به صبر و استقامت در هدایت کرده‌اند و از پیامبران خواسته شده است که در راه تربیت دینی افراد به خود یأس و ناامیدی راه ندهند، که مورد یاری خداوند هستند (یوسف: ۱۱۰؛ مزمل: ۱۰).

۳. ویژگی‌های حاکم در ارتباط با مردم

۳-۱. نرم‌خویی و ملاطفت با مردم و روی نپوشاندن از آنها

اسلام زمامداران را به انس و الفت با مردم و شنیدن سخنان آنان دعوت می‌کند. یکی از ویژگی‌های اجتماعی حاکم اسلامی حسن خلق است، همان‌طور که خداوند هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ را به رسالت مبعوث کرد، فرمود: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴)؛ تو دارای اخلاق و ویژگی‌های عظیمی هستی. حضرت امیر ﷺ نیز در سفارش به مالک در مورد اخلاق رهبری و روش برخورد با مردم می‌فرماید: «وَ أَسْأَلُكَ رَبِّكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، نامه ۵۳، ص ۴۰۲)؛ مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش؛ مبادا هرگز چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی. علامه طباطبائی می‌گوید منظور از ویژگی عظیم پیامبر، سعه صدر، حسن خلق، گشاده‌رویی، و نرم‌خویی در برخورد با مردم است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۶۱۹).

در همین مورد پیامبر اکرم ﷺ در روایتی سه ویژگی را برای پیشوای مردم بیان کردند که حسن خلق و مهربانی یکی از این موارد است. پیامبر خدا ﷺ فرمود: امامت شایسته نیست، مگر برای فردی که در وی سه خصلت باشد: ورع و تقوایی که او را از معصیت خدا باز دارد، حلمی که با آن بتواند بر غضب خود مسلط شود، و نیک

داشتن آنچه بر آنان پوشیده است، بازمی‌دارد؛ پس کار بزرگ اندک و کار اندک بزرگ جلوه می‌کند. زیبا، زشت و زشت، زیبا می‌نماید و باطل به لباس حق درمی‌آید (همان، نامه ۵۳، ص ۴۱۶).

۳-۲. دعوت و خیرخواهی مردم به دین، بدون چشم‌داشت
در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که در آن پیامبر ﷺ به‌عنوان دعوت‌کننده به دین، برای خود اجر و پاداشی طلب نکرده است (شعراء: ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۸۰، ۱۶۴؛ یس: ۲؛ انعام: ۹۰؛ فرقان: ۵۷؛ سبأ: ۴۷؛ شوری: ۲۳). این گونه دعوت، پذیرش بیشتری دارد؛ چراکه در آن هیچ چشم‌داشت و خواسته شخصی وجود ندارد و فقط خیرخواهی دعوت‌شونده مدنظر است (اعراف: ۶۲). برای مثال در آیه‌ای می‌فرماید: «وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۲۷)؛ من در برابر این دعوت، هیچ اجر و پاداشی از شما نمی‌طلبم؛ اجر و پاداش من تنها بر پروردگار عالمیان است. طبق این آیات، یکی از ویژگی‌های کارگزاران و مربیان عرصه تربیت دینی باید دعوت بدون چشم‌داشت باشد و هدفشان رضای خدا باشد و نیت خود را با پاداش‌های مادی و مالی آلوده نکنند.

۳-۳. جلوگیری از مسئولیت ناهلان
با مطالعه تاریخ و سیر در حکومت‌ها نمایان می‌شود که چگونه مردم زیر سایه حکومتی صالح، به صلاح گرایش یافته‌اند و چگونه در زیر سایه حکومتی فاسد، میل به فساد افزون شده است (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹، ص ۴۴). باید در نظر داشت که صلاح و فساد حکومت، بسته به مدیران و کارگزاران آن است. با بیان این رابطه می‌توان به اهمیت این موضوع پی برد که اگر حکومت به این مسئله توجه نداشته باشد و تربیت دینی افراد را به افراد ناشایست بسپارد، این تربیت از مسیر خود خارج شده و به انحراف کشیده می‌شود؛ زیرا اولین الگوی اجتماعی مردم، مسئولان جامعه هستند.

قرآن کریم نیز در مورد سیمای پیشوایان و امامان ناهل فرموده است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَنْصُرُونَ» (قصص: ۴۱)؛ و فرعونیان را پیشوایانی قرار دادیم که به آتش دعوت می‌کنند و (البته در) روز قیامت یاری نخواهند شد. طبق این آیه پیشوایان نالایق پیشگام به طرف جهنم هستند؛ مانند فرعون که در دنیا در مخالفت احکام خدا و رسولش پیشگام قومش بود و در آخرت نیز

است که همواره بدی‌های اشخاصی که به تو بدی می‌کنند بیوشان. در آیه فوق به پیغمبرش دستور می‌دهد به اینکه سیره حسنه و رفتار ملایمی را اتخاذ کند که دل‌ها را متوجه آن سازد، تا نفوس بدان روی آورند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۹۶).

همچنین زمامدار علاوه بر رفتار نیک با مردم، باید گوش شنوایی هم برای آنها باشد: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أَدْنُ خَيْرٍ لَكُمْ...» (توبه: ۶۱)؛ از آنها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: «او آدم خوش‌باوری است!» بگو: خوش‌باور بودن او به نفع شماست.

در جای دیگر آمده است که خداوند به موسی ﷺ دستور می‌دهد تا با فرعون نرم سخن گوید: «فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴)؛ اما به نرمی با او سخن بگویند؛ شاید متذکر شود، یا (از خدا) بترسد. در آیه‌ای دیگر از دعوت همراه با تواضع و محبت سخن می‌گوید: «وَ أَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۲۱۵)؛ و پر و بال مرحمت بر تمام پیروان باایمانت به تواضع بگستران.

امیرمؤمنان علی ﷺ در عهدنامه خود به مالک/اشر، راجع به نرم‌خویی نسبت به عامه مردم می‌فرماید: ستون دین و مایه اجتماع مسلمانان و فراهم‌آوردن وسایل برای روبه‌رو شدن با دشمنان، همان عامه امت هستند؛ پس باید که میل تو به طرف آنان باشد و رضای آنان را به دست آور؛ چون هیچ‌یک از افراد رعیت برای والی در هنگام راحتی، پرخرج‌تر و در هنگام بلا و ناراحتی، کم‌فایده‌تر و در ناراحتی‌های روزگار، ناشکیب‌تر از خواص نیست (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸، نامه ۵۳، ص ۴۰۴؛ حکیمی و دیگران، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۲۳).

از دیگر ویژگی حاکمان، علاوه بر نرم‌خویی در رفتار، حضور بین مردم و ارتباط داشتن با آنان است. حضرت در سفارش به مالک می‌فرماید: بین خود و مردم حاجب قرار ندهید که این امر سبب کم‌اطلاعی مسئولان از وضعیت مردم می‌گردد و حق با باطل درمی‌آمیزد و امور بر آنها مشتبه می‌شود (همان، نامه ۵۳، ص ۴۴۱).

نمونه این امر در آیه ۵۱ سوره «بقره» است که طبق آیه موسی ﷺ چهل شب از مردم دوری کرد، که منجر به گوساله‌پرست شدن مردم شد. همچنین با نبود رهبر، فضای گناه و ارتکاب به جرم فراهم می‌شود. امیرمؤمنان ﷺ خطاب به مالک می‌فرماید: هیچ‌گاه خود را از مردم پنهان مدار؛ چون پنهان بودن رهبران، نمونه‌ای از تنگ‌خویی و کم‌اطلاعی از امور جامعه است. پنهان شدن از مردم، زمامداران را از

حکومت و منصب یک امانت الهی است که حاکمان باید امانت‌دار باشند و به اهل آن واگذار کنند (نساء: ۵۸). همچنین این منصب در جامعه اسلامی برای کسی است که از اهلیت و کمال خاصی برخوردار باشد.

امیرمؤمنان علیؑ دربارهٔ گزینش کارگزاران حکومتی، حساسیت بالایی داشتند؛ به گونه‌ای که به مالک اشر دستور می‌دهند که آنها را پس از آزمایش به کار گیرد، و آنها را از میان مردم باتجربه، باحیا و از خاندانی پاکیزه و باتقوا که سابقهٔ درخشانی دارند، انتخاب کند. اما این کافی نیست و در ادامه می‌فرمایند: از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن، و اگر یکی از آنها دست به خیانت زد و گزارش جاسوسان تو آن را تأیید کرد، او را با تازیانه کیفر کن، و آنچه از اموال که در اختیار دارد از او پس‌گیر؛ سپس او را خوار کن و خیانتکار بشمار و طوق بدنامی به گردنش بیفکن (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸، نامه ۵۳، ص ۴۱۰).

تقوا اقتضا می‌کند که حاکم جامعه اسلامی در کارهایش خدا را در نظر بگیرد و هوای نفس را بر حکم الهی مقدم ندارد. بنابراین یکی از اقدامات زمینه‌ساز حکومت در تربیت دینی، به کار گماردن مسئولان شایسته، و مبارزه و طرد مسئولان ناهل و نالایق از مسئولیت‌های جامعه مسلمانان است.

۳-۴. قضاوت به حق و تحقق عدالت اجتماعی

هنگامی که انسان مبادرت به ایجاد حکومت می‌کند، باید این حکومت، تحقق‌بخش منطق جانشینی خداوند در عینیت بخشیدن به عدالت و رحمت و تکامل روحی و اجتماعی باشد. مقصود از عدالت اجتماعی، ایجاد جامعه‌ای متعادل و متوازن در ابعاد گوناگون معنوی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نظامی است (ورعی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۹).

طبق آیات قرآن یکی از اهداف راهبردی بعثت انبیاء و پیامبران، برپایی و ایجاد دولت و قضاوت کردن میان مردم جهت حل و فصل اختلافات آنان است.

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (بقره: ۲۱۳)؛ مردم، امتی یگانه بودند؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب خویش را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف می‌ورزند، داوری کنند.

در قرآن کریم سخن از قضاوت و داوری پیامبرانی به میان آمده،

پیشاپیش پیروان خود است و تمام امت را با خود به سقوط می‌کشاند. امام صادقؑ با تقسیم پیشوایان به حق و باطل، به شاخص یک کارگزار شایسته اشاره می‌کند: «همانا ما دو نوع امام در قرآن داریم؛ یکی کسانی هستند که با فرمان خداوند هدایت می‌کنند، نه با فرمان خودشان؛ و فرمان و حکم خداوند را مقدم بر فرمان و حکم خود قرار می‌دهند؛ نوع دوم کسانی هستند که و آنان [فرعونیان] را پیشوایانی قرار دادیم که به آتش (دوزخ) دعوت می‌کنند و فرمان و حکم خود را بر فرمان و حکم خداوند مقدم می‌کنند و برخلاف آنچه در کتاب خدا هست، براساس هوا و هوس خود عمل می‌کنند» (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۶؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۴۵۴؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲).

در روایتی از پیامبر اکرمؐ نیز آمده است که «أَفَّةُ الدِّينِ ثَلَاثَةٌ فَقِيهٌ فَاجِرٌ وَإِمَامٌ جَائِرٌ وَمُجْتَهِدٌ جَاهِلٌ» (پاینده، ۱۳۶۱، ص ۱۵۶)؛ آفت دین سه چیز است: فقیه فاجر و پیشوای ظالم و مجتهد جاهل. یکی از این آفات زمامدار نالایق و ستم‌پیشه است. در این روایت رسول اکرمؐ زمامدار نالایق را موجب انحراف و یا حتی نابودی دین دانسته است؛ چراکه با افعال نابجا و بی‌خردانه خود دوستان و دینداران را ناراضی کرده و یا حتی عده‌ای را نسبت به دین بدبین می‌کند و دشمنان را برای نابودی دین و دینداران امیدوار می‌کند.

در روایتی دیگر پیامبرؐ فرمودند: «دو گروه از امت من هستند که اگر آنها درست شوند، امتم درست شود و اگر آنها فاسد گردند، امتم فاسد گردد. عرض شد: ای رسول خدا! آن دو گروه کدامند؟ فرمود: فقیهان و زمامداران (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۷). طبق این روایت صلاح و فساد امت به دست علما و حاکمان است که اگر صالح شوند، امت هم صالح می‌شوند و اگر آنها فاسد شوند، امت نیز فاسد می‌شود. مقام معظم رهبری در مورد به‌کارگیری کارگزاران صالح و متدین در حکومت اسلامی فرمودند: افراد متشروع را برای مسئولیت‌ها انتخاب کنید؛ چراکه احتمال خیانت در آنها کمتر است» (khamenei.ir).

بنابراین برای تسهیل و تسریع امر تربیت دینی مردم، حکومت نیازمند مسئولانی صالح و آشنا به قرآن و سنت رسول‌اللهؐ است تا مسیر تربیت دینی مردم را هموار کند؛ زیرا مسئولیت یافتن افراد ناشایست خیانت به خدا و پیامبر است. چنان که حضرت فرمودند: «کسی که خود را پیشوای مسلمانان قرار دهد، در صورتی که می‌داند در میان آنان کسی برتر از او وجود دارد، به خدا و رسول خدا و مسلمانان خیانت کرده است» (حکیمی و دیگران، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۸۵).

مردم عادلانه و به دور از هرگونه هواپرستی و منفعت‌خواهی، قضاوت صحیح، عادلانه و به حق داشته باشند و اجرای دقیق قانون و حدود الهی را دنبال کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۶۲).

چنان‌که امیرمؤمنان^ع برای چنین مسئله مهمی، در مورد قاضی که چنین رسالت بزرگی دارد، خطاب به مالک/اشر می‌گویند: «از میان مردم، برترین فرد را برای قضاوت انتخاب کن؛ کسی که مراجعه فراوان او را به‌ستوه نیاورد، در اشتباهاتش پافشاری نکند، بازگشت به حق پس از آگاهی برایش دشوار نباشد، در شناخت مطالب با تحقیق اندک رضایت ندهد، در شبهات از همه با احتیاط‌تر عمل کند، در یافتن دلیل اصرار او از همه بیشتر باشد، در مراجعه پیاپی شاکیان خسته نشود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸، نامه ۵۳، ص ۴۱۰).

تلاش برای اقامه و تحقق عدالت اجتماعی همواره مورد توجه قرآن بوده و در آیات متعددی به آن اشاره شده است؛ از جمله:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ به‌راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار فرو فرستادیم و با آنها کتاب و میزان (حق و باطل) نازل کردیم، تا مردم به عدل و انصاف برخیزند.

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰)؛ خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد؛ و از فحشا و منکر و ستم، نهی می‌کند؛ خداوند به شما اندرز می‌دهد، شاید متذکر شوید.

همچنین حکم عادلانه و اجرای عدالت را وظیفه حاکمان می‌داند؛ و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء: ۵۸)؛ خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید! و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید! خداوند، اندرزهای خوبی به شما می‌دهد! خداوند شنوا و بیناست.

ذیل آیه هشدار به تمامی دولتمردان است، تا مبدا مصالح امت را نادیده گرفته و مصلحت خویشتن را در نظر گیرند و خدا را که شاهد و ناظر است، فراموش نکنند. در قسمت دوم آیه، اشاره به دستور مهم دیگری شده و آن مسئله «عدالت در حکومت» است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۳۰).

برخی در استدلال به این آیه در رابطه با حکومت دینی خدشه

که دارای مقام حکومت بودند. حضرت داوود و سلیمان دو تن از پیامبران بودند که به ملک و سلطنت رسیدند و طبعاً به قضاوت و داوری بین مردم که یکی از شئون حکومت محسوب می‌شود، پرداختند (ورعی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴). قرآن کریم در خطابی به حضرت داوود^ع می‌فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...» (ص: ۲۶)؛ ای داود، ما تو را در زمین، خلیفه و جانشین گردانیدیم؛ پس میان مردم به‌حق داوری کن و از هوس پیروی مکن. این آیه و آیات قبل از آن (ص: ۲۱-۲۵) بیانگر داوری حضرت داوود بین دو برادر است، که یکی ۹۹ میش دارد و دیگری یک میش؛ و می‌گوید این یکی را هم به من واگذار کن و در گفت‌وگو بر من غلبه کرده است. حضرت بین آن دو داوری کرد و پس از آنکه آنها رفتند، حضرت به خود آمد که چرا شتاب کردم و بی‌درنگ حکم دادم؛ بدون اینکه نظر طرف دیگر دعوا را بپرسم و قواعد و احکام قضاوت را رعایت کنم. بعد از این امر، حضرت از خداوند طلب آموزش کرد و چهل روز گریست تا خداوند این آیه را به حضرت داوود خطاب کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹).

آیه یادشده، حاوی دو نکته اساسی است:

۱. بشارت و انداز، چون تشویق و تنبیه، دو رکن عمده تربیت نفوس و تأمین‌کننده سعادت آنهاست؛

۲. داوری به‌حق، که براساس تعالیم کتاب‌های آسمانی، به‌ویژه

قرآن حکیم است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶).

بعضی از مفسران گفته‌اند در اینکه داوود^ع را امر کرد به اینکه به‌حق حکم کند و نهی فرمود از پیروی هوای نفس، تنبیهی است برای دیگران؛ یعنی هرکسی که سرپرست امور مردم می‌شود، باید در بین آنان به‌حق حکم کند و از پیروی باطل برحذر باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۹۴).

و درباره پیامبر اکرم^ص می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۵)؛ ما این کتاب را به‌حق بر تو نازل کردیم؛ تا به آنچه خداوند به تو آموخته، در میان مردم قضاوت کنی. آیات متعدد دیگری (نساء: ۶۵؛ مائده: ۴۲-۴۹؛ حدید: ۲۵) از این موارد نیز در قرآن بیان شده، که از پیامبر درخواست حکم طبق کتاب الهی کرده است یا حکم کردن براساس عدالت یا تورات را بیان کرده است. این دستورات همگی بیانگر یک وظیفه برای حکومت دینی و در رأس آن حاکمان است که در اختلافات باید بین

جَنبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶)؛ این دستورها برای آن است که، مبدا کسی روز قیامت بگوید: افسوس بر آنچه در کار خدا کوتاهی کردم. امام صادق علیه السلام نیز در تفسیر آیه «فَكَبِّكُوا فِيهَا هُمْ وَالْعَاوُنُ» (شعراء: ۹۴)؛ پس آنها و گمراهان همگی به رو در جهنم انداخته شوند؛ فرمود: کسی که عدالت را توصیف کند، ولی به غیر از آن عمل می کند (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۱؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۲۰).

بنابراین طبق این آیه و آیات دیگر (نساء: ۵۸، ۵۹، ۱۰۵؛ شوری: ۱۵؛ حدید: ۲۵؛ اعراف: ۲۹؛ ص ۲۱-۲۶). یکی از وظایف حکومت اجرای عدالت در جامعه است. طبعاً وظیفه عدالت گستری نیز بر عهده دولت است. عدالت در عرصه های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و آموزشی قابل پی گیری است و آیات و روایات زیادی عدالت را به منزله هدف ارسال رسولان دانسته اند (علم الهدی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۵). برای مثال: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵)؛ ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان فرو فرستادیم تا مردم به قسط و عدل قیام کنند. همچنین در آیات دیگر به این مطلب اشاره شده است؛ مانند: مانده: ۴۲؛ نحل: ۹۰؛ نساء: ۱۳۵. منظور از «بینات» و دلایل روشن، ادراکات عقلی و خردورزی های صحیح علمی، معجزات و کرامات عملی است. مراد از «کتاب»، برخی از معارف، احکام و عقاید و سایر علوم است. «میزان» و معیار صحیح نیز همراه معصوم است و هیچ میزانی، دقیق تر از سیره و راه کارهای معصومانه پیامبر صلی الله علیه و آله و پیشوایان دین نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴).

«تأکید متون مقدس بر عدالت به منزله هدف اجتماعی رسالت پیامبر اهمیت خاص آن را آشکار می سازد» (علم الهدی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۹). امیرمؤمنان علی علیه السلام در توصیف عدل می فرماید: «خداوند مقرر فرمود که عدل ستون زندگانی مردم و سبب پاکی از ستمکاری ها و گناهان و روشن کننده چراغ اسلام باشد. در کلام دیگر حضرت فرمودند: «سبب زنده شدن احکام در میان مردم اجرای عدالت است» (مجلسی، ۱۳۷۴، ج ۹۷، ص ۳۳۷).

همچنین در عهد خود به مالک / اشتر می فرماید: «با خدا و با مردم، و با خویشاوندان نزدیک، انصاف را رعایت کن... و باید که محبوب ترین چیزها نزد تو آن باشد که در معیار حق، حالتی میانه داشته باشد، و از نظر عدالت، همگان را شامل شود».

شهید مطهری، اساس سامان اجتماعی و نظریه سیاسی اسلام را

کرده اند که مقصود آیه، قضاوت به حق است و نه حکومت؛ در صورتی که لحن آیه عام است؛ به ویژه با توجه به تفریع حق حکومت بر مسئله خلیفه اللهی، که نمی تواند تنها به یک بعد قضیه نظر داشته باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز طبق همین اصل، حق حاکمیت خود را نشئت گرفته از مقام نبوت خویش می دید.

حکومت در اینجا نیز صرف قضاوت نیست؛ بلکه قضاوت، گوشه ای از آن است. و اساساً اگر دین و تربیت برخاسته از دین، بر جامعه حاکم نباشد، قضاوت به حق امکان پذیر نیست. به همین جهت آیاتی که در رابطه با قضاوت به حق یا به عدل آمده، به دلالت اقتضا بر چیزی فراتر از قضاوت نظر دارند؛ زیرا قضاوت به حق در سایه حکومت طاغوت که براساس ظلم و جور استوار است، امکان پذیر نمی باشد.

شاید بتوان همه این وظایف را در گفتار امیرمؤمنان علیه السلام که فرمود: «إِلَّا أَنْ أُقِيمَ حَقًّا أَوْ أُدْفَعَ بِالْإِلَّا» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۳۳، ص ۵۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۴؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۳۸۲) (مگر آنکه حقی را با آن به پا دارم، یا باطلی را دفع کنم) خلاصه کرد.

بنابراین وظیفه حکومت گسترش قسط و عدل است. خداوند در قرآن تلاش برای تحقق و برپایی عدالت را وظیفه دینی یکتاپرستان دانسته و به رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمان می دهد که به مردم بگوید: «وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری: ۱۵)؛ و مأمور شدم که میان شما به عدالت رفتار کنم. در این آیه به پیامبر صلی الله علیه و آله امر برای اجرای عدالت شده است. عدل طریقی برای تحقق امنیت اجتماعی است و مهم ترین وظیفه از وظایف پیامبر صلی الله علیه و آله است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۷۳)؛ چنان که خداوند در آیه «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶)؛ ای داوود! ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم به حق داوری کن. از حضرت داوود اجرای عادلانه احکام بین مردم را خواسته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۳۷ و ۱۵۳). اصل عدالت برای ایجاد وحدت ضروری است و در این اصل در قضاوت و داوری امور اجتماعی و... مساوی است (همان).

امام محمدباقر علیه السلام در رابطه با کیفر کسی که عدالت را توصیف کند، ولی به غیر آن عمل کند، فرمود: پرحسرت ترین مردمان در روز قیامت کسانی اند که عدالت را توصیف کرده اند، اما با آن به مخالفت برخاسته اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۱۳۲) و (شاهد آن) این سخن خداوند است: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي

عدالت می‌داند. به نظر او فلسفه حکومت، تحقق عدالت اجتماعی در جامعه است. بُعد اجتماعی عدالت برای او اولویت و اهمیت ویژه‌ای دارد و دوام و قوام جامعه و حکومت را منوط به آن می‌داند. وی با تأکید بر این مسئله براساس عملکرد امیرمؤمنان علیه السلام می‌نویسد: عدالت به صورت یک فلسفه اجتماعی اسلامی مورد توجه مولای متقیان بوده و آن را ناموس بزرگ خلافت اسلامی تلقی می‌کرده است. همچنین ایشان معتقد است اگر عدالت برقرار نشد و زور و ظلم و چپاول بر جامعه حاکم شد، امنیت اجتماعی از میان می‌رود. به همین دلیل وی تأکید می‌کند اگر حکومت اسلامی نسبت به عدالت اجتماعی حساسیت کافی نداشته باشد، به خطر خواهد افتاد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۵، ص ۲۲۹-۲۳۲).

عدالت در قرآن کریم منحصر برای یک فرد یا قوم و حتی دین خاصی نیست؛ چنان که خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور به رفتار با عدالت و عدم ظلم با دشمنان می‌دهد (مائده: ۸). مضمون آیه این است که هرگز کینه و دشمنی یک قومی شما را وادار نکند که بر آنها ظلم و ستم کنید؛ یعنی آنچه را که مستحق آن نیستند، به آنها برسانید؛ با آنها هم به عدالت رفتار کنید که عدالت به تقوا نزدیک‌تر است (همان، ص ۲۴۲).

بنابراین حکومت در خط مقدم برای اجرای عدالت و قضاوت عادلانه قرار دارد؛ که لازمه تربیت دینی این است که متولیان قبل از درخواست رفتار عادلانه از مردم خودشان عدالت‌خواه و عدالت‌گستر باشند. اگر چنین نباشند، قطعاً در دعوت به دین و تربیت دینی خود نه تنها موفقیتی ندارند؛ بلکه رفتار آنان نوعی تخریب دین است. مسئولان آئینه تمام‌نمای مردم خود هستند و با رعایت عدالت اجتماعی می‌توانند جلوی بسیاری از آسیب‌ها و انحرافات را بگیرند و دین عدالت‌گستر خود را ترویج کنند؛ چراکه این دین، دین مساوات و برابری و احترام به حقوق نوع بشر است؛ خواه سفیدپوست باشد خواه سیاه‌پوست؛ از هر قوم و قبیله‌ای که باشد، حق و عدالت سد محکمی برای دفاع از حقوق آنان است.

۳-۵. تعدی نکردن به مال مردم

حاکمان و افراد منتسب به دین نباید چشم‌داشتی به مال مردم داشته باشند و با اسم دین به دارایی مردم دست‌اندازی کنند؛ چراکه این کار موجب دین‌گریزی افراد می‌شود. نمونه تاریخی آن، بهشت‌فروشی و گرفتن پول از مردم توسط کلیسا برای بخشوده شدن گناهان است. در

قرآن هم متولیان دین و حکومت‌ها را از این کار منع کرده است. یکی از وظایف حکومت و در رأس آن حاکمان و بخصوص حاکمان دینی، صیانت از اموال عمومی و بیت‌المال است. حکومت نه تنها این وظیفه را بر عهده دارند؛ بلکه خود نباید به ناحق در اموال مردم دست‌اندازی کند. چنان که خداوند در این آیه می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا إن کثیراً من الأخبار والرهبان لیاکلون أموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل الله والذین یکیزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بآذاب آلیم» (توبه: ۳۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیاری از علما (ی اهل کتاب) و راهبان، اموال مردم را به باطل می‌خورند و (آنان را) از راه خدا بازمی‌دارند، و آنها را که طلا و نقره را گنجینه (و ذخیره و پنهان) می‌سازند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به مجازات دردناک بشارت ده). اما اینکه آنها چگونه اموال مردم را بیهوده و بدون مجوز و به تعبیر قرآن از طریق باطل می‌خورند، در آیات دیگر کم و بیش به آن اشاره شده و قسمتی هم در تاریخ آمده است.

یکی اینکه؛ حقایق تعلیمات آئین مسیح و موسی را کتمان می‌کردند تا مردم به آئین جدید (آئین اسلام) نگرند؛ منافع آنها به خطر نیفتد و هدایایشان قطع نشود؛ چنان که در آیات ۴۱، ۷۹ و ۱۷۴ سوره «بقره» به آن اشاره شده است. دیگر اینکه با گرفتن رشوه از مردم حق را باطل و باطل را حق می‌کردند و به نفع زورمندان و اقویا حکم باطل می‌دادند؛ چنان که در آیه ۴۱ سوره «مائده» به آن اشاره شده است. دیگر از طرق نامشروع درآمدشان این بود که به نام «بهشت‌فروشی» یا «گناه‌بخشی» مبالغ هنگفتی از مردم می‌گرفتند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹۹).

نتیجه‌گیری

اسلام رویکردی مسئولانه در قبال تربیت دینی دارد و نیازهای معنوی را جزء فطرت انسان می‌داند، که توجه به آن انسان را به مسیر هدایت رهنمون می‌کند. در متون اسلامی برای حاکم اسلامی نیز وظایفی و ویژگی‌هایی برشمرده شده که به تربیت دینی جامعه کمک می‌کند. نقش حاکم در حکومت اسلامی بسیار متفاوت از سایر حکومت‌هاست؛ چراکه عمل و رفتار او تأثیر مستقیمی در رفتار مردم بخصوص رفتارهای دینی آنها دارد. الگوپذیری مردم جامعه اسلامی و توجه آنها نسبت به رفتار حاکم، به‌ویژه در تربیت دینی در مردم بسیار تأثیرگذار است. در رابطه با ویژگی‌های حاکم اسلامی و تأثیر

شریف رضی، محمدبن حسین، ۱۴۲۲ق، *المجازات النبویه*، تصحیح مهدی هوشمند، قم، دارالحدیث.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.

صفا قمی، ابن فروخ، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.

عظیمی شوشتری، عباسعلی، ۱۳۸۸، «اهداف و وظایف کلی دولت در اسلام»، *معرفت سیاسی*، سال اول، ش ۱، ص ۱۲۸-۹۹.

علم الهدی، جمیله، ۱۳۸۶، *فلسفه تعلیم و تربیت رسمی از دیدگاه اسلام*، تهران، سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۲، *اصول کافی*، چ سوم، تهران، اسوه.

ماهرزاده، طیبه، ۱۳۸۰، «تربیت دینی، چرا و چگونه؟»، *پیوند*، ش ۲۶۱، ص ۷۲-۵۹.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۴، *بحار الانوار*، تهران، دارالمکتب الاسلامیه.

محدث نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل البیت.

مشایخی راد، شهاب الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مقالات تعلیم و تربیت دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مشیرآبادی، صمد سعید، ۱۳۹۳، «نقش حکومت اسلامی در تربیت دینی؛ با تأکید بر عهدنامه مالک اشتر»، *مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تیبیان*، دوره نود و سوم، ش ۱، ص ۸۳-۵۹.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *حقوق و سیاست در قرآن*، تحقیق و نگارش شهید محمد شهبازی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، ج ۲۵ (بیست گفتار)، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۰، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

_____، ۱۴۲۱ق، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، ترجمه و تلخیص محمدعلی آذرشب، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.

_____ و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

_____ و همکاران، ۱۳۸۲، *برگزیده تفسیر نمونه*، تحقیق احمدعلی بابایی، چ سیزدهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نیازی، احمدعلی، ۱۳۸۹، «اهداف و وظایف حکومت دینی»، *معرفت سیاسی*، ش ۳، ص ۱۷۹-۱۴۹.

وارمن ابی فراس، مسعودبن عیسی، ۱۴۱۰ق، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه فقیه.

واعظی، احمد، ۱۳۸۵، *حکومت اسلامی در سنامه اندیشه سیاسی اسلام*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

ورعی، سیدجواد، ۱۳۸۱، *حقوق و وظایف شهروندان و دولت مردان*، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

هیثمی، نورالدین، بی تا، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، تحقیق حسین سلیم دارانی، دمشق، دارالمأمون للتراث.

آن بر تربیت دینی مردم، از سه جهت بحث و بررسی شد. آنچه گذشت بررسی سه نوع ارتباط در این مسئله بود. برخی از امور به رفتارهای شخصی حاکم برمی گردد، که ارتباط حاکم با خود؛ برخی امور به ارتباط حاکم با خدا و برخی دیگر در ارتباط با مردم است، که باید مورد توجه قرار گیرد. در ارتباط با خود باید عمل و گفتارش یکی باشد و عامل به گفتار خود باشد، در تبلیغ دین صبر و استقامت پیشه کند. در رابطه با خدا خوف و خشیت داشته باشد و خدا را ناظر بر رفتار خود بداند و در درگاه الهی خود را مسئول تمام اعمال و رفتار آشکار و پنهان خود بداند. در ارتباط با مردم نرمخو، مهربان، خیرخواه، قضاوت عادلانه داشته باشد و اشرار و ناهلان را بر آنها مسلط نکند.

منابع.....

نهج البلاغه، ۱۳۸۸، ترجمه محمد دشتی، چ دوم، قم، اشکذر.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۳، *تحف العقول*، قم، دارالحدیث.

احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق، *مکاتیب الانمه*، قم، دارالحدیث.

اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمه فی معرفه الانمه*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشم.

امامی، عبدالنبی، ۱۳۸۹، *فرهنگ قرآن، اخلاق حمیده*، قم، مطبوعات دینی.

برازش، علیرضا، ۱۳۹۴، *تفسیر اهل بیت*، تهران، امیرکبیر.

برقی، احمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، *محاسن*، تصحیح جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.

پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۶۱، *نهج الفصاحه*، تهران، جاویدان.

جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *مقالات برگزیده همایش تربیت دینی در جامعه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *وحی و نبوت در قرآن*، قم، اسراء.

حراعلی، محمدبن حسن، ۱۳۶۱، *وسائل الشیعه*، چ دهم، تهران، کتابچی.

حکیمی، محمدرضا و دیگران، ۱۳۷۸، *الحیات*، ترجمه احمد آرام، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۷۶، *سیری در تربیت اسلامی*، تهران، ذکر.

دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۰۸ق، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البیت.

_____، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، شریف الرضی.

_____، ۱۴۲۷ق، *غرر الاخبار*، تصحیح اسماعیل ضیغم، قم، دلیل ما.

رستمیان، محمدعلی، ۱۳۸۶، «وظایف و مسئولیت های حاکم در نگاه علی»، *حکومت اسلامی*، ش ۳، ص ۱۲۵-۹۸.

سیحانی، جعفر، ۱۴۲۱ق، *مفاهیم القرآن*، قم، مؤسسه امام صادق.

سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۳۸۱، *امالی*، قم، دارالفکر العربی.

سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشهور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

نوع مقاله: ترویجی


تحقق دولت اسلامی بر اساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی

m.alavian@umz.ac.ir

مرتضی علویان / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

مجتبی علویان / کارشناس ارشد معارف اسلامی و مدیریت بازرگانی دانشگاه امام صادق (ع)

mj.alavian75@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-1285-1761<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳

چکیده

ایجاد تمدن نوین اسلامی در جهان به‌عنوان آرمان نهایی انقلاب اسلامی ایران، نیازمند تحقق پیش‌زمینه‌هایی است که از جمله مهم‌ترین آنان به فرموده رهبر معظم انقلاب اسلامی، برپایی دولت اسلامی است. دولت اسلامی در فرایند پنج‌گانه تحقق تمدن اسلامی معنا پیدا خواهد کرد. دولت اسلامی شامل همه کارگزاران نظام اسلامی، اعم از قوه مجریه و همه حکومت‌گران و خدمتگزاران به نظام اسلامی است. هدف نگارندگان این پژوهش، احصاء و تبیین ظرفیت‌ها و راهکارهای تحقق دولت اسلامی در گام دوم انقلاب اسلامی است. از این‌رو، سؤال اصلی عبارت است از: ظرفیت‌ها و راهکارهای تحقق دولت اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم چیست؟ که با بررسی دقیق و روشمند بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی و تمرکز بر منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، دستیابی به این مهم محقق گشت. در پژوهش حاضر از روش توصیفی - تحلیلی برای احصاء نتایج استفاده گردیده است. یافته‌های حاصله نشان از آن دارد که ظرفیت‌های ایجاد دولتی اسلامی را جوانان، فرصت‌های مادی و نیروهای مستعد انسانی تشکیل می‌دهند. همچنین مدیریت جهادی و مشارکت مردمی، راهکارهایی برای ایجاد دولت اسلامی برشمرده شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی ایران، بیانیه گام دوم، دولت اسلامی، نظام اسلامی، ظرفیت‌ها، راهکارها.

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان یک دگرگونی و تحول بنیادی به رهبری امام خمینی^ع و پشتیبانی اقشار مختلف مردم، در سال ۱۳۵۷ با هدف مبارزه با استبداد، استعمار و نیل به آزادی، استقلال و همچنین تشکیل امت واحد به پیروزی رسید. انقلاب اسلامی با ارائه یک نظم جدید به جامعه و نظام سیاسی، در پی تشکیل جمهوری اسلامی به‌منظور بدیلی برای رژیم پهلوی درآمد. با این حال زبان و پیام انقلاب نمی‌توانست در مرزهای ایران منحصر بماند. این انقلاب حاوی پیام مشترکی برای بشریت بوده است و آن پیام مشترک، مقابله با نظام سلطه، رهایی مستضعفان از یوغ مستکبران و عدالت‌خواهی جهانی است. در راستای تحقق چنین اهدافی، همواره تشکیل دولت اسلامی به‌عنوان یک اصل مطرح بوده است. پس از رحلت بنیانگذار انقلاب اسلامی، در زمان رهبری آیت‌الله خامنه‌ای نیز این امر خطیر مورد تأکید جدی ایشان قرار دارد؛ تا آنجاکه تشکیل دولت اسلامی به‌عنوان یک گام مهم در سیر تحقق تمدن اسلامی از سوی آیت‌الله خامنه‌ای بیان شده است (محمدی و نادری، ۱۳۹۷).

رهبر معظم انقلاب نخستین بار فرایند تحقق اهداف پنج‌گانه انقلاب اسلامی را در جمع مسئولان و کارگزاران نظام در تاریخ ۱۳۷۹/۰۹/۲۱ مطرح کردند. ایشان در سال‌های بعد نیز به‌طور مستمر و در مقاطع مختلف، ضرورت تحقق این اهداف را به مسئولان اجرایی کشور یادآوری کرده‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به محقق شدن دو گام اول، یعنی بروز انقلاب اسلامی و استقرار نظام اسلامی، «ایجاد دولت اسلامی» را سومین گام از فرایند اهداف اسلامی معرفی می‌کنند؛ اما اقدامات صورت‌گرفته در این مرحله را ناکافی دانسته و معتقدند که به علل مختلف، هنوز دولت اسلامی به معنای واقعی آن تحقق نیافته است و شاید به‌همین دلیل بیشتر رهنمودهای ایشان بر این مسئله، یعنی ضرورت پرداختن به ایجاد دولت اسلامی به معنای واقعی آن متمرکز بوده است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۹/۰۹/۲۱).

در همین راستا ایشان در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه تهران در سال ۱۳۹۶، نکات مهمی را گوشزد فرموده‌اند:

اگر انقلاب مبارزه لازم داشت تا به پیروزی برسد، امروز هم برای تثبیت این هنجارهای انقلاب به مبارزه نیاز دارد. باید جامعه اسلامی را محقق کنیم. در حال حاضر ما جامعه اسلامی

نداریم؛ دولت اسلامی هم نداریم! از مراحل چندگانه‌ای که مطرح کردیم، هنوز در دولت اسلامی‌اش مانده‌ایم. بعد از دولت اسلامی نوبت جامعه اسلامی است. ما توانستیم یک انقلاب اسلامی - یعنی یک حرکت انقلابی - به وجود بیاوریم؛ [بعد] براساس آن، یک نظام اسلامی به وجود آوردیم؛ تا اینجا توفیقاتی حاصل شده که خیلی هم مهم است؛ لکن مرحله بعد ایجاد یک دولت اسلامی است؛ یعنی [ایجاد] تشکیلات مدیریتی اسلامی برای کشور. در این قضیه هنوز تا رسیدن به مقصود خیلی فاصله داریم. البته معنایش این نیست که کسی احساس ناامیدی کند؛ به‌هیچ‌وجه؛ زیرا در این مسیر در حال حرکت هستیم. با همه مخالفت‌ها، کارشکنی‌ها و دهن‌کجی‌هایی که می‌شود، حرکت می‌کنیم و بدون شک، داریم پیش می‌رویم. بعد از تشکیل دولت اسلامی، آنگاه نوبت [ایجاد] جامعه اسلامی فرا می‌رسد. بنابراین باید مبارزه کرد.

پس از انتشار بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی در ابتدای چله دوم انقلاب اسلامی در سال ۱۳۹۷ توسط رهبر معظم انقلاب اسلامی، پژوهشگران عرصه‌های مختلف به تبیین مباحث مطرح‌شده در این بیانیه پرداخته و ایده‌ها و نظرات خود را در قالب یادداشت، مقاله و کتب مختلف به انتشار رساندند. اما در تبیین ابعاد تحقق دولت اسلامی، پژوهشی صورت نگرفته و اهمیت پرداختن به این مسئله در میان پژوهشگران حوزه علوم انسانی و مدیریت دولتی بیش از پیش نمایان گشته است. در این راستا به معرفی دو اثری می‌پردازیم که برخی از ابعاد نظام‌سازی و دولت‌سازی را از منظر بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی بررسی کرده‌اند: «شاخص‌های حکمرانی مطلوب دولت تراز انقلاب اسلامی مطابق با بیانیه گام دوم» (نجفی سیار و نیکونهاد، ۱۳۹۹) که در آن ویژگی‌ها و شاخص‌های مطلوب دولت اسلامی بررسی شده است. همچنین مقاله «اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب» (موسی‌زاده، ۱۳۹۹)، اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی را براساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی مورد دقت قرار داده است.

یکی از وجوه تمایز پژوهش حاضر بر این پژوهش‌ها، نگاه فرایندمحور به تحقق دولت اسلامی است. پژوهشگران در این نوشته

نظام شکل می‌گیرد، در نتیجه دولت کارکردهای خاصی را بر عهده دارد. از آنجاکه دولت‌ها برخاسته از نظام‌های سیاسی متفاوتی هستند و هر نظام سیاسی، نگاه خاصی به انسان، جهان و عالم هستی دارد؛ می‌توان گفت دولت‌ها نیز با توجه به نظام‌های سیاسی مختلف، تمایز می‌یابند. در نتیجه اهداف دولت‌ها از هم متمایز می‌شود و هر دولتی در چارچوب نظام سیاسی برخاسته از آن به دنبال تحقق اهداف خود است. در این میان، نظام سیاسی اسلام، اهداف و مبانی خاص خود را دارد و با توجه به همین مبانی و اصول نیز دولت اسلامی متناسب با آن شکل می‌گیرد (محمدی و نادری، ۱۳۹۷).

مقام معظم رهبری یک نوع رویکرد خاصی نسبت به مفهوم دولت اسلامی دارند و آن رویکرد، زمانی قابل درک و فهم است که دولت اسلامی را در فرایند پنج‌گانه تمدن نوین اسلامی مورد بررسی قرار دهیم. در عصر حاضر دولت را عموماً همان قوه مجریه در کشور می‌دانند؛ درحالی‌که مقام معظم رهبری دولت اسلامی مدنظر را بسیار وسیع‌تر بیان می‌کنند. تعریف ایشان شامل تمامی نهادهای مدیریتی است: «در اینجا منظور از دولت، فقط قوه مجریه نیست؛ یعنی مجموع دستگاه‌های مدیریتی کشور که اداره یک کشور را برعهده دارند و نظامات گوناگون اداره‌کننده کشور. دولت اسلامی به معنای سازوکارها و نهادسازی‌های لازم برای ایجاد جامعه اسلامی است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۰/۰۷/۲۴).

۱-۲. انقلاب اسلامی

پدیده انقلاب اسلامی ایران، چه به‌عنوان یک رخداد بی‌نظیر سیاسی - اعتقادی و چه به‌عنوان یک تحول عمیق فکری در عرصه زندگی اجتماعی انسان، منشأ مباحث و تأثیرهای گوناگونی در فضای جامعه ایران و عرصه‌های بین‌المللی شده است؛ به‌گونه‌ای که تأثیرهای آن نه تنها بر دیروز و امروز؛ بلکه بر فردای جامعه بشری نیز انکارناپذیر است (کوشکی، ۱۳۸۷).

نخستین گام در مطالعه هر پدیده، تبیین مفهومی آن است. شاید به تعداد اندیشمندانی که در مورد انقلاب قلم زده‌اند، تعاریفی از انقلاب ارائه شده باشد. این تعاریف کم‌وبیش وجوه اشتراک و اختلاف نسبت به یکدیگر دارند و هریک از آنها زاویه‌ای از زوایای انقلاب را آشکار می‌سازد. آنچه مسلم و قطعی است اینکه بر روی هیچ تعریف مفهومی رضایت‌بخش و مورد پذیرش عموم، اتفاق نظر وجود ندارد. در کالبدشکافی تعاریف انقلاب به مؤلفه‌هایی نظیر

سعی بر آن داشته‌اند تا ابتدا با تبیین اهداف و شعارهای انقلاب اسلامی، مبانی عمیق دولت اسلامی در بیانیه گام دوم را بیان کنند. در گام بعدی، ظرفیت‌های اشاره شده در بیانیه گام دوم برای تحقق دولت اسلامی بررسی شد؛ و در نهایت نیز راهکارهای عملیاتی که رهبر معظم انقلاب در بیانیه گام دوم نام برده‌اند را شرح داده‌اند.

سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: ظرفیت‌ها و راهکارهای تحقق دولت اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم چیست؟ سؤال‌های فرعی نیز، عبارتند از: اهداف و شعارهای دولت اسلامی براساس بیانیه گام دوم چیست؟ ظرفیت‌های تحقق دولت اسلامی براساس بیانیه گام دوم کدامند؟ راهکارهای تحقق دولت اسلامی براساس بیانیه گام دوم چیست؟

در این پژوهش اطلاعات موردنیاز از طریق رجوع به منابع مرتبط، از جمله کتاب‌ها، سایت‌های معتبر و گفت‌وگوهای موجود در ارتباط با بیانیه گام دوم انقلاب در همایش‌ها و سخنرانی‌های مسئولان و مقامات کشور، همراه با تحلیل و تفسیر مطالب کسب شده است. روش تحقیق، از نوع کیفی و استفاده از استدلال‌های نظری و مفهومی مرتبط با موضوع؛ یا به عبارت دیگر، روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است.

نگارندگان مقاله، شناسایی راهکارها و ظرفیت‌های مهم در تحقق دولت اسلامی را مبنای بررسی‌ها و پژوهش‌های خود قرار دادند و ابعاد گوناگون این موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند. آنها بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی را به‌عنوان مهم‌ترین سند پیش‌روی جمهوری اسلامی در چهل سال دوم حیات خود قلمداد کرده و با مطالعه موشکافانه این بیانیه به پردازش اهداف، بسترها، رویکردها، ظرفیت‌ها و راهکارهای تحقق دولت اسلامی پرداخته‌اند.

۱. مفاهیم

در این مجال سعی می‌شود تا چارچوب مفهومی و نظری در تشکیل انقلاب و دولت اسلامی مورد تفحص قرار گیرد.

۱-۱. دولت اسلامی

دولت را می‌توان ساختی از قدرت دانست که ملت‌ها به‌منظور برقراری نظم و قانون در بین خود و دفاع از سرزمین‌شان به وجود می‌آورند. در هر نظام سیاسی، دولت جهت پیشبرد اهداف مدنظر آن

مسئله برداشتن «گام دوم» به‌سوی آرمان‌های انقلاب ۵۷ در ۷ فصل می‌پردازد (اسدی و گودرزی، ۱۳۹۹).

هفت فصل این بیانیه به شرح ذیل است:

فصل اول: ثبات و امنیت و حفظ تمامیت ارضی ایران؛

فصل دوم: موتور پیشران کشور در عرصه علم و فناوری و ایجاد زیرساخت‌های حیاتی و اقتصادی و عمرانی؛

فصل سوم: به اوج رسانیدن مشارکت مردمی و مسابقه خدمت‌رسانی؛

فصل چهارم: ارتقاء شگفت‌آور بینش سیاسی آحاد مردم؛

فصل پنجم: سنگین کردن کفه عدالت در تقسیم امکانات عمومی کشور؛

فصل ششم: افزایش چشمگیر معنویت و اخلاق در فضای عمومی جامعه؛

فصل هفتم: ایستادگی روزافزون در برابر قلدران و زورگویان و مستکبران جهان.

اهمیت این بیانیه با توجه به شرایط و اقتضات زمانی ایران در منطقه و جهان و مناسبات نظام اسلامی با قدرت‌های جهان و نیز با عنایت محتوای آن بسیار راهبردی است. بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، نقش نقشه کلی مسیر انقلاب را بر عهده دارد (ترابی کلاته، ۱۴۰۰).

۲. ابعاد و مؤلفه‌های تحقق دولت اسلامی

انقلاب اسلامی ایران در بهمن‌ماه ۱۳۵۷ با آرمان و هدف بزرگی دست به ایستادگی در برابر ظلم و استبداد طاغوتی زد که رهبر معظم انقلاب اسلامی از آن چنین یاد می‌کنند: «برای اینکه تفکر انبیاء در جامعه پیاده شود، یک حرکت بلندمدت و طولانی لازم بود. این انقلاب با این هدف به وجود آمد. جامعه اسلامی، کشور اسلامی، نه فقط دولت اسلامی، نه فقط تشکیل یک نظام اسلامی؛ بلکه تشکیل یک واقعیت و یک مجموعه مردمی که براساس تعالیم اسلام - که لب‌الباب تعالیم انبیاء است - زندگی می‌کنند و آثارش را احساس می‌کنند. این هدف ماست» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۷/۰۷/۰۷).

۲-۱. شعار و اهداف دولت اسلامی

هرگاه قصد ارزیابی انقلاب و جنبشی را داشته باشیم، اولین موضوعی که بدان توجه می‌کنیم، اهداف و شعارهای اصلی آن است. دولت اسلامی در جمهوری اسلامی که در جریان امامت انقلاب اسلامی در حال شکل‌گیری

دگرگونی بنیادین و ساختاری، تغییر نهادها، جابه‌جایی نخبگان، خشونت و بی‌نظمی و... برمی‌خوریم که براساس تحلیل انقلاب‌های جهان، در تعریف انقلاب جای گرفته‌اند. وقوع انقلاب اسلامی ایران که یکی از بزرگ‌ترین پدیده‌های تاریخ در قرن بیستم بوده و در زمره مهم‌ترین جنبش‌های سیاسی - اجتماعی به‌شمار می‌آید، تعاریف موجود و نیز نظریه‌های انقلاب را به چالش کشید و ضرورت ارائه تعریف جدیدی از انقلاب را به دنبال آورد (شفیعی، ۱۳۸۵).

انقلاب اسلامی خصوصیات منحصره‌فردی دارد که آن را از دیگر انقلاب‌های جهان ممتاز می‌سازد و مفهوم جدیدی از انقلاب به‌دست می‌دهد. برخی از این خصوصیات از نظر رهبر معظم انقلاب از این قرارند:

- برخورداری از پشتوانه عظیم فلسفه و فقه و معارف شیعه در طول هزار سال؛

- انقلاب اجتماعی همه‌جانبه همراه با تحمل بنیادین در زندگی انسان‌ها؛
- استواری بر پایه فرهنگ و اعتقاد و ایمان در مراحل اوج‌گیری و سازندگی انقلاب؛

- بهره‌مندی از رویکرد ارزشی و هدف‌گیری اصلاح مفاسد جهانی و بشری؛

- حاکم‌سازی فرهنگ توحیدی به جای فرهنگ الحادی و استبدادی؛
- شکل‌گیری بر مبنای نظم و انضباط انقلابی.

شهید مطهری نیز معتقد است: «انقلاب اسلامی راهی است که هدف آن، اسلام و ارزش‌های اسلامی است و انقلاب و مبارزه، تنها برای برقراری ارزش‌های اسلامی انجام می‌گیرد. در این صورت انقلاب اسلامی متفاوت با اسلام انقلابی خواهد بود؛ زیرا در صورت اخیر، انقلاب و مبارزه هدف خواهد بود و نه وسیله؛ برخلاف صورت نخست که مبارزه و انقلاب، وسیله است نه هدف» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲).

۱-۳. بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی

بیانیه گام دوم انقلاب، بیانیه‌ای است که از سوی رهبر جمهوری اسلامی ایران، سیدعلی خامنه‌ای به مناسبت چهلمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی، در تاریخ ۲۲ بهمن ۱۳۹۷ صادر گردیده است و در آن بر استمرار راه انقلاب شکوهمند سال ۵۷ به تبیین دستاوردهای چهل سال گذشته می‌پردازد. ایشان در این بیانیه با هدف «جهاد بزرگ برای ساختن ایران اسلامی بزرگ» توصیه‌هایی ارائه می‌دهد. در این بیانیه سیدعلی خامنه‌ای، ملت ایران، «به‌ویژه جوانان» را مورد خطاب قرار می‌دهد و به توضیح و روشن کردن

داشته‌اند که: «اسلام برای آزادی بشر آمد، هم آزادی از قیدوبند فشار دستگاه‌های مستبد و ظالم بر طبقات گوناگون انسان و ایجاد حکومت عادلانه برای بشر و هم آزادی از اندیشه‌ها و تصورات و اوهام حاکم بر زندگی انسان» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۲/۱۰/۲۹).

۲-۱-۲. عدالت

سخن گفتن از عدالت به آفرینش و خلقت انسان بازمی‌گردد. دیده‌ها و شنیده‌ها حاکی از آن هستند که در طول تاریخ سخن نهایی بسیاری از انقلاب‌ها، شورش‌ها و جنگ میان ظالم و مظلوم و غنی و فقیر، سخن عدل و برپایی عدالت است. بی‌عدالتی در جهان حاضر به‌طور محسوسی در بطن جوامع رخنه کرده و طیف طرفداران عدالت و اجرای آن روزبه‌روز گسترده‌تر می‌شود. با آنکه تمامی جوامع، پیکربندی اصلی قوانین خود را بر پایه عدالت بنا می‌کنند؛ اما این موضوع فقط در بیان دیده شده و در عمل هیچ‌گاه دیده نشده که عدالت، هر چیزی را بر سر جای خود قرار داده باشد و جامعه آرمانی انسانی شکل گرفته باشد (علوی و همکاران، ۱۳۹۵). عدالت از مفاهیم بنیادینی است که همه ادیان الهی با هدف تحقق این اصل از سوی خدای متعال به‌واسطه انبیاء نازل گشته‌اند. مهم‌ترین دغدغه پیام‌آوران الهی بعد از شناخت خدا و نزدیک کردن انسان به او، ایجاد و بسط عدالت بوده است. دین اسلام نیز به‌عنوان خاتم ادیان، تحقق عدالت را در سرلوحه اهداف خود قرار داده است (طاهری، ۱۳۸۸).

در همین راستا نیز انقلاب اسلامی و در پی آن دولت اسلامی، یکی از مهم‌ترین اهداف و شعارهای خود را تحقق عدالت در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی از جمله عدالت سیاسی، عدالت آموزشی، عدالت اقتصادی و... تعریف کرده است. بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی عدالت را در صدر هدف‌های اولیه همه پیامبران الهی بیان می‌دارد: «عدالت در صدر هدف‌های اولیه همه بعثت‌های الهی است و در جمهوری اسلامی نیز دارای همان شأن و جایگاه است. این، کلمه‌ای مقدس در همه زمان‌ها و سرزمین‌هاست و به‌صورت کامل، جز در حکومت حضرت ولی‌عصر^ع میسر نخواهد شد؛ ولی به‌صورت نسبی، همه‌جا و همه وقت ممکن، و فریضه‌ای بر عهده همه به‌ویژه حاکمان و قدرتمندان است. جمهوری اسلامی ایران در این راه گام‌های بلندی برداشته است، که قبلاً بدان اشاره‌ای کوتاه رفت؛ و البته در توضیح و تشریح آن باید کارهای بیشتری صورت گیرد و

است، می‌بایست پایبند به تمامی شعارها و اهداف ابتدایی انقلاب اسلامی مردم ایران باشد و تمام ظرفیت‌ها و امکانات خود را برای تحقق آن به‌کار بندد. از این‌رو، در این بخش به اهداف و شعارهای اصیل دولت اسلامی که در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی آمده، خواهیم پرداخت.

۲-۱-۱. استقلال و آزادی

در دولت اسلامی ایران دو مفهوم «برتر» و «بنیادین» وجود دارد که سازنده عقلانیت انقلاب اسلامی است: «استقلال» و «آزادی». این دو مفهوم را می‌توان آواز قوی انقلاب دانست. در جمهوری اسلامی این دو معنا یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند؛ به‌طوری‌که تقویت آزادی به استحکام استقلال و تقویت استقلال به استحکام آزادی می‌انجامد. این دو مفهوم، دو بال انقلاب اسلامی هستند و با تضعیف هریک از بال‌ها، دیگری نیز تضعیف می‌شود. باهم‌بودگی این دو مفهوم یکی از مهم‌ترین اصول اندیشه سیاسی انقلاب است و شاید بتوان آن را جوهره انقلاب اسلامی دانست.

مقام معظم رهبری در فرازی از بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی پیرامون استقلال و آزادی اینچنین فرموده‌اند: «استقلال ملی به معنای آزادی ملت و حکومت از تحمیل و زورگویی قدرت‌های سلطه‌گر جهان است و آزادی اجتماعی به معنای حق تصمیم‌گیری و عمل کردن و اندیشیدن برای همه افراد جامعه است؛ و این هر دو از جمله ارزش‌های اسلامی‌اند و این هر دو عطیه الهی به انسان‌هایند و هیچ‌کدام تفضل حکومت‌ها به مردم نیستند. حکومت‌ها موظف به تأمین این دو هستند. منزلت آزادی و استقلال را کسانی بیشتر می‌دانند که برای آن جنگیده‌اند. ملت ایران با جهاد چهل‌ساله خود، از جمله آنهاست. استقلال و آزادی کنونی ایران اسلامی، دستاورد، بلکه خون‌آورد صد‌ها هزار انسان والا و شجاع و فداکار است؛ غالباً جوان، ولی همه در رتبه‌های رفیع انسانیت. این ثمر شجره طیبه انقلاب را با تأویل و توجیه‌های ساده‌لوحانه و بعضاً مغرضانه، نمی‌توان در خطر قرارداد. همه - مخصوصاً دولت جمهوری اسلامی - موظف به حراست از آن با همه وجودند. بدیهی است که «استقلال» نباید به معنای زندانی کردن سیاست و اقتصاد کشور در میان مرزهای خود و «آزادی» نباید در تقابل با اخلاق و قانون و ارزش‌های الهی و حقوق عمومی تعریف شود».

رهبر معظم انقلاب در رابطه با نظر اسلام در این بخش بیان

توطئه و از گونه‌نمایی و دست کم سکوت و پنهان‌سازی که اکنون برنامه جدی دشمنان انقلاب است، خنثا گردد».

مقام معظم رهبری، مفهوم عدالت در قرآن را این‌گونه شرح می‌دهند: «استقرار عدالت، نفی تبعیض، نفی فاصله‌های طبقاتی؛ اینها جزو آرزوهای بزرگ است. اصلاً در قرآن، اقامه قسط را مسئله اصلی و هدف پیغمبران می‌داند: «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). ما [هم] راه پیغمبران را می‌رویم؛ ما راه اسلام و راه پیغمبران را طی می‌کنیم؛ بنابراین قطعاً عدالت یکی از برترین یا شاید بشود گفت برترین آرمان و ارزشی است که بایستی دنبالش باشیم. با لفاظی هم عدالت درست نمی‌شود. عدالت البته چیز سختی است؛ اجرای عدالت جزو سخت‌ترین کارهاست» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۷/۰۳/۰۷).

۲-۱-۳. عزت

«عزت» در کاربرد متعارف آن در مقابل «ذلت» است که با ریشه لغوی‌اش هم مناسبت دارد و مانند بسیاری از واژه‌های دیگر مفهوم آن، پایه اولیه‌ای دارد که ممکن است بار معنایی دیگری به آن اضافه شود و مفهوم جدیدی از آن به دست آید. ریشه این مفهوم قدرت و اقتدار است. اما هر قدرتی عزت نیست؛ بلکه باید بار معنایی دیگری به آن اضافه شود. در زندگی اجتماعی، زمانی یک فرد عزیز است که به کمک ویژگی‌های خود بتواند در برابر عوامل مخالف مقاومت و ایستادگی کند و به‌واسطه این ویژگی‌ها مورد توجه دیگران قرار می‌گیرد و برای او احترام قائل می‌شوند. لازمه این امر محبوب بودن است. به نحوی که گاهی «عزیز» و «محبوب» در تعبیرات عرفی مرادف هم به کار برده می‌شود. شاید مناسب‌ترین معادل فارسی برای «عزیز» شکست‌ناپذیر باشد. طبعاً چنین کسی باید قدرتی داشته باشد. خدای متعال برای توصیف خود به‌عنوان کسی که این جهان را آفریده و توانایی انجام این کار عظیم را داشته، از اسم عزیز استفاده می‌کند و می‌فرماید: «وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۹). اگر پرسید چه کسی این آسمان و زمین را خلق کرده، خواهند گفت کسی که قدرتمند و شکست‌ناپذیر است و علاوه بر قدرتمندی، کارهایش بر خلاف حکمت هم نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱).

رهبر معظم انقلاب در تعریف و بیان مفاهیم و بنیان‌های اساسی عزت، نکات گران‌بهای را متذکر شدند که این نکات عبارتند از:

۱. عزت ملی، روابط خارجی، مرزبندی با دشمن: این هر سه، شاخه‌هایی از اصل «عزت، حکمت و مصلحت» در روابط بین‌المللی‌اند. صحنه جهانی، امروز شاهد پدیده‌هایی است که تحقق‌یافته یا در آستانه ظهورند: تحرک جدید نهضت‌بیداری اسلامی براساس الگوی مقاومت در برابر سلطه آمریکا و صهیونیسم؛ شکست سیاست‌های آمریکا در منطقه غرب آسیا و زمین‌گیر شدن همکاران خائن آنها در منطقه؛ گسترش حضور قدرتمندان سیاسی جمهوری اسلامی در غرب آسیا و بازتاب وسیع آن در سراسر جهان سلطه (بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷).

۲. دو رکن عزت، یعنی از سویی مرزبندی و جبهه‌گیری مقتدرانه در برابر استکبار و از سویی تراحم و هم‌گرایی و برادری میان مسلمانان، آنگاه که با رکن سوم یعنی خشوع و تعبد در برابر پروردگار همراه شود، امت اسلامی در راهی که مسلمین صدر اسلام را به اوج عظمت و عزت رسانید؛ پی‌درپی به پیش خواهد رفت و ملت‌های مسلمان از عقب‌ماندگی حقارت‌باری که در قرن‌های اخیر بر آنان تحمیل شده، نجات خواهند یافت (پیام رهبر معظم انقلاب به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۶/۰۹/۲۷).

۳. عزت ملی چیست؟ عزت ملی عبارت است از اینکه یک ملت در خود و از خود احساس حقارت نکند. نقطه مقابل احساس عزت، احساس حقارت است؛ یک ملت وقتی به درون خود - به سرمایه‌های خود، به تاریخ خود، به موارث تاریخی خود، به موجودی انسانی و فکری خود - نگاه می‌کند، احساس عزت و غرور کند؛ احساس حقارت و ذلت نکند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۰۲/۲۲).

۲-۱-۴. معنویت و اخلاق

معنویت در جامعه اسلامی مبتنی بر دین و آموزه‌های دینی است؛ طوری که تعالیم اسلام شکل‌دهنده معنویت هستند. معنویت همواره اخلاق‌گراست؛ اما اخلاق‌گرایی معطوف به معنویت نیست. اگر معنویت در جامعه نهادینه شود، اخلاق‌مداری در میان لایه‌های مختلف اجتماعی رسوخ می‌یابد (ویسی، ۱۳۹۸). تلاش و جهاد در راستای رشد هرچه بیشتر شعور معنوی و وجدان اخلاقی در جامعه، بدون «همراهی حکومت»، توفیق چندانی نخواهد یافت. آری، اخلاق و معنویت، با «دستور» و «فرمان» به دست نمی‌آید و حکومت نمی‌تواند آن را با «قدرت قاهره»، ایجاد کند؛ اما اولاً خود باید «منش و رفتار اخلاقی و معنوی» داشته باشد و ثانیاً باید در پی

اسلامی معرفی کرده است. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، سازوکار عقلانیت مبتنی بر فرایندهای متنوعی است و همچنین کاربست آن در حکمرانی سبب برخی نتایج و دستاوردها خواهد شد و طبیعتاً غفلت از این امر نیز خسارت به‌بار خواهد آورد. به‌عبارت کلی عقلانیت در نگاه رهبر انقلاب عبارت است از: محاسبات منطقی و معنوی نوگرایانه (موسوی‌نیا، ۱۳۹۹).

مقام معظم رهبری منطق امام خمینی^ع پیرامون عقلانیت را این‌گونه بیان فرموده‌اند: «منطق امام بزرگوار ما، منطق عقل، منطق فکر، منطق عمل روشن‌بینانه، منطق انسانیت و هنجار انسانی و اخلاق انسانی و فضائل اخلاقی بود؛ دنیا دنبال این است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۴/۰۶/۱۱). همچنین: «عقلانیت و محاسبه، یکی از شرایط لازم رسیدن به عدالت است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).

۲-۱-۶. برادری

اسلام منادی توحید است و توحید در اسلام نه‌تنها به مفهوم اعتقاد به خالق واحد و توانای خالق هستی، بلکه به مفهوم توحید در پیکره اجتماع عظیم انسان‌ها با همه تفاوت‌هایشان بود و معنای کامل توحید فقط با اعلام برادری میان جامعه اسلامی و اجتماع بشری با یک رویکرد خداگرایانه مصداق عینی پیدا می‌کرد. در واقع تحقق اندیشه توحیدی در صورت اجتماع بشری احساس و درک این اندیشه بود که انسان از منشأ واحدی است و از روح واحدی جنبش و حرکت یافته و از پیکره واحدی خلق شده است. این وحدانیت زمانی صورت تکاملی خود را پیدا می‌کرد که انسان‌ها این احساس را اجتماعی کنند و در سایه اعتقاد توحیدی در جمع برادران ایمانی و موحد درآیند و به مصداق «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» (حجرات: ۱۰). در حلقه اجتماع انسان‌های مؤمن همه را برادر خویش بدانند و برای نجات برادران ایمانی و خدایی خویش از هیچ تلاشی فروگذاری نکنند. این‌گونه برادری، منادی و مروج نوعی بینش است که در آن همه کینه‌ها، نفرت‌ها، جهل‌ها، حق‌کشی‌ها و نابرابری‌ها کنار گذاشته می‌شود و همه مردم در جامعه اسلامی برای تحقق اجتماعی برادرانه تلاش می‌کنند که در آن برابری و عدالت تمام بت‌های موهوم طبقاتی و امتیازات ستمگرانه را از روی کره خاکی و صفحه زندگی اجتماعی نیست و نابود می‌کند و با حذف دوگانه گرایی‌ها و تفرقه‌ها و تضادهای وحدت و یکتایی را نوید می‌دهد. این بینش بر خصوصیت‌ها

«فراهم‌سازی زمینه رواج آن در جامعه» باشد؛ به این معنا که به نهادهای اجتماعی در این‌باره میدان دهد و کمک برساند و با کانون‌های ضد معنویت و اخلاق، به شیوه معقول، بستیزد و اجازه ندهد که «جهنمی‌ها»، مردم را با «زور» و «فریب»، جهنمی کنند.

اخلاق و معنویت در بیانیه گام دوم این‌گونه بیان شده است: «معنویت به معنای برجسته کردن ارزش‌های معنوی از قبیل: اخلاص، ایثار، توکل، ایمان در خود و در جامعه است و اخلاق به معنای رعایت فضیلت‌هایی چون خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راست‌گویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس و دیگر خلیات نیکوست. معنویت و اخلاق، جهت‌دهنده همه حرکت‌ها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی و نیاز اصلی جامعه است. بودن آنها، محیط زندگی را حتی با کمبودهای مادی، بهشت می‌سازد و نبودن آن، حتی با برخورداری مادی، جهنم می‌آفریند».

رهبر معظم انقلاب در دیدار دانشجویان، اهمیت اخلاق و معنویت را این‌گونه شرح داده‌اند:

در زمینه معنویت و اخلاق هم باید آرمان‌گرا بود. محیط دانشگاه به دلیل اینکه محیط جوان است، باید محیط پاکیزه‌ای باشد. بعضی خیال می‌کنند دانشگاه یعنی محیطی که در آن، تقید به دین و پایبندی به دین و اخلاق و اینها خیلی لزومی ندارد و مطلوب نیست. این ناشی از بنای غلطی است که در دوران طاغوت، در آغاز پیدایش دانشگاه، پایه‌ریزی شد. آن روز کسانی دانشگاه را به‌وجود آوردند که به اصل دین و معنویت و اخلاق اعتقاد نداشتند؛ شیفته غرب و فریفته اخلاقیات غرب بودند. البته آن شیفتگی و فریفتگی، شکل عمومی‌اش بود؛ یک عده‌ای شان هم مزدور و مأمور غرب بودند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۵/۰۴/۱۲).

۲-۱-۵. عقلانیت

عقلانیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم سیاسی مورد توجه اسلام و از گزاره‌های مورد تأکید رهبران انقلاب اسلامی در دوران مبارزات و تشکیل حکومت اسلامی بوده است. در بیانات مختلف رهبر انقلاب درباره سیر مفهومی و تاریخ عقلانیت، اشارات متعددی به معنای ایجابی عقلانیت شده است. ایشان محتوای عقلانیت را منطبق بر ارزش‌های دینی دانسته و آن را از وجوه اصلی اندیشه

و ستیزه‌گری‌ها و سرکشی‌ها و جدال‌های بی‌پایان و پرملاط اجتماع انسان‌ها خط بطلان می‌کشد (بهرامی، ۱۳۸۰).

در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی پیرامون این موضوع این‌گونه آمده است: «مجاهدتهای جوانان در میدان‌های سخت از جمله دفاع مقدس، با ذکر و دعا و روحیه برادری و ایثار همراه شد و ماجراهای صدر اسلام را زنده و نمایان در برابر چشم همه نهاد».

آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با برادری نکات گوناگونی را ایراد فرمودند، که به شرح ذیل است:

پیام اسلام، پیام وحدت و امنیت و برادری است. امیرالمؤمنین^ع یک جمله ابدی دارد که درباره همه انسان‌هاست؛ می‌فرماید: این انسانی که در مقابل توست، یا برادر دینی توست، یا شریک خلقی تو؛ و به هر حال، یک انسان است. همه انسان‌ها، باید با هم متحد و مهربان باشند؛ مخصوص یک دسته و یک گروه هم نیست. لذا در اسلام به مسلمانان دستور داده شده که حتی کسانی که از لحاظ دین و عقیده برخلاف شما هستند، با آنها هم خوبی کنید. «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه ۸). این منطق اسلام است. یعنی کسی هم که از لحاظ فکری با شما یکی نیست و عقیده دیگری دارد، مظهر سزا گرفتار به خاطر عقیده، اینجا نیست و شما مرجعش نیستید: «و الْحَكَمُ لِلَّهِ وَالْمَعُودُ إِلَيْهِ الْقِيَامَةَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۲). این هم کلام امیرالمؤمنین^ع است. شما با انسانی روبه‌رو هستید که یا با شما هم عقیده است و برادر شماست، یا هم عقیده نیست و در خلقت با شما شریک است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۵/۰۷/۱۸).

۳. ظرفیت‌های تحقق دولت اسلامی

اگر نگاهی به کشور ایران بیفکنیم، ظرفیت‌های مادی و معنوی بسیاری را مشاهده خواهیم کرد. به روایت آمارهای جهانی کشور ایران جزو برترین کشورهایی است که از لحاظ منابع طبیعی و معدنی دارای تنوع و گستردگی بالایی هست. ایران اسلامی علاوه بر منابع مادی، استعدادها و نیروی انسانی باهوش و خلاق را نیز در خود پرورش داده است که مجموع همه این ظرفیت‌ها نوید ایجاد دولت و جامعه‌ای اسلامی و نوین را می‌دهد.

۳-۱. جوانان

انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷ به دست جوانانی رقم خورد که تمام وجود و توان خود را وقف اسلام و ایران کرده بودند و در این راه از هیچ جان‌فشانی‌هایی دریغ نمی‌ورزیدند. حال همه می‌دانیم که شور و انگیزه جوانی در هر نسلی وجود دارد و مهم آن است که بتوانیم این شور و امید جوانی را در راه درست قرار دهیم تا ثمرات گران‌بهای آن را درک کنیم. در اوایل انقلاب برای اداره کشور به جوانان اعتماد شد و حال پس از گذشت چهار دهه از ابتدای انقلاب، نسلی جدید از جوانان به روی صحنه آمده‌اند و مسئولان می‌بایست بار دیگر بار امانت را به دوش جوانان بسپارند و با اعتماد به ایشان گام‌های بزرگی را در چله دوم انقلاب بردارند. *امام خامنه‌ای* در بیانی از لزوم اعتماد به جوانان این‌گونه می‌فرماید: «امام [با تشکیل بسیج] سرنوشت انقلاب را به جوان‌ها سپرد؛ و هر مجموعه جوانی، هر نسلی، وقتی از جوانی پا می‌گذارد به میان‌سالی، در واقع این امانت را تحویل می‌دهد به نسل جوان بعد از خودش و این سلسله تمام‌نشدنی است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۵/۰۹/۰۳).

«بیانیه گام دوم» یک ترسیم کلی از گذشته و حال و آینده انقلاب بوده. چهل سال [از انقلاب] گذشته - یک ترسیم کلی است؛ وارد جزئیات نشدیم - یک تصویرسازی کلی شده راجع به مسائل اصلی انقلاب. چهار نقطه به اصطلاح اصلی در این بیانیه مورد تأکید بوده: ... نقطه چهارم: «عظمت نقش نیروی جوان متعهد»؛ نه هر جوانی؛ جوانی که احساس تعهد کند، احساس مسئولیت کند. عظمت نقش این قشر، یعنی جوان متعهد در این مسیری که در پیش‌رو داریم و در رسیدن به آن چشم‌انداز مورد نظر. ما به یک حرکت عمومی به سمت آن چشم‌انداز نیاز داریم؛ باید یک حرکت عمومی در کشور راه بیفتد؛ البته این حرکت وجود دارد؛ منتها بایستی انضباط پیدا کند، سرعت پیدا کند و پیشرفت آن به سمت چشم‌انداز مورد نظر محسوس باشد. این حرکت طبعاً با محوریت جوان متعهد است؛ جوان‌های متعهد، محور این حرکت‌اند» (بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷).

یکی از مهم‌ترین تأکیدی که *آیت‌الله خامنه‌ای* در طول دوران مسئولیت خویش در ریاست‌جمهوری و رهبری به صورت عینی و عملی بر آن صحنه گذاشته‌اند، توجه به جوانان بوده و هست. ایشان در بیانی، مسئول تحقق آرمان‌های انقلاب در چله دوم را جوانان نامیده‌اند:

انقلاب در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی این گونه از این ظرفیت بزرگ برای ادامه راه انقلاب اسلامی و دولت اسلامی نام می‌برند: فرصت‌های مادی کشور نیز فهرستی طولانی را تشکیل می‌دهد که مدیران کارآمد و پیرانگیزه و خردمند می‌توانند با فعال کردن و بهره‌گیری از آن، درآمدهای ملی را با جهشی نمایان افزایش داده و کشور را ثروتمند و بی‌نیاز و به معنای واقعی دارای اعتماد به نفس کنند و مشکلات کنونی را برطرف کنند. ایران با دارا بودن یک درصد جمعیت جهان، دارای ۷ درصد ذخایر معدنی جهان است: منابع عظیم زیرزمینی، موقعیت استثنائی جغرافیایی میان شرق و غرب و شمال و جنوب، بازار بزرگ ملی، بازار بزرگ منطقه‌ای با داشتن ۱۵ همسایه با ۶۰۰ میلیون جمعیت، سواحل دریایی طولانی، حاصل‌خیزی زمین با محصولات متنوع کشاورزی و باغی، اقتصاد بزرگ و متنوع، بخش‌هایی از ظرفیت‌های کشور است؛ بسیاری از ظرفیت‌ها دست‌نخورده مانده است. گفته شده است که ایران از نظر ظرفیت‌های استفاده‌نشده طبیعی و انسانی در رتبه اول جهان است. بی‌شک شما جوانان مؤمن و پرتلاش خواهید توانست این عیب بزرگ را برطرف کنید. دهه دوم چشم‌انداز، باید زمان تمرکز بر بهره‌برداری از دستاوردهای گذشته و نیز ظرفیت‌های استفاده‌نشده باشد و پیشرفت کشور، از جمله در بخش تولید و اقتصاد ملی ارتقاء یابد (بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷).

۳-۳. نیروهای مستعد انسانی

چله اول انقلاب اسلامی، چله جهاد و پیشرفت بوده است. عقب‌ماندگی‌هایی که برای ملت ایران در زمان حکومت شاهان قاجاری و پهلوی به وجود آمده بود، لزوم جهاد برای سازندگی، پیشرفت و پرکردن خلأهای ایجادشده برای کشور را به همراه داشت. مشارکت نیروهای مستعد انسانی برای پیمودن راه پیشرفت و سازندگی و فتح قله‌های بلند علمی، سیاسی، اقتصادی و... یکی از مهم‌ترین عواملی بوده که سبب جهش ملت ایران در میدان‌ها مختلف شده است. اگر همراهی و همکاری استعدادها مستعد برای دستیابی به موفقیت و پیشرفت نبود، امروزه عزت و اعتبار انقلاب اسلامی نمی‌توانست در سراسر جهان زبازد باشد. آری این نیروهای

بنده معتقدم که آرمان‌های انقلاب - که چارچوب‌هایش مشخص است، بنده هم بعضی‌ها را تصریح خواهم کرد و اسم خواهم آورد - بدون نیرو و نشاط و جسارت جوانی، قابل تعقیب و قابل دسترسی نیست. نسبت شما با آرمان‌ها، اینچنین نسبتی است. عقیده من این است که اگر چنانچه نیروی جوانی، یعنی قدرت فکری و بدنی و اگر نشاط و روحیه و حالت تحرک و همچنین جسارت، یعنی خط‌شکنی‌ها که در جوان‌ها به‌عنوان خصیصه وجود دارد، نباشد، ما به آرمان‌ها دست پیدا نخواهیم کرد؛ لذا جوان‌ها در زمینه دسترسی به آرمان‌ها و تحقق آرمان‌های انقلاب و آرمان‌های اسلامی، دارای مسئولیت‌های بزرگی هستند و کارآمدی بسیار بالایی هم دارند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۲/۰۵/۰۶).

۳-۲. فرصت‌های مادی

نگاهی محققانه و مطالعه‌ای با رویکرد فهم عمیق مبانی رشد و پیشرفت انقلاب‌ها و ملت‌های آزاده در طول تاریخ، ما را به اصول مهمی برای تدوین چشم‌انداز و مأموریت‌هایمان در راستای ساخت ایران عزیزمان رهنمون خواهد ساخت. هرگاه ملت‌ها و دولت‌های بزرگ، پس از انقلاب و پس از رهایی از دست مستعمران و مستکبران، عینک اتکا و اعتماد به قدرت‌های پوشالی را از چشمان خود دور کرده و به‌جای آن با دیدی نافذ به توانایی‌ها و استعداد‌های اقوام، مردم و سرزمین خود نگاه کرده‌اند، چشمه‌ای جوشان از عمق ملت خود را قلیان داده‌اند که رفته‌رفته آن چشمه جوشان تبدیل به رودخانه‌ای عمیق از قدرت و صلابت داخلی برای آن مردمان در طول تاریخ و در سطح جهان گردیده است که امروزه می‌توان ثمرات آن اعتماد را در قدرت، پیشرفت و اعتماد به نفس آن کشور در عرصه‌های علمی، صنعتی، ورزشی و دیگر حوزه‌ها مشاهده کرد.

دولت اسلامی که در ادامه انقلاب و نظام اسلامی می‌بایست در کشور ما ایجاد شده و در راستای تحقق تمدن نوین اسلامی ایفای نقش کند، پشتوانه‌ها و ظرفیت‌های بزرگی را در کنار خود دارد تا بتواند سعادت در حوزه‌های مختلف را برای مردم ایران به ارمغان بیاورد. استفاده از ظرفیت‌های عظیم مادی در کشور ما اصلی مهم است که با بهره‌گیری درست از آنها می‌توان جایگاه‌های بالایی در اقتصاد و قدرت‌های اقتصادی جهان را به دست آورد. رهبر معظم

۴. راهکارهای تحقق دولت اسلامی

۴-۱. مدیریت جهادی

یکی از موضوع‌های مهم در مدیریت هر جامعه که بایستی به آن توجه ویژه داشت، روش مدیریت جامعه براساس فرهنگ، اصول و ارزش‌های حاکم بر آن است. در ایران نیز سبک‌های مختلف مدیریت از دیرباز مورد توجه قرار گرفته که از آن جمله می‌توان به مدیریت جهادی اشاره کرد. تفاوت اصلی مدیریت جهادی با سایر نظام‌های مدیریتی، در پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری و عقیدتی آن است. در این نظام مدیریتی، احکام دین اسلام به‌عنوان راهبردی برای زندگی و شاخصی برای سنجش حیات مطلوب در نظر گرفته شده و هدف این نظام مدیریتی، پیاده‌سازی ارزش‌ها در جامعه به منظور تبدیل آنها به کیفیت زندگی است. مدیریت جهادی در اصل نه‌تنها با مصرف‌گرایی، اشرافی‌گری، سستی، تبلی و انحراف از آرمان‌های اسلامی مغایرت و مخالفت داشته؛ بلکه با آن مبارزه می‌کند (نظری و همکاران، ۱۳۹۷).

مدیریت جهادی در واقع همان مدیریت علمی است که براساس فرمول‌ها و قوانین مطرح در دانش مدیریت پایه‌ریزی شده است. فرق این نوع مدیریت با مدیریت صرف در این است که مبنای مدیریت جهادی، مبنای اسلامی و ارزشی است و می‌توان گفت: مدیر مسلمان با در نظر گرفتن ابعاد دینی و ایمانی به مدیریت؛ تعریف تازه‌ای می‌بخشد و مفهوم مدیریت جهادی را به وجود می‌آورد. در مدیریت جهادی که برگرفته از مدیریت اسلامی است، به علم، فرهنگ و انسان و ارزش‌های انسانی توجه ویژه‌ای شده است؛ بدین ترتیب مدیریت جهادی نوعی مدیریت ارزشی و با اصالت فرهنگی و هماهنگ با مدیریت علمی است و می‌توان گفت با استفاده از تعاریف علمی مدیریت و به‌کارگیری پنج وظیفه اصلی یک مدیر و ادغام آن با مفاهیم اسلامی و دینی به سبک جدیدی از مدیریت تبدیل شده است (افتخاری و همکاران، ۱۳۹۷).

کشور عظیم ما پس انقلاب اسلامی برای جبران عقب‌ماندگی‌هایی که در طول دوران حکومت پادشاهان پهلوی و قاجاری برای کشور ایجاد شده بود، می‌بایست سبک جدیدی از مدیریت را به‌کار می‌بستند تا با سرعتی مضاعف و به‌صورت جهش‌گونه کاستی‌ها را جبران و آبادانی و سربلندی را برای کشور رقم بزنند. مدیریت جهادی سبک مدیریتی برآمده از دین اسلام است که

بااستعداد، غیور و فداکار ایران اسلامی بودند که در گام اول با انقلاب خود، دست خیاثکار شاهان و مستکبران جهانی را از کشور ایران و منابع غنی آن کوتاه کردند و سپس جان‌های خود را زیر بار مسئولیت قرار دادند تا قله‌های مرتفع علمی و... فتح شده و عزت انقلاب اسلامی به ملت ایران بازگردد.

آرمان‌ها و اهداف هر ملت و کشوری به دست مردمان و جوانان همان کشور تحقق می‌یابد، آن زمانی که انقلاب اسلامی در سال ۵۷ به پیروزی رسید، جوانان این مرزوبوم بودند که با جان‌فشانی‌های خود دستان زورگوی مستکبران را از ایران کوتاه کردند و حال در ابتدای چلهٔ دوم انقلاب اسلامی، نیروهای مستعد انسانی و جوانان هستند که می‌بایست عنان امور را به دست گیرند و آرمان بزرگ ایجاد دولت اسلامی را تحقق بخشند.

دولت اسلامی که رهبر معظم انقلاب با نام دولت جوان حزب‌الهی از آن یاد می‌کنند، با چنین ظرفیت بزرگی امکان تحقق دارد و آن هم نیروهای مستعد و توانمند در کشور هستند. آیت‌الله خامنه‌ای از چنین ظرفیت بزرگی در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی نیز این‌گونه یاد می‌کنند:

مهم‌ترین ظرفیت امیدبخش کشور، نیروی انسانی مستعد و کارآمد با زیربنای عمیق و اصیل ایمانی و دینی است. جمعیت جوان زیر ۴۰ سال که بخش مهمی از آن نتیجهٔ موج جمعیتی ایجادشده در دههٔ ۶۰ است، فرصت ارزشمندی برای کشور است. ۳۶ میلیون نفر در سنین میانهٔ ۱۵ و ۴۰ سالگی، نزدیک به ۱۴ میلیون نفر دارای تحصیلات عالی، رتبهٔ دوم جهان در دانش‌آموختگان علوم و مهندسی، انبوه جوانانی که با روحیهٔ انقلابی رشد کرده و آمادهٔ تلاش جهادی برای کشورند و جمع چشم‌گیر جوانان محقق و اندیشمندی که به آفرینش‌های علمی و فرهنگی و صنعتی و غیره اشتغال دارند؛ اینها ثروت عظیمی برای کشور است که هیچ اندوختهٔ مادی با آن مقایسه نمی‌تواند شد (بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷).

همان‌طور که رهبر معظم انقلاب بیان فرمودند؛ ظرفیت عظیم نیروی انسانی کارآمد و باایمان در کشور ما که تحصیلات دانشگاهی مناسبی هم دارند، ظرفیت بسیار خوبی برای تحقق دولت اسلامی است، حال عظمی راسخ و مدیریتی جهادی نیاز است تا این آرمان و هدف انقلاب اسلامی جامعه عمل پیوشد.

در راستای تحقق اهداف موردنظر حکومت به یاری آن بشتابند. این امر در حکومت اسلامی نیز جاری است و حکومت اسلامی به منظور دستیابی به اهداف دینی خود، نیازمند مشارکت هرچه بیشتر مردم و همکاری عمومی در موضوعات مختلف در حوزه فعالیت دولت است. مشارکت سهیم و شریک شدن افراد جامعه و پذیرش مسئولیت در فعالیت‌ها و وجوه گوناگون زندگی اجتماعی به منظور دستیابی به اهداف مشخص است.

با استخراج وجوه مشترک تعریف مذکور، می‌توان گفت مشارکت دارای سه رکن:

۱. مسئولیت‌پذیری؛ ۲. حرکت به سمت اهداف مشترک؛ ۳.

همکاری و یاری‌دادن به یکدیگر در این مسیر.

براین اساس مفهوم موردنظر از مشارکت سهیم و شریک شدن و مسئولیت‌پذیری مردم در امر اداره حکومت اسلامی و در راستای دستیابی به اهداف والای آن است. دو رکن مسئولیت‌پذیری و یاری‌دادن در مسیر دستیابی به اهداف بسته به نوع حق یا تکلیف بودن مشارکت متفاوت است. این در حالی است که سیر حرکت و مسیر اصلی مشارکت بر محور اهداف مشترک قرار دارد (جاوید و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۲).

اساس انقلاب اسلامی بر پایه مردم شکل گرفته است، از شروع اعتراضات مردمی به حکومت شاهنشاهی در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی تا برپایی نهادهای انقلابی همه‌وهمه با اتکا بر نیروی مردم و مشارکت مردمی به انجام رسیده است. پس از انقلاب اسلامی نیز در دفاع مقدس و بسیج همگانی برای دفاع از ایران اسلامی این مردم ایران بودند که با مشارکت همه‌جانبه خود مرزهای این سرزمین را از غارت بیگانگان در امان داشتند. عرصه‌های علم و فناوری، اقتصاد، فرهنگی و سیاست نیز، حوزه‌های مشارکت مردمی را در زمان‌های مختلف در این چهل سال به خود دیده است. شاید بتوان تازه‌ترین مشارکت مردمی در پیش بردن اهداف انقلاب اسلامی را مشارکت ایشان در بحران کرونا دانست که ایشان با تمام توان به کمک نظام سلامت آمدند و جهاد سلامت را در ابعاد مختلف رقم زدند. مردم ایران در برهه‌های مختلف اقشار مستضعف را مورد حمایت خود قرار دادند و با ایجاد مسابقه خدمت‌رسانی در عرصه‌های مختلف مردمان این مرزوبوم را زیر چتر حمایت خود قرار دادند. در همین حوزه مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی اینچنین فرموده‌اند: «مشارکت مردمی را در مسائل سیاسی مانند

دو رکن اساسی دارد و آنان عبارت‌اند از: تلاش و کوشش فراوان در راه مبارزه با دشمن. جوانان و مردمان کشور در چله اول انقلاب اسلامی مدیریت جهادی را در فضاهای گوناگونی به منصفه ظهور رسانند که دفاع مقدس و دستاوردهای موشکی از جمله آنهاست.

حال که ما در چله دوم انقلاب اسلامی، هدف ایجاد دولت اسلامی را دنبال می‌کنیم، مدیریت جهادی را می‌بایست به‌عنوان سبک جدید مدیریتی در تمامی ارکان کشور پیاده کنیم و در حقیقت از آن به‌عنوان راهکاری برای تحقق دولت اسلامی یاد شود. مدیریت جهادی راهکاری برگرفته از مبانی اسلامی و تجربیات عینی است که راه ایجاد دولت اسلامی در ادامه راه انقلاب اسلامی را هموار می‌کند.

رهبر معظم انقلاب نیز در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی در شرح مدیریت جهادی می‌فرماید:

به‌رغم همه این مشکلات طاقت‌فرسا، جمهوری اسلامی روزبه‌روز گام‌های بلندتر و استوارتری به جلو برداشت. این چهل سال، شاهد جهادهای بزرگ و افتخارات درخشان و پیشرفت‌های شگفت‌آور در ایران اسلامی است. عظمت پیشرفت‌های چهل‌ساله ملت ایران آنگاه به‌درستی دیده می‌شود که این مدت، با مدت‌های مشابه در انقلاب‌های بزرگی همچون انقلاب فرانسه و انقلاب اکتبر شوروی و انقلاب هند مقایسه شود. مدیریت‌های جهادی الهام‌گرفته از ایمان اسلامی و اعتقاد به اصل «ما می‌توانیم» که امام بزرگوار به همه ما آموخت، ایران را به عزت و پیشرفت در همه عرصه‌ها رسانید (بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷).

۴-۲. مشارکت مردمی و مسابقه خدمت‌رسانی

بدون شک توسعه اجتماعی مستلزم مشارکت‌های مردمی در ابعاد مختلف است و در واقع بدون مشارکت نمی‌توان به توسعه اجتماعی مردم‌محور، فراگیر و پایداری دست یافت. در فرایند توسعه اجتماعی، مشارکت آحاد جامعه مدنظر است و شهروندان قطع‌نظر از تعلقات قومی و علایق اعتقادی‌شان، امکان می‌یابند تا با توجه به صلاحیت و توانمندی ذهنی‌شان، در تمام پدیده‌ها و متغیرها اثرگذار باشند. توسعه در بسیاری از موارد حتی آداب و رسوم و عقاید مردم را نیز دربرمی‌گیرد (اکبریان و فتحی، ۱۳۹۱).

مشارکت عمومی در نظام‌های سیاسی حق مردم به‌شمار می‌رود؛ چراکه مردم حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویش هستند و می‌توانند

منابع.....

اسدی، عباس و جواد گوردزی، ۱۳۹۹، «شناسایی راهکارها و مؤلفه‌های مهم توسعه بیمه در بیانیه گام دوم انقلاب با تأکید بر شاخص‌های فرهنگی - تبلیغاتی»، *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، ش ۳۳، ص ۱۶۳-۱۸۳.

افتخاری، اصغر و همکاران، ۱۳۹۷، «مؤلفه‌های مدیریت جهادی در بیانات امام خامنه‌ای»، *مدیریت نظامی*، ش ۷۰، ص ۵۳-۸۷.

اکبریان، مهدی و لیلا فتحی، ۱۳۹۱، «مشارکت مردمی اساس توسعه اجتماعی»، *پژوهش و سلامت*، دوره دوم، ش ۱، ص ۸۷.

بهرامی، روح‌الله، ۱۳۸۰، «فلسفه برادری در اسلام»، *تاریخ اسلام*، ش ۸، ص ۲۴-۵.

بیانات رهبر معظم انقلاب، در: khamenei.ir

ترابی کلاته‌قاسمی، علی، ۱۴۰۰، «بیانیه گام دوم انقلاب؛ سند طرح‌ریزی راهبردی حرکت در مرحله دوم انقلاب»، *مطالعات مدیریت راهبردی دفاع ملی*، ش ۱۷، ص ۷۱-۱۰۰.

جاوید، محمدجواد و علی فتاحی‌زفرقندی، ۱۳۹۲، «راهکارهای مشارکت مردمی در اداره حکومت اسلامی»، *دانش حقوق عمومی*، ش ۶، ص ۸۶-۹.

شفیعی، احمد، ۱۳۸۵، «انقلاب اسلامی از منظر رهبر معظم انقلاب اسلامی»، *حصون*، ش ۷، ص ۷-۳۲.

طاہری، سیدمهدی، ۱۳۸۸، «عدالت از نگاه شهید مطهری»، *پگاه حوزه*، ش ۲۵۳، ص ۱۵-۲۲.

علوی، سیداحسان و همکاران، ۱۳۹۵، «بررسی تطبیقی مفهوم عدالت اقتصادی - اجتماعی در اندیشه سیاسی»، *مطالعات سیاسی*، ش ۳۱، ص ۱۹۵-۲۱۸.

کوشکی، محمدصادق، ۱۳۸۷، «بازشناسی هویت انقلاب اسلامی»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۱۴، ص ۴۷-۷۴.

محمدی، خدیجه و مهدی نادری، ۱۳۹۷، «ماهیت و ارکان دولت اسلامی در دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای»، *رهیافت*، ش ۴۲، ص ۸۶-۸۸.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، «هجدهمین نشست ملی دفتر پژوهش‌های فرهنگی قم»، در: mesbahyazdi.ir

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار (پیرامون انقلاب اسلامی)*، تهران، صدرا.

موسوی‌نیا، سیدمهدی، ۱۳۹۹، «مفهوم‌پژوهی عقلانیت در بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای»، در: khamenei.ir

موسوی‌زاده، ابراهیم، ۱۳۹۹، «اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب»، *حکومت اسلامی*، ش ۹۵، ص ۱۱۳-۱۳۴.

نجفی سیار، رحمان و ایوب نیکونهاد، ۱۳۹۹، «شاخص‌های حکمرانی مطلوب دولت تراز انقلاب اسلامی مطابق با بیانیه گام دوم»، *مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی*، ش ۴۱، ص ۱۷۳-۲۰۰.

نظری، یونس و همکاران، ۱۳۹۷، «ارائه الگوی مدیریت جهادی در صنعت دفاعی ج.ا. ایران با نگرش اقتصاد»، *راهبرد دفاعی*، ش ۶۴، ص ۱-۳۲.

ویسی، محمود، ۱۳۹۸، «اخلاق، معنویت و ارزش‌های اخلاقی»، در: *همایش ملی جستارهای پژوهشی با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب*، گلستان.

انتخابات، مقابله با فتنه‌های داخلی، حضور در صحنه‌های ملی و استکبارستیزی به اوج رسانید و در موضوعات اجتماعی مانند کمک‌رسانی‌ها و فعالیت‌های نیکوکاری که از پیش از انقلاب آغاز شده بود، افزایش چشم‌گیر داد. پس از انقلاب، مردم در مسابقه خدمت‌رسانی در حوادث طبیعی و کمبودهای اجتماعی مشتاقانه شرکت می‌کنند» (بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷).

همان‌طور که دانستیم، مشارکت مردمی یکی از ارکان اساسی انقلاب اسلامی در شکل‌گیری و ادامه راه است. در همین راستا دولت اسلامی نیز برای تحقق و ایجاد می‌بایست از این ظرفیت به‌عنوان راهکاری مهم بهره‌گیرد و با سازماندهی و مدیریت مناسب این ظرفیت عظیم، ایجاد دولت اسلامی با تمام جنبه‌هایش را سرعت بخشد.

نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ به مرحله تحقق دولت اسلامی رسیده است. دولت اسلامی چهره حکومتی انقلاب اسلامی در جهان است. در این پژوهش به دنبال تحریر اهداف، ظرفیت‌ها و راهکارهای تحقق دولت اسلامی در بیانات مقام معظم رهبری و خصوصاً بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی بودیم. پس از بررسی سخنان و رهنمودهای رهبر انقلاب و بررسی عمیق بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی نتایج به‌دست‌آمده را در سه سطح اهداف، ظرفیت‌ها و راهکارها بیان کردیم. اهداف دولت اسلامی که می‌بایست برای تحقق آنان تلاش شود، عبارت‌اند از: استقلال و آزادی، عدالت، عزت، معنویت و اخلاق، عقلانیت و برادری. هر کدام از این شعارها برآمده از مفاهیم اسلامی و قرآن و فرامین اهل‌بیت هستند که امامین انقلاب نیز در بیانات خود بارها بدان اشاره کرده‌اند. همه ما می‌دانیم که جمهوری اسلامی ایران در جنبه‌های مختلف مادی و معنوی ظرفیت‌های منحصر به فردی دارد که دیگر کشورها از نعمت داشتن چنین ظرفیت‌هایی بی‌بهره هستند. جوانان این مرزوبوم، فرصت‌های مادی و نیروهای مستعد انسانی ظرفیت‌هایی هستند که برای تحقق دولت اسلامی می‌بایست به کار گرفته شوند. حال اما این شعارها و ظرفیت‌های ناب ایران اسلامی منتهی به دولت اسلامی نمی‌شوند؛ مگر با استفاده از مدیریت جهادی و مشارکت مردمی. این دو راهکار - مدیریت جهادی و مشارکت مردمی - نیروی محرکه حرکت به سمت تحقق دولت اسلامی به‌شمار می‌روند که در صورت به‌جا دادن به آنان حرکت انقلاب اسلامی با سرعتی مضاعف به‌پیش خواهد رفت.

نوع مقاله: ترویجی

آرمان‌گرایی واقع‌بینانه در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر رهبر معظم انقلاب

محمدتقی امیرپور / کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

mohammadtagiamirpor@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2932-4191


<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۳

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶

چکیده

دو مکتب آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی از مکاتب معروف روابط بین‌الملل و عرصه دیپلماسی هستند. با توجه به اهمیت دیپلماسی و تأمین منافع و امنیت ملی در کنار مصالح اسلامی و انقلابی، این سؤال مطرح می‌شود که چه رویکردی در دستور کار سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری قرار دارد؟ روش پژوهش استفاده از روش توصیفی - تحلیلی است. هدف اصلی این پژوهش ارائه نگاه جامع و کامل نسبت به دیپلماسی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، با توجه به دو مکتب مهم آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی است. نوآوری و یافته مهم این مقاله این است که بررسی سایر ویژگی‌های مکاتب آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، حاکی از عدم انطباق کامل سیاست خارجی و دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران با مکاتب مزبور است؛ لذا تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، الگویی منحصربه‌فرد را می‌طلبد. از این رو، با طرح آرمان‌گرایی واقع‌بینانه و انقلابی سعی در شناخت آن داریم.

کلیدواژه‌ها: آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی، روابط بین‌الملل، دیپلماسی، سیاست خارجی.

مقدمه

آرمان‌گرایی واقع‌بینانه، در سیاست خارجی جمهوری اسلامی از نگاه بنیان‌گذار انقلاب اسلامی، امام خمینی^ع هم اهمیت داشت؛ که ایشان سعی در امتزاج میان اهداف آرمانی و منافع ملی به‌عنوان دو عنصر تناقض‌نما داشته‌اند. الگوی «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» را می‌توان نوعی نهادگرایی دانست که ضمن تأکید بر صلح‌گرایی نهادینه، بهره‌گیری از قدرت در راستای منافع بشریت را مورد تأکید قرار می‌دهد و از این رهگذر بر ابعادی از واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی صحنه می‌گذارد (دهشیری، ۱۳۷۸).

ضرورت و اهمیت مسئله در این است که رویکرد آرمان‌گرایی واقع‌بینانه که نقش بسزایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران و در اندیشه مقام معظم رهبری به‌عنوان فیلسوف و انسانی وارسته و حکیمی متعهد که رهبری جامعه سیاسی را به عهده دارد، ما را ترغیب کرد زوایای مختلف این رویکرد را بررسی کنیم و این یافته علمی را در دیپلماسی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران پررونق جلوه دهیم که با توجه به ابعاد گوناگون انقلاب اسلامی و در نظر گرفتن مصالح اسلامی و انقلابی از یک طرف و منافع و امنیت ملی از طرف دیگر، به اهمیت این رویکرد در سیاست خارجی و تعامل جمهوری اسلامی ایران با کشورهای منطقه و بین‌المللی پی می‌بریم.

«آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران که نشئت گرفته از ایدئولوژی اسلامی حاکم بر نظام جمهوری اسلامی ایران است، محتوا و سمت‌وسوی سیاست خارجی آن را تعیین می‌کند و آن را از دیگر دولت‌ها و نظام‌های سیاسی و از اصول و مبانی حاکم بر بسیاری از کشورهای جهان متمایز می‌سازد که بررسی مکاتب «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی» هم حاکی از عدم انطباق سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با این مکاتب دارد، که با طرح رویکرد آرمان‌گرایی انقلابی و واقع‌گرایی انقلابی سعی در شناخت این عدم انطباق در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با سیاست‌های موجود جهانی داریم.

واقع‌گرایی یا رئالیسم، کسب نفع شخصی و تلاش برای کسب قدرت و ازدیاد آن را واقعیت‌های جهان سیاست می‌دانند و معتقدند که کشورها همواره درصدد گسترش منفعت خود و اعمال و افزایش قدرت و منافع ملی خود هستند. در مقابل این اندیشه، اندیشه آرمان‌گرایی یا ایده‌آلیسم وجود دارد که بشر را ذاتاً خوب و خیرخواه فرض می‌کند. آرمان‌گرایان، امور و روابط بین‌الملل را بر مبنای

آرمان‌گرایی، خودش واقعیت‌ها را در جامعه می‌سازد. برای نمونه، یک مجموعه آرمان‌خواه و دارای هدف‌های بلند می‌تواند واقعیت‌ها را طبق آرمان خود شکل دهد و به وجود آورد. مقام معظم رهبری می‌فرماید: «آرمان‌ها را کنار بگذاریم، به بهانه واقع‌بینی؟ این کمال غفلت است. آرمان‌گرایی به‌وجودآورنده واقعیت‌های شیرین و مطلوب است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۲/۱۰/۱۴). در جای دیگر ایشان با اشاره به سیره امام خمینی^ع اشاره دارند: «درسی که انقلاب داد و امام بزرگوار باقی گذاشت، این است که در این حرکت سی و سه ساله، آرمان‌ها و آرزوهای عظیمی که اسلام آنها را به ما القا می‌کند و تعلیم می‌دهد، از نظر دور نماند؛ در عین حال واقعیت‌های موجود جامعه و جهان هم مورد توجه قرار گرفت. این کمک کرد به اینکه این حرکت بتواند ادامه پیدا کند؛ یعنی ترکیب آرمان‌خواهی و آرمان‌گرایی با واقع‌بینی. یک حرفی را بر سر زبان‌ها انداختند، درباره‌اش نوشتند و گفتند؛ الآن هم در گوشه و کنار شنیده می‌شود که ملاحظه واقعیت‌های جامعه و جهان، با آرمان‌گرایی نمی‌سازد! آرمان‌گرایی را با رویگرایی اشتباه گرفتند. آنچه که ما می‌خواهیم دنبال کنیم و اصرار بر آن داریم، این است که واقع‌بینی، مشاهده واقعیت‌های جامعه و جهان، با آرمان‌گرایی و تعقیب آرمان‌ها و آرزوهای ملت ایران، هیچ‌گونه تنافی و تعارضی ندارد. ذکر آرمان‌ها بدون توجه به واقعیت‌ها و بدون ملاحظه سازوکارهای معقول و منطقی رسیدن به آرمان‌ها، خیال‌پردازی است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۱/۰۵/۰۳).

جمهوری اسلامی ایران از بدو پیروزی در انقلاب ۱۳۵۷، با شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» با مردود اعلام کردن نظام غربی که مبتنی بر سلطه‌جویی و قدرت‌طلبی است، اصول و اهدافی را در سیاست خارجی خود تعیین و تعقیب کرد که غالباً برگرفته از اندیشه‌های سیاسی در فقه شیعه و ارکان سیاسی غالب در دوران حکومت صفوی بود. هرچند اصول و چارچوب سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از ابتدای تأسیس تا امروز، دستخوش تغییرات عمده‌ای نشده؛ با این وجود، شاخص جدید «واقع‌نگری» به ماهیت اسلامی و انقلابی آن افزوده شده و اهداف و آرمان‌های آن را تکامل بخشیده است که در نتیجه سیاست خارجی آن را به سمت «انقلابی‌گری واقع‌بینانه» به تعبیری «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» سوق داده است (jamaran.news).

اخلاق، عدالت، اعتماد و تعهد در نظر می‌گیرند. به اعتقاد آنان، سیاست باید مطابق با آرمان‌ها یا اصول متعالی عمل کند. برخی، آرمان‌گرایی را مقابل واقع‌بینی می‌بینند؛ در نظر اینها واقع‌بینی نقطه مقابل آرمان‌گرایی است.

بررسی ویژگی‌های مکاتب آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، حاکی از عدم انطباق کامل سیاست خارجی و دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران با مکاتب مزبور است، لذا تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران الگویی منحصر به فرد را می‌طلبد. از این‌رو، با طرح دو رویکرد واقع‌گرایی انقلابی و آرمان‌گرایی انقلابی سعی در شناخت آن می‌نماییم که نوآوری تحقیق حاضر به‌شمار می‌آید.

سؤال اصلی مقاله عبارت است از: چستی نظریه «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر رهبر معظم انقلاب می‌باشد و سؤال‌های فرعی تحقیق هم شامل چستی دو رویکرد و مبانی آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی و عناصر و ملزومات مربوط به آنها و چگونگی رویارویی آرمان‌گرایی واقع‌بینانه در دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران هستند.

۱. رویکرد و مبانی آرمان‌گرایی

آرمان‌گرایی به‌عنوان یک مکتب فکری، ریشه در خوش‌بینی عصر روشنگری قرن هیجدهم، لیبرالیسم قرن نوزدهم و ایدئالیسم ویلسونی قرن بیستم دارد. این نظریه، ریشه جنگ و خشونت را در ساخت جامعه داخلی و واحد سیاسی به‌نام دولت می‌داند. بنابراین جنگ معلول وضع خاص جامعه داخلی و واحد سیاسی است و اگر این وضع خاص متحول و اصلاح شود، جنگ نیز از میان خواهد رفت. از دیدگاه آرمان‌گرایان، انسان به‌طور ذاتی دارای سرشت خوب و خیرخواه است و در صورت فراهم شدن محیط مناسب و مساعد، جنگ و خشونت را پیشه نخواهد کرد.

به‌طور عمده، در روابط بین‌الملل دو مکتب آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی وجود دارد که بر حسب طرز تلقی از سرشت انسان، اوضاع داخلی (ملی) و بین‌المللی از یکدیگر متمایز می‌شوند: «مکتبی که جنگ را زاینده و معلول وضع خاص ساخت اجتماعی داخلی و بین‌المللی می‌داند و عقیده دارد که اگر این وضع خاص ساخت اجتماعی، (چه داخلی و چه خارجی) از بین برود و یا نواقص آن برطرف گردد، جنگ نیز از بین خواهد رفت و اختلاف و ستیز شدید

نظامی در جهان به وقوع نخواهد پیوست. طرفداران این مکتب را «ایده‌آلیست» نامیده‌اند؛ زیرا آنها برای سیاست و اجتماع ایده‌های عمومی و غیرقابل تحصیل و ایده‌آلی فرض و تعیین کرده‌اند که می‌باید به دست آید. در مقابل این مکتب، رئالیست‌ها فرار گرفته‌اند.

پیروان آرمان‌گرایی در سیاست خارجی بر این عقیده‌اند که لازمه تأمین امنیت و صلح دائمی و پایدار این است که هر واحد سیاسی ضمن پایبندی کامل به سازمان‌ها، نهادها، حقوق و تکالیف بین‌المللی، لازم است که امنیت خود را نیز جدای از امنیت سایر دولت‌ها نداند. بنابراین لازم است امنیت کشورها را امنیت خود، و تجاوز به حریم امنیتی دیگر کشورها را مایه سلب امنیت خود بداند. برای آرمان‌گرایان عدالت، اخلاق، تبعیت از قوانین وضع‌شده و حقوق بشر در هر شرایطی پسندیده است و سیاست و قدرت را یک انحراف از اصول والای انسانی و اخلاقی تلقی می‌کنند. آرمان‌گرایان کاربرد زور را نامشروع و مذموم تلقی می‌کنند و به‌کارگیری خشونت و جنگ را حربه حکام فاقد فضیلت می‌دانند (کاظمی، ۱۳۶۷).

رویکرد آرمان‌گرایانه سیاست خارجی، مبتنی بر اصول و معیارهای انتزاعی سنتی است که هنجارها، قواعد و موازین حقوقی و ارزش‌های اخلاقی را دربر می‌گیرد و جهت‌گیری تجویزی و سیاست‌گذارانه دارد. در این نظریه بر قدرت اخلاقی و نرم‌افزاری در مقابل قدرت فیزیکی و سخت‌افزاری تأکید می‌شود.

اگرچه آنچه که در سیاست خارجی جمهوری اسلامی آرمان‌گرایی خوانده می‌شود، با مکتب فکری آرمان‌گرایی در روابط بین‌الملل انطباق و همخوانی ندارد؛ ولی از این نظریه می‌توان برای تحلیل رفتار سیاست خارجی ایران در بعضی از دوره‌ها و حوزه‌های موضوعی کمک گرفت.

۲. رویکرد و مبانی واقع‌گرایی

نظریه واقع‌گرایی یک نظریه فراگیر و کلان روابط بین‌الملل است که درصدد تبیین کلی سیاست بین‌الملل و پدیده‌های گوناگون بین‌المللی براساس ویژگی‌های ثابت انسان‌ها و کشورهاست. به‌عبارت دیگر، یک رویکرد «از داخل به خارج» یا «تصویر دوم» است که برای فهم و توضیح روابط بین‌الملل و سیاست خارجی کشورها بر خصوصیات ملی کشورها و انسان‌ها تأکید می‌کند. برخلاف آرمان‌گرایی که بر جهان آن‌گونه که باید باشد تأکید می‌ورزد،

شده است (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۵). بدین ترتیب واقع‌گرایان در نظام بین‌الملل آنارشیک تکیه بر قدرت نظامی را بهترین وسیله برای بقای دولت ملی قلمداد می‌کنند.

سیاست خارجی رئالیستی بر آن است که بقا به‌عنوان اصلی‌ترین انگیزه رفتار بین‌المللی محسوب می‌شود. کشورهایی که در شرایط انزوا قرار می‌گیرند، از موضوع حداکثرسازی قدرت ملی خود غافل می‌شوند و به این ترتیب، می‌توان نشانه‌هایی از افول سیاسی، اقتصادی و استراتژیک را در بنیان‌های قدرت ملی آنان ملاحظه کرد. اگر انگیزه بقا وجود نداشته باشد، هیچ بازیگری برای افزایش قدرت ملی خود جهت مقابله با تهدیدات تلاش نمی‌کند. زمانی که تهدیدات امنیت ملی کشورها افزایش می‌یابد، زمینه برای حداکثرسازی قدرت جهت حفظ امنیت و بقای سیاسی فراهم می‌شود. از سوی دیگر، باید عوامل دیگری را در تنظیم رفتار سیاست خارجی کشورها مورد توجه قرار داد. «انگیزه‌های نهفته» در رفتار نخبگان سیاسی و همچنین «ترجیحات ایدئولوژیک» از جمله عوامل تأثیرگذار بر تعیین رفتار سیاست خارجی کشورهاست. اما این مؤلفه‌ها نیز در راستای حداکثرسازی قدرت ملی و همچنین تأمین بقای سیاسی کشورها به کار گرفته می‌شوند. به‌این ترتیب، نظریه‌پردازان سیاست خارجی، هدف اصلی هر کشوری را تأمین منافع ملی و حداکثرسازی قدرت ملی برای تحقق بقا می‌دانند. این امر نشان می‌دهد که امنیت و بقا اصلی‌ترین رهاورد عمومی سیاست خارجی محسوب می‌شود. آنچه که زمینه‌های لازم را برای بقا و امنیت فراهم آورد، نمادی از سیاست خارجی موفقیت‌آمیز تلقی می‌شود (متقی و پوستین‌چی، ۱۳۸۹، ص ۲۳).

۳. مبانی آرمان‌گرایی واقع‌بینانه

الگوی آرمان‌گرایی واقع‌بینانه در سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل از آن لحاظ که تأثیر مستقیمی بر اهداف و منافع از یک سو، و شیوه‌ها، ابزارها و روش‌ها از سوی دیگر می‌گذارد، به نوعی تجلی بخش «نظریه وحدت در عین کثرت» است؛ یعنی روش‌های متعدد در خدمت ارزشی واحد قرار می‌گیرند و اخلاق‌گرایی و قانون‌گرایی در راستای قدرت و منافع ملی واقع می‌شوند. این الگو که بر انگاره‌هایی از قبیل مصلحت‌اندیشی، امتزاج حقیقت و واقعیت، تلفیق ژئواستراتژی و ایدئواستراتژی، پیوند سیاست داخلی و سیاست

واقع‌گرایی، مدعی است، که جهان را آن‌گونه که هست، توضیح می‌دهد. واقع‌گرایان سیاست بین‌الملل را به‌صورت حوزه‌ای تعریف می‌کنند که قانون و اخلاق در آن نقشی ندارد و مبارزه برای کسب قدرت بر مناسبات کشورها حاکم است. بنابراین واقع‌گرایان بر رفتار کشورها و راهبردهایی که آنها برای تأمین بقا و افزایش منافع خود به کار می‌برند، متمرکز می‌شوند.

در برداشت سیاستمداران واقع‌گرا از سیاست، قدرت ملی و منافع ملی دو اصل مهم و حیاتی قلمداد می‌شوند. در این تفکر بازیگر خردمند کسی است که به‌طور مداوم درصدد دستیابی و ارتقای منافع مادی و معنوی خود باشد. به این معنا که حفاظت از تمامیت ارضی، امکانات و منابع درآمدزا و دفاع از ارزش‌ها و باورهای عمومی از اهداف استراتژیک هر واحد سیاسی به‌شمار می‌رود. در اینجا قدرت و منافع در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند و برای سیاستمداران واقع‌گرا، اعمال رفتارهای سیاسی، متأثر از شناخت واقع‌بینانه آنها از جامعه بین‌المللی است (کاظمی، ۱۳۷۶).

هانس. جی. مورگنتا از طرفداران سرسخت رئالیسم، بر این نظر است که پی‌گیری مبانی اخلاق عمومی و مفاهیم انتزاعی در رفتار دولت‌ها کاری بیهوده است و اساساً اخلاق‌گرایی و باید و نبایدهای اخلاقی در روابط بین دولت‌ها جایگاهی ندارد (مورگنتا، ۱۳۷۴، ص ۱۹). واقع‌گرایان ضمن آنکه انسان را موجودی بدسرشت می‌دانند، تنازع را جز لاینفک روابط بین‌الملل قلمداد می‌کنند. از دیدگاه واقع‌گرایان، دولت‌های ملی که طی نظم وستفالی (معاهده وستفالی ۱۶۴۸) استقرار یافته‌اند، به‌عنوان بازیگران اصلی روابط بین‌الملل تلقی می‌شوند. آنان به‌جای ایده‌آل‌ها به قدرت و منافع ملی کشور معتقد بودند. درواقع، رئالیسم یا واقع‌گرایی از نوعی شک محافظه‌کارانه علمی نسبت به اصول ایده‌آلیسم و همچنین از آموخته‌های نامطلوب تاریخی ناشی می‌شود» (سیف‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۴).

واقع‌گرایان، نظام بین‌الملل را آنارشیک (هرج و مرج) می‌دانند و معتقدند در شرایط هرج و مرج نمی‌توان به بقای کشور مطمئن بود. رئالیست‌ها به‌درستی فرض می‌کنند که همه کشورها به‌دنبال تداوم بقای خود هستند. به‌نظر می‌رسد دولت‌هایی که در عرصه قدرت جایگاه برتری دارند، نسبت به بقیه دولت‌هایی که قدرت کمتری دارند، شانس بیشتری برای بقا دارند. قدرت در واژگان رئالیسم بسیار مهم است و به‌صورت سنتی، در معنای نظامی - استراتژیک تعریف

به‌طوری که مجموع عناصر و دقایق آرمان‌گرایی و واقع‌بینی تشکیل‌دهنده دقایق گفتمان آرمان‌گرایی واقع‌بین خواهند بود که در یک زنجیره هم‌عرضی، قوام‌بخش و هویت‌دهنده این گفتمان بوده و قابل تفکیک و تجزیه نیستند.

۵. عناصر قوام‌بخش آرمان‌گرایی

مهم‌ترین عناصر و دقایق آرمان‌گرایی را به این صورت می‌توان صورت‌بندی کرد:

۵-۱. جهان‌گرایی اسلامی

که متضمن سه عنصر گفتمانی و اقدام عملی در سیاست خارجی است. نخست تلاش برای برقراری جامعه جهانی اسلامی به‌عنوان یک آرمان راهبردی سیاست خارجی است. ماهیت راهبردی این آرمان، بیانگر آن است که براساس واقعیت‌های موجود داخلی و بین‌المللی تعقیب می‌شود و در درازمدت تحقق می‌یابد. دوم، شالوده‌شکنی نظم بین‌المللی مستقر از طریق غیرطبیعی کردن و مشروعیت‌زدایی از آن جهت استقرار نظم جهانی مطلوب؛ سوم، ترسیم و تبیین نظم جهانی مطلوب جمهوری اسلامی بر مبنای رسالت اسلامی، انقلابی و ایرانی آن.

۵-۲. سلطه‌ستیزی

سلطه‌ستیزی دومین عنصر آرمان‌گرایی است که برخاسته از آرمان‌های اسلامی و ایرانی است. سلطه‌ستیزی دربرگیرنده نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، استعمار و استکبارستیزی و استضعاف‌زدایی در عرصه بین‌المللی است. براینده این سه مؤلفه گفتمانی در سیاست خارجی، رهایی‌بخشی است.

در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران و در فرهنگ انقلاب اسلامی همان‌گونه که استکبار منفی است؛ استضعاف هم منفی است؛ بنابراین در سیاست خارجی هر دو باید مورد توجه قرار گیرند. براینده این سه (سلطه‌ستیزی - استکبارستیزی - استضعاف‌زدایی) در رهایی‌بخشی نمود پیدا می‌کند؛ که یکی از مهم‌ترین آرمان‌هایی است که در بعد آرمان‌گرایی دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران تعیین می‌یابد. رهایی‌بخشی به معنای تلاش برای رهایی جمهوری اسلامی ایران و ملل دیگر از استکبار و استعمار است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲ ب).

خارجی، مذاکره و اقناع در عین انذار و ارعاب، شیوه‌های مسالمت‌آمیز و قهرآمیز، ابزارهای جاذبه‌ای و دافعه‌ای، قدرت معنوی و مادی و ذهنی و عینی، اهداف ملی و فراملی، نهادگرایی و قاعده‌تدریج استوار است، می‌تواند از سه منظر بینش فکری و اصول نظری، نحوه نگرش به ساختار نظام بین‌الملل و دیدگاه آن راجع به کارکرد دولت - ملت در سیاست بین‌الملل مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. مکتب «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» بر تمایز میان گزینه و فطرت در ذات بشر، سیاست به‌عنوان هنر ممکن کردن ضروریات و برهم‌کنشی دولت - ملت و نظام بین‌الملل تأکید دارد. الگوی آرمان‌گرایی واقع‌بینانه بر ساختار همکاری‌جویانه روابط بین‌الملل اذعان دارد و معتقد است احترام متقابل و همکاری میان دولت‌ها، راهکار مناسبی جهت تأمین صلح و امنیت جهانی است. دیدگاه «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» ضمن توجه به ماهیت بینایی (صلح‌جویانه توأم با کاربرد مشروع زور) نظام بین‌الملل، بر سیاست‌های همکاری‌جویانه به‌عنوان راه‌حلی میان اتحاد و مقابله تأکید دارد (دهشیری، ۱۳۷۸).

آرمان‌گرایی واقع‌بینانه، از ظرفیت‌ها و فرصت‌های محیط جهانی به‌عنوان راه حرکت جهت بسط گفتمان موردنظر خود بهره‌برداری می‌کند. آرمان‌گرایی واقع‌بینانه، یعنی در سازمان ملل نظریه عدالت بین‌المللی را مطرح کردن و هم‌زمان با آن، ساختار و سازوکارهای حاکم بر سازمان ملل و شورای امنیت را با انتقادهای جدی مواجه ساختن است؛ ابتکاری که توسط رؤسای سابق جمهوری اسلامی ایران در سخنرانی‌های سالیانه در اجلاس عمومی سازمان ملل متحد صورت گرفته است.

بنابراین در مدل آرمان‌گرایی واقع‌بینانه، نه قهر و نفی رابطه با نهادها، تکالیف و حقوق بین‌الملل متصور است و نه تسلیم و مقهور برخی معاهدات بین‌المللی و احیاناً قطعنامه‌های احتمالی شورای امنیت که با منافع ملی کشور در تضاد است. براساس این پارادایم دولت‌ها، از همه توان و ظرفیت خود و با رویکردی آگاهانه و عالمانه و از موضعی منتقدانه نسبت به نظام بین‌الملل ضمن بازبانی موقعیت ممتاز خود، درصدد دفاع از حقوق مشروع و قانونی ملت برمی‌آید (غضنفری، ۱۳۸۶).

۴. عناصر و ملزومات آرمان‌گرایی واقع‌بینانه

عناصر و دقایق گفتمان واقع‌گرایی آرمان‌خواه را می‌توان براساس دو جز این گفتمان یعنی آرمان‌گرایی و واقع‌بینی تنظیم و تبیین کرد.

۵-۳. حق طلبی و عدالت خواهی

حق طلبی و عدالت خواهی یکی از مهم ترین آرمان های اسلامی و تاریخی ایرانیان است. حق طلبی و عدالت خواهی خود متضمن و مستلزم ظلم ستیزی است که از جمله مطالبات تاریخی ایرانیان است. قاعدتاً در دولت نهم و دهم این عنصر بیشتر مورد تأکید بوده است؛ به گونه ای که می توان گفتنمان دولت نهم و دهم را گفتنمان اصولگرایی عدالت محور نامید. به این معنا، بیشترین تأکید و تمرکز در کانون سیاست خارجی و دیپلماسی بر عدالت طلبی و حق طلبی است. عدالت طلبی، یکی از آرمان هایی است که انتظار می رود در دیپلماسی مطلوب جمهوری اسلامی ایران مورد تأکید و توجه قرار گیرد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲ ب).

۵-۴. استقلال طلبی

استقلال طلبی، چهارمین عنصر آرمان گرایی است که بر حسب آزادی عمل و حفظ هویت و منزلت ملی تعریف می شود. روابط ناعادلانه قدرت های بزرگ استعماری با ایران قبل از انقلاب اسلامی و دخالت های فراگیر آنان در امور کشور از یک سو، و ارزش کانونی عدالت در دین اسلام، عدالت طلبی و استقلال خواهی را در بطن و متن گفتنمان انقلاب اسلامی قرار می دهد. به گونه ای که این دو ارزش از اهداف راهبردی دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران هستند.

۵-۷. صلح طلبی

در چارچوب گفتنمان آرمان گرایی اسلامی، صلح فراتر از صلح سلبی و حداقلی به معنای نبود جنگ و خشونت عربان در صحنه بین المللی تعریف می شود. به گونه ای که علاوه بر آن، شامل صلح ایجابی و مثبت به معنای نفی و الغای خشونت ساختاری پنهان در نظام بین الملل نیز می شود که بسیار فراتر از ریشه کنی جنگ متعارف در روابط بین الملل می رود.

۵-۸. عزت طلبی

عزت نفس که در ادبیات روابط بین الملل از آن به شرف و افتخار نیز یاد می شود، یکی از مهم ترین اهداف و انگیزه های سیاست خارجی است که به مثابه برآیند و عصاره پنج عنصر فوق است. از این رو، حفظ شرف و عزت ملی می تواند و باید یکی از آرمان ها و اهداف سیاست خارجی باشد که بر پایه واقع نگری پی گیری و تحقق می یابد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲ ب).

۵-۹. مهدویت

از مصداق های بارز جامعه آرمانی اسلام، جامعه مهدوی است؛ جامعه ای که از دیدگاه مقام معظم رهبری، بر چند پایه اساسی بنا می شود:

۱. نابود کردن و قلع و قمع کردن ریشه های ظلم و طغیان؛ یعنی جامعه ای که در زمان ولی عصر^ع ساخته می شود، باید ظلم و جور نباشد... نه ظلم اقتصادی و نه ظلم سیاسی و نه ظلم فرهنگی...؛

۲. خصوصیت جامعه ایده آل مهدوی بالا رفتن سطح اندیشه انسان است؛ هم اندیشه علمی و هم اندیشه اسلامی انسان؛ یعنی در دوران ولی عصر^ع شما باید نشانی از جهل و بی سوادی و فقر فرهنگی و فکری در عالم پیدا نکنید...؛

۳. در جامعه مهدوی، همه نیروهای طبیعت و همه نیروهای انسانی استخراج می شود و چیزی در بطن زمین نمی ماند که بشر از آن استفاده نکند...؛

۴. این است که محور در زمان امام زمان^ع محور، فضیلت و اخلاق است. هر کس که دارای فضیلت اخلاقی بیشتر است، او مقدم تر و پیش تر است؛

۵. در جامعه آرمانی اسلام... دنیا به یک کمال نسبی رسیده...، جامعه مهدوی را ما یک جامعه انسانی عادلانه صد درصد می دانیم (مهاجرنیا، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷-۱۱۸).

۵-۱۰. تمدن اسلامی ایرانی

مقام معظم رهبری یکی از عناصر اصلی آرمان گرایی را ایجاد تمدن اسلامی می دانند. از دیدگاه ایشان، تمدن اسلامی یعنی فضایی که انسان در آن از لحاظ معنوی و مادی می تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد؛ زندگی خوبی داشته باشد، زندگی عزت مندی داشته باشد، انسان باشد عزیز، دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، و دارای سازندگی جهان طبیعت. تمدن اسلامی یعنی این؛ و هدف نظام جمهوری اسلامی و آرمان نظام جمهوری اسلامی این است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴).

از دیدگاه رهبر معظم انقلاب شرط نهایی تحقق یافتن یک تمدن عظیم تاریخی، ایمان است. ایشان می فرمایند: «در صدر اسلام، رسول مکرم اسلام^ص و صحابه و نیز جانشینان بزرگوار ایشان توانستند با اتکای به خدا، یک تمدن عظیم تاریخی را پایه گذاری

با شدت وجود دارد - ویران کند و ستمگران را سر جای خود بنشانند. این اولین درخواست منتظران مهدی موعود از ظهور آن بزرگوار است. یا در زیارت آل یاسین وقتی خصوصیات آن بزرگوار را ذکر می‌کنید، یکی از برجسته‌ترین آنها این است که «الذی یملا الارض عدلاً و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً». انتظار این است که او همه عالم - نه یک نقطه - را سرشار از عدالت کرده و قسط را در همه جا مستقر کند. در روایاتی هم که درباره آن بزرگوار هست، همین معنا وجود دارد. بنابراین انتظار منتظران مهدی موعود، در درجه اول، انتظار استقرار عدالت است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۱/۰۷/۳۰).

کنند. آنها هم در برابر قدرت‌های بزرگ زمان خود، علی‌الظاهر کوچک بودند؛ اما ایمان به خدا به آنها قدرت بخشید و توانستند برای چندین قرن، عظمتی را در تاریخ ایجاد کنند. ما چرا نتوانیم؟ «ولا تهنوا و لاتحزنوا و انتم الاعلون ان كنتم مؤمنين». شرطش ایمان است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۱۲/۰۳).

ایشان معتقدند ایستادگی و صبر و بصر و اعتماد به وعده «و لينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز» خواهد توانست مسیر رسیدن به قله تمدن اسلامی را برای امت اسلامی هموار کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹).

۶. عناصر واقع‌نگری

واقع‌بینی (واقع‌نگری)، به‌مثابه دومین جز گفتمان آرمان‌گرایی واقع‌نگر، دربرگیرنده عناصری مانند: ظهور منجی، مصلحت‌گرایی، امنیت‌طلبی و اقتدارافزایی، خردگرایی، حزم‌اندیشی و مشکل‌گشایی است.

۶-۱. ظهور منجی

مقام معظم رهبری، انتظار ظهور مهدی موعود را در اعتقادات شیعیان، نه یک آرزو و مسئله ذهنی محض، که یک واقعیت خواندند و خاطر نشان کردند: دلایل فراوان، روشن و راسخ که بسیاری از اهل سنت نیز آنها را قبول دارند، این اعتقاد عمیق شیعیان را تصدیق می‌کند که حجت تابناک حق یک انسان واقعی است که با عمر طولانی که خدا به ایشان داده، در میان مردم زندگی و دردها و مشکلات آنان را حس می‌کند و همه مسائل مربوط به زندگی نورانی ایشان روشن و معلوم است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۷/۰۵/۲۷).

رهبر معظم انقلاب یکی از برجسته‌ترین ویژگی منتظران ظهور را انتظار استقرار عدالت می‌داند و می‌فرماید:

برجسته‌ترین شعار مهدویت عبارت است از عدالت. به‌طور

مثال در دعای ندبه وقتی شروع به بیان و شمارش صفات آن

بزرگوار می‌کنیم، بعد از نسبت او به پدران بزرگوار و خاندان

مطهرش، اولین جمله‌ای که ذکر می‌کنیم این است: «این المَعْدُ

لِقَطْعِ دَابِرِ الظُّلْمَةِ، اَیْنِ الْمُنْتَظَرِ لِاقَامَةِ الْأَمْتِ وَالْعَوْجِ، اَیْنِ

الْمُرْتَجَى لِأَزَالَةِ الْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ»؛ یعنی دل بشریت می‌تپد تا آن

نجات‌بخش بیاید و ستم را ریشه‌کن کند، بنای ظلم را - که در

تاریخ بشر، از زمان‌های گذشته همواره وجود داشته و امروز هم

۶-۲. مصلحت‌گرایی

مصلحت‌گرایی به معنای تصمیم‌گیری و اقدام براساس مصالح اسلامی و منافع ملی جمهوری اسلامی در سیاست خارجی است؛ به‌گونه‌ای که مصلحت اسلامی و منفعت ملی دو روی یک سکه بوده و در طول هم، تعریف و تعقیب می‌شوند. البته اولویت‌بندی این دو دسته از مصالح و منافع خود یکی از الزامات واقع‌بینی است که در چارچوب خردگرایی تحقق می‌یابد.

۶-۳. امنیت‌طلبی و اقتدارافزایی

مصلحت‌گرایی در سیاست خارجی تعیین بخش عنصر دیگری در گفتمان واقع‌گرایی است که به صورت امنیت‌طلبی و اقتدارافزایی تعریف و محقق می‌شود. تأمین امنیت پیش شرط تحقق هر آرمان و ارزشی در سیاست خارجی است. از این رو، حفظ موجودیت و بقای کشور بر هر ارزش و مصلحت دیگری اولویت و اهمیت دارد. برای بقا و امنیت ملی نیز کسب قدرت و اقتدار ملی اعم از سخت‌افزاری و نرم‌افزاری لازم است.

۶-۴. عقل‌گرایی و خرداندیشی

عقل‌گرایی و عقلانیت عنصر کانونی واقع‌بینی است؛ چون کلیه آرمان‌ها و عناصر دیگر آن بر پایه عقلانیت استوار بوده و به وسیله آن تحقق می‌یابد. عقل شامل هر نوع عقل نظری و عقل عملی می‌شود که معطوف به آرمان و ابزار است. عقل نظری به معنای شناخت واقعیت متضمن موقعیت‌شناسی، زمان‌شناسی و فرصت‌شناسی است. موقعیت‌شناسی خود دربرگیرنده شناخت

ایران با مکاتب مزبور است؛ لذا تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران الگویی منحصر به فرد را می‌طلبد. از این رو، با طرح دو رویکرد واقع‌گرایی انقلابی و آرمان‌گرایی انقلابی سعی در شناخت آن داریم (یعقوبی، ۱۳۸۷، ص ۲۷-۲۹).

چرخه گفتمانی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بیانگر این واقعیت است که هیچ‌یک از دو گفتمان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی محض به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و قرین موفقیت نیست؛ زیرا آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی لازم و ملزوم یکدیگرند و دو جزء لاینفک گفتمان «واقع‌گرایی آرمان‌خواه» هستند. به‌گونه‌ای که به لحاظ نظری و عملی قابل تجزیه و تفکیک نیستند. از این رو، سیاست خارجی در عمل در صورتی که این دو جز گفتمانی را با هم به اجرا بگذارد، موفق و مطلوب خواهد بود. چون سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از یک سو، مبتنی بر دین مبین اسلام است که دین آرمان‌گرا و در عین حال واقع بین است؛ از سوی دیگر، جمهوری اسلامی برخاسته از انقلاب اسلامی است که گفتمانش، همان‌گونه که مقام معظم رهبری تصریح می‌کند، «آرمان‌گرایی واقع‌نگر» است و گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی باید در چارچوب آن تعریف و الگوسازی شود. بر این اساس در دیپلماسی باید در عین توجه و تمرکز بر آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی، واقعیت‌های داخلی و بین‌المللی را نیز مدنظر قرار داد. به‌گونه‌ای که آرمان‌ها و ارزش‌ها باعث ندیدن واقعیت‌ها و واقعیت‌ها نیز موجب غفلت از آرمان‌ها نگردد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲الف).

سیاست‌گذاران نظام جمهوری اسلامی ایران با دو رویکرد واقع‌گرایی انقلابی و آرمان‌گرایی انقلابی به تنظیم و تدوین سیاست خارجی و دیپلماسی پرداخته‌اند. رویکرد واقع‌گرایی انقلابی با تأکید بر موانع و امکانات در عرصه داخلی و بین‌المللی تحقق مواضع انقلابی خود را دنبال می‌کند، در حالی که در رویکرد آرمان‌گرایی انقلابی برای تحقق اهداف و مقاصد انقلاب به امکانات محدود و موانع پیش‌روی در دو سطح داخلی و بین‌المللی توجه کمتری می‌شود. به بیان دیگر، نحوه اولویت‌بندی سلسله‌مراتب اهداف ملی نزد طرفداران دو رویکرد مزبور موجب تمایز آنها از یکدیگر شده است. علی‌رغم تفاوت در تاکتیک‌ها، حامیان هر دو رویکرد واقع‌گرایی انقلابی و آرمان‌گرایی انقلابی هدف تغییر وضع موجود در عرصه نظام بین‌الملل که جزو اهداف استراتژیک و اصولی انقلاب اسلامی در راستای حکومت

مقدورات و محظورات ملی از یک سو، و شناخت نظام بین‌الملل و محیط خارجی از سوی دیگر است. عقل عملی به معنای شناخت بایدها و نبایدهای رفتاری نیز متضمن اخلاق‌گرایی، قانون‌گرایی و نهادگرایی در روابط بین‌الملل است. به طوری که در سیاست خارجی باید ارزش‌ها، هنجارها، قواعد و نهادهای تکوین‌دهنده و تنظیم‌کننده روابط بین‌الملل را شناخت و بر پایه شناخت این واقعیت‌ها، آرمان‌ها را پی‌گیری کرد؛ چون ندیدن این بایدها و نبایدهای رفتاری به معنای نبودن آنها نیست.

۶.۵. حزم‌اندیشی و مسئله‌شناسی

حزم‌اندیشی و مشکل‌گشایی خود شرط عقل است. حزم و احتیاط در دیپلماسی یک ضرورت است؛ چون سیاست خارجی با حیات و ممانت کشور ارتباط دارد و جای آزمون و خطا نیست. به طوری که یک تصمیم و اقدام غیرعقلانی مبنی بر بی‌احتیاطی، همان‌گونه که تاریخ گواهی می‌دهد، می‌تواند موجودیت یک کشور را به خطر اندازد. بر این اساس، تلاش برای حل مسائل و معضلات سیاست خارجی که تحقق اهداف و آرمان‌های کشور و ملت را با مانع مواجه می‌سازد، یک ضرورت و اولویت سیاست خارجی است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲ب).

۷. نگاهی به رویارویی آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در

دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران

مکتب واقع‌گرایی از آن جهت قابل انطباق با سیاست خارجی و دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران نیست که برخلاف تکیه واقع‌گرایی بر دولت ملی، تعریف مبهم دولت ملی در قانون اساسی و توجه به مصالح امت اسلامی در قالب رهبری جهان اسلام در راستای تحقق حکومت واحد جهانی، با عناصر ذاتی مکتب واقع‌گرایی در تضاد است. «ضمن اینکه واقع‌گرایی تکیه خاصی بر قدرت نظامی دارد و نسبت به عناصر غیرمادی قدرت توجه لازم مبذول نمی‌دارد، سیاست خارجی ایران متکی بر قدرت نظامی نیست و بر جنبه فرهنگی و امنیتی سیاست خارجی تأکید دارد. همچنین «مکتب آرمان‌گرایی در روابط بین‌الملل، که نگرش حقوقی و تشکیلاتی قوی دارد، با سیاست خارجی آرمان‌گرایانه جمهوری اسلامی به‌طور کامل متفاوت است». بررسی سایر ویژگی‌های مکاتب آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی نیز حاکی از عدم انطباق کامل سیاست خارجی و دیپلماسی جمهوری اسلامی

واحد جهانی است، را دنبال می‌کنند (یعقوبی، ۱۳۸۷، ص ۳۰).
 آرمان‌گرایان انقلابی و واقع‌گرایان انقلابی برای تحقق اهداف اسلامی در عرصه روابط بین‌الملل دیدگاه‌های گوناگونی دارند. «ایستارهای آنها در برابر نظام بین‌الملل موجود با هم متفاوت است. آرمان‌گرایان طرفدار انقلاب جهانی و خواهان ایجاد نظم جهانی اسلامی در همین حال حاضر هستند... از سوی دیگر، واقع‌گرایان هم که آرزوی ایجاد یک نظام جهانی اسلامی را در دل دارند می‌خواهند با واقعیت‌های نظام بین‌المللی موجود کنار آیند» (رضانی، ۱۳۸۰، ص ۶۸).
 ایران همان‌طور که از آغاز انقلاب دارای آرمان‌گرایان انقلابی خاص خود بوده، واقع‌گرایان انقلابی نیز داشته است. این دو گروه معتقدند که اسلام، واحد اولیه و اساسی وفاداری مردم در جامعه سیاسی ایران است و باید هم باشد؛ ولی درباره وزن نسبی «ایرانیت» و «اسلامیت» در هویت، ایرانیان اختلاف‌نظر شدیدی با هم دارند. همچنین ایستار آنها در برابر نظام بین‌المللی موجود متفاوت با هم است. آرمان‌گرایان، هوادار انقلاب جهانی و خواهان ایجاد نظم جهانی اسلام در همین حال حاضر هستند از سوی دیگر، واقع‌گرایان هم آرزوی ایجاد یک نظام جهانی اسلام را در دل دارند می‌خواهند با واقعیت‌های نظام بین‌المللی موجود کنار آیند. از همین‌رو، برخلاف آرمان‌گرایان، سمت‌گیری سیاست خارجی‌شان سازش‌جویانه است (همان).

۸. نگاهی به آرمان‌گرایی واقع‌بینانه از منظر رهبر معظم انقلاب

در روزهای آغازین رهبری، *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* به مسئولان درجه اول وزارت امور خارجه فرمودند که سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران باید براساس «عزت» و «حکمت» و «مصلحت» بنا شود که مجموع این سه اصل به‌عنوان راهنمای دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران یعنی بنای آن در چارچوب آرمان‌گرایی واقع‌بینانه است.
 به اعتقاد ایشان، باید حکمت نقشی اساسی داشته باشد تا اهداف عالی و اصول ارزشمند حکومت اسلامی را محقق سازد. این اصلی است که قانون اساسی ایران نیز بدان تصریح دارد. رهبر معظم انقلاب فرمودند: «حکمت به مفهوم عمل بر پایه حساب‌های منطقی و تحکیم بنیان‌های محکم و پربار و خودداری از شتاب‌زدگی و جهل و خودبینی است». ایشان افزودند که جمهوری اسلامی در ایران

اصول‌گراست و در سخنرانی دیگر خود به تبیین و توضیح این اندیشه پرداختند و بیان کردند: نباید جنبش و تلاش اسلامی و دیپلماسی ما با الگوهای اسلامی‌مان در تعارض باشد (اجتهاد و نوآوری از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۳۶۳).

حکمت از نگاه مقام معظم رهبری، همان رسیدن به حقیقت از طریق معرفت و منطقی است و این امر جزء از طریق پیوند کامل میان عدل و ارزش‌های معنوی امکان‌پذیر نخواهد بود. ایشان می‌فرماید: «اسلامی که مورد تأیید ماست و همگان را بدان تشویق می‌کنیم بر سه اصل استوار است: ارزش‌های روحی، منطقی و عدالت. این اسلام به‌طور کلی با اسلام تجزری و لیبرالی متفاوت است» (همان، ص ۳۶۴-۳۶۵).

براساس این نوع جهان‌بینی، ایران باید در راستای تحقق منافع ملی و تنها در چارچوب اصول و ارزش‌های خود تلاش کند؛ همان‌گونه که رهبر معظم انقلاب این چارچوب را ترسیم می‌کند. ایشان تأکید دارند که منافع ملی ایران نمی‌تواند براساس نژاد، زبان، رنگ پوست و یا قومیت بنا شود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۰۴/۱۸).

در ارتباطات بین‌المللی، منشأ کرامت و شرف یا عزت، جزء دوم از اصول سه‌گانه بنیادی از نظر مقام معظم رهبری به‌شمار می‌آید. ایشان معتقدند که کرامت و شرافت نیز بر نژاد یا قومیت بنا نشده و می‌فرمایند: «اینها از جمله اموری هستند که همگی برای کشیدن حصار و مرز پیرامون خود از آن استفاده می‌کنند» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۰۴/۱۸).

اصل سوم اصل «مصلحت» از منظر مقام معظم رهبری است. عملکرد جمهوری اسلامی براساس این اصل نباید با اصول اخلاقی در تعارض باشد. اصل مصلحت نباید با اصل شرافت و حکمت در تعارض باشد. به عبارت دیگر، نباید برخورد با تصمیمات جمهوری اسلامی ایران در زمینه مسائل منطقه‌ای یا بین‌المللی از طریق برتری دادن مبدأ مصلحت بر دو مبدأ دیگر باشد؛ بلکه مصلحت به معنای انتخاب بهترین راه به‌سوی حکمت و شرافت است. براساس سخن رهبر انقلاب، «در برخی از مراحل تغییر و تحول، ممکن است به اهداف تاکتیکی با برخورداری از ادوات تکنیکی مختلف توجه شود؛ اما روح و ماهیت سیاست خارجی جمهوری اسلامی در هیچ وضعیتی تغییر نکرده و نخواهد کرد» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۳/۰۵/۲۵). بنابراین ایران به‌رغم تمامی سختی‌هایی که با آن روبه‌روست، تغییر موضع نداده و تنها حامی حقوق فلسطینیان بوده

راهبردهای عمومی و کلی را دربر می‌گیرند و بالاخره واقعیت‌هاست، که آرمان‌گرایی با دیدن واقعیت‌ها، به راهبردها و اهداف منجر می‌شوند. یکی از ویژگی‌های مقام معظم رهبری در واکنش به تحولات منطقه‌ای و جهانی، نگاه واقع‌گرایانه ایشان به مسائل بین‌المللی است که یکی از این مصادیق حمله آمریکا به عراق برای آزادسازی کویت بود؛ که در آن هنگام برخی از سیاسیون چپ کشور پیشنهاد همراهی با صدام علیه آمریکا می‌دادند. در چنین شرایطی رهبر معظم انقلاب با درک صحیح تحولات منطقه و با معیار اصول‌گرایی، موضع بی‌طرفی ایران را رسماً اعلام کرد. البته این بی‌طرفی به معنای سکوت در برابر جنایات ناشی از جنگ نبود؛ بلکه در عین حال، بی‌طرفی انتقادی را برگزید. بعدها اسنادی که منتشر شد نشان داد که این جنگ سناریوی تعریف‌شده آمریکا برای اهداف چندمنظوره بود.

نمونه دیگر، حادثه ۱۱ سپتامبر بود. اکنون که مواضع اتخاذشده از سوی گروه‌ها و شخصیت‌های مختلف در آن زمان مورد بررسی قرار می‌گیرد کاملاً نشان می‌دهد که رویکرد رهبر معظم انقلاب چقدر مدبرانه بوده است. جریان‌های سیاسی به اصطلاح اصلاح طلب اصرار داشتند که ایران از این فرصت استفاده کند و وارد گفت‌وگو با آمریکا شده و در ائتلاف بزرگ ضدتروریستی شرکت کند. در حالی که رهبر معظم انقلاب از ظاهر این تحول عبور کرده و درونی‌ترین انگیزه این تحولات و روندهای آن را هدف قرار داده بودند و بر این اساس سکان سیاست خارجی کشور را به سمت عدم ائتلاف و مخالفت با سیاست‌های تهاجمی پس از ۱۱ سپتامبر هدایت کردند. اکنون همه افکار عمومی جهان و حتی در داخل آمریکا نیز به رویکردی که ایران انتخاب کرده بود، رسیدند و این نشان دهنده تدبیر و آینده‌نگری در حوزه دیپلماسی است.

در همین راستا اقدام آمریکا علیه افغانستان و سپس علیه صدام نیز مصداق دیگری از رویکرد واقع‌بینانه مقام معظم رهبری به سیاست خارجی است که جالب توجه است. بسیاری در داخل به این اقدامات مثبت می‌نگریستند و برخی از اصلاح‌طلبان افراطی نیز پا را فراتر گذاشته و جنگ جدید آمریکا را جنگ تمییز یاد می‌کردند. باین حال در جریان جنگ آمریکا در خاورمیانه سه پیشنهاد مورد توجه بود: ۱. تعقیب استراتژی انزوایابی؛ ۲. مدل الحاق و پیوستن به ائتلاف بزرگ؛ ۳. رویکرد بی‌طرفی مثبت و فعال. در شرایط چنین گفتمان‌هایی، رهبر معظم انقلاب راهبرد دولاپه‌ای را اتخاذ کردند که از یک سو، به لحاظ

است و اسرائیل را رژیم سیاسی‌ای می‌داند که باید از میان برداشته شود و بازگشت به وطن را حق تمامی فلسطینیان می‌شمرد. مفهوم مصلحتی که از واژه صلاح گرفته شده است، بدان معناست که انتخاب بهترین راه ملازم حکمت و فضیلت است (اجتهاد و نوآوری از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۳۶۷-۳۶۸).

دیدگاه آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای در مورد همه انقلاب‌ها و اتفاقاتی که در خاورمیانه و شمال آفریقا رخ می‌دهد، در حقیقت بر این نوع جهان‌بینی مبتنی است. ایشان در مراسم یادبود امام خمینی بیان کردند که ایران از تمامی انقلاب‌های منطقه‌ای که بر سه اصل «اسلام»، «حمایت مردمی» و «استقلال از نفوذ بیگانگان» بنا شده باشد حمایت می‌کند؛ همچنین فرمودند که جمهوری اسلامی از هر اقدامی که مورد تأیید آمریکا و اسرائیل است، نمی‌تواند حمایت کند؛ چراکه این دو نظام سلطه به نفع ملت‌های منطقه عمل نمی‌کنند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۹/۰۳/۱۴).

این دیدگاه از دایره نژاد و مذهب و قومیت پا را فراتر می‌نهد. مقام معظم رهبری در عمل با حمایت از مردم آفریقای جنوبی، بوسنی، فلسطین، پناهندگان کرد عراقی و لبنانیایی که دارای نژادها و ادیان متفاوت هستند، این دیدگاه خود را اظهار کردند (اجتهاد و نوآوری از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۳۶۸).

عملکرد مقام معظم رهبری، از سال ۱۳۶۷ تاکنون روشن می‌سازد که رهبری وی آمیزه پیچیده‌ای از آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی است. رهبر معظم انقلاب در دیدار با دانشجویان در سال ۱۳۹۲، در رابطه با «آرمانخواهی واقع‌بینانه» فرمودند:

یک آرمان‌خواه که واقعیت‌ها را هم می‌شناسد، هرگز نباید در هیچ شرایطی احساس انفعال و بن‌بست کند. یعنی نباید از آرمان‌خواهی دست برداشت؛ نه در هنگام پیروزی‌های شیرین، نه در هنگام هزیمت‌های تلخ... هرگز در آرمان‌خواهی صحیح و واقع‌بینانه بن‌بستی وجود ندارد. وقتی انسان واقعیت‌ها را ملاحظه کند، هیچ چیز به نظرش غیرقابل پیش‌بینی نمی‌آید» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۹).

مقام معظم رهبری وظیفه دولت و مسئولان جمهوری اسلامی را سه مولفه بزرگ برای تصمیم‌گیری‌ها و اقدام‌ها می‌داند که توجه دقیق به این مؤلفه‌ها لازمه ایجاد تمدن اسلامی است؛ که شامل آرمان‌ها و اهداف نظام جمهوری اسلامی، راه‌های رسیدن به اهداف، که

آرمان‌ها و ارزش‌ها باعث ندیدن واقعیت‌ها و واقعیت‌ها نیز موجب غفلت از آرمان‌ها نگردد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲ الف).

نتیجه‌گیری

مکتب آرمان‌گرایی، ریشه جنگ و خشونت را در ساخت جامعه داخلی و واحد سیاسی به نام دولت می‌داند و چنانچه این وضع اصلاح شود جنگ هم از میان خواهد رفت. درحالی‌که پیروان آرمان‌گرایی، لازمه تأمین امنیت و صلح دائمی و پایدار را پای‌بندی کامل به سازمان‌ها و نهادها، حقوق و تکالیف بین‌المللی می‌دانند. در مکتب واقع‌گرایی، قانون و اخلاق جایگاهی ندارد و مبارزه برای کسب قدرت در مناسبات کشورها در این نظریه به‌عنوان ارزش محسوب می‌شود. در برداشت سیاستمداران واقع‌گرا از سیاست، قدرت ملی و منافع ملی اصل مهم و حیاتی هستند. در رویارویی آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران دقت در این نکته لازم است که بررسی ویژگی‌های مکاتب آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی حاکی از عدم انطباق کامل سیاست خارجی و دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران با مکاتب مزبور دارد و بنابراین تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، الگویی منحصر به فرد را می‌طلبد که آرمان‌گرایی واقع‌بینانه مبین آن است. به‌نحوی که رهبر معظم انقلاب، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را مجموعه‌ای از نگاه آرمان‌گرایی واقع‌بینانه می‌دانند که آرمان‌ها، راه‌های رسیدن به اهداف و راهبردهای عمومی و کلی را دربر می‌گیرند و واقعیت‌ها هم در مسیر تحقق آرمان‌ها لحاظ می‌شوند. براین اساس، سیاست خارجی باید در عین توجه به آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی، واقعیت‌های داخلی و بین‌المللی را هم مدنظر قرار داد.

دیپلماتیک بی‌طرف مثبت و فعال اتخاذ شد و از سوی دیگر، راهبرد فرصت‌سازی برای ارتقای منافع ملی مورد توجه قرار گرفت؛ که دقیقاً بیانگر واکنش‌ها و رویکردهای واقع‌گرایانه ایشان نسبت به تحولات منطقه‌ای و جهانی بوده است (ذوعلم، ۱۳۸۵، ص ۹).

همچنین رهبر انقلاب در مورد حرکت آرمانی در دیپلماسی فرمودند: ... دیپلماسی را براین اساس بنا کنیم؛ که خوشبختانه همین جور است. حرکت ما در جبهه ظریف، خطیر و بسیار مؤثر دیپلماسی باید حرکتی باشد با این دید و با این نگاه و با توجه به آرمان‌ها. این خطاست که ما خیال کنیم اگر به مبانی ارزشی خودمان پای‌بند بمانیم، در عالم دیپلماسی عقب می‌مانیم؛ هرگز... در این دوره‌های مختلف، کسانی در عرصه دولتی، در بخش‌هایی از دیپلماسی و غیردیپلماسی و حتی در بخش‌هایی از روحانیت خودمان بوده‌اند، که در این مسائل تردید پیدا کردند در اینکه پای‌بندی‌های به ارزش‌ها چقدر اجازه می‌دهد که ما در زمینه دیپلماسی موفق باشیم! ما تجربه کردیم، دیدیم هرچه پای‌بندی ما به ارزش‌هایمان بیشتر باشد، هیبت جمهوری اسلامی در چشم طرف مقابل بیشتر خواهد شد؛ احترام جمهوری اسلامی در نظر طرف مقابل بیشتر خواهد شد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۸۸-۸۹).

بنابراین چرخه گفتمانی در دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران بیانگر این واقعیت است که هیچ‌یک از دو گفتمان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی محض به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و قرین موفقیت نیست؛ زیرا آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی لازم و ملزوم یکدیگرند و دو جزء لایتجزای گفتمان واحد «واقع‌گرایی آرمان‌خواه» هستند به‌گونه‌ای که به لحاظ نظری و عملی قابل تجزیه و تفکیک نیستند. از این رو، سیاست خارجی در عمل در صورتی که این دو جزء گفتمانی را با هم به اجرا بگذارد، موفق و مطلوب خواهد بود؛ چون سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از یک سو، مبتنی بر دین مبین اسلام است که دین آرمان‌گرا و در عین حال واقع‌بین است؛ و از سوی دیگر، جمهوری اسلامی برخاسته از انقلاب اسلامی است که گفتمانش، همان‌گونه که رهبر معظم انقلاب تصریح می‌کند: «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» است که گفتمان دیپلماسی جمهوری اسلامی در روابط خود با دیگر کشورها باید در چارچوب آن تعریف و تعقیب شود. براین اساس در سیاست خارجی باید در عین توجه و تمرکز بر آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی، واقعیت‌های داخلی و بین‌المللی را نیز مدنظر قرار داد. به‌گونه‌ای که

منابع.....

- اجتهاد و نوآوری فکری از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مجموعه مقالات همایش)، ۱۳۹۰، ترجمه مهدی پورآذر و عباس علی نقره، بیروت، مؤسسه معارف الحکمیة.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: khamenei.ir
- بیلیس، جان و استیو اسمیت، ۱۳۸۳، *جهانی‌شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین*، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران، تهران، مؤسسه فرهنگی ابرار معاصر.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۰، *راهبردهای سیاست خارجی برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری*، تهران، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
- _____، ۱۳۹۲، *مجموعه بیانات درباره مهارت‌ها و فنون تحلیل سیاسی*، تهران، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
- دهشیری، محمدرضا، ۱۳۷۸، «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی»، *سیاست خارجی*، سال سیزدهم، ش ۲، ص ۳۳۹-۳۵۶.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، ۱۳۹۲ الف، «توازن واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی در سیاست خارجی دولت یازدهم»، در: hamshahrionline.ir
- _____، ۱۳۹۲ ب، «گفتمان سیاست خارجی: دولت آینده چیست؟»، در: irdiplomacy.ir
- ذوعلم، علی، ۱۳۸۵، «تجربه کارآمدی حکومت ولایتی»، در: siasiporsemani.ir
- رضائی، روح‌الله، ۱۳۸۰، *چارچوبی تحلیلی برای بررسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.
- سیف‌زاده، سیدحسین، ۱۳۷۴، *نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل*، تهران، قومس.
- غضنفری، عزیز، ۱۳۸۶/۶/۱۸، «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی دولت نهم»، *روزنامه کیهان*، ش ۱۸۸۹۴.
- کاظمی، علی‌اصغر، ۱۳۷۶، «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی»، *سیاست خارجی*، سال یازدهم، ش ۲، ص ۸۹-۱۰.
- متقی، ابراهیم و زهره پوستین‌چی، ۱۳۸۹، *الگو و روند در سیاست خارجی ایران*، قم، دانشگاه مفید.
- مورگنتا، هانس. جی، ۱۳۷۴، *سیاست میان ملت‌ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، وزارت امور خارجه.
- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۹۳، *فلسفه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یعقوبی، سعید، ۱۳۸۷، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوران سازندگی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

نوع مقاله: ترویجی

ماهیت حکومت دینی با نگاهی به قرآن و عهدین

کلمه مرتضی صانعی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

sanei@iki.ac.ir  orcid.org/0000-0002-0237-4810
khamenei778@gmail.com

حجت احسان بخش / کارشناس ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۴

چکیده

از دیرباز حکومت دینی در قرآن و عهدین در عرصه فکری و ایدئولوژی بشر قابل طرح بوده است. این دو مقوله ویژگی‌هایی دارند که به واسطه آنها از یکدیگر متمایز می‌شوند. از مهم‌ترین وجه تمایز این دو نوع حکومت این است که حکومت دینی از نظر قرآن دارای رویکردی الهی و خاستگاهی آسمانی است؛ در حالی که حکومت دینی از منظر عهدین دارای خاستگاهی زمینی (پادشاهی) است. در واقع، حکومت دینی در قرآن وجود دین را در تمام عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی و... واجب می‌داند؛ ولی حکومت دینی در عهدین، وجود دین را در این عرصه‌ها ممنوع می‌شمارد. با این وجود، مسئله اصلی در این پژوهش این است که حکومت دینی در قرآن و حکومت دینی در عهدین از نظر ماهیت چه تمایزاتی با یکدیگر دارند؟ پژوهش حاضر از نوع توصیفی - مقایسه‌ای بوده است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که حکومت دینی از نظر قرآن، بهترین نوع حکومت محسوب می‌شود؛ چراکه قرآن خود آخرین و کامل‌ترین کتب آسمانی است. ولی حکومت دینی در عهدین به علت تحریف‌پذیری این کتب آسمانی و ماهیت سکولاری داشتن، مورد نفی واقع گردیده است و این موضوع با دلیل و برهان به اثبات می‌رسد که هیچ‌یک از ویژگی‌های حکومت دینی در عهدین قابلیت سازگاری با حکومت دینی در قرآن را ندارد.

کلیدواژه‌ها: حکومت، حکومت دینی، حکومت غیردینی، قرآن، عهدین.

مقدمه

مخصوص حکومت اسلامی است و شامل کتاب‌های حکیمانه‌ترین حکومت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴): *نظام الحکم فی الاسلام* (سبحانی، ۱۳۴۸): *الاسلام و اصول الحکم: بحث فی الاخلاقه و الحکومه فی الاسلام* (عبدالرزاق، بی تا) می‌شوند. در بخش یهودیت نیز کتاب *جایگاه دین یهود در نظام سیاسی اسرائیل* (شیردل، ۱۳۸۷) و در بخش مسیحیت کتاب *خطانا پذیری پاپ* (صانعی، ۱۳۸۷) است. البته کتاب *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی* (نیکدل، ۱۳۹۱) که بحث ملکوت الهی را با توجه به سه دین اسلام و مسیحیت و یهودیت مورد بررسی قرار می‌دهد. علاوه بر کتب مزبور در راستای موضوع، دو مقاله «بررسی تطبیقی اندیشه جانشینی و وصایت در قرآن و عهدین» (طاهری، ۱۳۸۷) و «بررسی تطبیقی جایگاه وصایت و امامت در قرآن و کتاب مقدس عبری» (موسوی، ۱۳۹۵) است. در این راستا تدوین گردیده است. ضمن احترام به آنچه مورد نگارش واقع گردیده است؛ در هیچ کدام به طور خاص به ماهیت حکومت دینی در قرآن و عهدین پرداخته نشده است. در این مقاله ماهیت حکومت دینی از دیدگاه آیات قرآن و عهدین مورد بررسی قرار گرفته و به شباهت‌ها و تفاوت‌های این ماهیت اشاره شده است؛ لذا بررسی قرآن کریم و عهدین به عنوان دو منبع مهم برای هریک از ادیان ابراهیمی می‌تواند راهگشا باشد.

۱. ماهیت حکومت دینی در قرآن

پیش از پرداختن به ماهیت حکومت دینی لازم است مفهوم حکومت دینی به درستی تبیین شود. این واژه مرکب از دو کلمه است که برای به دست آوردن مفهوم آن، تعریف هر دو جزء آن ضروری است. واژه حکومت در لغت از ریشه «حکم» (ح ک م) و به معنای قضاوت، داوری، (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۹۱۶۵؛ معین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۶۷؛ عمید، ۱۳۹۱، ص ۴۱۳؛ دانشیار، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷). فصل خصومت (بستانی، ۱۸۷۰، ص ۴۳۱؛ شرتونی، ۱۹۹۲، ص ۲۱۹)، هیأت حاکمه سیاسی، نظام، دستگاه دولتی و سیاسی (معلوف، ۱۳۷۹، ص ۱۴۶؛ لجمی، ۱۹۹۵، ج ۳، ص ۷۱؛ مختار عمر، ۲۰۰۸، ص ۵۴۰) و نظایر اینها آمده است و در اصطلاح مجموعه‌ای است که از سازمان‌های اجتماعی، اداری و همچنین یک ایدئولوژی سیاسی معلوم در جهت حفظ و پیاده کردن اهداف آن ایدئولوژی در جامعه تشکیل

مسئله حکومت امری است که از دیرباز در بین جوامع بشری مورد بحث بوده است. برخی آن را تأیید و بر ضرورت آن تأکید می‌کنند؛ ولی در مقابل، عده‌ای هستند که منکر حکومت هستند. حکومت بدین معناست که یک شخص یا یک گروه زمام حکمرانی بر مردم را در دست بگیرند و اوامر و نواهی آنها بر همه لازم‌الاجرا باشد؛ و حکومت دینی حکومتی است که در زمینه حاکمیت و مدیریت جامعه، پذیرای مرجعیت کاملی از دین خاصی باشد. دولت و نهادهای گوناگون در این نوع حکومت خود را متعهد در مقابل تعالیم و آموزه‌های مذهبی و دینی می‌دانند و سعی می‌کنند تا در تدابیر و تعلیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با مردم و نوع معیشت و تنظیم شکل‌های روابط اجتماعی، دغدغه دین داشته باشند و در تمام شئون حکومتی از تعالیم دینی الهام گیرند و آنها را با دین هماهنگ سازند. یکی از مسائل مهم در ادیان ابراهیمی نیز همین مسئله است که همواره مورد توجه دانشمندان بوده و بحث‌های مختلفی پیرامون آن شکل گرفته است. سؤالات مهم و اساسی در این زمینه وجود دارد، از جمله اینکه آیا حکومت دینی وجود دارد یا خیر؟ اگر تأسیس حکومت ضروری است، آیا باید این حکومت مبتنی بر شرع و دین باشد یا اینکه بایستی طبق مصالح، حکمرانی کرد؛ هر چند مخالف دین باشد؟ اگر حکومت باید مبتنی بر دستورات شرع باشد، حاکم را چه کسی انتخاب می‌کند؟ آیا حاکم را مردم انتخاب می‌کنند یا خدا باید حاکم دینی را انتخاب کند؟ ماهیت حکومت دینی از کجاست؟ چه کسی به حاکم دینی مشروعیت می‌بخشد و از کجا این اجازه را پیدا می‌کند؟ خدا مستقیماً حاکم تعیین می‌کند، یا آن را به اختیار مردم قرار داده است؟

پاسخ به این سؤالات که در مورد حکومت دینی مطرح است را می‌توان با مراجعه به قرآن کریم و عهدین مورد بررسی قرار داد؛ چراکه قرآن و عهدین برای پیروان هریک از ادیان اسلام، مسیحیت و یهودیت دارای اعتبار تام و حجت است؛ و با تحقیق پیرامون آیات قرآن و فقرات عهدین امکان حکومت دینی و مسائل پیرامون آن را مورد کنکاش و بررسی قرار داد و به شباهت‌ها و تفاوت‌های حکومت دینی در هریک از ادیان مطرح ابراهیمی پی برد و آن را با بررسی تطبیقی مورد مذاقه قرار داد. البته پیشینه تحقیق حاکی از آن است که در زمینه حکومت دینی و مسائل مختلف پیرامون آن، کتاب‌ها و مقالات زیادی به نگارش در آمده است که اکثر این موارد،

شهرشان بیاید و امورشان را سامان دهد. پیامبر اکرم ﷺ دعوت آنان را پذیرفت و با هجرت خود و یارانش به مدینه، امور آنان را به بهترین شیوه سامان داد. آن حضرت حکومت اسلامی را پایه‌گذاری کرد و در طی ده سال، آن حکومت را در تمام جزیره‌العرب گسترش داد.

تشکیل حکومت در جوامع انسانی یک نیاز طبیعی و به حکم عقل ضروری است؛ چنان‌که امیرمؤمنان علی ﷺ نیز به این امر اشاره کرده و فرمودند: «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۴۰، ص ۸۲)؛ مردم ضرورتاً به زمامداری، نیک یا بد، نیازمندند. بنابراین حکومت و نظام سیاسی به‌عنوان یک ضرورت اجتماعی در جامعه مورد قبول همگان است. در این میان، تنها مکتب «آثارشیسیم» در غرب و خوارج در دنیای اسلام، منکر ضرورت وجود حکومت است.

ارسطو بر این باور است که از مقتضیات طبع بشری، دولت است؛ چراکه بالطبع بشریت موجودی اجتماعی است و شخصی که به عدم لزوم دولت قائل است، ویران‌کننده روابط طبیعی است؛ یا انسانی است وحشی که از انسانیت به‌دور است؛ یا وجود بالاتر از انسان مانند فرشتگان است (ارسطو، ۱۹۴۷، ص ۹۶). افلاطون نیز معتقد است که برای افراد بشر تنها با وجود دولت تحصیل حیات بافضیلت امکان‌پذیر است؛ چراکه تمایل طبیعت انسان به حیات سیاسی است. لذا از جمله امور طبیعی دولت است که انسان نیازمند آن است» (روحانی، ۱۳۴۸، ص ۷۲).

حکومت را در اسلام می‌توان مهم ارزیابی کرد؛ از جمله اینکه اسلام برای اجتماع اهمیت ویژه‌ای قائل شده و بر این مبنا مهم‌ترین احکام اسلامی از قبیل حج، نماز، جهاد و... براساس اجتماع وضع شده است و همچنین اگرچه قوانین و دستورالعمل‌ها تمام راه‌های نیل به سعادت مادی و معنوی را نشان داده‌اند؛ اما بدون عمل، نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد و بدیهی است که بدون قوه مجریه عمل به قانون امکان‌پذیر نیست. از این رو، خداوند متعال با فرستادن انبیاء و وضع مجموعه قوانین، یک دستگاه اجرایی و حکومتی به وجود آورده و اطاعت از مجریان الهی (اولی الامر) را جزء واجبات شمرده است.

از طرفی سنت و روش پیامبر ﷺ بهترین دلیل بر ضرورت حکومت است؛ زیرا رسول اکرم ﷺ در اوایل ورود به مدینه حکومت تشکیل داد، نظام اسلامی را برقرار کرد به اطراف نماینده فرستاد، عهده‌دار فرماندهی جنگ شد، در امور مسلمین به قضاوت پرداخت، اقدام به انعقاد پیمان و معاهده با سران قوم‌ها کرد، اقدام به اعزام

شده است. به بیانی دیگر، برای اداره جامعه، هرکدام از ایدئولوژی‌های گوناگون سیاسی دارای راهنمایی و دستور قانونگذاری، اقتصادی و قضایی ویژه خود هستند؛ مانند ایدئولوژی ناسیونالیست‌ها و یا سوسیالیست‌ها و... حال آنچه تشکیل‌دهنده حکومت آن جامعه و کشور است، مجموعه سازمان‌ها و ارگان‌های اداری - اجتماعی هستند که وابسته به هریک از این ایدئولوژی‌ها بوده و به‌طور هماهنگ اداره‌کننده جامعه می‌باشند (فرهیخته، ۱۳۷۷، ص ۳۶۵). مفهوم جزء اول بیان شد؛ اما کلمه دین به مجموعه‌ای از اعتقادات، اخلاق و قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که به‌منظور مدیریت امور اجتماعی و فردی بشریت و تأمین خوشبختی آنها چه در دنیا و چه در آخرت تدوین گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۷). بنابراین اگر حکومت مجموعه عوامل و نهادهایی باشد که از طریق آنها حاکمیت اعمال می‌شود و دین مجموعه‌ای از باورها و بایدها و نبایدهای مؤثر در سعادت دنیوی و اخروی انسان باشد که تمام ابعاد فردی و اجتماعی زندگی وی را دربر می‌گیرد، می‌توان گفت حکومت دینی همان مجموعه عوامل و نهادهایی است که حاکمیت دینی از طریق آنها اجرا می‌شود. بنابراین، در اصطلاح سیاست و علوم سیاسی حکم و حکومت به مفهوم فن کشورداری و اندیشه و تدبیر در مدیریت و نظم بخشیدن به امور داخلی و خارجی کشور است (عمیدزنجانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۴۷). باین حال، به حکومتی، حکومت دینی یا اسلامی گفته می‌شود که اعمال اقتدارگرایانه در آن مطابق آموزه‌های اسلامی در بعدی مشخص شده در جهت تحقق اهداف و تکالیف است؛ لذا بایستی توجه داشت در صورتی که حکومتی صرفاً به وضع قوانینی که با احکام دین متعارض است بیانجامد، به آن حکومت اسلامی گفته نمی‌شود؛ زیرا در وجه اول وضع قوانین باید با توجه به چارچوب و موازین کلی شریعت انجام گیرد و در وجه دوم نیز این قوانین باید در مرحله اجرا منطبق با احکام شریعت بوده و اجرای آن به‌وسیله افراد ذی‌صلاح محقق گردد (شبان‌نیا، ۱۳۸۹). به‌عبارتی حکومت اسلامی چارچوب، ساختار و سخت‌افزاری است که به‌وسیله آن حاکمیت اسلامی اعمال می‌شود (باقری و همکاران، ۱۳۹۷).

رسول اکرم ﷺ در جامعه‌ای به رسالت مبعوث شد که فاقد رهبری فراگیر بود و پادشاهی بر آن حکومت نمی‌کرد. هنگامی که مردم زادگاهش مکه با آن حضرت بی‌مهتری می‌کردند، مردم مدینه که از نزاع‌های درونی خود به ستوه آمده بودند، از وی دعوت کردند که به

سفرایی به سوی پادشاهان کشورهای بزرگ کرد و به‌طور کلی، آنچه برای یک حکومت ضرورت داشت را انجام داد.

علاوه بر اینها، آیات قرآن بر لزوم حکومت اسلامی صراحت دارند و بسیاری از قوانین اسلام و احکام شرعی به منظور مدیریت کردن نظام اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی جامعه تشریح شده است. روایات معتبری از معصومان علیهم‌السلام نیز بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی دلالت دارند.

پس ماهیت حکومت دینی همان اعمال حاکمیت الهی است. منظور از حاکمیت خداوندی، بروز اراده خداوند توسط انبیاء و وجدان و عقل‌های سالم در جامعه بشری و اجرای آن توسط خود بشر است (جعفری تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۲۷). در حقیقت، براساس توحید که از اصول دین است، تنها ذات مقدس خدای تعالی آفریننده و خالق جهان و تمام عوالم بشری و وجود انسان است که نسبت به تمامی حقایق آگاه است و بر همه چیز قادر بوده و مالکیت همه چیز را عهده‌دار است. مطابق اصل توحید، انسان این موضوع را آموزش می‌بیند که تسلیم بودن انسان فقط در مقابل ذات اقدس الهی است و نبایستی نسبت به هیچ انسان دیگری مطیع و فرمانبردار باشد؛ مگر اینکه اطاعت وی از آن، اطاعت خدا باشد. با این وجود هیچ انسانی حق مجبور کردن تسلیم دیگر انسان‌ها را در مقابل خود ندارد. بنابراین اصل اعتقادی توحید، آموزش‌دهنده اصل آزادی انسان است که تمام انسان‌ها از آزادی برخوردارند و هیچ‌کس نمی‌تواند دیگری را از این حق محروم و یا برای وی قانونی تدوین کند و یا به تنظیم رفتار و ارتباطات وی که براساس درک و فهم ناقص خود و یا براساس امیال و خواسته‌های خود بپردازد. براساس اصل توحید، اعتقاد بر آن است که در جهت توسعه و پیشرفت، قانونگذاری تنها در اختیار خدای متعال است؛ همان‌گونه که خداوند قوانین خلقت و هستی را نیز مقرر فرموده است و کمال و سعادت بشریت فقط در گرو مطیع بودن دستورات الهی است که ابلاغ آن به‌وسیله پیامبران بوده است و سلب آزادی انسان و تسلیم وی در مقابل دیگر انسان‌ها عامل شقاوت و انحطاط جامعه بشری است (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۶).

حاکمیت و ولایت خداوند دو گونه عملی می‌شود: (۱) با تدوین قوانین از طرف خدا؛ قوانین و اصولی که بر جامعه حاکم هستند و خطوط اصلی نظام را ترسیم می‌کنند. (۲) با تعیین حاکم و ولی امر از طرف خدا؛ خواه با نصب خاص (شخصی) یا نصب عام (تعیین

معیارها و صفات حاکم). شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «حکومت دینی، از ماهیتی الهی و دینی برخوردار است؛ بدین معنا که هویت و روح اسلامی در تمام جوانب آن، یعنی معنوی، مادی، عقیدتی و سیاسی جریان دارد و در صورت وجود دین، به نتیجه رسیدن آن امکان‌پذیر است» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

بنابراین ماهیت حکومت دینی در قرآن ماهیتی الهی و اسلامی است. در دید قرآنی، تأیید حکومت در اشکال پادشاهی و فرمانروایی انسان بر دیگران از سوی خداوند براین اساس است که زندگی اجتماعی و فردی بشریت مطابق فرامین الهی باشد و سوی هدف آفرینش در حرکت باشد. بر همین اساس، در زمینه حکومت و مدیریت جامعه مرجعیت همه‌جانبه آموزه‌های وحیانی در این نوع نظام سیاسی، مورد قبول واقع گردیده است و در مقابل تعالیم وحی، پادشاه، دولتمردان و نهادهای مختلف حکومتی، خود را دارای تعهد می‌دانند و سعی بر آن دارند تا همه شئون حکومتی را در قانون‌گذاری‌ها، سیاست‌گذاری‌ها، برنامه‌ریزی‌ها، آموزش، طرق برخورد با مردم، کیفیت زندگی و تنظیم روابط اجتماعی منطبق با دین قرار دهند و با آن هماهنگ سازند؛ با این وجود، چنین فرمانروایی و سلطنتی، حکومت الهی بوده و در پی آن جامعه‌ای مبتنی بر دین الهی تأسیس می‌شود و هدف آن شکل‌دهی تمام روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی مطابق آموزه‌های وحیانی است.

قرآن فقط به مسئله جهان آخرت نپرداخته است و علاوه بر این، از دیدگاه هدف پیامبران به مسئله زندگی دنیا نیز پرداخته است؛ به‌طوری که به‌صورت شفاف و با صراحت در آیه ۲۵ سوره «حدید» می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ پیامبران خود را با دلایل و بینات فرستادیم. کتاب و مقیاس همراه آنها فرستادیم تا در میان مردم عدالت برپا بشود. بنا بر این آیه مشخص می‌گردد که قرآن این را به‌عنوان احتیاجی مقرر فرموده و برایش قائل به اصالت شده است؛ و در اینجا حتی مقصود دیگر [= شناخت خداوند] را بیان نکرده و به بیان آن در جاهای دیگر پرداخته است. اما همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، در اینجا چنین هدفی نیامده است. این امر، شاید بدان علت باشد که می‌خواهد به اصالت آن بپردازد که در حقیقت، این موضع لازم و مورد نیاز است. بنابراین براساس دیدگاه قرآن که وجود عدالت را در زندگی بشریت از ضروریات می‌داند، برای برپایی عدالت نیز وجود

۲. ماهیت حکومت دینی در عهد قدیم

آغاز کار حضرت موسی علیه السلام با سیاست بود و به طرق مختلف فرعون را تحت فشار قرار داد تا دست از اذیت کردن بنی اسرائیل بردارد و اقدام به رهایی آنان کند. او بعد از اینکه بنی اسرائیل را آزاد کرد، به تشکیل حکومتی در صحرای سینا اقدام کرد و تا آخر عمر، عهده‌دار رهبری دینی و سیاسی قوم خود بود که در کتاب تورات به توضیح آن پرداخته شده است.

بنی اسرائیل بعد از اینکه به مرزهای سرزمین مقدس (فلسطین) رسیدند، به علت هراس از ساکنان مقتدر و ستمگر آن سرزمین، و به رغم فرامین الهی، از وارد شدن به آنجا و جنگیدن با دشمنان خودداری کردند (مائده: ۲۱ و ۲۲). حضرت موسی علیه السلام به منظور تشویق و ترغیب آنها، یادآور نعمت‌های خاص خداوند بر قوم بنی اسرائیل شد که از جمله آنها دادن فرمانروایی و حاکمیت به آنها بود. این موضوع در آیه ۲۰ سوره «مائده» مورد اشاره قرار گرفته است که می‌فرماید: «يَقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلْ فَيْكُمُ اَنْبِيَاءَ وَ جَعَلْكُمْ مَلُوكًا». ظاهر آیه بخصوص، متفاوت بودن تعبیر «جَعَلَ فَيْكُمُ اَنْبِيَاءَ» با «جَعَلَكُمْ مَلُوكًا» از برخورداری فرمانروایی تمام قوم بنی اسرائیل حکایت می‌کند و این معنا با آنچه واقعیت بوده است، امکان‌پذیر نیست.

مفسران در تلاش برای تفسیری هماهنگ با واقعیت خارجی، در معنای «ملوک» به اختلاف گراییده‌اند؛ مفسرانی همچون ابن عباس، حسن، مجاهد، عکرمه، قتاده و سدی با توسعه در معنای «مَلِك» — هر چند با اندکی تفاوت — نسبت آن به همه بنی اسرائیل را حقیقی و آن را به معنای کسی دانسته‌اند که دارای خانه، خادم و همسر بوده، صاحب اختیار خود، خانواده و دارایی خویش باشد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۶۰-۱۶۲؛ ابن جوزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳۱). این معنا را که در برخی احادیث منسوب به پیامبر نیز آمده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۶۰-۱۶۳) برخی مفسران نپذیرفته‌اند؛ با این دلیل که اولاً همه افراد بنی اسرائیل چنین شرایطی نداشتند و ثانیاً اقوام دیگر نیز از آن برخوردار بودند؛ درحالی که آیه در مقام امتنان، آن را از نعمت‌های ویژه الهی بر بنی اسرائیل یاد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۹۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۲-۳۴).

برخی از مفسران از جمله شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۲-۳۳)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۱۰)، ماوردی (ماوردی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۴)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق،

انبیاء را ضروری و لازم دانسته است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

در حال حاضر که رژیم رسمی ما جمهوری اسلامی است، تمام افراد جامعه باید براساس جمهوری اسلامی عمل کنند. جمهوری اسلامی یعنی عمل کردن رژیم براساس احکام اسلامی که خواست مردم است. در واقع، مقصود تنها اسلامی بودن رژیم و حکومت مطرح نیست و مردم نمی‌توانند با فکر خود بر خودشان حکومت کنند؛ بلکه مقصود حاکمیت اسلام و قانون اسلامی است. در همه جا باید احکام اسلام جاری گردد و آنچه حکومت اجرا می‌کند، احکام خدای متعال باشد. حکومت در اسلام، حکومتی قانونی است که قانون آن را خدا تعیین می‌کند؛ بر همین اساس، حتی حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حکومت امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز حکومتی قانونی است. بنابراین به حکم قانون، این نوع حکومت‌ها واجب‌الاطاعه هستند. قانون خدا باید در مملکت اسلامی اجرا گردد و هیچ حکومتی غیر از قانون خدا حکمفرما نخواهد بود. در صورتی که در مملکت اسلامی وجود رئیس‌جمهوری تعیین گردد، ریاست‌جمهوری وی به خاطر وجود اسلام و قانون خداست که در این مملکت جاری است. در هیچ‌جا حکومت اسلامی خودسری دیده نمی‌شود؛ حتی رأی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز براساس نظر خود و از روی هوا و هوس نبوده و براساس قرآن و آنچه به ایشان وحی می‌رسیده، بوده است. علاوه بر این، باید اذعان داشت که حکومت اسلامی حکومت‌هایی هستند که تابع قانون بوده و رأی آنها قانون اسلامی و حکومت‌شان حکومت الله است (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۲۰۱). باین حال، باید اذعان داشت که جامعیت اسلام به‌عنوان آیینی که از بیان مسائل فردی و جزئی نیز فروگذار نکرده است، مختص به زمان و مکان خاصی نیست و عصر غیبت را نیز شامل می‌شود و نمی‌توان پذیرفت که خداوند نسبت به حکومت، با وجود اهمیت و ارتباط آن در این دوران، فروگذار کرده و آن را به مردم واگذار کرده باشد. این خود دلیل بر الهی بودن حکومت در عصر غیبت است؛ علاوه بر اینکه تعابیری مانند «فَأَنى قَدْ جَعَلْتَهُ حَاكِمًا عَلَيْكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۷) و «فَانْهَمُ حَجْتى عَلَيْكُمْ وَ اَنَا حِجَّةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۸۱) در روایات، بیانگر منصوب بودن فقیه جامع‌الشرایط از سوی امام معصوم است و در نتیجه با واسطه، مأذون از سوی خداوند در تشکیل حکومت بوده و دارای شأن ولایت سیاسی هستند و این همان الهی بودن ولایت و حکومت است.

را معین کند: «و در نظر سموئیل این موضوع، خوشایند نبود؛ زیرا که بیان داشتند: به ما پادشاهی عطا کن تا حاکم ما گردد و سموئیل در گاه خداوند دعا کرد؛ و خداوند به سموئیل گفت: سخن قوم را گوش بده در هر آنچه به تو گفتند؛ چراکه ترک تو را نکردند؛ بلکه ترک مرا کردند تا بر آنها، پادشاهی نکنم. بر حسب همه اعمالی که آنها، از روزی که ایشان را از مصر بیرون آوردم، بجا آوردند و مرا ترک کرده، خدایان غیر را عبادت کردند؛ پس با تو نیز چنین رفتار می کنند. پس الآن آواز ایشان را بشنو؛ لیکن بر ایشان به تأکید شهادت بده و ایشان را از رسم پادشاهی که بر ایشان حکومت خواهد کرد، مطلع ساز» (کتاب اول سموئیل، ۹:۸-۶).

براین اساس، سموئیل علیه السلام رسوم سخت پادشاهان را برای قوم بیان کرد؛ ولی آنان از تقاضای خود دست برنداشتند. در واقع، در عصری که سموئیل پیامبر بود، قوم بنی اسرائیل به دنبال شکستی که از قوم جالوت خوردند و این شکست منجر به کشته‌ها و اسرای زیادی شد، از سرزمین خود بیرون شدند. بر همین اساس، با توجه به اینکه قوم در جنگ با دشمنان به منظور بازپس‌گیری دوباره سرزمین‌شان نیاز به ساماندهی، یکپارچگی و انسجام داشتند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۸۸؛ طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۴۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸۵)، بزرگان بنی اسرائیل مجبور شدند تا از پیامبر خود درخواست کنند تا برای آنها فرمانروایی را برگزیند و وی طالوت را به فرمان الهی به این سیمت انتخاب کرد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ لَمَلِكٌ نَقِيطٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...» (بقره: ۲۴۶ و ۲۴۷).

با تأمل در این آیه، آنچه به ذهن می‌رسد، سرچشمه نیاز به فرمانرواست که بخصوص در مورد جهاد در راه خدا لازم است و از طرفی با توجه به قدرت جسمانی طالوت واژه «مَلِك» بیشتر بیان‌کننده صبغه نظامی داشته و به‌عنوان فرمانروای نظامی مطرح می‌گردد تا پادشاه، که معنای شناخته‌شده آن است (طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۴۰؛ ثعلبی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰۹).

البته در گزارش تورات از این داستان، بزرگان بنی اسرائیل با اثرپذیری از اقوام و ملل دیگر، خواستار پادشاهی شدند که بر آنان حکومت کند. خداوند ضمن ابراز ناراحتی از این درخواست و با یادآوری مفاسد پادشاهی، در این باره به آنها هشدار داد. طالوت که به‌دست سموئیل به پادشاهی منصوب شد، در ابتدا توانست

ج ۱، ص ۶۱۹-۶۲۰) و برخی دیگر (طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۸۸)، واژه «ملوک» را مترادف با سلاطین و پادشاهان دانسته‌اند که اشاره به آن افرادی از قوم بین اسرائیل دارد که بعد از اینکه فرعونیان نابود شدند و سرزمین مقدس تصرف گردید، در این مناطق به فرمانروایی پرداختند. به‌طور مشخص در این دیدگاه افرادی چون طالوت، داود و سلیمان علیهم السلام عنوان گردیده‌اند و در میان بنی اسرائیل وجود پادشاهان زیاد را مانند بسیاری از پیامبران، جزو امتیازات خاص قوم بنی اسرائیل و نعمت خداوند بر آنان دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۸۷-۲۸۸).

ناسازگاری این تفسیر با ظاهر آیه از یک‌سو و نبود گزارشات قرآنی مبنی بر حکومت نمودن بنی اسرائیل بر مصر بعد از فرعون از سوی دیگر، از چالش‌های پیش‌روی آن است. ظاهر آیه به دوره تاریخی پیش از موسی علیه السلام اشاره دارد.

دسته سوم مفسران با اشاره به دوران بردگی بنی اسرائیل در مصر، «جَعَلَكُمْ مَلُوكًا» را اشاره به رهایی و حاکمیت یافتن آنان بر سرنوشت و مقدرات خویش پس از نابودی فرعونیان دانسته‌اند (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۹۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۸۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۷). این تفسیر با معنای ظاهری «ملوک» سازگار نیست.

به‌نظر می‌رسد در آیه یادشده، حضرت موسی علیه السلام به پیامبرانی چون یعقوب، اسحاق، یوسف، اسباط و فرمانروایی یوسف اشاره می‌کند. حاکمیت یوسف در مصر، خاندان یعقوب و نیاکان نخست بنی اسرائیل را از قحطی و بادیه‌نشینی نجات داد و زمینه رفاه و آسایش آنان را در مصر فراهم آورد، از این‌رو، با نعمت ویژه بودن و نسبت مجازی آن به همه بنی اسرائیل نیز سازگاری دارد؛ به‌ویژه آنکه نسبت دادن ویژگی برجسته برخی افراد یک قوم به همه آنان در خطاب‌های قرآن، به‌ویژه درباره بنی اسرائیل رایج است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۷).

به‌هرحال، به‌طور کلی پس از حضرت موسی علیه السلام، یوشع بن نون فرمانروایی قوم بنی اسرائیل را عهده‌دار شد و بعد از او برخی از داوران اقدام به حل مشکلات و اختلافات داخلی قوم می‌کردند. در آن دوره، قوم بنی اسرائیل از پادشاهی برخوردار نبودند تا اقدام به بسیج آنها در برابر مهاجمان کنند. بر همین اساس به پیش سموئیل که پیامبر عصرشان بود، رفتند و از وی درخواست کردند تا برای آنها پادشاهی

۳. ماهیت حکومت دینی در عهد جدید

در راستای ماهیت حکومت دینی در عهد جدید باید اذعان داشت که آرمان سیاسی - الهی مسیحا در شخص حضرت عیسی مسیح^ع تحقق یافت. اندکی پیش از قیام وی، پیامبر پرآوازه و جوان بنی اسرائیل یعنی حضرت یحیی بن زکریا^ع در سرزمین یهودیه قیام کرده و به پند و نصیحت مردم اقدام کرد. این پیامبر در خطاب به مردم بیان می‌داشت: «توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان نزدیک است» (متی ۳: ۲؛ مرقس ۱: ۴؛ لوقا ۳: ۳).

از دیدگاه بنی اسرائیل، آرمان مقدس آنان «ملکوت آسمان» بود که نوعی حکومت الهی محسوب می‌شد. به شهادت اناجیل، یحییای تمییددهنده در دعوت خود به پیروزی چشم‌گیری دست یافت و بر مردم تأثیر شگرفی گذاشت؛ به طوری که تمام طبقات اجتماعی، دسته دسته، به پیش وی می‌آمدند و توبه می‌کردند و او اقدام به غسل تعمید دادن آنها می‌کرد. اندک‌اندک، حضرت یحیی با پادشاه فاسد و ستمگر ایالت جلیل، درگیر شد و به زندان افتاد و پس از چندی به فرمان پادشاه، سر او را در زندان بردند (متی ۱۴: ۱-۱۲؛ مرقس ۱۴: ۶-۹؛ لوقا ۹: ۷-۹).

هنگامی که حضرت عیسی^ع خبر دستگیری حضرت یحیی^ع را شنید، سخنان وی را برای مردم تکرار کرد و گفت: «توبه کنید؛ چراکه ملکوت آسمان نزدیک است» (متی ۱۲: ۴-۱۷؛ مرقس ۱۴: ۱-۱۵؛ لوقا ۹: ۱۱). او نیز مثل حضرت یحیی^ع به عنوان یک پیامبر تا هنگامی با مردم مشکل نداشت و پذیرش پیام وی چشم‌گیر بود که از نزدیک شدن ملکوت آسمان صحبت می‌کرد. اغلب افرادی که به آن حضرت ایمان می‌آوردند، معتقد بودند که به زودی او پادشاه یک «آرمان‌شهر خدایی» می‌شود و هیچ‌کس حتی پطرس که نزدیک‌ترین شاگرد وی بود، نمی‌توانست، تصور ناکامی ظاهری «مسیح خدا» را بکند (متی ۲۱: ۱۶؛ مرقس ۳: ۲۸).

مخالفت رهبران یهود با حضرت عیسی^ع زمانی بود که آنها ملاحظه کردند که حضرت عیسی^ع آرمان آنها را برای برپایی یک «مسیح فاتح» برآورده نکرده و از طرف دیگر به جنگ و مبارزه علیه رفتارهای ناپسند نابهنجاری‌های اخلاقی آنها برخاسته است. البته حضرت عیسی^ع موفق به تأسیس حکومت الهی که بنی اسرائیل منتظر آن بودند، نشد و بر همین اساس، اصحابش بیان داشتند که ایشان برای قربانی شدن گناهان بشر آمده بود و به زودی برای واپسین دوری بازمی‌گردد و زیربنای مسیحیت، همین دو موضوع واقع شد.

بنی اسرائیل را از دست دشمنان برهاند و پس از آن با افزایش قدرت نظامی و سیاسی، فرمانروایی وی از میدان‌های نبرد به درون جامعه کشیده و او رسماً پادشاه شد (اول سموئیل، ۸: ۴-۲۱؛ اول سموئیل، ۱۱: ۱۵-۹؛ اول سموئیل، ۱۱: ۱۳-۱۴).

به هر حال، همان‌طور که اشاره شد، سموئیل جوانی به نام شاول (طالوت) را برای پادشاهی بر ایشان انتخاب کرد و او را با روغن مسح کرد. مسح پادشاه به منظور الهی ساختن پادشاه انجام می‌گرفت و لذا شرعاً پیروی از مسیح (ماشیح) بر همه واجب بود. حضرت داود^ع بعد از شاول به روی کار آمد و بعد از وی، حضرت سلیمان^ع پسر حضرت داوود^ع مسیح و پادشاه شد. بعد از اینکه حضرت سلیمان^ع از دنیا رفت، جانشینی او را پسرش رحبعام عهده‌دار شد و همین‌طور در نسل او پادشاهی تداوم یافت. از طرف دیگر، رحبعام را ده قبیله از قبایل دوازده‌گانه بنی اسرائیل مورد انکار قرار دادند و *یربعام بن نباط* که یکی از سرداران رحبعام بود را به پادشاهی انتخاب کردند. بنی اسرائیل از این زمان به بعد شامل دو کشور شد: در شمال کشور اسرائیل با فرمانروایی یربعام و در جنوب کشور یهودا با فرمانروایی رحبعام. پادشاهی هر یک از این دو کشور در نسل این دو تن تداوم یافت، تا اینکه در سال ۵۸۷ ق.م. کشور یهودا به دست بابلیان انحطاط یافت و در سال ۶۲۲ ق.م. کشور اسرائیل به دست آشوریان افتاد و مردم آن سرزمین‌ها اسیر و کشته شدند.

اندیشه مسیح موعود در گیرودار این اتفاقات، در بین قوم بنی اسرائیل پدیدار گشت. این اندیشه شکوفا گردید و باعث شد تا قوم بنی اسرائیل به کمک این اندیشه بر افسردگی و یأس خود غالب شوند و انتظار مسیحا تضمین‌کننده دوام و بقای آن قوم بود. یهودیان منتظر از اقدام جدی در جهت احیای حکومت دینی بربادرفته خود بیش از ۲۰۰۰ سال دوری می‌کردند و جز در مواردی نادر، مانند حکومت خزران، تشکیل حکومت را مخالف آنچه انتظار داشتند، می‌دانستند. برخی نیز با ادعای مسیحایی در گوشه و کنار در این راه اقدام کردند؛ اما به پیروزی نرسیدند.

صهیونیست‌ها در حدود یک قرن قبل، هم‌کیشان خود را راضی به بر خورنداری از حکومتی مستقل کردند و حدود هفتاد سال پیش حکومت سکولار یهودیان به نام «اسرائیل» بر خاک غصب‌شده فلسطین ایجاد شد؛ البته جمعی از یهودیان سنت‌گرا مانند فرقه یتورای کارتا پیوسته با این عمل مخالف بوده‌اند (توفیقی، ۱۳۸۱).

(دوران، ۱۳۷۴، ج ۴، ق ۱، ص ۳۳-۳۴). ولیکن وضعیت به این صورت باقی نماند و براساس بیانات ژان ژاک روسو، چیزی اتفاق افتاد که بت پرستان از آن واهمه داشتند. مسیحیان مظلوم و باحجب و حیا اقدام به تغییر دادن طرز سخن گفتن خود کردند و با سرعت مشاهده شد سلطنتی که با عنوان اخروی از آن یاد می‌شد، به شکل شدیدترین سلطنت استبدادی دنیوی، تحت دستور یک رئیس ظاهری و مادی درآمد. در کتاب چهارم *قرارداد اجتماعی روسو* موضع وی در خصوص دین تعیین گردیده است. از دیدگاه وی وجود کلیسا منجر به برقراری دو حاکم، دو قوه قانونگذاری، و تقریباً دو وطن می‌گردد و این وضعیت، حاصل دو تکلیف مخالف هم است. بر همین اساس وی اعلام کرد که به ناچار هر فردی دیر یا زود باید بین وفاداری به دولت و ایمان به دین، یکی را برگزیند. از دیدگاه وی قوانین جامعه مدنی با آن قوانینی که از طرف کلیسا صادر شده است، متعارض است و فقط دولت ملزم است مردم را تحت نظارت قرار دهد. وی مانند منتسکیو اعتقاد داشت که کلیسا نیز باید تحت نظارت دولت قرار گیرد. در فصل هشتم کتاب روسو آمده است: «شخصی که بگوید در هیچ دینی غیر از دین من رستگاری وجود ندارد، باید از کشور بیرون شود» (عالم، ۱۳۹۳، ص ۳۷۶).

کم‌کم، کلیسا قدرتمند شد و در امور سیاسی دخیل گردید و روزبه‌روز بر این دخالت افزوده شد. پاپ رهبر مسیحیان در سال ۸۰۰م اقدام به تاج‌گذاری پادشاه فرانسه با نام *شارلمانی* کرد و بدین نحو، اقدام به تأسیس «امپراطوری مقدس روم» کرد. لذا آغاز دخالت خشن و صریح روحانیون مسیحی در امور سیاسی از این زمان بود. در این دوره محکمه تفتیش و جنگ‌های صلیبی اتفاق افتاد و تا سال ۱۸۰۶ این دخالت‌ها به‌طور رسمی تداوم یافت. برخلاف توصیه حضرت مسیح ﷺ رهبران دینی نیز عنوان «پدر» دریافت کردند. القاب شرافتی دیگر مانند اسقف، کاردینال و کشیش نیز میان آنان رایج شد. اسقف شهر رم «پاپاس» نامیده شد که تلفظ فرانسوی آن «پاپ» و در زبان یونانی به مفهوم پدر است.

ژوستینیان که از سال ۵۲۷-۵۶۵م، امپراطور روم شرقی بوده، رابطه دین و دولت را چنین ترسیم کرده است: «بزرگ‌ترین نعمت‌هایی که خدا با رحمت بی‌کران خود به بشر عطا کرده است، امپراطوری و کلیسا هستند. امور الهی بر عهده کلیساست و امور بشری را امپراطوری عهده‌دار بوده و آن را هدایت می‌کند. هر دو از منشأ واحدی برخوردارند

از نظر بنی اسرائیل، عدم برپایی حکومت آرمانی بنی اسرائیل از سوی حضرت عیسی ﷺ اثبات می‌کند که وی مسیحی موعود نبوده است.

حضرت عیسی مسیح ﷺ با زندگی پاک و زاهدانه خویش، سرمشق پارسایان مسیحیت شد. آن حضرت درباره خود می‌گفت: «مرغان هوا آشیانه‌هایی دارند؛ ولی پسر انسان را جای سر نهادن نیست» (متی ۸:۲۰؛ لوقا ۹:۵۹). و بزرگ‌ترین شاگردش پطرس به وی گفت: «اینک ما همه چیزها را ترک کرده، تو را متابعت می‌کنیم» (متی ۱۹:۲۷؛ مرقس ۱۰:۲۸؛ لوقا ۱۸:۲۸). با این وجود، مسیحیان با الگوگیری از وی روی به رهبانیت آورده و ازدواج را ترک کردند. علاوه بر این، آن حضرت به تأکید توصیه کرده بود که همه پیروانش باهم برادر باشند؛ کسی احساس برتری نکند و هیچ‌کس عنوان «آقا»، «پدر» و «پیشوا» نداشته باشد؛ «شما آقا» خوانده مشوید؛ زیرا استاد شما یکی است؛ یعنی مسیح و جمیع شما برادرانید. و هیچ‌کس را بر زمین «پدر» خود نخوانید؛ زیرا پدر شما یکی است که در آسمان است؛ و «پیشوا» خوانده مشوید؛ زیرا پیشوای شما یکی است؛ یعنی مسیح. و هرکسی که بزرگتر از شما باشد، خدمتگزار شما است و هر کسی که خود را برتر بداند، پست می‌گردد و هرکسی که خود را متواضع سازد، سرفراز گردد» (متی ۲۳:۸-۱۲). سرانجام آن حضرت از میان مردم رفت و مسئولیت سنگین ادامه راه وی بر عهده رسولان قرار گرفت. رسولانی که وی تعیین کرده بود، در آن دوران پرمحنت، راهش را بالاستقامت پیمودند و حاضر نشدند فرمان خدای متعال را فدای فرمان مقامات اجتماعی کنند؛ مثلاً پطرس و یوحنا در چنین مواردی به مخالفان خویش صریحاً می‌گفتند: «اگر نزد خدا صواب است که اطاعت شما را بر اطاعت خدا ترجیح دهیم، حکم کنید... خدا را می‌باید بیشتر از انسان اطاعت کرد» (اعمال رسولان، ۴:۱۹ و ۵:۲۹). نسل‌های بعدی مسیحیان نیز تا سالیان درازی به دنبال همین راه و روش، هر خطری را به جان خریدند و در مقابل فرمانروایان مشرک روم، مقاومت کردند.

بی‌اعتنایی به فرمانروایان حتی در زمان نخستین قیصران مسیحی ادامه یافت؛ مثلاً در اواخر قرن چهارم میلادی، هنگامی که تئودوسیوس امپراطور روم می‌خواست برای انجام مراسم «عید پاک» وارد کلیسای شهر میلان شود، امبروز قدیس به‌دلیل اینکه امپراطور با مردم، سالونیک بدرفتاری کرده و دستش به خون آغشته است، شخصاً از ورود او به کلیسا جلوگیری کرد و گفت در صورتی که توبه نکند، تکفیر می‌شود. امپراطور خاضعانه توبه کرد و توبه‌اش قبول شد

محور مورد اشاره، مربوط به شبیه‌سازی ناصحیح بین اسلام و مسیحیت است. برخی نویسندگان در موارد متعدد اشاره‌ای به آیین مسیحیت و سلوک حضرت عیسی[ؑ] دارند. برخی چون عبدالرازق در باب لزوم اطاعت از قیصر به جمله مشهور عیسی[ؑ] اشاره کرده و برخی چون مهدی بازرگان به‌طور صریح این‌گونه اذعان می‌دارد که: «حضرت عیسی[ؑ] با تأیید و حفظ کلام و کتاب موسی[ؑ]، به مسائل دنیایی و امپراتوری قیصر و کسری کاری نداشته و صرفاً به امور معنوی و اخلاقی و یا نوع دوستی پرداخته است... حضرت عیسی[ؑ] نه حکومت و سلطنت کرد و نه با دولت‌ها همکاری کرد و نه به‌منظور کسب قدرت یا تشکیل امت و سپاه به جنگ و مبارزه با حکومت‌ها پرداخت» (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۳۳-۳۴). لذا «مسیحیت به دست رهبران شریعت و پاپ‌ها سیاسی شد و آنها در قرون وسطا به نام دین، اقدام به رواج فساد و ظلم کردند» (همان، ص ۹۴). بر همین اساس، باید اذعان داشت که در اصل، حکومت دینی در تورات و انجیل از نوع الهی بوده و لکن به‌علت تحریفاتی که در آن واقع گردیده، آن را به ماهیتی «سکولاریستی» مبدل کرده است؛ چراکه با توجه به مطالب فوق‌الذکر، به جرئت می‌توان گفت در همین متون مسیحی بذره‌های سکولاریسم گسترش و توسعه یافته است. جداسازی نهادهای مسیحیت از سیاست و تفکیک زمینه آن از حکومت و به دو مرجع اعتقاد داشتن و یا دو اتوریته مستقل از هم را ارباب کلیسا با استنباط از متونی به‌دست آوردند که اینک در منسوب بودن آن به حضرت عیسی[ؑ] تردیدهای جدی صورت گرفته است. از جمله در انجیل یوحنا نقل شده که حضرت عیسی[ؑ] فرمود: «کنون پادشاهی من از این جهان نیست» (یوحنا، ۱۹:۳۶)؛ یا در جای دیگر گفته شده عیسی چون دانست که می‌خواهند او را به زور پادشاه کنند باز تنها به کوه آمد (یوحنا، ۱۵:۶)؛ یا در جای دیگر فرموده است: مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا (متی، ۲۲: ۱۸-۲۲).

به‌هرحال، با توجه به مباحث اشاره‌شده باید اذعان داشت که امروزه در عرصه فرهنگ سیاسی به واژه‌های فراوانی برمی‌خوریم که از یک‌سو، به‌دلیل پافشاری بر منزلت و حقوق آدمی چنان جذابند که به سختی می‌توان با محتوای آنها مخالفت ورزید؛ و از سوی دیگر، این واژه‌ها گاه در خاستگاه اصلی خود با دیدگاه‌هایی تنیده شده‌اند که مؤمنان را به واکنشی منفی وامی‌دارند. «دموکراسی» یکی از این واژه‌هاست که برخی از دینداران، آن را چونان ارزشی مطلق

و باعث پیشرفت زندگی بشری می‌گردند. بر همین اساس، برای امپراتوران هیچ چیز نبایست مهم‌تر از محترم دانستن کشیشان که به‌طور دائم برای آسایش و رفاه دست به دعا برمی‌دارند، باشد. اگر کلیسا در همه‌جا بی‌عیب باشد و اگر امپراتوری با اعتماد کامل به خدا از روی عدل و انصاف اداره شود، نفع عموم را در پی خواهد داشت و همه خیرات بر نوع بشر فرو خواهد ریخت. بنابراین ما برای تعلیم صحیح، در پیرامون خدا و حفظ احترام کلیسا بیشترین اهمیت را قائل هستیم. اگر این امور حفظ شود، بزرگ‌ترین منافی را که خدا عطا می‌کند، در پی خواهد داشت. ما در چیزهایی که از آن بهره‌مندیم، تثبیت خواهیم شد و چیزهایی را که هنوز نداریم به‌دست خواهیم آورد... ما تصور می‌کنیم که این امور در صورت اطاعت از قوانین مقدس کلیسا حاصل خواهد شد. اینها قوانینی هستند که رسولان پارسا، ستوده و محترم، همچنین ناظران و خادمان کلمه خدا به ما منتقل کرده‌اند و پدران مقدس آنها را شرح‌داده و برای ما نگه داشته‌اند. همان‌طور که حضرت موسی[ؑ] در تورات (سفر خروج ۱۹:۶) و پطرس در رساله اول خود (رساله اول، ۵:۲-۱۰) بیان کرده‌اند، عیسی مسیح آقای آقایان و پادشاه پادشاهان که برای همیشه کاهنی به درجه ملکی صدق می‌باشد، در کلیسا به‌طوری اقدام به تأسیس ملکوت و کهنات خود کرده است که یکی مملکت کاهنان و دیگری کهنات ملوکانه است. او کسی را بالاتر از همه قرار داد و وی را بر روی زمین خلیفه خود تعیین کرد تا برای عیسی هر زانویی خم شود، از چیزهایی که در آسمان و چیزهایی که در زمین و چیزهایی که زیر زمین است. با این وجود، همه باید مطیع خلیفه وی باشند و سعی بر آن داشته باشند که فقط یک شبان و یک آغل وجود داشته باشد. تمام پادشاهانی که روی زمین هستند، به‌خاطر خدا این خلیفه را به‌گونه‌ای محترم می‌شمارند که در صورتی که از وی اطاعت نکنند، درستی حکومت آنان زیر سؤال می‌رود.

اولین بذر سکولاریسم و حکومت غیردینی در سرزمین مسیحیت با عهدین تحریف شده، محقق گردید. بر همین اساس، سکولارهای مسلمان با پیروی از عهدین، خطاهایی را مرتکب شدند که به‌طور کلی می‌توان در دو دسته جای داده و مورد بررسی قرار داد: نخست، برداشت ناصحیح از فطرت دین اسلام و دوم؛ رویکرد ناصحیح به تاریخ اسلام بخصوص تاریخ صدراسلام و سیره پیامبر[ؐ] یکی از اشتباهات رایج این گروه از نویسندگان در هر دو

۴. مقایسه ماهیت حکومت دینی در قرآن و عهدین

۴-۱. وجه اشتراک

با بررسی اجمالی ماهیت حکومت دینی در قرآن و عهدین، می‌توان دریافت قرآن و عهدین در این زمینه دارای شباهت و تفاوت‌هایی است که با مذاقه بر آنها، ادله نقلی و عقلی درباره حکومت دینی را استخراج کرد. بدین نحو که حکومت دینی هم در قرآن و هم در عهدین دارای ماهیت الهی است؛ که نمونه بارز آن در سوره «بقره» است که ارسال پادشاه را از طرف خدا عنوان کرده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ائْتِنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۶)؛ آیا مشاهده نکردی جمعی از بنی‌اسرائیل را بعد از موسی، که به پیامبر خود گفتند: پادشاهی برای ما برگزین تا در راه خدا پیکار کنیم. یا در عهد عتیق در این زمینه آمده است: اما قوم از شنیدن قول سموئیل ابا کردند و گفتند: نی، بلکه می‌باید بر ما پادشاهی باشد؛ تا ما نیز مثل سایر امت‌ها باشیم و پادشاه ما بر ما داوری کند و پیش‌روی ما بیرون رفته در جنگ‌های ما برای ما بجنگد و سموئیل تمامی سخنان قوم را شنیده، آنها را به سمع یهوه رسانید. و یهوه به سموئیل گفت: آواز ایشان را بشنو و پادشاهی بر ایشان نصب نما. پس سموئیل به مردمان اسرائیل گفت: شما هر کس به شهر خود بروید (کتاب اول سموئیل ۸:۲۱). از دیدگاه قرآن کریم شریعت الهی در انسان تقوای الهی را به وجود می‌آورد و در نهایت تقوای الهی باعث می‌شود الطاف و برکات الهی نازل گردد. بر همین اساس در آیه‌ای از قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳)؛ «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ» (حج: ۳۷)؛ «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...» (اعراف: ۹۶). در عهدین نیز آمده است: «پس در صورتی که کسی احکام و قوانین مرا به جا آورد، باعث حیات وی می‌گردد؛ بنابراین خداوند نگاه دار است» (تورات، سفر لویان، فصل هیجدهم، ۵). «در صورتی که بر اساس قوانین من عمل کنید و نسبت به حفظ اوامر من کوشا باشید و آنها را به جا آورید. بنابراین در موسم باران، باران‌هایی بر شما خواهم بارانید که باعث می‌شود محصول زمین زیاد شود و در صحرا درختان میوه خود را می‌دهند» (تورات، سفر لویان، فصل بیست و ششم، ۳-۴؛ سفر تثبیه، فصل ششم، ۱۸-۱۹، فصل دهم، ۱۳-۱۴؛ تورات، سفر لویان، فصل بیست و هشتم، ۱-۱۵).

می‌ستایند و گروهی دیگر ترکیب «اسلام و دموکراسی» را تناقض‌آمیز می‌خوانند (پایدار، ۱۳۷۳)؛ یا تفسیری از دموکراسی را با شرک و دوگانه‌پرستی یکسان می‌شمارند. این بحث دراز دامن را در قالب چند نکته کوتاه خلاصه می‌کنیم:

اشتراک لفظی، خاستگاه مغالطات فراوانی است و قدم اول برای پایان بخشیدن به بسیاری از نزاع‌ها آن است که واژه‌های مورد گفت‌وگو به دقت تعریف گردند. اگر در تعریف دموکراسی، بی‌نیازی انسان از قانون الهی را بگنجانیم و آدمی را محور همه ارزش‌ها به‌شمار آوریم، بی‌تردید رهاورد دموکراسی با اندیشه توحیدی سازگار نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۱۵). همچنین، گاه مدافعان دموکراسی، پلورالیسم معرفت‌شناختی را مبنای این اصل می‌سازند و راه کشف حقیقت را به روی آدمی بسته می‌بینند (پایدار، ۱۳۷۳). این اندیشه نیز در ادیان توحیدی جایگاهی ندارد و نمی‌تواند از ارکان حکومت اسلامی به‌شمار آید. سرانجام، در صورتی که تفسیر مفهوم دموکراسی را «ارج نهادن به رأی مردم در چارچوب اصول و ارزش‌های مورد قبول» بدانیم، می‌توانیم حکومت دینی را با دموکراسی سازگار دانست. بر همین اساس، رأی اکثریت در جامعه اسلامی تا جایی ارزش دارد که ناسازگار با مبانی و اصول دینی نباشد. برخی اندیشمندان غربی نیز برای اداره اکثریت، چارچوب‌هایی مشخص می‌کنند و گستره انتخاب مردم را نامحدود نمی‌دانند. برای مثال، گروهی لیبرالیسم را ترسیم‌کننده چنین چارچوبی می‌شمارند و دموکراسی را روشی برای تصمیم‌گیری در این محدوده خاص می‌دانند (واعظی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۹-۲۶۰).

کشورهایی که خود را دموکراتیک می‌خوانند، در تحقق بخشیدن به خواست عمومی مردم ناکام بوده‌اند. در جهان کنونی، گستردگی و تنوع تبلیغات به گونه‌ای است که به تعبیر برخی از صاحب‌نظران، «شعوری کاذب» پدید می‌آورد و مردم را از توجه به منافع حقیقی خود باز می‌دارد (هلد، ۱۳۹۷، ص ۳۴۷). همچنین اگر این حقیقت را در نظر آوریم که در بسیاری کشورهای کم‌تر از نیمی از مردم در انتخابات شرکت می‌کنند، به این نتیجه می‌رسیم که گاه دولت‌ها نماینده اقلیتی ناچیزند و حکومت اکثریت از حد شعار فراتر نمی‌رود. با این همه، چاره‌ای جز این نیست که رأی اکثریت را به منزله «روش» برای برخی از تصمیم‌گیری‌ها بپذیریم؛ هر چند هیچ‌گاه این انتخاب - حتی اگر به صورت اتفاق آرا باشد - «ارزش‌آفرین» نخواهد بود.

۴-۲. وجه افتراق

۴-۲-۱. کلیت حکومت دینی در قرآن، جزئیت آن در عهدین

از تمایزاتی که در مبنای نظری این دو نوع حکومت دینی می‌بینیم، این است که رجال و شخصیت‌های مسیحی هیچ دستور نظام‌مندی در مورد مسائل سیاسی و حکومتی نداشتند و تنها به مواظب اخلاقی اکتفا می‌کردند؛ در حالی که اسلام دین جامعی است که در تمام زمینه‌ها از خود دستوری به‌جای گذاشته است (رضوانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲). علاوه بر این موضوع، با توجه به اینکه یکی از ویژگی‌های حکومت دینی شریعت‌محوری است، باید اذعان داشت که در این راستا نیز تشریحات قرآن معمولاً عام و کلی است؛ ولیکن تشریحات عهدین مانند تورات، جزئی و موردی است. نمونه‌ی زیر بیانگر این واقعیت است: «گاو را با حمار هم جفت کرده شیاره مکن. پارچه‌ای که کتان و پشم مختلط بافته شده است، مپوش. بر چهار گوشه لباسی که خود را با آن پوشش می‌دهی بندها بدوز» (سفر تثبیه، سفر تثبیه، فصل بیست و دوم، ۱۰-۱۲). این خصوصیت که در بیشتر تشریحات دو کتاب قرآن و عهدین وجود دارد، موجب می‌شود که قابلیت انعطاف و سازگاری با تحولات و تغییرات زمان در تشریحات قرآنی بیشتر نسبت به تشریحات عهدین باشد.

۴-۲-۲. حد و مرز نداشتن قدرت حاکم دینی در قرآن و مطلق بودن

آن در عهدین

با تأمل و دقت در حکومت دینی مسیحی [ثیوقراطی] و حکومت دینی اسلامی، پی می‌بریم بین این دو نوع حکومت فرق‌های اساسی است؛ زیرا نظام دینی اسلامی معتقد است حاکم، اگرچه پیامبر یا امام باشد، در حدود و مرزهای خاصی سلطه داشته و می‌تواند نظر دهد و قدرتش بی‌حد و مرز نیست. از همین رو، خداوند متعال خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۹)؛ و در میان آنها [اهل کتاب] طبق آنچه خداوند نازل کرده، داوری کن. همچنین خطاب به عموم حاکمان می‌فرماید: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴)؛ و هر کس طبق آنچه خداوند نازل کرده حکم نکند، پس آنها همان کافراند.

حاکم اسلامی خود را در برابر قانون الهی و اسلامی مسئول می‌بیند و هرگز حق ندارد از آن تخطی کند و این برخلاف نظام «ثیوقراطی» و حکومت مسیحی در «قرون وسطی» است؛ زیرا آنان

برای رهبران کلیسا قدرت مطلقه و بی‌حد و مرز را فائلند. علاوه بر این، در قرآن خطاب تشریحی نسبت به تمام انسان‌هاست؛ ولیکن در عهدین خطاب تنها مختص بنی‌اسرائیل است: «بنابراین امروز همه دستوراتی که شما را به آن دستور می‌دهم حفظ کنید که قدرتمند بوده به زمینی که به منظور ارثیتش بدان عبور می‌کنید، داخل شده، به تصرف آورید...» (سفر تثبیه، فصل یازدهم، ۸). «شما پسران خداوند خدای خود هستید و برای اموات، موی پیشانی خود را مکنید و خویشتن را خراش ندهید؛ چراکه که تو از برای خداوند خدای خود قوم مقدسی، و خداوند تو را به‌خاطر خود انتخاب کرده است؛ تا قوم مخصوص از همه اقوامی که بر روی زمین‌اند باشی. اصلاً چیز مکروه نخور؛ حیواناتی که می‌توانید بخورید: گاو، گوسفند و... هستند» (سفر تثبیه، فصل چهاردهم، ۱-۴).

نتیجه‌گیری

حکومت دینی از منظر قرآن با آنچه که در عهدین آمده است بسیار متفاوت است؛ هرچند از برخی جوانب دارای وجوه اشتراک هستند؛ ولیکن در بیان کلی باید اذعان داشت که عهدین به‌دلیل تحریفات صورت‌گرفته نسبت به آیات قرآن از سندیت کامل برخوردار نیستند و به شکل جزئی به برخی مسائل حکومت اشاره دارد. در واقع، حکومت مدنظر عهدین حکومت زمینی و پادشاهی است که در تورات و انجیل بدان اشاره شده است. اما در آیات قرآن حکومت دینی از نوع الهی بوده و حاکمیت مطلق از آن خداوند متعال است. بنابراین با توجه به اینکه کتاب قرآن آخرین کتاب آسمانی است، باید گفت که این کتاب کامل‌کننده (و مصدق) دیگر کتب آسمانی چون تورات و انجیل است و در واقع، دربردارنده تمام احکام دینی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، تربیتی، فرهنگی و... است؛ لذا رجوع به کتب آسمانی پیشین به‌دور از عقل و منطق است.

منابع.....

- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب: عصر جدید و سده نوزدهم*، چ هفدهم، تهران، وزارت امور خارجه.
- عمید، حسن، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، فرهنگ نما.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۶، *فقه سیاسی (نظام سیاسی و رهبری در اسلام)*، تهران، خوارزمی.
- فرهینخته، شمس‌الدین، ۱۳۷۷، *فرهنگ فرهینخته*، تهران، زرین.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، ترجمه جواد مصطفوی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لجمی، ادیب، ۱۹۹۵م، *معجم اللغة العربیة عالم المعرفة*، بیروت، المحيط.
- ماوردی، علی بن محمد، ۱۴۲۸ق، *النکت و العیون (تفسیر الماوردی)*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مختار عمر، احمد، ۲۰۰۸م، *معجم اللغة العربیة المعاصره*، قاهره، عالم الکتب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- معلوف، لوئیس، ۱۳۷۹، *المنجد: فی اللغة*، ترجمه محمد بندریگی، چ سی و هفتم، تهران، ذوی القربی.
- معین، محمد، ۱۳۸۲، *فرهنگ فارسی معین*، چ بیست و ششم، تهران، امیر کبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۷، *تفسیر نمونه*، چ سیزدهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- واعظی، احمد، ۱۳۷۸، *حکومت دینی، تأملی در اندیشه سیاسی اسلام*، قم، مرصاد.
- هلد، دیوید، ۱۳۹۷، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، چ چهارم، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین (ع).
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، بی تا، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتب العربی.
- ارسطو، ۱۹۷۴م، *السیاسة*، ترجمه به عربی احمد لطفی، قاهره، دار الکتب المصریه.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدای: هدف رسالت*، تهران، رسا.
- باقری، عبدالله و همکاران، ۱۳۹۷، «تأملی بر مفهوم واژه حکومت در تعامل با حکومت اسلامی»، *فقه و تاریخ تمدن*، سال چهاردهم، ش ۳، ص ۲۶-۱.
- بستانی، المعلم البطرس، ۱۸۷۰م، *محیط المحيط* (قاموس مطول اللغة العربیة)، بیروت، مکتبه اللبنان.
- بیضاوی، ناصرالدین، ۱۴۱۰ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- پایدار، حمید، ۱۳۷۳، «پارادوکس اسلام و دموکراسی»، *کیان*، سال چهارم، ش ۱۹، ص ۲۷-۲۰.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۱، «دین و دولت»، *هفت آسمان*، ش ۱۴، ص ۳۵-۶۲.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر الثعلبی*، بیروت، علی عاشور.
- جصاص، ابوبکر، ۱۴۰۵ق، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۸۵، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *جامعه در قرآن*، قم، اسراء.
- دانشیار، جواد، ۱۳۸۵، *فرهنگ نامه پارسی آریا*، اصفهان، فرهنگ مردم.
- دورانت، ویل، ۱۲۷۴، *تاریخ تمدن*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی - و علی اصغر بهرام‌بیگی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۶، *اسلام‌شناسی و پاسخ به تسبیحات*، چ سوم، قم، مسجد مقدس جمکران.
- روحانی، فؤاد، ۱۳۴۸، *جمهور، تهران*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- شبان‌نیا، قاسم، ۱۳۸۹، «حقوق بشر در پرتو اهداف حکومت اسلامی»، *معرفت سیاسی*، سال دوم، ش ۲، ص ۳۳-۵.
- شرتونی، رشید، ۱۹۹۲م، *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، ط. الثانیه، بیروت، مکتبه اللبنان.
- شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *فتح القدر*، دمشق، دارالکلم الطیب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۸ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح و تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل‌الله یزدی طباطبائی، بیروت، دارالمعرفه.

نوع مقاله: ترویجی

اصول مردم‌سالاری اسلامی در قرآن و حدیث

کچ احمد نظری / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی

ahmadnazari@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8904-7790

parisa.farhadi1351@gmail.com

پریسا فرهادی / دانشجوی دکتری تفسیر و علوم حدیث دانشگاه آزاد اسلامی سمنان

Alireza.saberyan@yahoo.com

علیرضا صابریان / استاد مشاور، گروه معارف و الهیات واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۳

چکیده

مردم‌سالاری اسلامی شبیه‌ای حکومتی برآمده از دین و آموزه‌های آن است. این سبک حکومتی همچون هر ایدئولوژی، دیدگاه و نظریه در حوزه‌های مختلف از اصول خاصی برخوردار است و با توجه به بافت فرهنگی در هر جامعه دارای ضوابطی است که الگوی آن را با سایر جوامع متمایز می‌سازد. با توجه به بافت فرهنگی جامعه ایران که مبتنی بر ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی است در این مقاله تلاش شده است که این مسئله مورد بررسی قرار گیرد که: از منظر دو منبع قرآن و حدیث که از منابع اصلی دین اسلام به‌شمار می‌روند مردم‌سالاری اسلامی از چه اصولی برخوردار است؟ از این منظر در این مقاله سعی شده است که ضمن استفاده از منابع کتابخانه‌ای، بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و بررسی آیات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام این مسئله مورد بررسی قرار گیرد. براساس یافته‌های پژوهش، در قرآن و حدیث مردم‌سالاری اسلامی از اصولی همچون: «نفسی سلطه و طاغوت»، «دانایی محوری»، «عدالت‌محوری»، «قانون‌مداری و قانون‌گرایی»، «تأمین آزادی»، «امر به معروف و نهی از منکر» و «خدمت‌گزاری» برخوردار است. در نتیجه، این اصول هفت‌گانه به‌عنوان اصول محوری مردم‌سالاری دینی-اسلامی معرفی و مشخص شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مردم‌سالاری، مردم‌سالاری اسلامی، اصول مردم‌سالاری.

مقدمه

باید هم پایدار بماند؛ هم جمهوری و هم اسلامی؛ مردم و اسلام؛ جمهوری یعنی مردم، اسلامی هم که یعنی اسلام؛ مردم‌سالاری دینی» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴/۳/۱۴۰۰).

مردم‌سالاری اسلامی به‌عنوان یک روش حکومتی، برای اداره جامعه، اصول و ضوابطی دارد که از آموزه‌های دینی نشئت گرفته‌اند (خواجهرسروزی، ۱۳۹۵). این اصول و ضوابط با تدبیر و تعمق در آیات قرآن کریم و کنکاو در احادیث معصومان علیهم‌السلام قابل احصاست. بدین منظور در ادامه براساس این آموزه‌ها، اصول و ضوابط این نوع شیوه حکومتی مطرح و بررسی می‌شود.

۱-۱. نفی سلطه و طاغوت

از اصول مردم‌سالاری اسلامی نفی هرگونه سلطه و استبداد است (صباغیان، ۱۳۸۳). دین اسلام با سلطه و استبداد به رأی به شدت مخالفت کرده است و این دین، استبداد به رأی و اتکا به نظرات فردی، بدون مشارکت عمومی و همگانی را توییح کرده است؛ چراکه در منطق و اندیشه اسلامی، چنین تفکری منتهی به ضلالت و گمراهی است (شعبانی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷-۱۴۸). به‌علاوه در فقه اسلامی نیز از هرگونه سلطه بر دیگران نهی شده و فقها عموماً معتقدند که اصل اولی در انسان آن است که جز تحت قیمومت و ولایت خداوند زیر سلطه احدی قرار نگیرد (طاهری، ۱۳۶۹، ص ۲۲). در این راستا قرآن کریم یکی از اهداف رسالت پیامبران را نفی هرگونه سلطه و اعلام برائت و اجتناب از طاغوت معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را پرستید؛ و از طاغوت اجتناب کنید.

طاغوت، هر نظام سرکشی و طغیان‌گری است و در اصطلاح، هر رئیس کفر و ضلالتی است که در طغیان خویش تا آنجا پیش رفته که از دایره عبودیت و ولایت الهی خارج شده و با تجاوز از حدود الهی می‌کوشد تا مسیر امت و مردم را از راه راست تغییر دهد (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶۴). علامه طباطبائی نیز مفهومی قریب به همین مضمون را در مورد طاغوت مطرح کرده و آورده است: طاغوت در اصطلاح دینی بر هر چیزی استعمال می‌شود که وسیله تجاوز از حدی باشد که عقل سلیم و یا شرع معین

مردم‌سالاری اسلامی شیوه‌ای حکومتی و الگوی نوینی برآمده از دین و آموزه‌های آن است؛ تا ضمن پاسداشت حقوق مردم در حوزه سیاست و اداره امور جامعه و پرهیز از الگوی حکومتی استبدادی، اصول و مبانی ارزشی را متجلی سازد. منظور، نوع خاصی از دموکراسی با آموزه‌های دینی است که مردم خود آژاندانه دین را به‌عنوان مبنای حیات فردی و اجتماعی و معنوی پذیرفته‌اند. در مردم‌سالاری اسلامی، مکتب الهی و جامع اسلام مبنای تفکر و چگونگی تعاملات اجتماعی قرار می‌گیرد و دین اسلام، مبانی، اصول و موازین رفتار فردی و اجتماعی را نشان می‌دهد. نقش مردم در مردم‌سالاری اسلامی این است که مردم انتخاب خود را براساس مبانی و موازین دینی‌ای که از دین و از طریق دین‌شناسان می‌گیرند، انجام دهند. بنابراین در عرصه تعیین نمونه‌ها و تعیین مصادیق، مردم نقش کامل و تمام عیار دارند.

با توجه به جست‌وجوهای نگارندگان در منابع علمی موجود، می‌توان به نمونه‌هایی مرتبط با موضوع پژوهش حاضر اشاره کرد: مقاله‌های «جایگاه و نقش قانون اساسی در مردم‌سالاری اسلامی با نگاه به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» (توسلی نائینی، ۱۳۸۵)؛ «شایسته‌سالاری در نظام سیاسی علوی» (مدرس‌زاده، ۱۳۸۱)؛ «مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی یا تئودموکراسی» (محمدی، ۱۳۸۰). در این تحقیقات به شکل مختصر و غالباً با رویکردی برون‌دینی به این مسئله پرداخته شده است، در صورتی که این مسئله و مبانی آن از آموزه‌های دینی و اسلامی نشئت می‌گیرد.

با توجه به رویکرد تحقیق و ماهیت مسئله، روش به‌کارگرفته‌شده در این نوشتار، تحلیلی - توصیفی است. از این منظر این تحقیق با پیمایش مراحل سه‌گانه توصیف، تحلیل و تبیین مسئله موردنظر را براساس دو منبع اصلی قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، بررسی و واکاوی می‌کند.

۱. اصول مردم‌سالاری اسلامی

رهبر معظم انقلاب در مورد مردم‌سالاری اسلامی بیان می‌دارند:

... راز پرشکوه و افتخاربخش این نظام و ماندگاری این نظام همین دو کلمه است: یعنی «جمهوری» و «اسلامی». همراهی این دو کلمه باهم؛ و موجودی که از این دو کلمه تشکیل شده،

است که در نظام‌های طاغوتی، ولایت و حاکمیت به‌طور غیرمشروع شکل گرفته و فردی ستمگر بر مقدرات این جوامع حکم‌فرماست و در مسائل اجتماعی خود، از حاکمی غیر آنچه خداوند معین کرده است، پیروی می‌کنند. در صورتی که مؤمنان و مسلمان در ولایت خداوند قرار دارند و این رابطه نامشروع خواهد بود و برخلاف منافع و مصالح جامعه اسلامی است. در همین رابطه، طبق مفاد روایت مذکور، جامعه اسلامی نباید تحت تسلط نظامی باشد که برخاسته از ولایت الهی نیست.

همچنین رهبر معظم انقلاب در این باره بیان می‌دارند که:
مردم سالاری یعنی مردم اصل اند؛ اصل مردم اند؛ نه فقط در تعیین حاکم؛ چون تا می‌گوییم مردم سالاری، ذهن همه می‌رود به صندوق‌های رأی - که خب درست هم هست؛ تعیین رئیس جمهور، تعیین خبرنگار رهبری و در واقع تعیین رهبر، تعیین دستگاه‌های مختلف، همه در واقع به وسیله مردم انجام می‌گیرد - این تعیین‌کننده است، این درست است؛ اما فقط این نیست. آنچه مهم است، اینکه مردم سالاری یعنی مردم را در همه امور زندگی، صاحب رأی و صاحب تدبیر و صاحب تصمیم قرار دادن؛ درست نقطه مقابل آن چیزی که قبل از انقلاب در این کشور در طول قرن‌های متمادی بود. قرن‌های متمادی این کشور از خودرأیی طواغیت و سلاطین رنج می‌برد، مردم هیچ کاره بودند؛ طاغوت و طواغیت دور و بر طاغوت اصلی، تصمیم گیر بودند؛ یعنی استبداد مطلق مردم وسیله‌ای بودند برای اینکه او بتواند تحکم بکند - بالاخره کسی که می‌خواهد تحکم کند، باید به کسی تحکم کند؛ آن کس مردم‌اند - مردم را نگه می‌داشتند برای اینکه به آنها تحکم کنند...» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹).

۲-۱. دانایی محوری

مطابق آنچه که در آموزه‌های اسلامی آمده است، می‌توان گفت که دانایی محوری، آگاهی‌بخشی و تقویت خرد عمومی یکی از مهم‌ترین محورها و اصول بارز مردم‌سالاری اسلامی است. کلام امیرمؤمنان علیه السلام مؤید همین مسئله است. آن حضرت در این مورد فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ... تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۳۴)؛

کرده و در مواردی استعمال می‌شود که چیزی وسیله تجاوز از حد و حق بوده و باعث طغیان باشد؛ مانند اقسام معبودهای غیرخدا، امثال بت‌ها، پیشوایان ضلالت از بنی آدم و هر متبوعی که خداوند راضی به پیروی از او نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۵۶).

در اندیشه و تفکر اسلامی، نظام‌های طاغوتی به‌عنوان نظام کفر و فساد معرفی شده‌اند؛ زیرا موجب گسترش عقاید فاسد (کفر) می‌شوند و با افساد خود، مانع گسترش حق، عبادت خداوند و حاکمیت قوانینی الهی می‌گردند. در دیدگاه دین اسلام مسلمانان باید با این نوع نظام مبارزه (جهاد) کرده و برای حمایت و پیشرفت دعوت اسلامی و دعوت‌کنندگان دین اسلام، در نابودی آن تلاش کنند؛ زیرا این نوع نظام‌ها (نظام طاغوت) از یک سو، خود مظهر فساد است و از سوی دیگر، مانعی در راه اعلای کلمه الله و حاکمیت ارزش‌های الهی، بنابراین باید توجه داشت که پذیرش سلطه طاغوت، تنها بدین معنا نیست که فرد یا اجتماع، ولایت طاغوت را بپذیرد؛ بلکه هرگونه تبعیت و یاری یا حتی بی‌تفاوتی و سکوت در برابر آن را نیز دربر می‌گیرد. از همین رو، مولای متقیان، امیرمؤمنان علیه السلام با هشدار در مورد این مسئله، بیان فرمودند که کوتاهی در برخورد با نظام استبداد، سلطه قدرت‌ها بر جامعه و مردم را به دنبال دارد. آن حضرت جامعه آن روز را به جهت این نوع کوتاهی توبیخ کرده و فرمودند: «ای مردم، اگر در یاری حق کوتاهی، و در خوار ساختن باطل سستی نمی‌کردید؛ کسانی که هم‌پایه شما نیستند در شما طمع نمی‌کردند و هیچ قدرتی بر شما مسلط نمی‌شد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۶۶).

براین اساس، در مردم‌سالاری اسلامی لازم است این اصل را سرلوحه تصمیمات و رفتارها قرار داد که سکوت در برابر هر سلطه‌گر و مستبد، زمینه منزوی شدن مردم و قدرت‌یافتن سلطه‌گران را فراهم می‌آورد. ممکن است این گمان به وجود آید که بین دو طیف سلطه‌گر و مقابله‌کنندگان با آن، حد میانه‌ای قرار گرفته است و می‌توان با این تفکر، خود را بی‌طرف معرفی کرد و از این طریق، خود را از درگیری به دور داشت و در عین اینکه طرف خودی‌ها را داشت، از دوستی و رابطه مصلحت‌اندیشانه با سلطه‌گر هم برخوردار شد. اما حضرت امیر علیه السلام در این کلام بر این اندیشه، خط بطلان می‌کشد و تأکید می‌کند که سکوت در چنین عرصه و صحنه‌ای، قدرت‌یافتن سلطه‌گران و مستبدها را در پی دارد.

معنای دیگری که این کلام حضرت امیر علیه السلام به آن اشاره دارد این

دانیی در تحقق مردم‌سالاری و اجتماعی‌سازی هنجارها بازگو و تبیین می‌کند.

با توجه به نقش سازنده دانیی در تحقق اهداف حکومت دینی است که امیرمؤمنان^ع از کسانی که در جهالت و نادانی زندگی می‌کنند و در گمراهی و ضلالت می‌میرند، به خداوند شکایت کرده و فرمودند: «إِلَى اللَّهِ أَشْكُو مِنْ مَعْشَرٍ يَعِيشُونَ جَهْلًا وَ يَمُوتُونَ ضَلَالًا» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۷)؛ به خدا شکایت می‌کنم از مردمی که در جهالت زندگی می‌کنند و با گمراهی می‌میرند.

مولای متقیان در کلام گهربار دیگری یکی از عوامل رواج گناهان در جوامع و اضمحلال و نابودی آن جوامع را سکوت و نقش منفعلانه «عالمان» آن جوامع معرفی کرده و فرمودند: «فَإِنَّهُ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِحَيْثُ مَا عَمِلُوا مِنَ الْمَعَاصِي، وَ لَمْ يَنْهَهُمُ الرَّبَّائِيُونَ وَ الْأَخْبَارُ عَنْ ذَلِكَ، فَإِنَّهُمْ لَمَّا تَمَادَوْا فِي الْمَعَاصِي نَزَلَتْ بِهِمُ الْعُقُوبَاتُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۷)؛ به‌راستی کسانی که پیش از شما بوده‌اند، به‌جهت انجام گناهان هلاک گشتند و دانشمندان، ایشان را از گناهان باز نداشتند و تا زمانی که بر گناه و معصیت ادامه می‌دادند، عقاب و عذاب‌های [گونگون] بر آنها وارد می‌شد.

سیستم اجتماعی‌سازی اسلام بر محور و مبنای دانیی ساخته شده و عمل می‌کند. چون دانیی توانایی می‌آورد و توانایی برای عملیاتی شدن عدالت که از اهداف کلیدی جامعه اسلامی است، لازم و ضروری است. در نتیجه، دانیی در تأمین عدالت سهم اساسی و غیرقابل انکار می‌یابد. از این‌رو، اسلام این سیستم و سازوکار دانیی را با تمام زیرمجموعه‌ها و برآیندهایش، به‌طور هم‌پوش می‌طلبد (مصباح، ۱۳۸۵). براین اساس، مسئله لزوم توجه به دانیی و خرد اجتماعی در فرمایشات اهل‌بیت^ع بازتابیده است. از این‌رو، بر حکومت برآمده از دین و نیز عالمان و متفکران این جوامع لازم است نسبت ایجاد و تقویت دانیی و بینش عمومی در همه زمین‌ها و در همه سطوح اهتمام داشته باشند تا این مهم در جامعه نهادینه گردد.

۱-۳. عدالت‌محوری

عدالت همواره از جمله مهم‌ترین آرمان‌های انسانی بوده است. عدالت عبارت است از رعایت و ادای حقوق و جایگاه شایسته هر کس و عدم تجاوز به حدود و حقوق دیگران (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱). عدالت، جریان‌ها و امور جامعه را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد و

ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است؛ حق شما بر من، آن است که... شما را آموزش دهم تا بی‌سواد و نادان نباشید، و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید.

حضرت در این کلام، با عبارت «تعلیمکم» توجه کامل به امر آموزش و با کلمه «تأدییکم» به امر پرورش در نظام حکومتی برآمده از دین اسلام را روشن می‌کنند؛ و آموزش و تعلیم برای زدودن جهل و نادانی را حق مردم بر حاکم اسلامی معرفی می‌کنند و بیان می‌دارند: باید شما را تعلیم دهم تا از جهل‌رهای یابید؛ و در مورد حق پرورش می‌فرمایند: شما را تربیت کنم تا فراگیرید و آگاه شوید. نتیجه تعلیم و آموزش، گرچه آگاهی و دانیی است؛ ولی نتیجه تأدیب، پرورش صفات اخلاقی است و نه مسئله آگاهی. ولی منظور امام^ع این است که از آثار فضایل و زبان‌های رذایل آگاهی پیدا کنید تا فضایل را در وجود خود پیاده کرده و با رذایل مبارزه کنید. همچنین، امام^ع در این سخن جنبه مهم حکومت‌داری اسلامی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که این حکومت، با حکومت خودکامگان و طاغوت‌ها و زامداران خودسر - که خود را مالک‌الرقاب مردم می‌دانند و عملاً با آنها معامله مالک نسبت به بردگان را دارند و تعبیر ارباب و رعیت در نظام آنها از تعبیرهای رایج و متداول بود - فرق بسیار دارد. حکومت اسلامی آگاهی‌بخشی، انسان‌سازی، خودسازی، زدودن ظلمت جهل و زایل کردن حیرت ضلالت انسان‌ها را از اهداف و وظایف مقدس خود می‌داند. از این منظر اگر عنصر اصلی مردم‌سالاری (انتخاب و تجلی اراده مردم در عرصه تصمیم‌گیری سیاسی - اجتماعی) بر پایه دانیی و معرفت نباشد، محتوای مردم‌سالاری اسلامی رعایت نشده است. به همین جهت، باید آگاهی و معرفت کافی در خصوص اهداف مردم‌سالاری و عنوان‌های موردنظر برای انتخاب شدن وجود داشته باشد و رفتارهای انتخابی نیز بر همان اساس سامان پذیرد. حتی تکلیف و انجام وظیفه که در حکومت اسلامی برای مشارکت مردمی وجود دارد، منوط به شناخت و آگاهی است و بدون شناختن، دانستن و خواستن، تکلیفی در این زمینه محقق نمی‌شود. همچنان که امام صادق^ع فرمودند: «إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَالِمٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ...» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۳۰)؛ تنها کسانی که سه ویژگی دارند به خوبی‌ها دعوت می‌کنند و از بدی‌ها باز می‌دارند؛ و آن سه عبارتند از: [نخست] به چیزی که دعوت می‌کند، عالم است...

این کلام پرمحتوای امام صادق^ع با صراحت، نقش و جایگاه

و نقطه مقابل عدل را ظلم می‌پندارد که باعث اضمحلال و فروپاشی حکومت‌ها و جوامع می‌شود. همچنان که حضرت امیر[ؓ] در این باره فرمودند: «ظلم و ستم موجب هلاک ملت است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۴۶). از این منظر عدالت یکی از اصول اساسی و مهم‌ترین ضوابط مردم‌سالاری در چارچوب دین اسلام است.

... شعار عدالت اجتماعی و اقتصادی، شعار استقلال، شعار آزادی، شعار مردم‌سالاری، شعار جداسدن از چنبره و جاذبه قدرت آمریکا و قدرتهای جهانی، امروز هم برای مردم ما و جوان‌های ما جذاب است. ما البته در تحقق بعضی از این شعارها انصافاً عقب هستیم. ما در مورد عدالت اجتماعی عقب هستیم؛ در مورد تحقق برخی از مبانی و اصول اسلامی عقب ماندگی داریم. این را انکار نمی‌کنیم؛ اما همت ما، هدف ما، آرمان ما همین است که امام بزرگوار معین کرد و ما دنبال این آرمان‌ها حرکت می‌کنیم. این برای نسل جوان ما جذاب است؛ نه فقط نسل جوان کشور ما؛ بلکه برای نسل جوان کشورهای دیگر، بخصوص کشورهای اسلامی، جذاب است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۶/۳/۱۴).

رهبر معظم انقلاب به موضوع عقب‌ماندگی در مسئله عدالت، این آرمان و ارزش مهم نظام اسلامی اشاره می‌کنند: «ما در موضوع عدالت وضعیتی داریم که مطلقاً راضی کننده نیست». محسن مهدیان در این مورد بیان می‌دارد که دو سطح بحث را باید از هم جدا کرد؛ ابتدا اینکه چه میزان تحول درونی جامعه برای شکل دادن عدالت فراهم است؟ آیا جامعه ما یک جامعه توحیدی است، که تقوا را در سطح فردی تا اجتماعی امتداد بخشیده باشد؟ این موضوع همان طور که گفته شد از جهت نسبت عدالت با مردم‌سالاری اسلامی اهمیت دارد که رکن اساسی در شکل‌گیری عدالت اسلامی است. خطای بزرگ در بی‌اعتنایی به مردم‌سالاری اسلامی برای تحقق عدالت، آنجایی است که انتظار داریم عدالت را دست پر قدرت دولت و حاکمیت بی‌اعتنا به نقش و خواست مردم، محقق بسازد و اگر قدرت سیاسی ناتوان بود، قهرمان‌های اجتماعی و افسانه‌ای آن را شکل دهند. انسان متدین است که می‌تواند عدالت حقیقی را پیاده کند. لذا رهبر انقلاب در سخنرانی‌های متعددشان موضوع «نسبت عدالت فردی و عدالت اجتماعی» یا همان «تقوا و عدالت اجتماعی و سیاسی» را هم طرح می‌کنند. از همین منظر است که گفته می‌شود نظام اسلامی اهمیت

استحقاق‌های طبیعی و واقعی را در نظر می‌گیرد، و فرق آن با بخشش و جود در همین مسئله است (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲). همچنین بین عدالت و برابری (مساوات) نیز تفاوت‌هایی وجود دارد (ر.ک: مشکات، ۱۳۸۲). عدالت‌ورزی جایگاهی ویژه در آموزه‌های اسلامی دارد. مکتب اسلام با الهام از آیات قرآنی و روایات پیشوایان دینی که بر اقامه عدل و قسط در جامعه انسانی تأکید دارند، به عدالت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اصول حکومت‌داری می‌نگرد و از آنجا که هدف از بعثت انبیاء تحقق عدالت اجتماعی است، بر عدالت خواهی در همه ابعاد اجتماعی پافشاری می‌کند. قرآن کریم فلسفه تشکیل حکومت‌ها و بعثت انبیاء را اقامه قسط و عدل دانسته است (حدید: ۲۵) و همچنین به مسلمانان دستور می‌دهد که حتی در جنگ با دشمنان از حدود عدل و عدالت خارج نشوند (مائده: ۸). مبارزه با ظلم و احقاق حق مظلومان در جامعه یکی از زمینه‌های برقراری عدل و عدالت است (بقره: ۱۹۰).

رعایت عدل و عدالت در کلام و سیره اهل بیت[ؑ] نیز مورد تأکید واقع شده است. از جمله پیامبر اکرم[ؐ] عدالت را از عبادت خداوند برتر دانسته‌اند: «عَدْلٌ سَاعَةٌ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً قِيَامٌ لَيْلُهَا وَ صِيَامٌ نَهَارُهَا» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۳۱۷)؛ یک ساعت به عدالت رفتار کردن انسان، بهتر است از هفتاد سال عبادتی است که هر شب آن نماز باشد و هر روز آن روزه. امیرمؤمنان علی[ؑ] از عدالت به‌عنوان «حیات» تعبیر فرموده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۹۹). عدل، موجب حیات مردم می‌شود؛ چه اینکه مردم در زمان حاکم عادل معنای زندگی را می‌یابند و با جور حاکم در حقیقت حیاتی وجود ندارند (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۴). از دیدگاه مکتب علوی اجرای عدالت، مایه پایداری و استحکام جامعه است. آن حضرت در این مورد فرمودند: «الْعَدْلُ قِيَامُ الْبَرِيَّةِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۹)؛ عدالت، مایه قوام و پایداری مردم است. «الرَّعِيَّةُ لَأُصْلِحُهَا إِلَّا الْعَدْلُ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۸)؛ جامعه را چیزی جز عدالت اصلاح نخواهد کرد.

اگرچه در این روایات به‌طور صریح نقش حکومت اسلامی در اجرای عدالت مشخص نشده است؛ اما با مدنظر داشتن کارکردهایی که برای عدالت مطرح گردیده، استنباط می‌شود که دولت‌ها و وظیفه دارند در قلمرو اختیارات خویش شرایط توازن اجتماعی و دستیابی عادلانه هر کس به حق و حقوقش را فراهم سازند. مجموع آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت[ؑ] به این معنا اشاره دارد که اسلام یکی از اصول و بنیان‌های نظام مردم‌سالاری اسلامی را برقراری عدل و عدالت می‌داند

دارد؛ چون نظام اسلامی فرصت و بستری ایجاد می‌کند که عدالت‌های فردی در یک هویت دینی رشد پیدا کنند. با این توضیح و با تأکید بر دو شاخص معنویت و عقلانیت؛ محور دوم نیز به محور اول پیوند می‌خورد. عدالت‌خواهی نیز در گرو رشد فردی است و انسانی که به تحول درونی توجه می‌کند می‌تواند در بیرون از خود تحول را رقم بزند. ارتقای این موضوع در ابعاد اجتماعی، همان نسبت عدالت با مردم‌سالاری اسلامی است. عدالت را باید مردم محقق سازند. این مهم نیازمند قیام‌الله است. قیام‌الله با انقلاب رقم خورده و در مرحله نظام‌سازی و دولت‌سازی، مقدمه ارتقا و عمق‌بخشی آن فراهم می‌شود. انقلابی اسلامی در حال حاضر در همین مرحله است. حکومت وظیفه دارد با اجرای عدالت، مقدمه رشد و توسعه عبودیت اجتماعی را رقم بزند. عقب‌ماندگی عدالت در این مرحله است. رشد این بخش‌ها کمک می‌کند عدالت جاری، و جامعه‌سازی دینی محقق شود و در نهایت طرح کلی عدالت‌ورزی که تحقق عدالت حداکثری مبتنی بر مردم‌سالاری اسلامی است، فراهم شود (Khamenei.ir).

۴-۱. قانون‌مداری و قانون‌گرایی

یکی دیگر از اصول مردم‌سالاری اسلامی، قانون‌مداری است. مقصود از قانون‌مداری حفظ و اجرای قوانین به‌طور عادلانه در جامعه و رعایت حقوق همه افراد است. بنابراین جامعه‌ای قانون‌مدار و قانون‌گرا محسوب می‌شود که قوانین در آن کاملاً رعایت شوند و همه آحاد جامعه در برابر قانون مساوی و رهبران آن، قانون‌پذیرترین افراد در جامعه باشند (نوری، ۱۳۸۳).

قانون و قانون‌مداری از آغازین دوره‌های حیات بشر، همواره مورد توجه بوده است و در طول تاریخ، بشر به‌منظور ایجاد نظم در جامعه و یا اهداف دیگر، اقدام به وضع قانون و حاکمیت بخشیدن به آن کرده است. هرچند که تجربه بشری نشان داده است که در بلندای تاریخ، قوانین بشری از ایجاد جامعه قانون‌مدار که سعادت همه‌جانبه بشر را رقم زند، تا حدودی ناتوان بوده یا با کاستی‌ها و نقاط ضعف بسیاری مواجه بوده است. به پیروی از این نیاز اجتماعی، دین اسلام به این اصل حیاتی توجه کرده است و قانون‌مداری و قانون‌محوری یکی از اصول مهم و اساسی مردم‌سالاری اسلامی به‌شمار می‌رود (خواججه سروی، ۱۳۹۵). قانون و قانون‌مند شدن که یکی از پایه‌های رکن مردم‌سالاری است، در مردم‌سالاری اسلامی

در نهایت رفعت و توجه قرار دارد؛ چه اینکه دین اولاً تمامی اوصاف و کارکردهایی که برای حاکمیت قانون بیان شده است را پذیرفته و تأیید می‌کند؛ و ثانیاً دین به‌عنوان قانون، از پیامدها و کارکردهای نام‌برده به‌مثابه موارد قانونی برخوردار است. لذا در مردم‌سالاری اسلامی، محتوای قانون برآمده از خرد دینی و خرد بشری است؛ درحالی‌که مردم‌سالاری لیبرال، تنها از خرد بشری سامان می‌یابد، از این‌رو، دین و بخصوص اسلام در نهایت سازگاری با مردم‌سالاری قرار دارد (عیوضی، ۱۳۸۹). اگرچه در دموکراسی رایج غربی نیز اصل قانون‌محوری و قانون‌مندی مطرح است؛ اما از این لحاظ بین این وجه اختلاف و افتراقی وجود دارد؛ از جمله اینکه در دموکراسی‌های رایج، قانون توسط قانون‌گذار بشری وضع و تنظیم می‌شود. این موضوع نفوذ تمایلات و خواسته‌های منفعت‌طلبانه قانون‌گذار و بالاخره فساد در قانون‌گذاری را در پی دارد. اما در مردم‌سالاری اسلامی، منشأ منبع اصلی قانون‌گذاری، دین و شریعت مبتنی بر وحی است که بشر در تنظیم آنها نقشی ندارد. از این جهت می‌توان گفت که قانون در مردم‌سالاری اسلامی از آسیب‌مندی‌های مزبور مصون است (مشکات، ۱۳۸۲). با توجه به همین کارکردهاست که پیامبر اکرم ﷺ براساس مأموریت الهی، همه افراد جامعه، را به کتب الهی خویش به‌عنوان منبع قانون و عمل به دستورات آن دعوت می‌فرمودند. همچنان‌که که قرآن کریم بیان می‌دارد، آن حضرت یهود و مسیحیان را به عمل براساس احکام و دستورات تورات و انجیل دعوت کردند: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يَدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ» (آل عمران: ۲۳)؛ آیا ندیدی کسانی را که بهره‌ای از کتاب [آسمانی] داشتند، به‌سوی کتاب الهی دعوت شدند تا در میان آنها داوری کند.

این آیه شریفه گوشه‌ای از روابط پیامبر اکرم ﷺ و پیروان سایر ادیان الهی در جامعه آن روز را به تصویر می‌کشد و براساس محتوای آیه، آن حضرت به‌عنوان رهبر جامعه اسلامی از [گروهی از] اهل کتاب که به قرآن کریم ایمان نیآورده‌اند می‌خواهد که براساس احکام کتب آسمانی خویش عمل کنند و به دستورات این کتب التزام داشته باشند.

مراد از «کتاب‌الله» در این آیه، تورات یا قرآن و تورات است. این آیه بیان می‌دارد برای حل اختلافات با اهل کتاب به احکام الهی رجوع کنید. قرآن کریم درباره حل اختلافات مسلمانان و اهل کتاب چند حکم اساسی را مطرح می‌کند:

است. به عبارت دیگر، خدا هر دو راه خیر و شر را به انسان نشان داده؛ ولی اختیار با اوست که هر کدام را که خواست انتخاب کند. پیرامون آزادی اجتماعی نیز اسلام به همه اقسام آن، اعم از آزادی عقیده، آزادی بیان و سایر اقسام آن توجه داشته است. شهید مطهری در این مورد آورده است: به دلیل همین آزادی‌ها بود که اسلام توانست باقی بماند. اگر در صدر اسلام در جواب کسی که می‌آمد و می‌گفت من خدا را قبول ندارم و بقیه می‌گفتند بزیند و بکشید؛ امروز دیگر اسلامی وجود نداشت. اسلام به این دلیل باقی مانده است که با شجاعت و با صراحت با افکار مختلف مواجه شده است» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۸). از این منظر می‌تواند گفت که نظام اجتماعی و سیاسی اسلام براساس احترام به آزادی‌های اجتماعی است.

مقام معظم رهبری به این موضوع اشاره دارند که: «ما مردم‌سالاری را قبول داریم، آزادی را هم قبول داریم؛ اما لیبرال دموکراسی را قبول نداریم. با اینکه معنای لغوی «لیبرال دموکراسی»، همین آزادی و همین مردم‌سالاری است؛ اما واژه لیبرال دموکراسی در اصطلاح مردم‌عالم، در معرفت و شناخت مردم‌عالم، با یک مفاهیمی همراه است که ما از آن مفاهیم بیزاریم؛ نمی‌خواهیم آن اسم را بر روی مفهوم پاکیزه و سالم و صالح و خالص خودمان بگذاریم؛ لذا ما برای نظام مطلوب خودمان، اسم جدید می‌گذاریم؛ می‌گوییم مردم‌سالاری اسلامی، یا جمهوری اسلامی؛ یعنی نام جدید انتخاب می‌کنیم» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۰/۷/۲۲).

با توجه به نقش والای آزادی، بخصوص آزادی اجتماعی در دین اسلام، قرآن کریم سرشار از اشارات متعدد به این اصل و جایگاه این واقعیت مقدس و امتیاز انسانی در حکومت اسلامی است. قرآن کریم پیرو همین مسئله، یکی از اهداف انبیاء را تحقق آزادی اجتماعی برای بشر معرفی و ترسیم کرده و اشاره می‌کند که انبیاء تلاش کردند که بشر را از اسارت و بندگی و بردگی نجات بدهند. در همین راستا، خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو: ای اهل کتاب! بیایید به‌سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد.

آیت‌الله طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن ذیل آیه شریفه آورده است: «تخاذ» پذیرش و تحمل اخذ (گرفتن) و تحمیل آن را

۱. اختلافات داخلی: اختلافی که درباره مسائل حقوقی و فقهی اهل کتاب قابل فرض است و دو صورت دارد: اختلاف اهل کتاب با هم و اختلاف مسلمان و اهل کتاب. در صورت نخست، قرآن بیان می‌دارد که مرجع حل اختلافات، هم می‌تواند احکام قرآن باشد و هم کتاب آنها (مائده: ۴۲). اما در صورت دوم، باید براساس قرآن حکم کرد؛ زیرا ارجاع به یکی از دو منبع ملت خود، منشأ نزاع جدید است. ۲. اختلافات خارجی: اختلاف حقوقی و فقهی اهل کتاب و رسول خدا. در این مورد، هم می‌توان به قرآن ارجاع داد که خود معجزه پیامبر خاتم ﷺ است و هم به کتب اهل کتاب.

خلاصه آنکه طبق آیات قرآن، ارجاع‌دهی به احکام الهی راه‌حل رفع اختلافات ادیان مختلف است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۵۲۰-۵۲۳). البته اجرای عادلانه قانون و مراقبت از آن در بسیاری از موارد به‌وسیله فرد میسر نیست؛ و این کار نیاز به تشکیلات و سازمانی اجتماعی آگاه و توانا دارد. برای این منظور، در جوامع مختلف سه قوه پیشنهاد شده است: قوه مقننه که وضع و تدوین قوانین را برعهده دارد، قوه مجریه و قوه قضائیه و این مسئله نیز جز از طریق نظام حکومتی مردم‌سالار میسر نخواهد بود. براین اساس از یک‌سو، تنها قوانینی که می‌توانند جامعه‌ای قانون‌مدار پدید آورند، که قوانین الهی هستند و تنها در صورتی می‌توان از حریم قانون پاسداری به‌عمل آورد که نظام مردم‌سالاری در آن جامعه در رأس امور باشد.

۱-۵. تأمین آزادی

آزادی یکی از بزرگ‌ترین و عالی‌ترین ارزش‌های انسانی و از جمله مهم‌ترین اصول مردم‌سالاری اسلامی است. «وقتی از آزادی سخن گفته می‌شود، در یک نگاه کلی از آن دو معنا به ذهن‌خطور می‌کند: یکی به معنای اختیار، که انسان‌ها به صرف انسان بودن واجد آن هستند و نمی‌توان انسانی را فرض کرد که واجد آن نباشد؛ و دیگری آزادی، به معنای حق عمل اجتماعی که در چارچوب زندگی اجتماعی سیاسی معنا و مفهوم پیدا می‌کند و غالباً از آن به آزادی اجتماعی تعبیر می‌شود» (قربانی، ۱۳۹۰). در بینش اسلامی نیز به هر دو نوع توجه شده است؛ در نوع اول توجه اسلام به امری است که به رابطه انسان و خداوند مربوط می‌شود و تکالیفی که خداوند از انسان می‌خواهد. در عین حال که برای کارهای خوب و بد او پاداش و عقاب تعیین کرده است؛ اما در هر حال، انتخاب‌گر اصلی انسان

گوناگون آزادی طرح داشته باشند و انسان بتواند صحبت‌ها و حرف‌های مختلف را بشنود، تا از میان آنها بهترین را برگزیند. اگر در جامعه‌ای آزادی بیان و امکان طرح نظریات مختلف نباشد، در چنین شرایطی گفته‌های مخالفان امکان بروز ندارد و مردم نمی‌توانند نظرات مختلف را بشنوند و از این نظرات ارائه‌شده، احسن را برگزینند و انتخاب کنند که البته طرح دیدگاه مخالفان نباید به انکار اصول اسلامی یا براندازی و دعوت به شورش علیه نظام مستقر اسلامی شود؛ بلکه می‌بایست در چارچوب قوانین حکومت اسلامی باشد.

۱-۶. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر یکی از فروع دین اسلام و از جمله مهم‌ترین اصول عملی است که تأثیری عمیق و گسترده بر حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی دارد (یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۸). حکمت نهفته امر به معروف و نهی از منکر در مدنی‌الطبع بودن انسان است؛ زیرا انسان‌ها از نظر سلوک و رفتار و اخلاق و عقاید، تأثیر متقابل بر روی یکدیگر دارند و انحراف هریک از اعضای جامعه، زبان‌های اجتماعی را به دنبال می‌آورد. بنابراین حفظ و پاسداری جامعه در مقابل هرگونه فساد و تباهی عقلاً اجتناب‌ناپذیر و شرعاً واجب است (صباغیان، ۱۳۸۳). با بررسی که مایکل کوک در کتابش از این آموزه در دیگر ادیان توحیدی، آیین‌های غیرتوحیدی، سنت‌های جاهلی، اندیشه‌های اخلاقی، مکتب‌های فلسفی و وظیفه امداد در غرب به عمل آورده و مقایسه آنها با اسلام، هیچ مشابه و هم‌تایی برای این تکلیف اسلامی نیافته است و در فرهنگ سیاسی جوامع مدنی جهان غیرمسلمان، مسبوق به سابقه نبوده است؛ و تنها در اسلام به عنوان یکی از فرایض دینی و حقوق اساسی نمود یافته است (مایکل کوک، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵). آموزه بدیع و منحصر به فرد «امر به معروف و نهی از منکر» در فرایند اجتماعی و سیاسی خود با اشکال متنوعی چون نسبت مردم به مردم و نسبت حاکمان به مردم و نیز نسبت مردم به حاکمان، جلوه می‌کند؛ لکن فرایند اخیر با وجود ظرفیت و کاربرد بسیار اساسی آن در توسعه سیاسی و کیفیت‌بخشی به نظام سیاسی در جوامع مسلمان و به‌ویژه در الگوی مردم‌سالارانه جمهوری اسلامی ایران، کمتر مورد توجه و بهره‌برداری قرار گرفته است.

از آیات و روایات درباره این موضوع برمی‌آید که امر به معروف و

می‌رساند، نفی اتخاذ ارباب، سر باز زدن از تحمل و تحمیل و شورش بر چنین عارضه روحی و اجتماعی و نظام غیرطبیعی است، تا افراد و یا طبقه‌ای زمینه برای ارباب‌یابی نداشته باشند و زندگی و سرنوشت مردم وابسته به اراده و خواست کسی نباشد. عبارت «بَعْضُنَا بَعْضًا» دلالت بر همین تحمل و تحمیل و عارضه غیرطبیعی دارد؛ وگرنه همه، بعضی و اعضا یکدیگرند و در اصل آفرینش و مواهب آن از یک گوهرند و اختلاف در رنگ و نژاد و استعدادها نباید منشأ تبعیض و امتیاز در حقوق و حدودی شود که بعضی را از بعضی دیگر جدا سازد، تا بعضی ارباب شوند و حاکم و مالک زندگی و مرگ و هر حقی گردند؛ و بعضی مبروب و محکوم و مملوک و فاقد همه چیز و همه چیزشان از آب و نان و اندیشه و مرگ و زندگی‌شان وابسته به خوشی و خشم و اشارات دست و چشم ارباب‌های مترتب شود (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۷۶).

همچنین برخی از مصادیق آزادی به‌طور خاص در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله خداوند در مورد آزاداندیشی به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸)؛ پس بندگان مرا بشارت ده! همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا هدایت‌شان کرده، و آنها خردمندان‌اند.

«این دو آیه که به‌صورت یک شعار اسلامی درآمده، آزاداندیشی مسلمانان، و انتخاب گری آنها را در مسائل مختلف به‌خوبی نشان می‌دهد. این آیات مردم را به شنیدن سخنان و متابعت از احسن آنها دعوت می‌کند و در حقیقت، از موقعیت و جایگاه سخن‌ها، فرصت گفت‌وگو و تبادل افکار و امکان طرح نظرات موافق و مخالف خبر می‌دهد. نخست می‌گوید: بندگان مرا بشارت ده؛ و بعد این، بندگان ویژه را به این صورت معرفی می‌کند که «آنها به سخنان این و آن بدون در نظر گرفتن گوینده و خصوصیات دیگر گوش فرامی‌دهند و با نیروی عقل و خرد بهترین آنها را برمی‌گزینند». هیچ‌گونه تعصب و لجاجتی در کار آنها نیست و هیچ‌گونه محدودیتی در فکر و اندیشه آنها وجود ندارد. آنها جویای حق و تشنه حقیقت، هر جا آن را بیابند با تمام وجود از آن استقبال می‌کنند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۱۲). بدیهی است در صورتی می‌توان از اقوال و گفته‌های متفاوت و گوناگون استفاده و تبعیت کرد که سخن‌های

هم، به‌طور ویژه مورد تأکید واقع شده است. پیامبر اکرم ﷺ اجرای امر به معروف و نهی از منکر را عامل خیر و صلاح جامعه معرفی کرده و ترک آن را عامل تسلط برخی بر جامعه بیان کردند: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نَزَعَتْ مِنْهُمْ الْبِرَكَاتُ وَ سَلَطَتْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۸۱)؛ تا مادامی که مردم امر به معروف و نهی از منکر کنند و بر نیکوکاری و خداترسی همکاری داشته باشند، بر خیر و صلاح هستند؛ ولی هنگامی که چنین نکنند برکت‌ها از آنها برداشته می‌شود و برخی بر برخی دیگر تسلط می‌یابند و کسی آنها را نه در زمین و نه در آسمان یاری نمی‌کند. امیرمؤمنان علیؑ نیز در وصیت‌نامه خویش اجرای این فریضه را خاطر نشان کرده و فرمودند: «لَا تَتْرُكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَيُؤَلَّى عَلَيْكُمْ [أَشْرَارُكُمْ] شِرَارُكُمْ ثُمَّ تَدْعُونَ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۴۷)؛ هرگز امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید، وگرنه خداوند بدان را بر شما مسلط می‌سازد؛ آنگاه هرچه دعا کنید تا شرشان از سر شما کوتاه شود، مستجاب نمی‌شود.

تأکید امیرمؤمنانؑ بر ضرورت و حقانیت نقش متقابل نظارتی و مشارکتی امت و رهبر جامعه اسلامی در حمایت و هدایت یکدیگر است. بیعت خاستگاه مشروعیت سیاسی یک حکومت است؛ به این معنا که حاکمیت و عینیت یک حکومت، حتی حکومت دینی، باید با بیعت و پذیرش مردم انجام گیرد؛ و این منافاتی با مشروعیت الهی حکومت و نصب رهبر از سوی دین ندارد. در مشروعیت الهی حاکم معصوم نیز شرط اعمال حاکمیت و حکومت است. اگر مردم در حق حکومتی بی‌وفایی کنند [شکستن بیعت] و آن را در برابر مشکلات داخلی و خارجی تنها بگذارند، بدون شک چنین حکومتی دوام نخواهد یافت؛ حتی اگر در رأس چنین حکومتی بهترین انسان‌ها مانند پیامبر الهی و یا امام معصوم باشد (پورحسین، ۱۳۸۶).

حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر که بزرگ‌ترین حق در میان حقوق الهی است، خدای سبحان بر هر دو گروه لازم شمرده و آن را عامل پایداری پیوند ملت و رهبر و عزت دین قرار داده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۲۱۶). تکلیف خیرخواهی از زبان رهبر جامعه اسلامی که از حقوق رهبر تلقی می‌شود، به گردن امت نهاده شده است و همان اعمال آموزهٔ امر به معروف و نهی از منکر رهبران

نهی از منکر از جمله قوانین اجتماعی اسلام است که به‌تدریج و بنا بر قابلیت پذیرش و استعداد مسلمانان و جامعهٔ اسلامی و با توجه به تکامل و گسترش اسلام تشریح گردیده است. بنابراین همواره عده‌ای در جامعهٔ اسلامی مسئول انجام و اجرای چنین وظیفهٔ مهمی هستند (یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳).

امر به معروف و نهی از منکر مفهومی از مشارکت همگانی در ادارهٔ جامعه را ارائه می‌دهد؛ چراکه مهم‌ترین معروف‌ها و منکرها در ارتباط با ادارهٔ جامعه است. البته این مشارکت به معنای پی‌گیری معروف و خوبی‌ها و جلوگیری از منکر و زشتی‌هاست. از منظر آموزه‌های اسلامی یکی از مصادیق مشارکت مردم جامعه در عرصهٔ سیاسی، اجرای فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر است. با تدبیر در آیات قرآن و روایات و احادیث اهل‌بیتؑ روشن می‌شود که امر به معروف و نهی از منکر با کارکردهای مختلفی و تأثیرگذاری که در عرصهٔ سیاسی دارد، از جایگاهی ویژه در مردم‌سالاری اسلامی برخوردار است. از جمله کارکردهای آن، نظارت عمومی است؛ نظارت عمومی و مسئولیت همگانی، روح دو فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر است. امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است که اگر عملی گردد یک شبکهٔ گستردهٔ فرهنگی و اجرایی از مجموعهٔ افراد یک ملت به وجود می‌آورد که در آن هر فردی در مقابل آنچه که در محیط اطرافش می‌گذرد، بی‌تفاوت نمی‌ماند؛ زیرا می‌داند در پرتو این وظیفه، هم خود رستگار می‌شود و هم جامعه در مسیر پیشرفت گام برمی‌دارد. بنابراین می‌توان گفت امر به معروف و نهی از منکر که روح آن، همان مسئولیت نظارت همگانی است، به‌عنوان یکی از وظایف مؤمنان، جامعه را به‌سوی تمدن و پیشرفت و ترقی سوق می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۵). از این جهت است که قرآن کریم، مسلمان را به‌دلیل اینکه به چنین سلاح نظارتی و اجرایی مجهزند، به‌عنوان بهترین امت معرفی کرده است (آل‌عمران: ۱۱۰).

مطمئن‌ترین و سالم‌ترین روش برای نظارت بر حاکمان و عاملان حکومتی، امر به معروف و نهی از منکر است. امر به معروف و نهی از منکر عاملی برای نظارت مردمی و همگانی بر عملکرد دولت و حکومت، احساس مسئولیت مردم و مراقبت دائمی آنان از جریان حاکمیت و مدیریت جامعه و نقد و ارزیابی همیشگی آنان از عملکرد و رفتار مدیران و مسئولان حکومت است.

در مورد لزوم امر به معروف و نهی از منکر در روایات اسلامی

به خیرخواهی تو خواند، و گمانشان را نسبت به تو نیکو گرداند؛ و رسیدگی به امور کوچک آنان را به خاطر رسیدگی به کارهای بزرگشان وامگذار؛ زیرا از نیکی اندک تو سود می‌برند، و به نیکی‌های بزرگ تو بی‌نیاز نیستند» (همان).

در این تعابیر امیرمؤمنان علیه السلام مفهوم گسترده خدمت‌رسانی را می‌توان در لابه‌لای مفاهیمی از قبیل تلاش در برآوردن نیازها، اصلاح امور، اهتمام به امور کوچک و بزرگ، یاری رساندن به گرفتاران و گشودن گرفتاری‌های مردم و مانند آن جست‌وجو کرد.

«در اسلام و بر پایه اصول اسلامی، نظام سیاسی وظیفه دارد که به نیازهای مشروع مردم پاسخ گوید و کار در راه خدا و برای خدمت به مردم را سرلوحه اقدامات خود قرار دهد» (حائری، ۱۹۷۹، ص ۲۵). از منظر آموزه‌های اسلامی خدمت‌گزاری از جمله وظایف و تکالیف اجتماعی و همگانی است؛ همان‌گونه که امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر بر آن تأکید فرمودند.

آنچه در نامه امیرمؤمنان علیه السلام بیشتر مورد توجه است، نوع خدمت‌رسانی است که خدمات دولتمردان، کارگزاران، مسئولان مملکتی را در برمی‌گیرد و هر کس براساس نوع مسئولیت و وظایف محوله می‌بایست در یاری نظام و مردم از هیچ کوششی دریغ نوزد. اما «در اندیشه اسلامی، خدمت‌گزاری به افراد جامعه حد و مرزی ندارد و هر مسلمان با این باور، باید بکوشد که در تمام صحنه‌های زندگی باری از دوش دیگران بردارد و خدمتی را به بشر ارائه کند؛ حتی اگر فرد مخدوم، هم‌کیش او نباشد» (پاک‌نیا، بی‌تا، ص ۴۵). خدمت عمومی به مردم و رفع نیاز نیازمندان مسلمان و غیرمسلمان در سیره اهل بیت علیهم السلام به‌وضوح مشهود و برجسته است. از جمله در این مورد آمده است که روزی شخصی مسیحی برای حل مشکل خود با چهره نگران و سیمای گرفته نزد امام حسین علیه السلام آمد. امام با دیدن آن شخص، به دردها و رنج‌های درونی‌اش پی برد و قبل از اینکه آن شخص لب به سخن بگشاید، برای حفظ کرامت او، با لحنی رثوفانه به او فرمود: «ای برادر انصاری، خواسته‌ات را به‌صورت شفاهی مطرح نکن؛ آن را در کاغذی بنویس؛ انشاءالله من با انجام دادن آن، موجبات خوشحالی تو را فراهم می‌آورم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۱۸).

امام سجاد علیه السلام نیز در دعای معروف به مکارم الاخلاق به‌طور ضمنی به ارزش والای خدمت به مردم اشاره کرده و فرمودند: «وَ أَجْرٌ لِلنَّاسِ عَلَیْ یَدِیِ الْخَیْرِ وَ لَا تَمَحِّقْهُ بِأَلْمَنِ» (صحیفه سجادیه،

و کارگزاران سیاسی است که یکی از ارکان اساسی فرایند مشارکت سیاسی و زمینه‌ساز مشارکت و عدم تجمیع قدرت به‌عنوان جوهره اصلی راهبرد توسعه سیاسی در نظام حکومتی دینی مردم‌نهاد است که وجه فارق و فاصل نظام مردم‌نهاد دینی از لیبرال‌دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی است. به‌دلیل ساختار نظام جمهوری اسلامی در ایران که نظام مردم‌سالار مبتنی بر آموزه‌های دینی است، توسعه سیاسی نمی‌تواند با بهره‌گیری کلیشه‌ای از الگوهای توسعه در سایر نقاط دنیا به کمال مطلوب خود نائل شود؛ بلکه باید با بهره‌مندی از ظرفیت‌ها و الگوهای موجود و متناسب با شرایط خود که ظرفیت‌های دینی است، انجام پذیرد و در این راستا آموزه دینی، اجتماعی و سیاسی امر به معروف و نهی از منکر با ظرفیت‌هایی که در خود دارد، می‌تواند بستر خوبی برای نیل به این هدف و الگوی مناسبی در توسعه سیاسی در راستای نیل به مردم‌سالاری اسلامی باشد (خرمشاد و صیادرودکار، ۱۳۹۶).

۱-۷. خدمت‌گزاری

قوام زندگی اجتماعی به استقرار حکومتی است که امور عمومی و همگانی افراد جامعه را تکفل کند. از این منظر یکی از مهم‌ترین آموزه‌های قرآن کریم و مکتب اهل بیت علیهم السلام خدمت به مردم و نیازمندان جامعه است. امیرمؤمنان علی علیه السلام هنگامی که مالک اشتر را به‌عنوان زمامدار سرزمین مصر معین کردند، در عهدنامه حکومتی که برای او مقرر فرمودند، در صدر وظایف حکومتی، از اصل اصلاح امور مردم و خدمت به خلق نام برده و فرمودند: «به نام خداوند بخشنده مهربان، این فرمان بنده خدا علی امیرمؤمنان، به مالک اشتر پسر حارث است؛ در عهدی که با او دارد، هنگامی که او را به فرمانداری مصر برمی‌گزیند تا خراج آن دیار را جمع آورد و با دشمنانش نبرد کند، کار مردم را اصلاح، و شهرهای مصر را آباد سازد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

آن حضرت در ادامه این عهدنامه بر اجرای این اصل تأکید کرده و این مسئله را مطرح می‌کنند که حاکم باید به‌گونه‌ای به امور مردم رسیدگی کند که والدین به امور فرزند خود رسیدگی می‌کنند. ایشان در این مورد فرمودند: «پس در کارهای آنان به‌گونه‌ای ببانددیش که پدری مهربان درباره فرزندش می‌اندیشد و مبادا آنچه را که آنان را بدان نیرومند می‌کنی در نظرت بزرگ جلوه کند و نیکوکاری خود را نسبت به آنان - هرچند اندک باشد - خوار مپندار؛ زیرا نیکی، آنان را

منکر و نفی سلطه و طاغوت به‌عنوان اصول‌محوری مردم‌سالاری در نظر گرفته می‌شود. در این نوع نظام، تکیه بر دانایی و بینش مردم امری ضروری است؛ زیرا تأسیس چنین نظام حکومتی، ادامه حیات و پویایی آن وابسته به دانایی و آگاهی عمومی و اجتماعی است. قانون‌مندی نیز یکی از اصول اساسی مردم‌سالاری اسلامی است. البته در مردم‌سالاری اسلامی، منشأ و منبع اصلی قانون‌گذاری، دین و شریعت مبتنی بر وحی است که بشر در تنظیم آنها نقشی ندارد. مردم‌سالاری اسلامی آزادی اجتماعی را نه به شکل مطلق و بدون حد و مرز؛ بلکه در حدود و چارچوب قوانین الهی به‌رسمیت می‌شناسد. براین اساس مردم با پذیرش آزادانه اسلام و آموزه‌های این دین، در چارچوب قوانین و ارزش‌های آن در مسائل جامعه مشارکت کرده و در پیشبرد امور تأثیرگذار خواهند بود. نقش امر به معروف و نهی از منکر در نظارت مردم بر حکومت، گسترش مشارکت مردمی، تقویت بینش عمومی و در وحدت و همبستگی اجتماعی، از مهم‌ترین کارکردهای این اصل در نظام مردم‌سالاری اسلامی است. سه اصل عدالت، خدمت‌گزاری و نفی سلطه و طاغوت نیز از دیگر اصول مردم‌سالاری اسلامی‌اند که در آموزه‌های دینی بر آنها تأکید شده است. پس این اصول هفت‌گانه به‌عنوان اصول‌محوری و ضوابط اساسی مردم‌سالاری اسلامی شناخته می‌شوند.

۱۳۹۳، دعای ۲۰؛ خداوندا! انجام کارهای خیر برای مردم را به‌دست من اجرا کن و خدمات نیکم را با منت‌گزاری ضایع مگردان.

براین اساس در جامعه اسلامی و در حکومت دینی، برخورداری از امکانات و پذیرش پست و مقام، برای بهره‌گیری از مظاهر مادی و هدف قرار دادن اهداف مالی و دنیوی نیست؛ بلکه برای خدمت به دیگران و کمک به افراد جامعه است. در این مورد، نقش مسئولان حکومتی نسبت به سایر افراد جامعه مهم‌تر است؛ چراکه وقتی مردم از مسئولان جامعه این درجه از وظیفه‌شناسی را مشاهده کنند، به آنها اعتماد خواهند کرد و همکاری و کمک‌های خود را به حکومت و افراد جامعه دریغ نخواهند داشت.

رهبر معظم انقلاب از خصوصیات مردم‌سالاری اسلامی، به رابطه مردم و مسئولان اشاره دارند: «اینکه در نظام مقدس جمهوری اسلامی، قدرت اجرائی، که با متانت، آرامش، صفا و صمیمیت، بین خدمتگزاران نظام دست‌به‌دست می‌شود، یک پدیده بسیار ارزشمند و مهمی است. این پدیده ناشی از مردم‌سالاری اسلامی است، که امام بزرگوار ما با درایت خود، با حکمت خود، آن را اساس کار نظام جمهوری اسلامی قرار دادند. کار دست مردم است، انتخاب در اختیار مردم است، و محور و مدار کارها هم اسلام عزیز است. یکی از خصوصیات این مردم‌سالاری این است که رابطه مردم و مسئولان به صرف رابطه قانونی منحصر نمی‌شود؛ بلکه علاوه بر آن، رابطه عاطفی و ایمانی است که ناشی از اعتقادات مردم، ناشی از بینش دینی مردم، ناشی از تعهد مردم به مبانی و اصول انقلاب است. این چیزی است که ما نظیری در دنیا برایش نمی‌شناسیم؛ که رابطه مردم با مسئولین یک چنین رابطه مستحکم عاطفی و ایمانی و نشانه پابندی به مبانی باشد؛ و همین است که مسئولان را هدایت می‌کند. رئیس‌جمهور محترمی که امروز رسماً به مسئولیت سنگین و افتخارآمیز ریاست جمهوری رسیدند، به این نکته توجه کنند که مردم، کشور عزیز ایران را یک کشور اسلامی و مبتنی بر تعاریف اسلامی و تعالیم اسلامی می‌دانند؛ لذا می‌ایستند» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۲/۵/۱۲).

نتیجه‌گیری

مردم‌سالاری اسلامی الگوی نوینی از مردم‌سالاری برآمده از دین و ارزش‌های الهی است. در این سبک حکومتی، دانایی‌محوری، قانون‌مداری، عدالت، آزادی، خدمت‌گزاری، امر به معروف و نهی از

عبوضی، محمدرحیم، ۱۳۸۹، «مقایسهٔ مردم‌سالاری دینی و لیبرال دموکراسی»، *راهبرد یاس*، ش ۲۱، ص ۳۱۱-۲۹۱.

قربانی، مهدی، ۱۳۹۰، «تحلیل مفهوم دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی»، *معرفت*، ش ۱۶۸، ص ۱۰۳-۱۲۲.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

لیثی واسطی، علی‌بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، قم، دار الحدیث.

مایکل کوک، آلن، ۱۳۸۶، *امر به معروف و نهی از منکر در اندیشهٔ اسلامی*، ترجمهٔ احمد نمایی، چ چهارم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

محدث نوری، حسین‌بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسهٔ آل‌البیته.

محمدی، منوچهر، ۱۳۸۰، «مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی یا تئودموکراسی»، *مجلهٔ دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۵۴، ص ۱۳۷-۱۵۸.

مدرس‌زاده، مجدالدین، ۱۳۸۱، «شایسته‌سالاری در نظام سیاسی علوی»، *پژوهش‌های مدیریت راهبردی*، ش ۲۸ و ۲۹، ص ۶۵-۷۶.

مشکات، محمد، ۱۳۸۲، «منابع، مبانی و مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی»، *انقلاب اسلامی*، سال چهارم، ش ۱۰ و ۹، ص ۴-۲۶.

مصباح، وحید، ۱۳۸۵، «نظم مردم‌سالاری دینی»، *اندیشه*، سال دوازدهم، ش ۶ و ۵، ص ۱۸۳-۲۰۶.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۷۶، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نوری، محمدموسی، ۱۳۸۳، «قانون‌مداری در سیره نبوی»، *معرفت*، ش ۸۶، ص ۲۳-۳۳.

یزدی، محمد، ۱۳۷۵، *قانون اساسی برای همه*، تهران، امیرکبیر.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، تصحیح صبحی صالح، ترجمهٔ محمد دشتی، قم، مشهور.

صحیفه سجادیه، ۱۳۹۳، ترجمهٔ مهدی الهی قمشه‌ای، قم، هاجر.

بیانات رهبر معظم انقلاب، در: Khamenei.ir

پاکنیا، عبدالکریم، بی‌تا، «خدمتگزاری به مردم در سیره و سخن امام حسین (ع)»، *مبلغان*، ش ۴۶، ص ۱۵-۲۷.

پورحسین، احسان، ۱۳۸۶، «جایگاه بیعت در انتخابات در نظام سیاسی اسلام»، *علوم سیاسی*، سال دهم، ش ۳۹ و ۴۰، ص ۹۹-۱۲۲.

تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

توسلی نائینی، منوچهر، ۱۳۸۵، «جایگاه و نقش قانون اساسی در مردم‌سالاری اسلامی با نگاه به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، *پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی*، سال ششم، ش ۱۳، ص ۷۳-۸۴.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، «سیری در مبانی ولایت فقیه»، *حکومت اسلامی*، ش ۱، ص ۵۰-۸۰.

_____، ۱۳۹۴، *تسبیح تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.

حائری، کاظم، ۱۹۸۹م، *اساس الحکومه الاسلامیه*، بیروت، دار الاسلامیه.

حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم، مؤسسهٔ آل‌البیته.

حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین‌بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، میقات.

خرمشاد، محمدباقر و اسحق صیادوردکار، ۱۳۹۶، «امر به معروف، نهی از منکر و توسعه سیاسی در جمهوری اسلامی»، *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، سال ششم، ش ۲۳ (۵۳)، ص ۳۱-۵۹.

خواجه سروری، غلامرضا، ۱۳۹۵، «بررسی مقایسه‌ای مردم‌سالاری دینی در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله شمس‌الدین»، *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۱۰-۳۷.

خوانساری، آقاجمال، ۱۳۶۶، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.

شعبانی، قاسم، ۱۳۷۴، *حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران*، چ سوم، تهران، اطلاعات.

صباغیان، علی، ۱۳۸۳، «مبانی اسلامی حق حاکمیت مردم در قانون اساسی جمهوری اسلامی»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، ش ۲۲، ص ۹۲-۱۱۳.

طالقانی، محمود، ۱۳۶۲، *پرتوی از قرآن*، چ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار.

طاهری، حبیب‌الله، ۱۳۶۹، *تحقیق پیرامون ولایت فقیه*، قم، جامعهٔ مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعهٔ مدرسین.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نوع مقاله: ترویجی

نصب الهی ولی فقیه

sanei@iki.ac.ir

مرتضی صانعی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

کج سعید فتحی / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

fathisaheed7073@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8642-2631

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵

چکیده

مسئله ولایت فقیه، یکی از مسائل مهم اندیشه سیاسی فقیهان شیعه بوده است. مخصوصاً در عصر حاضر که با حاکمیت ولایت فقیه در ایران، مسائل مختلفی از جنبه معیار مشروعیت، نقش مردم در حکومت و همچنین کارکردهای حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه در جامعه مورد بحث قرار گرفته است. این پژوهش درصدد بیان ادله نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب در ولایت فقیه و همچنین بیان چند نمونه از کارکردهای ولایت فقیه در عرصه اجتماعی و دینی است. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی - تحلیلی است و در برخی موارد به ارائه نقد و ارزیابی این دو دیدگاه پرداخته شده است. فهم مشترکات دو دیدگاه به صورت مختصر و نفی برداشت سکولاریسم از دیدگاه انتخاب با استناد به تصریح صاحبان آن از نکات مهم این پژوهش است. همچنین با استفاده از کلمات امام خمینی اثبات شده است که علی‌رغم اینکه برخی ایشان را طرفدار دیدگاه انتخاب معرفی کرده‌اند، ایشان در این قالب جای نمی‌گیرد؛ بلکه از متفکران اصلی نظریه انتصاب هستند.

کلیدواژه‌ها: ولایت فقیه، انتصاب، انتخاب، کارکرد.

مقدمه

الاحکام، شهید اول در الدروس، محقق ثانی در رساله الصلاة الجمعه، محمدحسن نجفی در جواهر الکلام در این زمینه در کتب خود از ولایت فقیه سخن گفته‌اند.

در این میان اما، شاید ملا احمد نراقی با تصریح زیادی در باب ولایت فقیه و قلمرو حکومت او سخن گفت و تمام شئون حکومتی پیامبر و امام معصوم را برای فقیه حاکم نیز ثابت کرد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۳۶) و بعد از آن سخن در باب ولایت فقیه گسترده‌تر شد، تا اینکه امام خمینی^ع در دوران معاصر مهم‌ترین و جامع‌ترین نظریه را در باب ولایت مطلقه فقیه مطرح کرد و آن را به عرصه حیات اجتماعی کشاند. ایشان معتقد بودند که مسئله ولایت فقیه چنان بدیهی است که تصور آن موجب تصدیقش می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳).

سرانجام تنها مدل قدرتمند و عینی حکومت دینی مبتنی بر ولایت فقیه، به امامت و رهبری یکی از فقهای بزرگ شیعه در سال ۱۳۵۷ش به پیروزی رسید و استقرار یافت. با تحقق عملی ولایت فقیه، زمینه جدیدی برای بحث از جنبه‌های مختلف فقهی، کلامی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی و... در ارتباط با نظریه ولایت فقیه شکل گرفت. دو رویکرد کلی به نظریه ولایت فقیه که بسیار مورد گفت‌وگو و بحث علمی قرار گرفته است، عبارتند از: نظریه انتصاب ولی فقیه از جانب معصوم و دیگری دیدگاه انتخاب ولی فقیه توسط مردم. به عبارت دیگر، محور اصلی در این دو دیدگاه، مبنای مشروعیت حاکمیت ولی فقیه است. البته باید تأکید شود که دیدگاه انتخاب به معنای واقعی کلمه در حد نظریه و امری قابل اعتنا نیست؛ زیرا این دیدگاه هیچ سابقه‌ای در بین فقها و متکلمان بزرگ شیعه از زمان غیبت تا کنون نداشته و تنها توسط چند فرد و بعد از انقلاب ایران مطرح شده است؛ و به هیچ وجه نمی‌تواند به لحاظ دینی رقیبی برای نظریه نصب الهی فقیه باشد و به همین دلیل در این تحقیق، ما تلاش می‌کنیم بیشتر از تعبیر «دیدگاه» برای انتخاب فقیه استفاده کنیم.

اهمیت بررسی این نظریات از این جهت است که مبنای مشروعیت و همچنین میزان تأثیر و تأثر ولی فقیه و مردم از یکدیگر در این دو دیدگاه یکسان نیست و تفاوت‌های مهمی در بعد کلامی، فقهی، حقوقی و اجتماعی دارد؛ به نحوی که اگر ثابت شود ولایت فقیه در مقام ثبوت امکان نصب ندارد؛ در این صورت طبق تصریح قائلان به دیدگاه انتخاب، دیگر نوبت به بحث از ادله اثبات نصب ولایت فقیه نمی‌رسد و

سخن از ولایت فقیه در شیعه پیشینه‌ای به قدمت اصل اسلام دارد؛ چراکه اصل و اساس ولایت فقیه، نبوت پیامبر اسلام^ص و جانشینی ائمه اطهار^ع از آن حضرت است. در میان شیعیان، تا زمان حضور امام معصوم در میان مردم، سخن خاصی از نیابت از ایشان نبود؛ لکن با غیبت امام دوازدهم ابتدا نواب اربعه به عنوان نائبان خاص آن حضرت مطرح شدند و بعد از ایشان طبق بیان معصومان^ع امر هدایت دینی و اجتماعی مسلمانان تا زمانی که امام معصوم ظهور کند، به علمای دین سپرده شد.

از لحاظ لغوی، معنای حقیقی واژه «ولایت» تولی و به دست گرفتن امور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۸۵). آنچه در اصطلاح ولایت فقیه مراد است، همین تولی امر و قدرت بر امر و نهی است که همان معنای حکومت است و حکومت امری اجتناب‌ناپذیر در اجتماع بشری است، که نبود آن موجب هرج و مرج می‌شود. در فرهنگ اسلامی به جای واژه حاکم، از «ولی» استفاده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۹). استفاده از واژه ولایت برای بیان امارت و سرپرستی امور در متون عربی بسیار رایج بوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد واژه «ولایت» در اصل، انصراف به امارت و زمامداری دارد؛ مگر اینکه با قرینه‌ای خلاف آن ثابت شود (جعفر پیشه‌ورد، ۱۳۸۱، ص ۲۶). پس مراد از «ولایت فقیه»، حاکمیت فقیه به نیابت از امام معصوم^ع بر جامعه اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۴۶).

در طول بیش از ده قرن گذشته در موارد متعدد علماء شیعه به حکومت و قضاوت علماء در عصر غیبت اشاره کرده‌اند که علی‌رغم وحدت در اصل مشروعیت چنین حکومتی، در قلمرو و حدود آن، گاه اختلاف نظرهایی داشته‌اند؛ ولی به جهت نبود یک تحقق خارجی از ولایت فقیه که زمام امور را به دست گرفته باشد و همچنین به نوعی ناامیدی که در میان شیعیان از جهت تحقق چنین حکومتی بوده است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۲۳)، مباحث مربوط به ولایت فقیه چندان به صورت متمرکز در میان علماء مطرح نبوده؛ بلکه فقهای بزرگ شیعه نظرات خود را به صورت پراکنده در ابواب مختلف فقهی طرح می‌کرده‌اند. ابوابی مثل حدود، تعزیر و قضاء، شاید بیشترین نظرات فقهای شیعه را در مورد ولایت فقیه و حاکمیت فقیه در خود جای داده‌اند. برخی از بزرگان مانند: شیخ مفید در *المقنعه*، شیخ طوسی در *النهجیه*، ابن‌دریس در *السرائر*، علامه حلی در *قواعد*

بوده است. اما بعد از انقلاب اسلامی ایران که بحث از ولایت فقیه بسیار گسترده شد، کم‌کم افرادی در مباحث فقهی خود ولایت فقیه را به لحاظ امکان نصب در مقام ثبوت، ممتنع دانستند. به عبارت دیگر، نظر این افراد این بود که اساساً امام معصوم^ع نمی‌تواند برای زمان غیبت نائبی یا نائباتی انتخاب کند؛ چون چنین انتخاب و نصبی موجب اموری می‌شود که آن امور عقلاً و شرعاً ممنوع است. به همین دلیل این گروه مشروعیت حکومت فقیه را از جانب مردم دانستند.

۱-۱. نظریه انتصاب ولی فقیه

همواره در بحث از ولایت فقیه، نظر کلامی و فقهی شیعیان بر این بوده است که ولی فقیه نایب امام غایب در دوران غیبت است و چون این ولایت از طرف بالا و الهی بوده، بر مردم واجب است از چنین فقیه جامع‌الشرایطی تبعیت کنند و او را در اداره امور اجتماعی بسط‌الید گردانند. این مسئله به حدی آشکار بوده است که حتی نیاز به تصریح در مورد آن نبوده و بیشتر فقها نیازی نمی‌دیدند که با قید و قیودی تصریح کنند که مراد از ولایت فقیه، انتصاب آن از جانب معصوم است و سیاق کلمات بزرگان فقهی شیعه همواره مبتنی بر نصب ولی فقیه بوده و مدلی غیر از این بیان نشده و به نوعی می‌توان گفت مدل حکومتی و ولایت فقیه از نظر علماء، انحصار در انتصاب از طرف معصوم^ع بوده است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۸). در واقع تقریباً تمام ادله روایی دال بر ولایت فقیه از نظر کسانی که در مباحث فقهی خود بدان‌ها استناد کرده‌اند، سخن از نصب فقیه جامع‌الشرایط از طرف معصوم^ع برای تمشیت امور مردم است، و علمایی که سخن از ولایت فقیه گفته‌اند مرادشان نصب او بوده است (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۳۱). به‌عنوان نمونه، امام خمینی^ع در بحث از مقبوله عمرین حظله تصریح می‌فرمایند که علماء در عصر غیبت از طرف امام معصوم^ع منصوب به منصب حکومت هستند (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۸۰/۸۱). بنابراین در طول تاریخ شیعه در بین شیعیان مسئله ولایت فقیه تبدیل به یک امر ارتكازی شده بود و همه می‌دانستند که در عصر غیبت، فقیه است که باید اذن تصرف بدهد و بدون اذن او تصرف در امور، غیرشرعی قلمداد می‌شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۲). بنابراین مراد از نصب در ولایت فقیه این است که در عصر غیبت، فقیه جامع‌الشرایط به سِمَت‌های سه‌گانه افتاء، قضا و ولایت منصوب شده است.

در نهایت این مردم هستند که مشروعیت حکومت فقیه را تأمین می‌کنند و نه خدا و رسول و امام معصوم. لازمه پذیرش این دیدگاه، تغییراتی خواهد بود که در نوع حکمرانی و قانون‌گذاری در جامعه رخ می‌دهد. ما سعی کرده‌ایم در حد توان خود موضع امام خمینی^ع را در رابطه با انتصابی یا انتخابی بودن ولایت فقیه تبیین کنیم.

از آنجاکه این شجره طیبه ولایت فقیه از جهات مختلف مورد تهدید قرار گرفته و می‌گیرد، سزاوار است دانش پژوهان دینی دائم در این مورد و شبهات وارده بر آن تحقیق و تفحص کنند تا نگهبانی خوب برای این اصل اساسی حکومت در عصر غیبت باشند. به راستی نمی‌توان ادعا کرد بحث از ولایت فقیه خاتمه یافته و هر آنچه باید، گفته شده است؛ چراکه فهم انسان‌ها دائم در مسیر طوفانی شبهات در عصر کنونی که از آن تعبیر به عصر ارتباطات می‌شود، همواره در معرض لغزش و کج‌فهمی و حتی دشمنی با این اندیشه است. بنابراین وظیفه همه ماست در تبیین مباحث مختلف ولایت فقیه بکوشیم تا اسیر جوسازی‌ها و کج‌فهمی‌ها نشویم.

یکی از نوآوری‌های این پژوهش توجه به کارکردهای اجتماعی و دینی ولایت فقیه است. بعد از حدود چهار دهه حاکمیت ولایت فقیه شاید بتوان مواردی از کارکردهای آن را در بعد خارجی و اجتماعی بیان کرد تا از این رهگذر به این حقیقت تنبه داده شود که ویژگی‌های بیان شده برای حکومت ولایت فقیه صرفاً اموری ذهنی و انتزاعی نیستند و بلکه در مقام تحقق خارجی نیز دستاوردهای گران‌سنگی داشته است. همچنین این کارکردها طبق دو دیدگاه انتصاب و انتخاب تحلیل شده‌اند.

سؤال اصلی تحقیق این است که دلایل قائلان به نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب چیست؟

سؤالات فرعی عبارتند از اینکه: چه پاسخ‌هایی به نقدهای منتقدان ولایت انتصابی فقیه ارائه شده است؟ آیا ولایت فقیه در منظر امام خمینی^ع انتصابی بود و یا انتخابی؟ ولایت فقیه چه کارکردهایی در حوزه دینی و اجتماعی داشته است؟

۱. دو دیدگاه در باب ولایت فقیه

تبیین ولایت فقیه در طول تاریخ آن، همواره به‌گونه‌ای بوده است که ولی فقیه مشروعیت حکومت خود را از امام معصوم^ع اخذ می‌کند و این مسئله کلامی شایع‌ترین نگاه به ولایت فقیه و حکومت مبتنی بر آن

همان گونه که مردم در قضا و افتاء نمی‌توانند فقیه را انتخاب کنند؛ در مسئله ولایت و رهبری نیز چنین است و او نایب امام معصوم علیه السلام است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۹).

۱-۲. دیدگاه انتخاب ولی فقیه

اولین فقیه‌ای که سخن از انتخابی بودن فقیه به میان آورد *آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی* بود که در کتاب خود در مورد ولایت فقیه بخشی را با عنوان ولایت اخباری و ولایت انشایی مطرح کرد (لک‌زایی، ۱۳۸۵، ص ۵۴). اما مهم‌ترین کسی که در این مورد ارائه بحث و طرح سخن کرده است *آیت‌الله منتظری* است، که در درس خارج خود به مسئله ولایت فقیه پرداخت و حاصل آن کتابی با عنوان *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه* بود که مسئله ولایت انتصابی و انتخابی در آن به صورت مبسوط طرح شد و دیدگاه انتخاب فقیه حاصل آن بود.

پس اولین کسی که از انتخاب ولی فقیه سخن گفت *آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی* بود؛ که به صورت اجمالی نظر ایشان را بیان می‌کنیم. ایشان در تلاش برای پاسخ دادن به برخی سؤالات و ابهامات در مورد نظریه ولایت فقیه که از جانب گروه‌های مختلفی در ابتدای انقلاب طرح شده بود، فهم از ولایت فقیه را به دو قسم تقسیم کردند. در نوع اول از ولایت فقیه که نام آن را «ولایت فقیه به مفهوم خبری» گذاشتند؛ تمام ایرادات وارد بر ولایت فقیه را متوجه این قسم نامیدند که از نظر او در طول تاریخ مباحث ولایت فقیه چنین فهم اشتباهی در جریان بوده است. ولایت فقیه به مفهوم خبری به معنای گزاره‌های خبری است که عبارت است از «فقه‌های عادل از جانب شارع بر مردم ولایت و حاکمیت دارند؛ چه مردم بخواهند و چه نخواهند و مردم اساساً حق انتخاب رهبر سیاسی را ندارند». ایشان نوع دیگر از ولایت فقیه را که مورد قبول خود نیز هست، «ولایت فقیه به مفهوم انشایی» می‌نامند و آن را حاصل گزاره‌های انشایی می‌داند که عبارت است از: «باید مردم آگاهانه تلاش کنند لایق‌ترین فرد را به زمامداری انتخاب کنند و ولایت و حاکمیت را به وی بدهند و این انتخاب باید طبق معیارهای اسلامی که مورد قبول عقل فطری همه انسان‌هاست، انجام گیرد» (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۲۳). آنچه که *نجف‌آبادی* از آن تحت عنوان ولایت فقیه به مفهوم خبری یاد می‌کند، در واقع همان نظره انتصاب

ولی فقیه است. او برای این نظریه ۱۸ اشکال طرح می‌کند که از نظر خود ایشان این ایرادات بر نظریه انتصاب وارد است و راه‌گریزی از آن نیست و راه درست، پناه بردن به ولایت فقیه به مفهوم انشایی است که در واقع همان دیدگاه انتخاب است که انتخاب فقیه از طرف مردم نیز در بطن خود دارای نوعی وکالت است (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹)؛ چون مردم در انتخاب خود بین خود و فقیه، قراردادی منعقد می‌کنند و فقیه به وکالت از آنها باید آن امور را انجام دهد؛ در غیر این صورت، از طرف مردم عزل می‌شود (همان، ص ۵۸۵۰). برخی از ایراداتی که *صالحی نجف‌آبادی* در این کتاب به نظریه انتصاب وارد کرده‌اند، بعداً مورد توجه و استناد *آیت‌الله منتظری* قرار گرفت و او این مطالب را به صورت گسترده طرح کرد که می‌توان در موارد مختلف مباحث ایشان، رد پای نظریات *آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی* را دید؛ که مهم‌ترین آن عدم امکان نصب ولی فقیه در مقام ثبوت است (همان، ص ۱۷۸).

آیت‌الله منتظری در نقد خود به نظریه انتصاب ولی فقیه، آن را از اساس غیرممکن می‌خواند و به دلیل همین عدم امکان، نصب فقیه در زمان غیبت را در مقام ثبوت منتهی می‌داند. او پنج فرض و حالت برای نصب فقیه بیان می‌کند و هر پنج مورد را واضح‌البطلان معرفی می‌کند. این پنج حالت به اختصار با نقد آن موارد چنین است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۵):

۱. همه فقها واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از طرف معصومین نصب شده باشند. این فرض باطل است، چون در این صورت همه علما مستقلاً ولایت دارند و می‌توانند اعمال ولایت کنند و مشخص است که این مورد به هرج و مرج و اخلال نظام می‌انجامد و چنین نصبی از طریق شارع حکیم قبیح است؛ چراکه اختلاف نظر در فتوا و سلیقه و فهم موارد صلح و جنگ و غیره قابل انکار نیست و در صورت نصب بالفعل همه فقهای یک عصر، قطعاً هرج و مرج حاکم خواهد شد.

۲. همه فقها به صورت عموم ولایت دارند؛ ولی ولایت فقط بر یک نفر جایز است. علت بطلان این مورد آن است که دلیلی برای تعیین آن یک نفر نداریم.

۳. از میان فقها فقط یک نفر منصوب شده باشد. در این مورد آن یک فرد را چگونه تشخیص دهیم؟ اگر راهی برای تعیین آن یک فرد نباشد، در این صورت جعل لغو می‌شود که قبیح است؛ و اگر از

تولی حکومت کند این وجوب از باقی فقها ساقط می‌شود. همچنین باید به این نکته دقیق توجه داشت که تولی ولایت بر جامعه مسلمین را نباید با امامت جماعت در نماز مقایسه کرد و تصور کرد که صرف عادل بودن در امام، او را دارای صلاحیت در اقامه آن می‌کند. بلکه مهم‌ترین مسئله اجتماعی اسلامی، حکومت است و برای فرد حاکم، شرایط بسیار مهم و زیادی مطرح است که برای صلاحیت در ولایت داشتن شرط است و در این صورت می‌توان فهمید که تعداد افراد صالح و جامع‌الشرایط در هر عصر آنچنان که تصور می‌شود زیاد نیست (همان، ص ۱۸۷).

بعد از اثبات چگونگی امکان نصب ولایت در عصر غیبت، به سراغ اصل نظریه انتخاب می‌رویم و گوشه‌هایی از نارسایی‌ها و عدم تطابق آن با اسلام را از نظر می‌گذرانیم. باید توجه داشت آیا در دیدگاه اسلامی و دینی اساساً جایگاهی برای وکالت حاکم از طرف مردم در حاکمیت وجود دارد یا خیر؟! برخی از نویسندگان بزرگ معاصر در پاسخ به این سخنان، تصریح می‌کنند که روح اسلام با وکالت در حاکمیت تعارض دارد؛ چراکه در اندیشه اسلامی هر آنچه که انسان دارد متعلق به خداوند است و در این صورت چگونه می‌توان حق تسلط بر جان و مال آحاد مردم را به کسی تفویض کرد؛ درحالی‌که انسان مالک هیچ‌کدام نیست تا اینکه آن را به دیگری واگذار کند و اجازه دهد دیگری برای او قانون وضع و اجرا کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۸).

اولین مسئله‌ای که باید در فهم تفاوت انتخاب ولی فقیه و یا انتصاب او بدان توجه شود، این است که انتخاب فقیه همان وکالت و نیابت او در انجام امور از طرف مردم است که موکلین او تلقی می‌شوند. در این صورت باید دید که تفاوت بین وکالت و ولایت چیست؟ اگر قائل به وکالت فقیه شدیم، چه لوازمی را باید بپذیریم و اینکه اساساً آیا حکومت قابلیت وکالت و نیابت را دارد یا خیر.

از آنجاکه ملاک تصمیم‌گیری در ولایت، فهم خود ولی است و در وکالت، اراده و خواست موکل است؛ بنابراین اساساً نمی‌توان در ولایت فقیه، قائل به عنوان ولایت بود، ولی نحوه جعل آن را وکالت دانست؛ زیرا این دو قابل جمع نیستند (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۹).

یکی از تفاوت‌های وکالت و نیابت این است که در وکالت زن می‌تواند وکیل شود، ولی نمی‌تواند ولی باشد. این امری است که در فقه شیعه همیشه جاری بوده است. عجیب این است که صاحب دیدگاه انتخاب، در مقام بیان شرایط والی جامعه، مرد بودن را شرط

طریق انتخاب تعیین شود در این صورت نصب لغو می‌شود و امامت اجتماعی آن فقیه با انتخاب خواهد بود، نه با نصب.

۴. همه فقها منصوب به ولایت باشند؛ ولی در اعمال ولایت باید هر کدام با دیگری هماهنگ و اتفاق نظر داشته باشند. این احتمال باطل است؛ چون به دلیل اختلاف نظر در استنباط، اتفاق نظر ممکن نیست.

۵. همه فقها از طرف معصوم منصوب به ولایت هستند به‌نحو مجموع من حیث‌المجموع و همه در حکم امام واحد هستند که در تصمیم‌گیری باید به وحدت برسند و بعد اعمال ولایت کنند. این مورد نیز به دلیل عدم امکان توافق باطل است.

مورد چهارم و پنجم در واقع از یک ریشه هستند.

قائلان به دیدگاه انتخاب، از آن روی که اساس امکان نصب فقیه را منتفی می‌دانند، پرداختن به ادله روایی ناظر به اثبات ولایت فقیه را چندان موجه نمی‌دانند و در بهترین حالت آن ادله را ارشاد و راهنمایی مردم برای انتخاب درست و بهتر تلقی می‌کنند و آن را نشانی از اهمیت وجود حاکم دینی در جامعه اسلامی می‌دانند که بر مردم واجب است از میان فقها یکی را به‌عنوان حاکم و ولی برگزینند و امور خود را به او تفویض کنند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۱۵).

۲. دفاع از نظریه انتصاب فقیه

مهم‌ترین اشکالات در مورد انتصاب ولایت فقیه، به مقام ثبوت و عالم امکان برمی‌گردد که طبق نظر منتقدان، چنین چیزی غیرممکن است. بنابراین ما باید به سمت انتخاب فقیه از طرف مردم برویم؛ چراکه نمی‌توان از ضرورت وجود حکومت دست کشید (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۲۵)؛ که در این صورت در واقع فقیه وکیل مردم می‌شود و نه ولی آنها.

تمام بناء قول به انتخاب، اعتقاد بر عدم امکان آن در مقام ثبوت است؛ و اگر این مسئله حل بشود، دلیل دیگری برای انتخاب فقیه باقی نمی‌ماند. صاحب دیدگاه انتخاب، دلیل عدم امکان نصب را پنج تصور به‌صورت حصر عقلی می‌داند که تمام آن فروع را باطل می‌داند. درحالی‌که بر خلاف تصور ایشان، نصب ولی فقیه در عصر غیبت به‌صورت واحدی و یا مجموع من حیث‌المجموع نیست؛ بلکه نصب در ولایت فقیه به‌صورت نصب جمیع است. مراد از نصب جمیع این است که همه فقهای جامع‌الشرایط از طرف معصوم به مقام ولایت منصوب هستند، ولی این وجوب، کفایی است (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۶) و طبق مقتضای وجوب کفایی، به مجرد اینکه فقیه جامع‌الشرایطی قیام به

می‌داند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۵)؛ درحالی‌که این رأی با قول به وکالت سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۰). تأمین نظر اسلام در فلسفه جعل ولایت فقیه جهت اقامه دین و حفظ آن و هدایت مردم به سمت مصلحت دنیوی و اخروی، نیازمند ولایت فقیه است و نه وکالت و نیابت؛ زیرا براساس وکالت، مردم حاکم را انتخاب می‌کنند و می‌توانند او را از مقامش عزل کنند و برای او حد و حدود و شروط بگذارند؛ درحالی‌که ولایت چنین نیست؛ بلکه وظیفه شرعی مردم این است که از فقیه جامع‌الشرایط تبعیت کنند.

طبق دیدگاه انتخاب، مردم می‌توانند برای حاکم جامعه مدت زمان تعیین کنند؛ ولی طبق نظریه انتصاب، فقیه جامع‌الشرایط تا زمانی‌که شرایط ولایت را دارد، حاکم است و روزی هم که فاقد شرطی شود از مقام خود منعزل می‌شود و نه عزل؛ چراکه کسی او را انتخاب نکرده بود تا بتواند عزلش کند. بنابراین وظیفه مردم در دوره غیبت، انتخاب و یا عزل فقیه نیست؛ بلکه شناخت و تشخیص ولی منصوب و منعزل است و چون این امر برای خود مردم عادتاً امکان‌پذیر نیست، تشخیص آن را به متخصصانی واگذار می‌کنند که با عنوان خبرگان ملت شناخته می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۹). بنابراین مردم نمی‌توانند کسی را حاکم کنند و این حاکمیت را الهی و دینی بنامند؛ بلکه کاری که مردم می‌کنند کشف کسی است که درواقع واجد این مقام است و پیش از کشف آنها نیز دارای این مقام بوده است؛ ولی چون کشف نشده و مردم تابع او نبوده‌اند، حکومتش مستقر نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵).

۳. مشروعیت حکومت و نقش مردم

از آنچه مطرح شد مشخص می‌شود که یکی از مهم‌ترین چالش‌ها طبق هر کدام از این دو دیدگاه، مبنای مشروعیت حکومت و میزان دخالت مردم در حکومت است.

طبق دیدگاه انتخاب فقیه، مشروعیت حکومت در گرو رضایت و رأی مردم به حکومت و شخص حاکم است و در غیر این صورت آن حکومت شرعاً نیز مشروعیت ندارد، چه برسد به مشروعیت در مباحث اندیشه سیاسی در دنیا، و هر ویژگی که در روایات در مورد فقیه ذکر شده تنها دلالت بر صلاحیت و شأنت داشتن آنها برای حکومت است و نه نصب آنها، تا مبنای مشروعیت حکومت فقیه قرار گیرد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰۹)؛ زیرا با انتخاب مردم است که

فقیه ولایت پیدا می‌کند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۷۲). اما مبنای نظریه انتصاب ولی فقیه حاکی از آن است که مردم نمی‌توانند به هیچ حکومتی مشروعیت دهند؛ بلکه مشروعیت حکومت از جانب خداوند است. البته مراد از اینکه مردم نقشی در مشروعیت حکومت ندارند این نیست که اساساً رأی و نظر مردم بی‌اهمیت است؛ هرچند برخی تلاش کرده‌اند این مسئله را به موافقان نظریه انتصاب فقیه بچسبانند و آنها را از اساس بی‌اهمیت نسبت به رأی و نظر مردم معرفی کنند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۵۱)؛ برخلاف فهم منتقدان انتصاب فقیه. از دیدگاه نظریه‌پردازان ولایت انتصابی، مردم نقش بسیار حیاتی در حکومت دینی دارند و آن تحقق و عینیت بخشیدن به حکومت است، به نحوی که اگر مردم نخواهند، حکومتی نیز نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۱). همچنین یکی از اصول دینی نیز همیشه این بوده که فقیه نمی‌تواند برای حکومت، علیه اکثریت مردم به زور و غلبه متوسل شود؛ زیرا چنین حکومتی با ذات اسلام منافات دارد. پس رضایتمندی مردم از حکومت مسئله‌ای بسیار مهم در اندیشه سیاسی اسلام است و اینکه مشروعیت حکومت مبتنی بر نصب الهی باشد، مطلقاً به معنای زور و بی‌توجهی به مردم نیست. البته مراد از مشروعیت در اینجا، مشروعیت از دیدگاه شرعی و دینی است و با مشروعیت از دیدگاه دیگر فیلسوفان سیاسی که از آن تعبیر به (Legitimacy) می‌کنند متفاوت است. درواقع سه تعبیر از مشروعیت وجود دارد: شرعی بودن، قانونی بودن و حقانیت داشتن. مراد فیلسوفان سیاسی از مشروعیت درواقع همان حقانیت است که در مباحث فلسفه سیاسی به تبیین و اثبات آن می‌پردازند. در بطن حقانیت حکومت، شرعی بودن آن نیز لحاظ شده است؛ ولی مستلزم قانونی بودن نیست؛ یعنی گاهی قانونی هم هست و پشتیبانی اکثریت را دارد و گاهی چنین نیست. اما آنچه ما در این پژوهش در پی آن هستیم شرعی بودن چنین حکومتی است؛ هرچند با توجه به ویژگی‌های حکومت دینی ولایت فقیه، که در آن تلاش برای تأمین عدالت در امنیت و اقتصاد و آزادی‌های مشروع و... هدف مهم حکومت است و شخص ولی فقیه نیز دارای ویژگی‌های برجسته اخلاقی و انسانی و مخالف هرگونه تبعیت از هوای نفس و... است. در این صورت تبعاً رضایتمندی جامعه حاصل خواهد شد. در این صورت با مشروعیت مصطلح در علوم سیاسی که آن را رضایتمندی جامعه از حکومت و

متعدد فلسفی، فقهی، مدیریتی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و... نیز هست که در آن ولی فقیه با اجرای عدالت در جامعه، رضایت مردمی را کسب می‌کند و این به معنای نظر امام خمینی^ع در مورد مشروعیت حکومت با انتخاب مردم نیست.

۵. نقاط اشتراک و افتراق نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب

آنچه تاکنون مطرح شد، اجمالی از نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب ولایت فقیه بود. اما مناسب است به صورت کوتاه به برخی از تفاوت‌ها و اشتراکات این دو پرداخته شود. دانستن نقاط افتراق، فهم ما را از تفاوت این دو دیدگاه آسان می‌کند و همچنین اطلاع از اشتراکات، ما را در تحلیل فضای اندیشه سیاسی شیعه کمک می‌کند تا از آن در مقابل کسانی که در پی القای سکولاریسم در اندیشه اسلامی هستند، دفاع کنیم.

۵-۱. نقاط افتراق

۱-۱-۵. مشروعیت حکومت

مشروعیت حکومت، یکی از نقاط افتراق نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب است. طبق نظر کسانی که تابع دیدگاه انتخاب هستند، مشروعیت دینی حکومت در گرو انتخاب و رأی مردم به ولی فقیه و حکومت است؛ در غیر این صورت حکومت او شرعاً مشروعیت نخواهد داشت؛ چراکه در زمان غیبت تنها مدل ممکن برای حکومت ولی فقیه انتخاب او توسط مردم است. بنابراین رأی مردم جزئی از مشروعیت ولایت فقیه است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۱۶)؛ به صورتی که بدون رأی و انتخاب مردم، فقیه حق حکومت ندارد و آنچه در اسلام تحت عنوان بیعت آمده دقیقاً برای مشروعیت بخشی به حکومت است (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۷۲).

اما در نظریه انتصاب ولایت فقیه، مبنای مشروعیت حکومت فقیه، مردم نیستند؛ بلکه این خداوند است که حق ذاتی و اصیل خود را در حکومت به برخی بندگان خود تفویض می‌کند و این تفویض طبق دلایل طرح شده در نظریه انتصاب، در دوره غیبت از طریق امام معصوم انجام شده و هر حکومتی غیر از حکومت دینی فقیه را در حکم طاغوت می‌داند؛ به صورتی که حتی مراجعه به حاکم غیر فقیه جامع‌الشرایط در امور مالی و قضایی هم در حکم مراجعه به طاغوت

تبعیت از آن (عالم، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶ و ۱۰۷) معنا می‌کنند، سازگار خواهد بود. در واقع آنچه در دیدگاه این اندیشمندان مشروعیت نامیده می‌شود، در نگاه موافقان نظریه انتصاب فقیه، مقبولیت نامیده می‌شود که کارکرد آن تحقق بخشی به حکومت است.

۴. امام خمینی^ع؛ انتصاب یا انتخاب

بررسی نظر امام خمینی^ع در مورد این دو دیدگاه از آن روی بسیار مهم است که ایشان رهبری این حکومت را در دست داشتند و در طی سال‌ها تلاش و کوشش علمی و مبارزاتی، الگویی از ولایت فقیه را به جامعه عرضه کرد و طبق همان نیز حکومت تشکیل داد. به همین دلیل طرفداران هر دو دیدگاه تلاش می‌کنند نظر امام خمینی^ع را موافق نظر خود بدانند.

اما با بررسی اندیشه امام خمینی^ع که در آن در مقام بیان اندیشه خود در رابطه با ولایت فقیه بوده، می‌توان گفت نظر ایشان نیز بر مبنای نظریه انتصاب بوده است؛ چراکه تمام ادله‌ای که ایشان در بحث ولایت فقیه مطرح می‌کنند، ناظر بر انتصاب ولی فقیه است و نه انتخاب آن. هرچند برخی تلاش کرده‌اند از پاره‌ای از نظرات امام خمینی^ع در سخنرانی‌ها و غیره، ایشان را طرفدار انتخاب ولی فقیه معرفی کنند؛ چراکه امام خمینی^ع در برخی پیام‌ها از ولی فقیه با عنوان «منتخب مردم» یاد کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۹). برخی چنین برداشت کرده‌اند که اجرای دستورات امام خمینی^ع در مواردی صرفاً در صورتی امکان دارد که هم خود امام قائل به انتخاب ولی فقیه باشد و هم دیگران این اعتقاد را داشته باشند و الا امکان تحقق ندارد (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۹۱). ولی چنین چیزی از کلیت کلام امام خمینی^ع بر نمی‌آید. ایشان تصریح می‌کنند که علماء در عصر غیبت منصوب به فرمانروایی هستند (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۸۰). چنین نگاهی به حکومت، با انتخابی بودن آن سازگار نیست؛ زیرا نگاه امام خمینی^ع به مسئله ولایت فقیه از دید کلامی بود، و حکومت را از آن جهت که فعلی از افعال الهی بود، بررسی کرد و در نتیجه بر عرصه اجتماعی وارد کرد، نه اینکه صرفاً فقهی باشد؛ و هرآنچه از کلام امام خمینی^ع در مورد نظر مردم در ولایت فقیه است، مربوط به جنبه اجتماعی ولایت فقیه است؛ زیرا ولایت فقیه تنها محدود به مباحث کلامی نیست، بلکه از آن جهت که مربوط به حاکمیت می‌شود، دارای جنبه‌های

و حرام است (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۹۰)، بنابراین مردم موظف هستند از فقیه تبعیت کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲).

۵-۲-۵. محدوده زمانی حکومت ولی فقیه

طبق بیانی که قاتلان به دیدگاه انتخاب داشته‌اند، می‌توان برای حکومت هر ولی فقیه مدت زمان تعیین کرد؛ مانند آنچه که در مورد رئیس‌جمهور و یا نخست‌وزیرها رخ می‌دهد؛ چراکه در واقع ولایت فقیه در این مورد طبق توافق و عهد بین مردم و ولی فقیه است و مردم می‌توانند در ضمن توافق مدت زمان را نیز شرط کنند و چون ولی فقیه در این نظریه وکیل و نائب مردم است، پس باید به شروط طرح‌شده از طرف موکلین خود تن بدهد والا توافق و وکالت باطل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱).

برخلاف دیدگاه انتخاب، در نظریه انتصاب شرط زمانی معنا ندارد؛ بلکه آنچه شرط حکومت است فقاهت و عدالت است و مادامی که فقیه، جامع‌الشرایط باشد، ولایت دارد و به محض اینکه فاقد شرطی شود، منزل می‌گردد؛ یعنی کشف می‌شود که او دیگر ولایت ندارد (همان، ص ۲۳۲).

۵-۲-۵. نقطه اشتراک

۵-۲-۱. حاکمیت دینی و نفی سکولاریسم

با نگاهی به سیر اندیشه حکومت دینی در میان فقهای شیعه، یکی از مشترکات اقوال ایشان، حاکمیت دینی است. این حاکمیت دینی باید از طریق یک فقیه جامع‌الشرایط اعمال شود. هم قاتلان به نظریه نصب و هم قاتلان به دیدگاه انتخاب در اینکه حکومت باید برای اجرای احکام دینی و از طریق فقیه باشد اشتراک نظر دارند. به صورتی که اگر فقیه‌ای ادله نصب ولی فقیه را مخدوش دانست، بلافاصله تذکر می‌دهد که چون حکومت دینی ضروری است و نصب امکان‌پذیر نیست، لاجرم باید با انتخاب مردم، فقیه‌ای سرپرستی امور اجتماعی را برعهده بگیرد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۱۷)؛ چراکه اگر چنین حکومتی را نپذیریم به معنای تعطیلی اصل اسلام است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۰۷)؛ و این انتخاب نیز در طول حکومت الهی و نصب الهی است و مردم باید در انتخاب فقیه به شرایط آن دقت کنند و آنها را رعایت کنند (همان، ص ۴۰۸)؛ چراکه عمل بر طبق احکام اسلامی یک ضرورت قطعی در

اسلام است و اگر سخن از انتخاب نیز هست و به رأی مردم در مشروعیت حکومت اصالت داده می‌شود، همچنان تمام این امور ذیل اراده الهی و احکام اسلامی است؛ زیرا تعیین حاکم در جامعه برای حفظ و ارتقا دین در جامعه است و نه برای تعطیل آن (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۷۷).

بنابراین طبق نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب، حکومت لاجرم دینی است و حاکمیت موظف به رعایت احکام دینی است و فرض غیردینی بودن حکومت در میان فقها و متفکران دینی وجود ندارد.

۵-۲-۲. مشارکت اجتماعی

طبق هر دو دیدگاه، مردم در جامعه و حکومت نقش بسیار فعالی دارند. طبق دیدگاه انتخاب، حضور فعال مردمی و بیعت و رأی به حکومت، مشروعیت آن حکومت را تأمین می‌کند. هرچند در نظریه نصب این نگاه مردود است؛ ولی تحقق عینی حکومت وابسته به اعلام نظر و بیعت و رأی به حاکم دینی است. به نحوی که تا زمانی که مردم تابع حاکم نباشند، حکومت تشکیل نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۰). بنابراین از آنجاکه در اندیشه اسلامی توسل به زور برای حکومت نارواست و بدون نظر و رضایت مردم هم حکومت دینی تشکیل نمی‌شود؛ این مردم خواهند بود که حکومت اسلامی را به وجود می‌آورند و بقا و استدامه آن نیز با نظر و خواست مردم خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۲).

۶. کارکردهای ولایت فقیه

یکی از مهم‌ترین مباحث در مورد هر نظریه‌ای کارکرد آن است. باید بررسی کرد تا مشخص شود نحوه بروز و ظهور بیرونی و خارجی آن نظریه به چه نحو است. آیا با اهداف و غایت نظریه هماهنگ است و یا اینکه به نحوی دیگر است.

کارکردهای ولایت فقیه را با توجه به ویژگی‌های اجتماعی و فردی که باید داشته باشد، می‌توان در چند مورد به صورت اجمالی بیان کرد. بخشی از این کارکردها به حوزه سیاسی و اجتماعی برمی‌گردد و بخشی نیز از منظر کلامی و فقهی است.

نکته مهمی که قبل از ورود به ذکر کارکردهای ولایت فقیه باید بدان اشاره شود، این است که در مقام بررسی و پژوهش در حول یک نظریه، یک روش این است که بدون توجه به واقعیت بیرونی صرفاً به

مقبولیت و مشروعیتی بود که ولی فقیه زمان در نگاه مردم داشت؛ به طوری که بسیاری از جوانان با تشویق خانواده و با میل و شوق به جبهه‌ها می‌رفتند و این میل و شوق را در وصیت‌نامه‌ها و خاطرات خود برای آیندگان به یادگار گذاشته‌اند. به تحقیق اگر نبود ولایت الهی که امام خمینی^ع به‌عنوان ولی فقیه داشت و این ولایت در رفتار و گفتار او کاملاً تحقق عینی یافته بود و موجب رابطه‌ای عاشقانه بین ملت و حاکم جامعه گشته بود؛ این همه رشادت‌ها و پیروزی‌ها در آن شرایط سخت امکان وقوع نداشت. این حفظ تمامیت ارضی جمهوری اسلامی ایران، مرهون اقتدار فقیهی است که مانند کمربندی امنیتی جلوی هرگونه تعرض را به این سرزمین ملی گرفته است (ترخان، ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱).

به‌نظر می‌رسد اگر ولایت فقیه مشروعیت خود را از مردم می‌گرفت، در این صورت چنان رابطه عاشقانه‌ای بین امام و امت برقرار نمی‌شد. زیرا اساساً به نظر نمی‌رسد دیدگاه انتخاب فقیه دارای کشش عاطفی باشد؛ چراکه طبق مفاد آن، همان‌طور که مردم رئیس‌جمهور را انتخاب می‌کنند، رهبر را نیز انتخاب می‌کنند و این انتخاب موجب محبت خاصی که موجب اشتیاق انتخاب‌کنندگان نسبت به انتخاب‌شونده شود، نمی‌شود. درحالی‌که طبق نظریه نصب، مردم کسی که از جانب خدا برای حکومت نصب شده است را اطاعت می‌کنند و این اطاعت در مسیر همان اطاعت از خداوند است. به‌همین دلیل رابطه بین مردم و حاکم، رابطه‌ای ولایی خواهد بود که مردم تأمین نظر ولی فقیه را همان جلب رضایت امام غایب می‌دانند و به‌همین دلیل جانشان را کف دست می‌گیرند و با اشاره او راهی میدان می‌شوند. بنابراین معلوم می‌شود در اذهان عمومی نیز ولایت فقیه به‌صورت ارتكازی از جانب نصب الهی است و نه انتخاب مردمی.

۶-۱-۲ انسجام ملی

جوامع دینی و مخصوصاً جامعه دینی اسلامی، مبتنی بر مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌ها شکل می‌گیرد که این هنجارها و ارزش‌ها و باورها در طول سالیان متمادی به رسوم و سنت‌های اجتماعی تبدیل می‌شود. حال اگر حکومتی که در چنین جامعه‌ای شکل می‌گیرد، برخلاف این ارزش‌ها و باورها باشد و قوانین موضوعه آن حاکی از باور فرهنگ حاکم بر اجتماع نباشد، در این صورت بین حاکمیت و مردم همیشه یک دیواری از بی‌اعتمادی و عدم مشروعیت سیاسی حاکم خواهد بود. ولی در حکومت مبتنی بر دین، چنین چالشی بین

تحلیل و بررسی ظرفیت‌ها و نقاط مثبت و منفی آن پیردازیم. این روش هرچند محاسنی دارد و پژوهشگر را به عمق معنا و مقصود آن نظریه سوق می‌دهد؛ لکن به دلیل انقطاع از واقعیت بیرونی ممکن است به ورطه مباحث ذهنی و انتزاعی کشیده شود و از بررسی بیرونی و واقعیت خارجی آن بی‌بهره شود. ضمن اینکه برخی از امور مخصوصاً در حیطه مباحث اجتماعی و سیاسی تابع شرایط واقعی اجتماعی و فرهنگی حاکم بر آن است و تحلیل نظریه بدون پرداختن به این واقعیات و بررسی نسبت آن نظریه در ظرف اجتماع، پژوهشگر را از واقعیت دور و در نتیجه ماحصل تفکر و اندیشه او کم‌ترین ظرفیت لازم را برای استفاده در جامعه خواهد داشت. بنابراین ما در این بررسی تلاش خواهیم کرد از نمونه خارجی اندیشه ولایت فقیه که بعد از انقلاب اسلامی در ایران حاکم شده است استفاده کنیم. این بررسی به ما کمک خواهد کرد تا بدانیم وضعیت یک جامعه مشخص، قبل و بعد از حاکمیت ولایت فقیه دچار چه تغییراتی شده است، تا از این رهگذر به کارایی و کارآمدی نظریه ولایت مطلقه فقیه در جامعه رهنمون شویم. در بیان این کارکردها تلاش می‌شود از اثرات نظریه انتصاب و انتخاب ولی فقیه استفاده شود.

۶-۱ کارکرد اجتماعی

۶-۱-۱ حفظ تمامیت ارضی

یکی از کارکردهایی که ولایت فقیه در مقام عمل و تحقق خارجی بدان دست یافته است، حفظ تمامیت ارضی کشور است. شاید بهتر باشد برای درک اهمیت این موضوع به این نکته توجه کنیم که در طول تاریخ شاهنشاهی قبل از جمهوری اسلامی در ایران، در اکثر مواردی که سرزمین ایران با تهدید خارجی و جنگ مواجه شده است، شاهان برای حفظ قدرت و منصب خود بخشی از سرزمین را به بیگانگان تسلیم کرده‌اند و بخشی دیگر را نیز قدرت‌های خارجی به زور تصاحب کرده‌اند. ولی در دوره بعد از انقلاب اسلامی در ایران، علی‌رغم عدم وجود ساختار مناسب حکومتی که از اقتضات اوایل انقلاب بود و همچنین نداشتن ارتش و نیروهای مسلح منسجم و مجهز و از طرفی قدرت نظامی بالای نیروی مهاجم که از عده و عده بیشتری برخوردار بود و از طرف قدرت‌های جهانی حمایت می‌شد، ایران اسلامی توانست هشت سال مداوم را در مقابل این قدرت‌ها مقاومت کند و حتی اجازه جدا شدن یک وجب از خاک کشور را به دشمن بیرونی ندهد. دلیل عمده این مقاومت شجاعانه، اعتماد و

۶-۱-۴. تحقق مردم‌سالاری دینی

یکی از مهم‌ترین عناوین در فلسفه سیاسی که حول آن مباحث گسترده‌ای شکل گرفته است، نقش مردم در شکل‌دهی به نظام سیاسی حاکم، وضع قوانین و اداره جامعه بوده است. در این حوزه یکی از مهم‌ترین نظریات، دموکراسی است که البته تقریرهای متفاوتی داشته و در سیر تکاملی خود به صورت‌های مختلفی ارائه شده است. با توجه به اینکه در نظریات فیلسوفان سیاسی کم‌وبیش به عناصر دموکراسی اشاره شده است؛ اموری مانند آزادی، مشارکت سیاسی، برابری در قانون و مقبولیت نظام سیاسی را می‌توان از عناصر مشترک دموکراسی در نظریه‌های مختلف آن نام برد (قربانی، ۱۳۹۲، ص ۹۷).

حال اگر همین شاخص را در نظریه سیاسی اسلام مورد توجه قرار دهیم می‌بینیم که آنچه در نظام سیاسی اسلام قرار داده شده به مراتب قوی‌تر و مستحکم‌تر و عادلانه‌تر از چیزی است که در نظریه‌های دموکراسی بدان اشاره شده است.

در مردم‌سالاری دینی مبتنی بر ولایت فقیه نیز عناصری مثل مشارکت سیاسی مردم و آزادی و برابر در قانون و مقبولیت نظام سیاسی وجود دارد و در تبیین‌های این نظریه بدان اشاره شده است و ما قبلاً مواردی از آن را در ضمن مباحث مطرح کردیم. برای نمونه امام خمینی^ع استبداد بر مردم را به هر عنوانی از اساس غیردینی و غیراسلامی می‌دانند و مشخصه حکومت اسلامی را در این می‌دانند که در آن جان و مال و احترام مردم محترم است و حاکم نمی‌تواند هر کاری دلش خواست بکند و او باید در چارچوب قانون باشد؛ چراکه حکومت اسلامی، حکومت قانون است و نه اراده اشخاص (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۳).

این کارکرد را هر دو دیدگاه دارا هستند با این تفاوت که نگاه به پشتیبانی مردم از حکومت متفاوت است. یکی آن را موجب مشروعیت حکومت می‌داند و دیگری موجب تحقق آن.

۶-۲. کارکرد دینی

۶-۲-۱. تأمین مشروعیت حکومت

یکی از مسائل مهم در حکومت، مشروعیت و حقانیت آن حکومت است. هرچند عوامل مختلفی در اندیشه سیاسی در جهان برای مبنای مشروعیت حکومت بیان شده است؛ ولی در نگاه اسلامی همان‌طور که اشاره شد، حکومت ذاتاً و اصالتاً مربوط به خداوند است؛ همان‌طور که آیه کریمه نیز می‌فرماید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷)؛ خداوند این حکومت را به پیامبران و ائمه تفویض فرموده و از آن طریق در عصر نبوت حکومت به دست فقیه است. بنابراین بدون حکومت فقیه در رأس

مردم و حاکمیت وجود ندارد؛ چراکه حکومت ولایت فقیه برای اجرای احکام و هنجارها و باورهایی جعل شده است که بین مردم مقبول و مورد پذیرش جمعی است. در این صورت امت و دولت هر دو در صدد اجرای یک چیز واحد هستند و هرگز از این رهگذر بین مردم و حاکمیت تعارضی پیش نخواهد آمد. این امر موجب انسجام ملی خواهد بود، که همین عامل از مهم‌ترین عوامل موفقیت ولایت فقیه در پیشبرد برنامه‌ها و رسیدن به اهداف خواهد بود؛ چراکه در هر حکومتی مهم‌ترین منبع قدرت مردم هستند.

در مورد این کارکرد ولایت فقیه، می‌توان گفت چنین امری طبق هر دو نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب قابل تحقق است. هرچند طبق مفاد نظریه انتصاب، نوع نگاه مردم به ولی فقیه به‌عنوان شخصیتی الهی و دینی خواهد بود که در این صورت مدل انتصابی، موفق‌تر و کارآمدتر خواهد بود.

۶-۱-۳. فصل الخطاب بودن در فتنه‌ها

در نظام مبتنی بر ولایت فقیه به دلیل اعتماد بین مردم و حاکم و اینکه حاکم اسلامی به دلیل جایگاهی که در آن قرار دارد و مشروعیتی که شرع به او داده است و این شرع در بین مردم پذیرفته شده است و حتی بالاتر از آن اینکه به دلیل تبدیل شدن شرع به یک فرهنگ ملی مستحکم، مردم، ولی فقیه را از عمق جان قبول دارند و او را توانمند در مدیریت مسائل کلان کشوری می‌بینند. به همین خاطر اگر در مورد مسئله‌ای ولی فقیه اظهار نظر کند، مردم نظر او را می‌پذیرند و بدان ملتزم می‌شوند. اهمیت این مقبولیت اجتماعی زمانی بروز می‌کند که کشور دچار فتنه و آشوب شود و گروه‌ها و جناح‌هایی بخواهند برخلاف قانون حرف خود را به حاکمیت تحمیل کنند. در این صورت وقتی ولی فقیه به صورت علنی بر علیه آن تحرک‌ها موضع بگیرد، مردم عادی متوجه خطا و اشتباه خود در تبعیت از آن افراد می‌شوند و صف خود را از آنها جدا کرده و پشت ولی فقیه می‌ایستند.

هرچند طبق دیدگاه انتخاب، ولی فقیه دارای مشروعیت و مقبولیت مردمی است؛ ولی در شرایط بحرانی، صرف منتخب مردم بودن کارساز نیست. به همین دلیل نظریه نصب، که در آن مردم مشروعیت حکومت آن فرد را الهی می‌دانند و عمل به سخنان او را شرعاً بر خود واجب می‌دانند، کارکرد بهتری خواهد داشت و این امر موجب فروکش کردن فتنه‌ها می‌شود.

انتصاب است. حاکمیت دینی و نفی سکولاریسم و لزوم مشارکت اجتماعی مردم را به عنوان مشترکات نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب می توان نام برد. همچنین مبنای مشروعیت و تعیین محدوده زمانی برای ولی فقیه جزو اختلافات دو دیدگاه است. تلاش برای بیان دیدگاه انتخاب در جهت اثبات نوعی سکولاریسم در اندیشه برخی فقههای شیعه تلاشی بی ثمر است. حفظ تمامیت ارضی، انسجام ملی حول محور ولایت فقیه در جامعه دینی، فصل الخطاب بودن در فتنه ها و تحقق مردم سالاری اسلامی به عنوان کارکردهای اجتماعی ولایت فقیه و تأمین مشروعیت حکومت و حفظ و احیاء احکام دین در حیطه کارکردهای دینی ولایت فقیه است.

منابع

- ترخان، قاسم، ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱، «مبانی و کارکردهای ولایت فقیه» کتاب نقد، ش ۶۲، ص ۲۰۵-۱۴۹.
- جعفر پیشه‌ورد، مصطفی، ۱۳۸۱، *چالش‌های فکری نظریه ولایت فقیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۷، *ولایت فقیه؛ رهبری در اسلام*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء
- _____، ۱۳۶۹، *بیرامون وحی و رهبری*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت*، چ دوم، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۶۳، *ولایت فقیه؛ حکومت صالحان*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۵، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی.
- قربانی، مهدی، ۱۳۹۲، *تحلیل ظرفیت نظریه ولایت فقیه در حوزه کارآمدی سیاسی*، تهران، نور علم.
- لکزایی، شریف، ۱۳۸۵، *بررسی تطبیقی نظریه های ولایت فقیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *مشکات هدایت؛ پرسش و پاسخ در حوزه ولایت فقیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، چ دوازدهم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- _____، ۱۳۹۴، *حکیمانه ترین حکومت؛ کاوشی در نظریه ولایت فقیه*، تحقیق قاسم شبان‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۹، *صحیفه نور*، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۷۳، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *ولایت فقیه*، چ چهاردهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، احمدبن محمد مهدی، ۱۳۷۵، *عوائد الایام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

هرم قدرت جامعه، آن حکومت مشروعیت دینی ندارد. همان طور که امام خمینی می فرماید: «هر نظام سیاسی غیراسلامی، نظامی شرک آمیز است، چون حاکمش طاغوت است و ما موظفیم آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم و از بین ببریم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۵). بنابراین یکی از کارکردهای ولایت فقیه در عرصه دینی، مشروعیت بخشی به حکومت است (ترخان، ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱).

هرچند سازوکار مشروعیت بخشی به حکومت در نظریه انتصاب و دیدگاه انتخاب متفاوت است؛ ولی طبق هر دو دیدگاه، با حاکمیت فقیه جامع الشرایط حکومت مشروع می گردد. البته این مشروعیت، در صورتی محقق می شود که طبق هر کدام از این دو دیدگاه باشد و الا چنین نیست که صرف حضور فقیه در رأس حکومت موجب مشروعیت آن شود.

۲-۲-۶. حفظ و احیاء احکام دین

طبق منطلق حاکم بر دین اسلام، تنها راه کمال و سعادت بشری، از عمل به شریعت می گذرد. این شریعت باید در جامعه زنده باشد و زنده بودن یک مسئله از نظر اجتماعی در گرو عمل شدن و جاری بودن آن در تمام ابعاد زندگی است. دین اسلام دارای منشأ وحی است که احکام و قوانینش از طرف خداوند به پیامبر اکرم ﷺ نازل شده و ایشان آن را به جامعه ابلاغ کرده اند. منتها از آنجاکه اجرای این قوانین در جامعه محتاج حکومت است، لاجرم باید حکومتی برای آن تشکیل شود. و قوانین اجتماعی برای نظم زندگی بشری باید منطبق بر دین باشد. اجرای این احکام آن قدر اهمیت و ضرورت دارد که یکی از دلایل عقلی برای ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در دوران غیبت معصوم، حفظ همین احکام است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۶). بنابراین اساس جعل ولایت فقیه در دوره غیبت معصوم برای حفظ دین و احکام اسلام است و یکی از وظایف مهم رهبر اسلامی حفظ همین امور است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱). بنابراین قائلان نظریه انتصاب و انتخاب هر دو یکی از دلایل مهم حکومت اسلامی را اجرا و حفظ احکام دینی می دانند؛ به همین خاطر حکومت را مختص فقیه می دانند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۷).

نتیجه گیری

عدم امکان نصب در مقام ثبوت، مهم ترین دلیل مخالفان نصب ولی فقیه است. ماهیت وظایف حکومت در اسلام و جایگاه اعطایی آن از سوی خداوند و همچنین رد احتمال وکالت در ساختار حکومتی و توجه به معنای ولایت و تفاوت آن با وکالت از دلایل نظریه نصب است. امام خمینی از مهم ترین شخصیت های طرفدار نظریه

The Divine Appointment of the Guardianship of Islamic Jurist (Wali al-Faqih)

Murteza Sane'i / Assistant Professor at the Department of Religions, the IKI

sanei@iki.ac.ir

✉ Sa'id Fathi / MA in the Philosophy of Religion, the IKI

fathisaed7073@gmail.com

Received: 2022/04/04 - **Accepted:** 2022/07/29

Abstract

The issue of authority or guardianship of the qualified Muslim jurist (Wali al-Faqih) is among the important issues in the political thought of Shia jurists. In the present era, the rule of Wali al-Faqih in Iran has led to discussions on various issues especially in terms of the criteria for legitimacy, the role of people in the government, and the functions of the Islamic government based on Wali al-Faqih in the society. This research aims to address the evidence of the theory of appointment and the selection approach in Wali al-Faqih and to present some examples of the functions of the religious authority in the social and religious fields. The research method is descriptive-analytical, and in some cases, these two views have been reviewed and evaluated. Understanding the commonalities between the two viewpoints and rejecting secular interpretation of the selection approach are among the important points of this research. Using the words of Imam Khomeini, it has been proved that although some people have introduced him as a supporter of the selection approach, he is one of the main thinkers of the appointment theory.

Keywords: Wali al-Faqih, appointment, selection.

The Nature of Religious Government in the Qur'an and the Testaments

✉ **Murteza Sane'I** / Assistant Professor of Religions, the IKI
Hujjat Ihsanbakhsh / MA in Religious Studies, the IKI
Received: 2022/04/24 - **Accepted:** 2022/08/31

sanei@iki.ac.ir
khamenei778@gmail.com

Abstract

Religious government in the Qur'an and the Testaments has for long been discussed in topics about the intellectual and ideological areas of mankind. These two categories have characteristics that distinguish them from each other. The most important difference between these two types of government is that, according to the Qur'an, religious government has a divine approach and a heavenly origin, while, from the point of view of the Testaments, religious government has an earthly origin (kingdom). In fact, the religious government in the Qur'an considers the role of religion in all social, political, moral, cultural, and social fields as necessary, but the religious government in Testaments prohibits the interference of religion in these areas. The present research investigates the differences between the religious government in the Qur'an and the religious government in the Testaments. The results of this descriptive-comparative research indicate that religious government is considered the best type of government according to the Qur'an, because the Qur'an itself is the last and most complete divine book. Religious government in the Testaments has been rejected due to the falsifiability of these holy books and their secular nature. It is proved by reason and evidence that none of the characteristics of the religious government in the Testaments is compatible with the religious government in the Qur'an.

Keywords: government, religious government, non-religious government, the Qur'an, the Testaments.

The Principles of Islamic Democracy in the Qur'an and Hadiths

✉ **Ahmad Nazari** / Assistant Professor, the Department of Theology and Islamic Studies, Islamic Azad University, Shahrood Branch
ahmadnazari@gmail.com
Parisa Farhadi / PhD Student of Interpretation and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Semnan Branch
parisa.farhadi1351@gmail.com
Alireza Saberiyan / Counselor at the Department of Theology and Islamic Studies, Islamic Azad University, Semnan Branch
Alireza.saberyan@yahoo.com
Received: 2022/04/23 - **Accepted:** 2022/09/06

Abstract

Islamic democracy is a form of government that is based on religion and its teachings. Like every ideology, point of view and theory, this style of government has certain principles in different fields. Based on the cultural context in each society, it has criteria that differentiates its model from other societies. Considering the cultural context of Iranian society, which is based on Islamic values and teachings, this article attempts to examine the principles of Islamic democracy from the perspective of two sources of the Qur'an and Hadith, which are considered to be the main sources of Islam. Therefore, in this article, an attempt has been made to investigate this issue by using library sources and the descriptive-analytical method and examining the verses of the Holy Qur'an and the narrations of Ahl al-Bayt. The research findings show that, in the Quran and Hadith, Islamic democracy includes principles such as "rejection of domination and tyranny", "knowledge-orientedness", "justice-orientedness", "law-orientedness and law-abidingness", "ensuring freedom", "enjoining good and forbidding evil" and "providing Service". As a result, these seven principles have been introduced and defined as the central principles of religious-Islamic democracy.

Keywords: democracy, Islamic democracy, principles of democracy.

The Realization of Islamic State Based on “the Statement of the Second Phase of the Revolution”

Murteza Alaviyan / Associate Professor of Political Science, Mazandaran University

m.alavian@umz.ac.ir

✉ Mujtaba Alavian / MA in Islamic Studies and Business Administration, Imam Sadiq University

mj.alavian75@gmail.com

Received: 2022/06/13 - Accepted: 2022/10/30

Abstract

As the ultimate goal of the Islamic Revolution of Iran, the creation of a new Islamic civilization in the world requires the realization of prerequisites, the most important of which, according to the supreme leader of the Islamic Revolution, is the establishment of an Islamic state. The Islamic state will find meaning in the fivefold process of the realization of Islamic civilization. The Islamic state includes all the agents of the Islamic system, including the executive power and all the rulers and servants of the Islamic system. The aim of the authors of this research is to deal with and explain the capacities and solutions for realizing the Islamic state in the second step of the Islamic revolution. Therefore, the main question is: what are the capacities and solutions for the realization of the Islamic state with emphasis on “the Statement of the Second Phase of the Revolution?” This important goal was achieved by carefully and methodically examining the “the Statement of the Second Phase of the Revolution” and focusing on the intellectual system of Ayatullah Khamenei. The descriptive-analytical method was used to achieve the results. The findings show that the youth, material opportunities and talented human forces form the capacities for creating an Islamic state. Jihadi management and people's participation are also considered as solutions for creating an Islamic state.

Keywords: Islamic revolution of Iran, the Statement of the Second Phase of the Revolution, Islamic state, Islamic system, capacities, solutions.

Realistic Idealism in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran from the Perspective of the Supreme Leader of the Revolution

Muhammad Taqi Amirpour / MA in International Relations, the Imam Khomeini International University

Received: 2022/04/26 - Accepted: 2022/09/14

Abstract

Idealism and realism are two famous schools of thought in international relations and diplomacy. Considering the importance of diplomacy, securing national interests and establishing security along with Islamic and revolutionary interests, the question that arises is about the approach that is on the agenda of the foreign policy of the Islamic Republic of Iran with emphasis on the view of the supreme leader. The research method is descriptive-analytical. The main goal of this research is to present a comprehensive and complete view of diplomacy in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran, taking into account the two important schools of idealism and realism. The important findings of this article show that, based on the examination of other characteristics of schools of idealism and realism, the foreign policy and diplomacy of the Islamic Republic of Iran is not completely compatible with the mentioned schools. Therefore, explaining the foreign policy of the Islamic Republic of Iran requires a unique model which we try to achieve through realistic and revolutionary idealism.

Keywords: idealism, realism, international relations, diplomacy, foreign policy.

The Trust of Power in Islamic Government

Seyyed Muhammadhadi Muqaddasi / PhD Student of Political Science, the IKI

smohamadhm11@gmail.com

Received: 2022/05/16 - Accepted: 2022/08/11

Abstract

The Islamic revolution and the authority of jurisprudence in the political and social fields led to the emergence of new jurisprudential issues and challenges, one of which is how to regulate the relationship between individuals and the government. In Western science, this issue was raised in various forms, including social contract. Since political power is related to regulating people's relations with the government, the main point is the nature of power in the Islamic government from a jurisprudential point of view. In fact, the question here is about the jurisprudential aspect of the relationship between statesmen and citizens and its rules and norms. Using the descriptive- analytical method, this article tries to answer this question by analyzing the jurists' statements and finding and developing the roots of obvious and hidden evidence used in it. The research results show that from the point of view of jurisprudence, the relationship between citizens and the government is in the form of a legal contract of trust (deposit). A few contemporary jurists have briefly mentioned the trust of power in the Islamic government, but in this article, the evidence and results of this claim are examined. Among the results of the trust of power is the need to verify the trustworthiness of agents and supervise them, and the need for guaranty in case of their violations.

Keywords: trust, deposit, power, supervision, Islamic government.

The Educational Requirements for a Ruler from the Perspective of Islam

Asghar Isma'ili / PhD in the Philosophy of Education, the IKI

as.6642302@gmail.com

Received: 2022/05/28 - Accepted: 2022/09/22

Abstract

As the person directing the government, the Islamic ruler has one of the most important and highest positions in the Islamic system. Therefore, he plays an important role in the religious education of people in the society. Many religious behaviors in the Islamic society are influenced by the characteristics and governance style of the ruler. Using the descriptive-analytical method, this research aims to speak of the characteristics and influence of the Islamic ruler in the area of religious education. The findings of this research are based on the examination of these characteristics in the three dominant communication dimensions in relation to oneself, God and people, which are also mentioned in the verses and traditions. Based on these findings, the most important characteristics are: practicing what one preaches, having patience and perseverance in the propagation of religion, having fear of God and not being attached to the world, showing responsibility and accountability, showing gentleness and kindness to people, having benevolence towards people, preventing the unqualified people from gaining power, judging rightly and establishing social justice, and not trespassing on people's property. The ruler's adherence to these duties promotes religious education in the society.

Keywords: government, Islamic ruler, religious education, the Qur'an.

ABSTRACTS

The Realm and Origin of Moral Values

Ayatullah Allameh Muhammad Taqi Misbah Yazdi

Abstract

The "realm of ethics" or, in other words, the realm of moral values, is one of the important topics in the field of ethics, which has various applications and should be addressed in every ethical school. This discussion is clearly related to the definition of ethics, because ethics can be defined in a way that includes only a part of values or in a way that covers a wider scope. There are some differences in scientific circles in this regard. Moral value refers to something that is effective in the final perfection of man. Therefore, all individual and social obligatory and recommended deeds must be done in such a way that they contribute to human happiness. Of course, it should be noted that moral value is dependent on intention in custom, Sharia and reason. First of all, behavior should be performed with good intention. Secondly, based on religion and divine insight, moral and spiritual values have different levels and are not the same in terms of value and validity.

Keywords: ethics, moral value, origin of moral value.

Political Man from the Perspective of Thomas Hobbes and Allameh Tabatabai

✉ **Reza Ahadpour** / MA in Philosophy, the IKI

reza.ahadpour.1989@gmail.com

Qasem Ravanbakhsh / Assistant Professor of Philosophy, the IKI

ravanbakhsh@iki.ac.ir

Received: 2022/05/05 - **Accepted:** 2022/08/31

Abstract

The study of human social life and the philosophical foundations resulting from it are among the important topics in political philosophy. Using the analytical-descriptive method, this research deals with the views of two thinkers from two opposing philosophical schools (Hobbes and Allameh Tabatabai). Considering their foundations, the different views of these two thinkers on human nature lead to two conflicting opinions in explaining the reasons for human social life. Hobbes's view is the result of a physicalist approach to man and his perceptions, which relies on experience based on sheer materialism and considers man to be a creature seeking to satisfy the desires rooted in human nature. He holds that the insatiability of the desire for satisfying all the desires rooted in man's evil nature leads him to act aggressively towards others, the solution of which is socialization based on contractualism. Based on realism, Allameh Tabatabai argues that human beings are composed of an incorporeal soul and a material body. They turn to the society for their intrinsic desire for evolution, which is accompanied by the desire for employment of others.

Keywords: human, perception, human tendency, natural state, human evolution, society, social life.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 31, No. 7, Special of Political, October 2022

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Political Department: Seyyed Mahdi Seyyedian

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamli (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113474 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle