

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲- مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۶- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ ق، ج ۱، ص ۲۵).

۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره جلد، شماره صفحه).

۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).

۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف - برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب - برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکره: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در سامانه دریافت مقالات در محل مشخص شده درج شود:

نام و نام خانوادگی، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۱۱۵

حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال سی ام / شماره اول / بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری

مدیر مسؤول: سیدهاشم حسینی بوشهری

سر دبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری

دبیر تحریریه: محمدعلی لیالی

مدیر داخلی: هادی توحیدی راد

ویراستار: حسن بیگی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محسن اراکی (نماینده مجلس خبرگان)، علیرضا اعرافی (نماینده مجلس خبرگان)، حسین جوان آراسته (عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)، سیدهاشم حسینی بوشهری (نماینده مجلس خبرگان)، عسگر دیرباز (نماینده مجلس خبرگان)، محمود رجبی (نماینده مجلس خبرگان)، محسن قمی (نماینده مجلس خبرگان)، عباس کعبی (نماینده مجلس خبرگان)، محمدعلی لیالی (دبیر تحریریه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی).

همکاران علمی و ارزیابان این شماره اساتید محترم (به ترتیب حروف الفبا)

مهدی ابوظالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، مهدی خطیبی، عسگر دیرباز، مسعود راعی، محمدحسن زمانی، قاسم شبان نیا، عبدالله علی بخشی، سعید صلح میرزایی، مهدی طاهری شلمزاری، محمدعلی لیالی، عیسی مولوی وردنجانی.

نشانی:

قم: میدان رسالت، ابتدای ۳۰ متری بسیج، نبش بسیج ۲، فصلنامه حکومت اسلامی، صندوق پستی ۳۳۱۷

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: <http://mag.rcipt.ir>

پست الکترونیک: hokoomateslami@majleskhobregan.com

۵۰۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

- رویکردهای اصولی و ویژگی‌های حاکم بر اصول فقه حکومتی / سیدسجاد ایزدهی و مصطفی رضایی / ۵
- جستاری فقهی - حقوقی در مشروعیت محدودسازی حق انتفاع از مباحات اصلی توسط نهادهای حکومتی / محمدتقی مرادی و محسن ملک‌افضلی و حسن حبیبی / ۳۳
- چالش نظام دولت - ملت با نظام امامت - امت در جمهوری اسلامی ایران / هادی عرب و مهدی امیدی / ۶۱
- دولت اسلامی و بایسته‌های سبک زندگی از منظر آیه‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) / قنبرعلی صمدی و عزالدین رضانژاد / ۹۱
- ماهیت انقلاب اسلامی از منظر حکیمان سیاسی معاصر؛ مطالعه موردی انقلاب اسلامی ایران / هادی شجاعی / ۱۱۵
- تحلیل نسبت قدرت و خودسامانی انسان در تعیین سرنوشت در نظام دینی و سکولار / علی ابوالفضلی و محمدجواد نوروزی فرانی / ۱۴۱
- نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی در اندیشه شهید مطهری / حمیدرضا منیری حمزه‌کلایی / ۱۶۷
- چکیده عربی / ۱۹۱
- چکیده انگلیسی / ۲۰۴

فصلنامه حکومت اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

فصلنامه علمی - پژوهشی حکومت اسلامی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه شده و از طریق پایگاه نورمگز www.noormags.ir، پایگاه مگ‌ایران www.magiran.com و سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی mag.rcipt.ir قابل مشاهده و دریافت می‌باشد.

رویکردهای اصولی و ویژگی‌های حاکم بر اصول فقه حکومتی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳ تأیید: ۱۴۰۴/۱/۲۴ سیدسجاد ایزدهی*
و مصطفی رضایی**

چکیده

اصول فقه با رویکرد حکومتی، نمایان‌گر مرحله‌ای تکاملی در این علم است که علاوه بر توجه به نیازهای زمانه، ناظر به اداره مطلوب نظام شرعی جامعه در سطح کلان اجتماعی است. این علم مولود تحول و تکامل علم اصول فقه است که بر پایه اقتضائات جدید، نیازهای زمانه و موضوعات برآمده از ظرف حکومت شکل گرفته است. شناخت رویکردهای اصولی، در فهم چرایی و نحوه پیدایش کارکردهای حداقلی یا حداکثری علم اصول فقه از اهمیت بسزایی برخوردار است که از طریق تحلیل چنین رویکردی، امکان ریشه‌یابی خلأهای موجود و پی بردن به ظرفیت‌های اصول فقه کلان فراهم می‌شود. به همین جهت، در این اثر با روشی توصیفی - تحلیلی به تبیین رویکردهای اصولی و ویژگی‌های حاکم بر اصول فقه حکومتی پرداخته شده است. در نهایت، می‌توان گفت تحقق چنین رویکردی در علم اصول، وابسته به عواملی؛ نظیر اولویت‌دهی به مصالح کلان نظام و جامعه بر منافع فردی، ایجاد تفکر نظام‌مند و هماهنگ در عرصه فقه و اصول، افزایش قابلیت‌ها و کارآمدی فقه در پاسخ به مسائل اجتماعی و تبدیل آن به یک نظام عملی و اجرایی در سطح مدیریت و اداره جامعه اسلامی است.

واژگان کلیدی

فقه، فقه حکومتی، اصول فقه حکومتی، رویکردهای اصولی، تحول اصول فقه

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: sajjadzady@yahoo.com

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و مربی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: eshragh.reza1394@gmail.com

مقدمه

دانش‌های مختلف با وجود این‌که به واسطه اموری چون موضوع، محمول، غایت و هدف و نظام مسائل از دانش‌های دیگر، متمایز می‌شوند، اما در داخل خود دانش‌ها نیز می‌توان به تکثرها و تمایزهای درون‌دانشی و گونه‌های متفاوت از آن دانش اشاره کرد. این تکثرها یا اختلافات می‌توانند تابعی از اموری چون تمایز در نگرش، اهداف جزئی‌تر، نگرش جدید به موضوع یا تمایز در محمول آن دانش باشند.

به عنوان نمونه با وجود این‌که دانش پزشکی، به لحاظ موضوع، غرض یا محمول، دانشی مستقل و متمایز از دانش‌های دیگر تلقی می‌شود، اما می‌توان به تکثرهای درون‌دانشی در این دانش اشاره کرد که یا به رویکرد تخصصی از دانش پزشکی، به نوع تلقی از بدن انسان، نوع ابزارهای درمانی عنایت دارند. از این روی، می‌توان به طب مدرن، طب سنتی، طب سوزنی یا ... در عرصه پزشکی اشاره کرد.

علوم انسانی یا اسلامی را می‌توان به گونه‌ای تابعی از منطق پیش‌گفته دانست. زیرا زاویه دید متفاوت به دانش، نوع غایات متفاوت کلی یا جزئی، نگاه متفاوت به موضوع یا محمول و توقع و انتظارات نسبت به یک دانش، می‌تواند رویکردها یا گرایش‌های متفاوتی از دانش را رقم بزند. بر این اساس، رویکردها را تنها ایده‌ها و برداشت‌های ذهنی که فاقد برون‌دادهای بیرونی باشند نمی‌توان حساب کرد، بلکه رویکردها مبتنی بر نظام فکری، خط‌مشی‌ها و مستلزم سیاست‌ها و رفتارهایی متناسب با آن رویکرد شکل گرفته و به تمایزهایی در دانش می‌انجامد.

طبعاً جایگاه رویکردهای متفاوت به اصول فقه که تابعی از نحوه نگرش به ماهیت و کارکرد اصول است را نمی‌توان از این قاعده مستثنا دانست؛ چنان‌که علم اصول فقه، ناظر به درک برخی از اصولیان نسبت به ماهیت، کارکرد و غایات علم اصول و البته متناسب با مبانی پیشینی این دسته از اصولیان، به گونه‌های متمایزی، قابل تقسیم است.

رویکردهای متفاوت نسبت به اصول فقه، مشتمل بر نمودها و الزامات گوناگونی بوده و نوع تعامل فقیه و میزان بهره‌وری وی از علم اصول را تعیین خواهد کرد. سیر

تطور اصول فقه، نمایانگر میزان پردازش مباحث اصولی و قبض و بسط آن‌ها بسته به نوع رویکردهاست و این رویکردها موجب اطناب یا ایجاز در ابواب و موضوعات مختلف شده و چه بسا به نتایج متفاوتی انجامیده است.

آنچه بر اهمیت و ضرورت بحث نسبت به رویکردهای اصولی تأکید می‌کند، این است که ریشه بسیاری از اختلاف نظرهای اصولی، ورود برخی از مباحث به اصول فقه، حجم پردازش مباحث اصولی و ... به رویکردهای متفاوت اصولی باز می‌گردد. طبعاً رویکرد اصولیان نسبت به جایگاه علم اصول، کارکردها و رسالت‌های مورد انتظار از آن، قبض و بسط و نتایج متفاوتی را برای اصول فقه رقم خواهد زد. این تحقیق در این راستا، ضمن بررسی رویکردهای سه‌گانه نسبت به اصول فقه و الزامات این رویکردهای سه‌گانه، با تمرکز بر رویکرد حکومتی به اصول فقه، بایستگی، ویژگی‌ها و الزامات این رویکرد را مورد عنایت و بررسی قرار می‌دهد.

تأکید بر رویکرد حکومتی و تبیین ویژگی‌ها و الزامات آن، از آن روی مورد تأکید قرار می‌گیرد که اصول فقه، ابزار و روش استنباط تلقی می‌شود و جدا از این که اصول فقه در عصر حاکمیت دینی بر جامعه، نمی‌تواند به این رویکرد مهم نپردازد، الزامات استنباطی این رویکرد و نتایج آن می‌تواند آثار و نتایج متفاوتی را در گونه متفاوت احکام شرعی ناظر به اداره نظام سیاسی و کارآمدسازی آن رقم بزند.

رویکردهای مختلف به اصول فقه و الزامات آن

رویکردها به عنوان زاویه دید، جهت‌گیری و نحوه نگاه به یک موضوع، مستلزم شیوه مطالعه، تحلیل و بررسی و جهت‌دهی برای حرکت است، طبعاً هر رویکردی مستلزم الزامات علمی و عملی و روشی متعددی است و در نهایت، می‌تواند خط مشی حاکم بر یک حرکت را تنظیم نموده و به تغییرات و تمایزات اساسی حول یک موضوع بیانجامد است. این تحقیق، ضمن بحث از گونه‌های سه‌گانه رویکردی نسبت به اصول فقه در قالب: «استغنا و بی‌نیازی به اصول فقه برای استنباط»، «استقلال علمی اصول فقه» و «ابزارانگاری اصول فقه برای استنباط»، گونه‌های مختلف در رویکرد ابزاری به اصول

فقه در قالب: «رویکرد فردی»، «رویکرد اجتماعی» و «رویکرد حکومتی» را مورد عنایت قرار داده و در نهایت، با توجه به اقتضائات زمان و ضرورت تدوین «اصول فقه حکومتی»، ویژگی‌های اصول فقه حکومتی را مورد تحقیق قرار داده است.

بررسی این امر، از آن روی صورت می‌گیرد که رویکرد اصول فقه حکومتی در زمان تحقق حاکمیت فقه در اداره جامعه و نظام سیاسی می‌تواند نقشی اساسی در خروجی استنباط فقهی گذاشته و تأثیر مهمی در مسیر استنباط خواهد داشت، بلکه عدم تفکیک بین هر کدام از رویکردها، در شرایط متفاوت (مانند استفاده از رویکرد فقه فردی در ظرف حکومت اسلامی)، می‌تواند به خلل و آسیب‌هایی در مسیر استنباط انجامیده و کارآمدی نظام سیاسی را با چالش مواجه نماید.

۱. رویکرد بی‌نیازی نسبت به اصول فقه

رویکرد بی‌نیازی نسبت به علم اصول، ناشی از نگرش اخباریان است که معتقدند این علم در عصر ائمه اطهار وجود نداشته و ورود تدریجی اصول فقه و قواعد اصولی موجود در میراث شیعی، مبتنی بر نگاه خوش‌بینانه فقهای ما نسبت به آثار اهل سنت است. چنان‌که ملاحظه روایات متعدد وارد شده از معصوم علیه السلام در نهی از استفاده از ظنون و قیاس و عدم جواز استفاده از قواعد غیر مبتنی بر آیات و روایات (انصاری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۶)، نسبت به پرهیز از اصول فقه تأکید می‌کرد.

رویکرد اخباری‌گری در عدم جواز استفاده از اصول فقه، مبتنی بر این است که اصول فقه، برآمده از ابزار عقل بوده و لذا قواعد انتزاع‌شده از آن، (به جهت نهی از استفاده از عقل در عرض کتاب و سنت) موجب به‌خطارفتن استنباط مبتنی بر تعقل و برداشت انسانی خواهد شد. طبعاً این جریان فکری، بهره‌گیری حداکثری از عقل و استدلال‌ات عقلی توسط جمعی از فقها را بر نتابیده و چه‌بسا، بتوان به رویکرد عقلانی فقیهانی مانند محقق اردبیلی به عنوان یکی از علل و زمینه‌های شکل‌گیری این رویکرد اشاره کرد:

مهم‌ترین علت پیدایش تفکر اخباری‌گری، سخت‌گیری جمعی از فقها در امر

حدیث و توجه بیش‌تر به عقل و استدلال‌های عقلی بود. به واقع گرایش شدید به اخبار را می‌توان عکس‌العمل شدید در برابر عقل‌گرایی مرحوم محقق اردبیلی و شاگردان و پیروانش دانست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۱۹).

فرضیه عقب‌نماندن علمای شیعه از اهل سنت در فقدان چنین علمی، تلاش نموده از نگاهی دیگر تأسیس علم اصول را مورد تحلیل قرار دهد. چنین نگرشی اعتقاد دارد علمای تشیع جهت جلوگیری از سرزنش علمای تسنن و به رغم نهی ائمه اطهار، به تألیف کتب اصولی روی آوردند:

از نظر تاریخی، علم اصول نخست میان اهل سنت پدید آمد و عالمان شیعی نیز برای آن که از این قافله عقب‌نمانند و در ضمن از سرزنش سنیان به سبب نداشتن چنین علمی در امان باشند، در صدد جبران این نقیصه بر آمده، به تصنیف و تألیف در علم اصول دست زدند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۶۱).

صاحبان این رویکرد، بر این باورند اصحاب ائمه اطهار و فقهای دوره اول پس از غیبت بدون استفاده از قواعد اصولی، احکام و معارف شریعت را از متن آیات و روایات استنباط می‌نموده و در اختیار مردم می‌گذاشتند. ما نیز همانند آنان قادر خواهیم بود با اکتفا به ظواهر شریعت، به فهم و استخراج احکام دین پردازیم. از نگاهی دیگر چرایی استقلال این جریان از علم اصول را می‌توان در نوع اندیشه آن‌ها نسبت به فرآیند استنباط جست‌وجو نمود. اخباریون اعتقاد دارند فهم درست احکام دین تنها از طریق نقل‌های صحیح از ائمه اطهار علیهم‌السلام به دست می‌آید و اصول فقه در فهم و تفسیر این نقلیات، سبب خطای فکر خواهد شد. از منظر این گروه، هرگونه تدبیر و تحلیل در فهم متون دینی که از ظواهر اولیه دور شود، موجب فاصله‌گرفتن از مقاصد اصلی شریعت می‌گردد. همه این موارد سبب شد تا اخباریون نه تنها علم اصول را علمی غیر ضروری بیندارند، بلکه آن را منحل به فرآیند اجتهاد و استنباط تلقی کنند.

چنین دیدگاهی که تنها بر ظواهر نقلی تأکید دارد، نمی‌تواند به خروجی‌های جامعی نسبت به اداره همه سطوح حکومتی دست پیدا کند؛ چراکه در اصول فقه حکومتی، همه ابزارهای استکشاف و استنباط شرعی از جمله عقل به کار گرفته خواهد شد. طبیعی است صرف اکتفا به ظواهر الفاظ، موجب تدوین اصول فقهی کارآمد و روزآمد نخواهد شد و پیچیدگی‌های موجود در سطوح مختلف حکومتی می‌طلبد با استفاده از تفسیر عقلایی و استفاده از قواعد اجتهادی به سراغ نصوص دینی رفت؛ چراکه پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر و پویا بدون استفاده از عقل به عنوان ابزاری کارآمد در اجتهاد، ممکن نخواهد بود.

۲. رویکرد استقلالی به اصول فقه

با وجود رویکرد حداکثری به عقل، قبل از جریان اخباری‌گری که دل در گرو عدم استفاده از عقل و عدم باور به ابزارانگاری اصول فقه به جهت استنباط احکام فقهی داشت، می‌توان به رویکرد دیگری در پسامد اخباری‌گری اشاره کرد که ضمن استفاده حداکثری از عقل، توسعه‌ای فراگیر برای اصول فقه قائل شد و مباحث بسیار نو و تازه‌ای را به عرصه اصول فقه وارد کرد. با وجود این که طرح مباحث تفصیلی و جزئی در اصول فقه، در راستای طرد منطق اخباری‌گری و توسعه اصول فقه، پدیده‌ای میمون و خجسته تلقی می‌شود، اما توسعه کمی و کیفی اصول فقه که در مواجهه با تعطیل اصول فقه ایجاد شد، در برخی موارد، اهداف اصیل خویش در طریقیّت به حلّ مسائل و احکام فقه را نادیده انگاشته و رویکردی استقلالی و اصالت‌طلبانه یافت. در این رویکرد استقلالی در تبیین و تنقیح اصول که مشتمل بر نگاهی غیر ابزاری به اصول و در راستای غفلت از غایت اصیل اصول فقه شکل گرفت، گاهی برخی از مباحث کلیدی اصول به حاشیه رفته و در عوض، ابوابی که تأثیر چندان یا حتی مصداقی روشن در روند استنباط فقهی نداشت، جای آن قرار می‌گرفت.

نگاه غیر طریقی و استقلال‌انگارانه به اصول، به بازتولید و بحث از مباحث غیر لازمی در اصول انجامید که با وجود این که از دقت و ظرافت و پیچیدگی برخوردار

بودند، اما عملاً دارای کم‌ترین استفاده در فرایند استنباط بوده و به ندرت از آن‌ها در فرایند استنباط مورد استفاده قرار می‌گرفت. رویکرد بحث حد اکثری از مباحث علمی (و در عین حال، غیر کاربردی) اصول فقه بدین خاطر از سوی امام خمینی علیه السلام، تورّم اصول خوانده شده است که طرح مباحث غیر فایده و غیر مبتلابه از سوی اصولیان، نه فقط به حلّ مشکلی کمک نمی‌کند، بلکه منجر به از بین رفتن وقت مناسب آموزش طلاب، فرصت‌سوزی در آموزش اصول برای طلاب و هدر رفتن تفکر و اندیشه‌ورزی در راستای حلّ مسائل و رها شدن حلّ بسیاری از مسائل و احکام مورد نیاز جامعه می‌انجامد. چنان که طرح این مباحث به غرض ایجاد آمادگی ذهنی برای اصولیان و مأنوس شدن آن‌ها به مباحث اصولی نیز نه فقط عذر مناسبی نیست (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۸)، بلکه به از بین رفتن عمر و فرصت طلاب انجامیده و نه فقط کاری مفید نیست، بلکه مستوجب استغفار نیز خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۹).

آنچه امام خمینی را به نقد رشد غیر متوازن و غیر ابزاری اصول فقه سوق داده است، ضرورت استفاده از اصول فقه به عنوان علمی ابزاری و طریقی برای استنباط احکام فقهی است. طبعاً ایجاد اصولی که در مخالفت با این غایت قرار داشته باشد، نه فقط مطلوبیت ندارد، بلکه قرارداد باری گران بر عهده این علم بوده و نه فقط به معنای توسعه و فربه‌شدن اصول فقه، بلکه به معنای تورّم آن به مثابه وجود عنصری زائد در ساختار اصول فقه، نمایان‌گر بیماری در ساختار آن، توسعه نامتوازن در ابواب و مسائل آن و غیر جهت‌داری اصول فقه است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۴۶۲).

این معضل که هم‌چنان از سوی برخی از اندیشمندان عرصه اصول، مورد حمایت و تأکید قرار می‌گیرد، از میزان بهره‌وری اصول فقه کاسته، روزآمدی و کارآمدی آن را تحت الشعاع قرار داده، اصول فقه را به روزمرگی دچار کرده و از بسط متوازن، جهت‌دار و هدفمند اصول فقه به جهت استنباط مباحث عرصه مورد ابتلای جامعه اسلامی به خصوص در ظرف اداره حکومت اسلامی جلوگیری کرده است. چنان که این رویکرد استقلالی به اصول فقه، راه را بر توسعه اصول فقه به جهت بازتولید اصول متناسب با فقه حکومتی و استنباط معضلات ناظر به نظام اداره جامعه، تنگ کرده، به

غفلت از شناسایی خلأهای موجود اصولی ناظر به اوضاع و احوال زمانه انجامیده و آن را به علمی غیر کاربردی و تزئینی تبدیل کرده است. طبعاً تورم اصول فقه، نه فقط حسن تلقی نمی‌شود، بلکه به عنوان بیماری‌ای تلقی می‌شود که نیازمند جراحی و درمان است.

امام خمینی علیه السلام در پاسخ به این رویکرد که از سویی به گسترش تراش سلف صالح اصولی بدون درک مقتضیات امروزی مستند بوده و از سوی دیگر، به استقلالی و تمرینی بودن علم اصول به جهت تقویت فکر و ذهن باز می‌گردد، بر این باور قرار گرفته است که:

نگاه استقلالی به علم اصول و غرق شدن در مباحث آن و این نگاه که تحصیل و احاطه بر مباحث اصولی، موجب تمرین ذهن و بالارفتن دقت‌های ذهنی می‌شود، غیر موجه است...؛ زیرا انسان عاقل از صرف عمر در اموری که بی‌فایده باشد، پرهیز می‌کند و به دنبال چیزی می‌رود که در دنیا و آخرت نافع باشد... (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۱).

۳. رویکرد ابزاری به اصول فقه

نقطه مقابل رویکرد تفریطی تعطیل اصول فقه از جانب اخباریون و تعطیل اجتهاد اصولی و در جانب رویکرد استقلال‌انگاران و توسعه غیر هدفمند مباحث اصول، رویکردی را می‌توان اصیل، مؤثر و مطلوب انگاشت که بر ابزاری‌انگاری، روزآمدی، اثربخشی، کارآمدی و هدفمندی و توازن و انسجام مبتنی باشد. زیرا از اصول فقه به مثابه علمی که از جایگاه مقدمی و طریقی برای استنباط احکام فقهی برخوردار است، این انتظار وجود دارد که استنباطی روزآمد و کارآمد را تضمین کرده و توان پاسخ‌گویی فقه در همه عرصه‌های جامعه به صورت مطلوب را تضمین نماید.

طبعاً اگر اصول فقه بر اساس غایتی روشن و برای هدفی مشخص به کار گرفته نشود، مباحث این علم، فاقد انسجام، انتظام و کارآمدی متناسب با علم اصول، بلکه فقه

خواهد شد. چنان‌که تدریس و یادگیری مسائل علم اصول، در فرصتی کم‌تر و به صورت هدفمند، آثار مطلوب‌تری را ناظر به استنباط مباحث فقهی در ظرف مسائل جامعه؛ به خصوص مباحث عرصه حکومت به ارمغان خواهد آورد. بر همین اساس، تضمین رویکرد ابزاری به اصول فقه، نیازمند مراقبتی دائمی در افزایش و پیرایش مباحث این علم و بازتولید اصول فقهی به جهت اداره مطلوب جامعه بر اساس فقه در عصر حاضر خواهد بود. طبعاً این غرض، زمانی محقق خواهد شد که اصول فقه به صورت علمی پیشینی و مقدماتی برای فقه در نظر گرفته شده و در راستای ایجاد اصول و قواعدی برای پاسخ به نیازهای عرصه فقه، قبض و بسط یافته و مسائل آن، حذف و اضافه شوند:

خود فقها و اصولیین هم معترفند که بعضی از مباحث اصولی، هیچ خدمتی به فقه نمی‌کند، ارتباطی هم با فقه ندارد. اصول باید در کنار فقه باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۸/۲).

رویکرد ابزاری نسبت به اصول، متناسب با قرائتی متمایز از غایات استنباط، به تأثیرات مختلفی در مسائل، موضوعات و نگرش به اصول فقه می‌انجامد. بدین صورت که در هدف‌گذاری فقه به جهت پاسخ به نیازهای فردی مؤمنان، اصول فقه، ظرفیت خویش را در راستای حل مشکلات مؤمنانه مکلفان به کار خواهد گرفت، طبیعتاً در چنین رویکردی، ساختارهای خرد و کلان اصول در این چارچوب تنظیم شده و قواعد اصول فقه در راستای حل مسائل فردی تدوین و به کار گرفته می‌شوند. این درحالی است که در رویکرد ابزارانگارانه اصول فقه، مبتنی بر رفع نیازهای کلان جامعه یا حکومت، ظرفیت اصول فقه به حل مشکلات جامعه و شهروندان آن (اعم از مؤمنان و غیر مؤمنان) عنایت خواهد داشت. طبیعتاً در این رویکرد، ساختارهای خرد و کلان و قواعد اصول فقه اصول در راستای حل مسائل فرافردی در تراز اداره جامعه به کار گرفته خواهد شد.

طبعاً سطح توقع و انتظارات از اصول فقه، متناسب با مسائلی که اصول فقه بدان پرداخته یا باید پردازد و تراز فقهی که غایات فقه در هر زمان اقتضا می‌کند تمایزات

متفاوتی به ارمغان خواهد آورد. زیرا با تفاوت در اغراض، ابزار نیز متناسب با تحقق آن، به طور محسوسی تغییر پیدا خواهند کرد. لذا تشخیص نوع رویکرد اصولی و توجه به ویژگی‌های حاکم بر آن، از ضروریات بهره‌وری حداکثری از ظرفیت‌های علم اصول است.

گونه‌های مختلف در رویکرد ابزاری اصول فقه

رویکرد ابزاری به اصول فقه، تابع ترازهای سه‌گانه استنباط فقه در رویکرد فردی، اجتماعی و حکومتی، در سه سطح، قابل تصویر است. در سطح اول، درحالی که استنباط مسائل فقهی در مقیاس پاسخ به مسائل شخصیه مؤمنان صورت می‌پذیرد، طبعاً اصول فقه، قواعد و روش‌های استنباط این سطح از فقه را عرضه می‌کند (چنان که اصول فقه در طول تاریخ، متصدی این غرض از استنباط بوده است). در سطح دوم، استنباط به غرض حل مسائل کلان جامعه صورت پذیرفته و فقه فارغ از مسائل شخصیه مؤمنان و مکلفان، راهبری جامعه در سطح کلان را عهده‌دار شده و طبعاً اصول فقه، مقدمات، شیوه‌ها و قواعد مناسب این سطح از فقه را عرضه می‌کند (چنان که اصول فقه موجود؛ گرچه در این راستا نگارش نیافته، لکن فارغ از این سطح از استنباط نیز نبوده است)؛ این درحالی است که چون فقه شیعه هیچ‌گاه در جایگاه اداره حکومت دینی قرار نداشته و متصدی رفتارهای کلان حکومت، سیاست‌گذاری‌های کلان، روابط با دولت‌های خارجی نبوده است، لذا ظرفیت‌های اصول فقه در این راستا فعال نشده و قواعد و اصول و روش‌های متناسب با استنباط نظام اداره حکومت، به خوبی بازتولید و ایجاد نشده است. طبعاً اصول فقه حکومتی در تراز استنباط مسائل کلان حکومت اسلامی، مستلزم بازتولید و ایجاد قواعدی متناسب با جایگاه حکومت، قانون متناسب با شهروندان (و نه ضرورتاً مکلفان و مؤمنان)، شخصیت‌های حقوقی و روابط با دولت‌های متخاصم و هم‌سو در عرصه بین‌الملل است.

۱. رویکرد فردی

فقه شیعه تا قبل از شکل‌گیری انقلاب اسلامی و تشکیل حکومتی دینی، عمدتاً به جهت غلبه رویکرد فردی و عدم تدوین بر اساس اقتضائات نظام اداره کشور، نگاهی فردگرایانه به شریعت و رفتار مکلفان داشت؛ به همین سبب، فقیهان مباحث فقهی را نه در تراز اداره کلان جامعه، بلکه در پاسخ به نیازهای مؤمنان و در تراز اداره نیازهای احوالات شخصیه استنباط می‌کردند. با وجود این‌که اصول فقه موجود، متناسب با اقتضائات رویکرد استنباط به جهت مسائل شخصی مؤمنان شکل گرفته بود، اما با گذر زمان، فقیهان در زمانه جدید، خود را با خلاءهای متعدد فقهی و قانون‌گذاری دینی مواجه می‌دید؛ به گونه‌ای که اصول فقه موجود و مصطلح، پاسخ‌گوی نیاز همه جوانب زندگی بشر؛ به خصوص در عرصه امور اجتماعی و حکومتی نبوده است:

فقه محیط زیست، فقه تجارت خارجی، گمرک، مالیات، عوارض و جرایم، فقه تولید، توزیع، مصرف، فقه بانکداری و پول، معاملات مدرن، ابزارهای مالی و اوراق بهادار، بیمه، تأمین اجتماعی و بازنشستگی و ده‌ها مسأله دیگر، حوزه‌های گسترده‌ای است که ما هنوز به نحو درخور بدان‌ها نپرداخته‌ایم (رشاد، ۱۳۸۱، ش ۱۲، ص ۲۳).

چنان‌که به واسطه عدم لحاظ رویکرد اجتماعی و حکومتی در فقه و به تبع در اصول فقه، حجم قابل توجهی از شبهات به عنوان ناکارآمدی دین در اداره مطلوب دین در عرصه اجتماعی و حکومتی شکل گرفت و حلّ موضوعات نوپدیدی در عرصه‌های کلانی چون نظام بانکی، نظام سیاسی، نظام حقوقی، نظام فرهنگی، نظریه‌های عرصه بین الملل و... به واسطه اصول فقه مصطلح مورد تردید واقع شد.

گرچه به واسطه فقدان اصول فقه متناسب با حلّ این مسائل نوپدید و کلان، در برخی موارد، استفاده از قوانین حقوقی وضع شده در سرزمین‌های بیگانه و متناسب با ارزش‌های غیر اسلامی، مورد عنایت قرار گرفته، بلکه گاهی به واسطه التقاط بین آن‌ها و دسته‌ای از نصوص دینی، سعی شده این خلأ پر شده و نواقص موجود ترمیم شود.

مجموعه‌ای از مباحث مانند: «ملاحظه قانون به عنوان محور اداره جامعه‌ای مشتمل

بر شهروندان؛ اعم از مؤمنان و غیر مؤمنان»، «عدم وجود استحباب و کراهت در رویکرد حکومتی»، «عدم امکان رعایت احتیاط در رویکرد کلان و نسبت به همه افراد جامعه»، «تفاوت مولویت خداوند با مولویت اجتماعی و حکومتی»، «عدم لحاظ قطع به عنوان امری شخصی، به عنوان محور تنجز و فعلیت تکالیف» و... حکم به عدم کفایت اصول فقه سنتی در پاسخ به نیازهای نوپدید عرصه‌های کلان اجتماعی و حکومتی کرده و مستدعی اصول و قواعدی متناسب با عرصه کلان اداره جامعه است.

طبعاً استفاده از اصول و قواعد ناظر به عرصه پیشاحکومت اسلامی، در ظرف تحقق حکومتی اسلامی، مستلزم عقب‌ماندگی از اقتضائات زمان و مکان و عدم پاسخ‌گویی فقه به صورت مناسب و کارآمد خواهد بود. چنان‌که با استفاده از ابزارها روش‌های متناسب با عرصه خصوصی و احوالات شخصیه در اصول فقه، دین و فقه، هیچ‌گاه نخواهد توانست از ترازوی در سطح حرکت اجتماعی جامعه دینی به صورت کلان در برابر تمدن غربی برخوردار شود. چه آن‌که اکتفا به فقه فردی و اصول فقه متناسب با آن در شرایطی که زندگی اجتماعی افراد روز به روز عریض‌تر شده و به تدریج فاصله فقه از نیازمندی‌های جامعه بیش‌تر می‌شود، ضرورتی انکارناپذیر می‌نماید.

نشستن در کنج خانه و فتوادادن بر اساس اندیشه‌های فردی با وجود مشکلات علمی عصر ما و معضلات فنی بسیار، این روش، عقلایی نیست (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۹۰).

۲. رویکرد اجتماعی

درک خلأهای به‌وجودآمده با رویکرد فردی به فقه، به تدریج مسیر ورود به رویکرد اجتماعی را برای فقیهان فراهم آورد و به تبع، سهم فقه در صحنه روابط و تعاملات اجتماعی گسترده شد. رویکرد اجتماعی به فقه که مرهون پذیرش جامعه به‌عنوان ماهیتی دارای وجود عرفی مستقل است، طبعاً این رویکرد نه در تعارض با رویکرد فقه در تراز پاسخ به احوالات شخصیه، بلکه در پاسخ به بخش دیگری از نیازهای جامعه در تراز امور اجتماعی ارزیابی می‌شود. از این‌رو، فقه اجتماعی،

پاسخی به پرسش‌ها و نیازهای بخشی از جامعه است که در رویکرد فردی پاسخ داده نمی‌شود.

اصول فقه نیز که ماهیتی مشخص داشته و به عنوان ابزار و قواعد کلی استنباط محسوب می‌شود، در رویکرد فقه اجتماعی، به ماهیتی دیگر تغییر نمی‌یابد، بلکه ابزارها و قواعدی متناسب با این تراز از فقه ارائه کرده و مقدمات استنباطی حجت و در عین حال کارآمد را فراهم می‌آورد و ابزاری جهت حل مسائل هرکدام نظام‌های گوناگون چون نظام سیاسی، اقتصادی، آموزشی، امنیتی، قضایی، فرهنگی و... بازتعریف خواهد کرد تا استنباط در مقیاسی فراتر از نیازهای افراد و متناسب با عرصه‌های اجتماعی شکل بگیرد.

استنباط فقه در رویکرد اجتماعی، رویکرد جدیدی نیست، بلکه در سالیان قبل از شکل‌گیری انقلاب اسلامی، فقها بر سطوحی از اجتماع دارای تأثیرگذاری بودند. هم‌چنان‌که دوران صفویه را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ حضور فقه شیعه در نظامات اجتماعی یاد نمود، اما به سبب دراقلیت بودن شیعه و عدم تأثیرگذاری آنان در امور کلان اجتماعی، تأثیرات فقه اجتماعی در حداقلی‌ترین حالت ممکن بود. برخی از آثار فقها و عملکردهای آنها در حوزه‌هایی اجتماعی چون جهاد، مبارزه با فساد حکام، فریضه امر به معروف و نهی از منکر و... را می‌توان گوشه‌ای از این تلاش‌ها بر شمرد. بنابراین، در رویکرد اجتماعی به فقه، حتی در بخش‌هایی که احکام فقهی به شکل فردی ظاهر می‌شوند؛ مانند نماز و روزه، تأثیرات اجتماعی آنها در روند اجتهاد مورد توجه قرار می‌گیرد و ابعاد فقهی آنها با توجه به آثار و کارکردهای اجتماعی تبیین و بررسی می‌گردد.

(به عنوان مثال) نماز و حج، آثار اجتماعی و سیاسی دارند که با زندگی و امور دنیایی پیوند دارد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۶۰).

طبعاً در اصول فقه مصطلح و موجود می‌توان به مواردی از قواعد و اصول متناسب با استنباط در تراز امور اجتماعی هم اشاره کرد. چه آن‌که اصولیان در راستای حل مسائل اجتماعی مطرح در جامعه خویش، نیازمند به اصول و قواعدی بودند و با تحول

در همین اصول فقه، زوایایی از مباحث اصول فقه متناسب با رویکرد اجتماعی را مورد بحث و تحقیق قرار دادند.

با این همه، رویکرد اجتماعی در فقه (و به تبع در اصول فقه)؛ هرچند یک سطح راقی‌تر از رویکرد فردی به شمار می‌آید، اما قادر نیست بین نظامات گوناگون اجتماعی و در جهت اداره و سرپرستی جامعه به منزله یک کل، نقش اساسی ایفا کند؛ گرچه ممکن است نسبت به هر کدام از نظامات اجتماعی به مثابه حلقه‌ای جداشده از سایر بدنه‌های کلان جامعه، پاسخی درخور داشته باشد.

۳. رویکرد حکومتی

نگاه اجتماعی و حکومتی به اصول فقه، نگرشی متمایزکننده ماهیت اصول فقه نیست، بلکه نگرشی است که نکات جدیدی را از اصول فقه طلب کرده و مستدعی بازتولید قواعد و روش‌های دیگری متناسب با حل مسائل مورد نیاز حکومت اسلامی به صورت مطلوب و کارآمد است.

آنچه رویکرد اجتماعی و حکومتی (نسبت به فقه و اصول فقه) که گاهی به تسامح در کنار یکدیگر و به یک معنا استعمال می‌شوند را از هم متمایز می‌کند، این است که در رویکرد حکومتی، تنها به شؤونی محدود از نظام‌های اجتماعی اکتفا نمی‌شود، بلکه همه نیازهای یک حکومت را در نظر گرفته و پاسخ به نیازهای آن را به صورت مستند به مبانی دین و البته کارآمد مد نظر قرار می‌دهد. لذا علاوه بر این که مباحثی چون اخذ مالیات، قضاوت، صیانت از بیت‌المال و... را در بر می‌گیرد، شامل گستره‌ای فراگیر از مسائل و موضوعات ناظر به راهبری جامعه با تمامی شؤون خرد و کلانش به سمت اهداف و غایات شارع خواهد بود. زیرا حکومت دینی موظف است جامعه را به سمت تکامل، بالندگی، توحید و سعادت حرکت دهد و این با اداره و راهبری (به صورت همزمان) محقق خواهد شد. چه آن‌که در غیر این صورت، با هر نوع پیشرفت مادی و اداره جامعه به بهترین نحو ممکن، هدف از غایت فقه در جامعه دینی محقق نشود.

امیرالمؤمنین علیه السلام این هدف والا را رساندن مردم به بهشت و نقش آفرینی در زمینه‌های فکری، روحی، قلبی و حیات اجتماعی مردم بیان می‌کنند... اگر جامعه اسلامی از نظر مادی و پیشرفت‌های علمی و صنعتی و روابط اجتماعی و عزت و شرف ملی و بین‌المللی در اوج باشد، اما زمان مرگ و ورود به آن دنیا، لحظه روسیاهی انسان‌ها باشد، جامعه به سعادت واقعی نرسیده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۲/۲۳).

بر اساس رویکرد اصول فقه حکومتی، از آن‌جاکه عمده‌ترین کار فقیه، استنباط به جهت مقام اداره و اجراست و ارائه چنین فتوا و استخراجی در حکومت دینی، بر عهده فقیه است و وی مسئولیت زعامت و اجرا را بر عهده دارد، در رویکرد اصولی، باید همه قواعد، اصول، روش‌ها و شیوه‌هایی که به جهت اداره شرعی و کارآمد حکومت نیاز است در اصول فقه لحاظ شده و الزامات تحقق حکومت اسلامی در این قواعد، مورد عنایت و بررسی قرار بگیرد.

ویژگی‌های اصول فقه با رویکرد حکومتی

با عنایت به این که «اصول فقه» علمی کاربردی و مقدمی بوده و هدف از این علم، ایجاد قواعد، شیوه‌ها و ابزارهای مناسب به جهت استنباط صحیح در علم فقه به شمار می‌رود و عملاً حجیت استنباط را تضمین می‌کند، لذا اصول فقه باید بتواند همپا و همراه فقه، به گونه‌ای رشد و توسعه یابد که فقیه به مدد قواعد و ابزارهای روزآمد بازتولید شده در اصول فقه، بتواند معضلات روزآمد جامعه خویش را حل کرده و به گونه مناسب، پاسخ بگوید. طبعاً در صورت تحقق حکومت اسلامی در جامعه و ضرورت پاسخ به نیازهای جامعه در سطح و تراز اداره کلان حکومت اسلامی و راهبری جامعه به سوی ارزش‌های اساسی دین، نه فقط فقه باید بتواند در تراز «فقه حکومتی» استنباط احکام دین در ساحت کلان جامعه را عرضه کند و حتی در عرصه امور شخصیه مؤمنان نیز تأثیر جامعه در این رفتارها را لحاظ کرده و احکام رفتار مؤمنان را به مثابه رفتاری که می‌تواند نقشی در فضای عمومی جامعه ایفا کند، در

نظر بگیرد و لذا احکام مؤمنان را به مثابه احکام شهروندان جامعه اسلامی در تعامل و تأثیر و تأثر نسبت به رفتار سایر شهروندان ارائه نماید.

این رویکرد از استنباط که ظرفیت‌های فقه را در مقیاس اداره و راهبری شوون حکومت اسلامی مورد عنایت قرار می‌دهد، این نکته را به فقیه خاطرنشان می‌کند که تمامی ابواب فقه (از طهارت تا دیات) ناظر به این مقام فهم و استنباط کند. این نگرش از فقه، مستدعی بازتولید اصول و قواعدی در اصول فقه است که ضمن این که علاوه بر مؤمنان، شهروندان جامعه را مورد خطاب قرار داده و احکام رفتارهای متناسب آن‌ها را ارائه می‌کند، بلکه مؤمنان را در عرصه عمومی جامعه، به مثابه شهروندان جامعه لحاظ کرده و ضمن تأثیر و تأثر رفتارهای آن‌ها در ظرف حکومت و ذیل قوانین جامعه اسلامی، احکام رفتارهای آن‌ها ناظر به عرصه عمومی را ارائه کند. طبعاً هرگاه خروجی استنباط، قوانین اداره حکومت اسلامی باشد، اصول و قواعد آن را نیز باید در این تراز، مورد لحاظ قرار داده و در صورت نیاز، ابزارها و روش‌های متناسب با این سطح از استنباط را بازتولید کرد.

این سطح و تراز از استنباط احکام فقهی، مستدعی گونه متمایز از اصول فقه با ویژگی‌های خاصی است که این تحقیق، برخی از این ویژگی‌ها را مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد:

۱. کلان‌نگر در تراز اداره جامعه

در نگرش غیر حکومتی (در فقه و به تبع، در اصول فقه)، موضوع احکام، یک مفهوم یا عنوان کلی با مصادیق متعدد است و احکام ارائه‌شده برای اشخاص، بدون ملاحظه اقتضائات جامعه و قواعد حاکم بر آن، برای فرد تجویز می‌شود و:

فقه، فقط جنبه نظارتی دارد، نه جنبه برنامه‌دهی، برنامه‌ریزی و مدیریت، بلکه انسان با مدد از توانایی‌هایی که خدا به او عطا کرده، از جمله عقل، تجربه، حس و خردورزی، می‌تواند معیشت خود را اداره کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱).

در این رویکرد، چون فرد بماهو فرد مورد لحاظ قرار می‌گیرد، استفاده از مصلحت و نقش زمان و مکان به عنوان عناصر مؤثر در رویکرد حکومتی به فقه و اصول فقه به حداقل ممکن می‌رسد؛ این در حالی است که در رویکرد حکومتی (در فقه و به تبع، در اصول فقه) با نگاهی کلان به موضوعات نگریده شده و از دریچه اداره جامعه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند؛ هم‌چنان‌که در رویکرد کل‌نگر، جنس تکالیف، حالتی مشاع و جمعی دارد و سرنوشت بسیاری از افراد، در تأثیر و تأثر نسبت به هم و ناظر به انجام رفتارها در فضای عمومی جامعه، بازتعریف می‌شود. در این رویکرد، نیاز به قواعدی ناظر به مدیریت دینی حکومت، در راستای راهبری جامعه به مثابه یک کل، وجود دارد. طبعاً فقه (و به تبع، اصول فقه)، در این حالت، نه به عنوان ناظری بیرونی و دارای نقشی بیرون نظام اجتماعی، بلکه به مثابه راهبر نظام اسلامی و طراح نقشه راه اداره کلان جامعه و ارائه‌کننده نظریه و سازوکار اجرای شریعت در جامعه خواهد بود.

در رویکرد کلان، مصلحت جامعه و نظام اسلامی از اولویت نسبت به سایر احکام فقهی برخوردار است و درک صحیح از نظام مصالح و تأثیر آن در حکمرانی و اداره جامعه، نقشی جدی پیدا خواهد کرد؛ چراکه:

مسأله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود... از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز با آن مزاحمت نمی‌کند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۱۵۳).

در پرتو کلان‌نگری به اصول فقه، تقسیم‌بندی‌های پنج‌گانه‌ای که در احکام تکلیفی فردی مورد تأکید قرار می‌گیرد، در عرصه عمومی و ذیل فقه و اصول فقه حکومتی، شکلی دگرگون‌شده خواهد شد؛ چراکه در برنامه‌ریزی اجتماعی و ملاحظه نظام اداره جامعه کلان، حکم به اباحه برای مردم موضوعیتی نخواهد داشت، بلکه مردم، نه فقط خود را در اموری که به آن‌ها الزامی صورت نگیرد، در حالت اباحه می‌بینند، بلکه این امور را از مصادیق تحصیل حاصل می‌پندارند. هم‌چنان‌که حکم به احتیاط نسبت به شهروندان در حوزه اداره جامعه، از آن روی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد که برخی از شهروندان، التزامی به احتیاط ندارند، بلکه همه مردم نیز از توان برای احتیاط برخوردار

نیستند. زیرا بر خلاف الزام به احتیاط برای مؤمنان و در عرصه احوالات شخصیه که امکان داشته و به حرج و ضیق برای جامعه مؤمنان نمی‌انجامد، حکم به احتیاط برای شهروندان در جایگاه اداره جامعه، نه فقط قابلیت اجرا ندارد، بلکه به تدریج سبب خلل در تصمیم‌سازی و سیاست‌های حکمرانی شده و به تبع، به اختلال نظام می‌انجامد. در همین راستا، حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی، با وجود این که برخی قوانین خود را بر اساس ملاک احتیاط، تصویب می‌کنند، اما با وجود قوانین مصوّب، حکم به الزام به احتیاط برای شهروندان خویش نمی‌کنند.

۲. پشتیبان فقه در تراز راهبری شوون کلان جامعه

اصول فقه به عنوان علمی که در جایگاه مقدمی نسبت به فقه قرار داشته و ابزارها، قواعد و شیوه‌های استنباط را ارائه کرده و حجیت استنباط صحیح و کارآمد را تضمین می‌کند، ضمن این که نمی‌تواند حالت استقلالی داشته و ناظر به نیازهای عرصه فقه نباشد، باید منطقی مناسب با نیازهای عرصه فقه داشته و پاسخی مناسب برای برون رفت از معضلات فقهی در هر جامعه و ناظر به نیازهای نوپدید هر جامعه داشته باشد، لذا هرگاه اصول فقه در این راستا حرکت نکرده و نقشه راه خویش را در این راستا تدوین نکند، دچار آشفتگی، سردرگمی و کاستی‌های متعدد در ارائه مباحث و مواجهه با مسائل فقهی خواهد شد. چنان‌که مشاهده حجم زیادی از موضوعات استقلالی و غیر مرتبط با عرصه استنباط در عرصه اصول فقه، اندیشمندان و دانش‌پژوهان این عرصه را نیز با سردرگمی نسبت به غایات و اهداف آن مواجه می‌کند.

از این رو، نه فقط در عرصه اصول فقه، نمی‌بایست از اصول و قواعد غیر ناظر به عرصه استنباط و غیر مفید در استنباط، بحث و تحقیق به عمل آورد، بلکه اصول فقه باید بتواند ناظر به مسائل و معضلات روز جامعه خویش، مباحث و قواعد خویش را بازسازی کند. بر این اساس، درحالی که علوم استقلالی معمولاً بر منطق پیشینی و نقشه راه مشخصی شکل می‌گیرند، اصول فقه از آغاز، ناظر به نیازهای مؤمنانه مکلفان و پاسخ به معضلات و سؤالات آنان در عرصه احوالات شخصیه شکل گرفته و اصول فقه

مصطلح، عملاً نقشه راه استنباط در پاسخ به این نیازها را مد نظر قرار داده است، لذا اصول فقه موجود و مصطلح، در فضای فقه فردی و به جهت رفع مشکلات جامعه مؤمنانه و راهبری سبک زندگی مؤمنانه مکلفان تدوین شده است، این در حالی است که فقه حکومتی، به مثابه رویکردی که مستدعی پاسخ به نیازهای کلان و فراگیر در تراز اداره جامعه است؛ بدین علت که فقه شیعه در طول ادوار عصر غیبت، متصلی اداره جامعه عظیم و راهبری امور کلان آن نبوده است.

لکن با پیروزی انقلاب اسلامی در کشور ایران و اداره امور کلان جامعه بر اساس موازین فقه شیعه، مستدعی ارائه نقشه راه جدیدی برای اصول فقه است. چه آن که فقدان پشتیبانی اصول فقه نسبت به راهبری شؤون کلان جامعه و حل مشکلات جامعه دینی در تراز اداره کلان یک کشور، موجب تشکیک و ابهام‌هایی در پاسخ‌گویی مناسب این دانش نسبت به عرصه حکمرانی شده است. طبعاً با وجود اصول فقه به غرض پشتیبانی از عرصه استنباط در تراز تنظیم احوالات شخصیه مؤمنان، نمی‌توان توقع و انتظاری از این دانش به جهت استنباطی فقهی در راستای حل معضلات کلان نظام سیاسی داشت. چنان‌که تدوین اصول فقه به غرض اداره نظام سیاسی، مستلزم بازتولید اصول و قواعدی ناظر به همین غایت بوده و مستلزم ایجاد قواعد و اصولی در ساختار و ابواب اصول فقه موجود است.

زمانی که هدف‌گذاری فقه، تکامل نظامات اجتماعی و اداره و نظم‌بخشی به آن‌ها در سطح حکمرانی باشد، نه تنها سنخ مباحث اصول، بلکه چینش ابواب آن نیز متفاوت خواهد شد و این راهبرد، کارآمدی علم اصول را تا سطح متناسب ارتقا خواهد بخشید که متناسب با ارزش‌های حاکم بر دین، روند اداره و سرپرستی جامعه را استنباط کند؛ چراکه رویکرد فقه حکومتی و راهبری همه شؤون جامعه از سوی فقه، به بینشی جامع، کامل و منسجم از دین مستند است.

ضرورت پشتیبانی اصول فقه از فقه در تراز اداره امور کلان جامعه از آن رو مورد اهتمام قرار می‌گیرد که غایت «اداره مطلوب، شرعی و کارآمد جامعه» و «رشد و تکامل همه‌جانبه شؤون مختلف جامعه» در پرتو فقه شیعه، جز به واسطه پی‌ریزی

زیرساخت‌ها و ایجاد نرم‌افزار حاکم بر آن در اصول فقه میسر نمی‌شود. زیرا علم فقه در تراز فقه حکومتی بدون برخورداری از زیرساخت‌های نرم‌افزاری و بازتولید مدل متناسب با این غایت، چندان میسر نبوده و حتی اگر محقق شود، از کارآیی مناسب برخوردار نخواهد بود.

ما امروز در نظام پربرکتی زندگی می‌کنیم که یک فقه حکومتی می‌خواهد و این هم مسبوق به داشتن فقه و اصول حکومتی مدون است؛ مادامی که ما اصول حکومتی مدون نداشته باشیم، فقه حکومتی مدون نخواهیم داشت (جوادی آملی، ۱۳۹۰/۹/۲۴).

چنان‌که در رویکرد فقه حکومتی نمی‌توان از میراث تمدن غربی بهره گرفت. زیرا ارتزاق از مدل‌های فکری و عینی تمدن غربی، مانع از شکل‌گیری شبکه‌ای جامع و سراسری در اقامه دین بر اساس آموزه‌ها و ارزش‌های دینی خواهد بود. بر این اساس، بازتولید اصول فقه به عنوان عنصر مکمل و اساسی در پیش‌برد این غرض، نقشی محوری خواهد داشت و حکومت دینی را از منشأ غیر همسو با غایات حکمرانی متعالی دینی مصون نگاه می‌دارد.

مبنای علوم انسانی غربی، مبنای غیر الهی است، مبنای مادی است، مبنای غیر توحیدی است. این با مبانی اسلامی سازگار نیست، با مبانی دینی سازگار نیست. علوم انسانی آن وقتی صحیح و مفید و تربیت‌کننده صحیح انسان خواهد بود و به فرد و جامعه نفع خواهد رساند که بر اساس تفکر الهی و جهان‌بینی الهی باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۴/۱۱).

۳. جامع نسبت به شئون اداره جامعه

اداره مناسب و کارآمد جامعه در گرو چند نکته اساسی است. از یک سو، مدیریت کلان جامعه جز به واسطه نگاهی جامع و فراگیر در حوزه ادراکی نسبت به جامعه و اقتضائات اداره آن حاصل نمی‌شود، از سوی دیگر، تدبیر امور جامعه مستلزم طراحی همه‌جانبه در حوزه برنامه‌ریزی است و در سویه سوم، اداره مطلوب جامعه، نیازمند

اداره و سرپرستی گسترده و حاکم بر همه شؤون اجتماعی است. این امور سه‌گانه: «نگاه اداری جامع نسبت به جامعه»، «برنامه‌ریزی مناسب و جامع» و «سرپرستی ناظر به همه شؤون زندگی» از لوازم اداره جامعه بوده و استنباط احکام، در تراز اداره جامعه، جز به واسطه ملاحظه این امور سه‌گانه میسر نمی‌شود و البته توقّعی برای ملاحظه آن‌ها در اصول فقه فردی وجود ندارد. گرچه رویکرد اجتماعی (در تراز عدم اداره جامعه) نیز می‌توان از این امور سه‌گانه یاد کرد، لکن ملاحظه رویکرد اجتماعی، در تراز و مقیاسی کوچک‌تر مورد لحاظ قرار می‌گیرد. بلکه می‌توان با تفکیک میان نظام‌های اجتماعی، الزامات هر کدام از آن‌ها را به صورت مجزاً مدّ نظر قرار داد؛ این درحالی است که در ساحت اداره و سرپرستی کلان جامعه، نمی‌توان ملاحظات ارتباط و تأثیر نظام‌های اجتماعی نسبت به همدیگر را مدّ نظر قرار نداد. چراکه ساحت‌های هر نظام اجتماعی از دیگر نظام‌ها متفاوت است و با ملاحظه تک‌ساحتی هر کدام از نظام‌های اجتماعی، نمی‌توان از کارآمدی در جریان حکمرانی یاد کرد. طبعاً استنباط احکام فقهی در تراز اداره کلان جامعه، مستلزم بازتعریف و بازسازی اصول و قواعدی متناسب با این غایت خواهد بود.

در این راستا، با وجود این که تقسیم همه ابواب فقه به عرصه‌های کلانی چون: «عبادات، سیاسات، عادات و معاملات» (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۶) یا «عبادات، عقود، ایقاعات و سیاسات» (مکی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳۶) را باید ناظر به نیازها و اقتضائات عصر سابق دانست، اما عصر حاضر، ناظر به استقرار نظام سیاسی مبتنی بر مبانی و ارزش‌های اسلام در جامعه، مقتضی تقسیم‌بندی متفاوتی متناسب با شمول دین و فقه نسبت به همه سطوح خرد و کلان جامعه است و بالتبع به نظام اقتصادی و سیاسی یا نظامات فردی؛ مثل عبادات محدود نشده، بلکه نظام‌های تربیتی، فرهنگی، نظامی، امنیتی و اطلاعاتی و... را نیز در بر خواهد گرفت.

ویژگی جامعیت نسبت به همه شؤون زندگی، در رویکرد حکومتی، به معنای نگرش حاکم بر کل فقه و استنباط‌های فقهی است و فقیه در خلال آن، از همه ابواب و مباحث اصول فقه در راستای این رویکرد کلان بهره خواهد برد. این نوع زاویه دید در

استنباط تأثیرات محسوسی خواهد داشت و هدف‌گذاری فقیه در مقام استخراج شریعت را دچار محدودیت و آفت‌های گسترده آن نمی‌کند.

برکناری از سیاست، به تدریج موجب شد دامنه هدفی که حرکت اجتهاد را پدید می‌آورد، در میان امامیه محدودتر گردد و این اندیشه را پیش آورد که یگانه جولانگاه آن (که می‌تواند در جهان خارج بازتابی بر آن داشته باشد و آن را هدف بگیرد) جولانگاه انطباق فرد است با اسلام و نه جامعه و چنین بود که در ذهن فقیه، اجتهاد با چهره فرد مسلمان ارتباط یافت، نه با چهره اجتماع مسلمان (صدر، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۸).

چنان‌که اکتفانمودن به ابوابی خاص و محدود و رهاکردن بخش وسیعی از حوزه‌های مرتبط با فقه حکومتی، به دیدگاهی مستند است که گستره فعالیت فقه و اصول فقه را فراگیر و متناسب با نیازهای کلان اداره جامعه ندانسته، بلکه هدف فقه را اداره احکام زندگی مؤمنانه مکلفان معرفی کرده است که طبعاً گستره فقه را به امور فردی و عبادی و برخی امور اجتماعی در سطح خانواده یا جامعه مؤمنانه محدود می‌کند. بر اساس این نوع نگرش، در حالی که قوانین و ابواب فقه ناظر به اداره جامعه در گستره کلان حکمرانی است، فقه از نیازهای داخلی و تحولات جهانی به دور می‌ماند و از قافله هدایت کلان جوامع باز می‌ماند.

ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریح گشته است (خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۸).

۴. نظام‌مند

نظام به‌مثابه مجموعه‌ای متناسب و منسجم و دارای اهداف مشخص از اموری است که نظام‌های معرفتی و ساختاری نمی‌توانند فارغ از آن باشند. بلکه معرفت و ساختارها در صورت فقدان نظام‌مندی و نظام‌وارگی، فاقد کارآمدی در تحقق کارکردهای خویش خواهند بود و از آنجاکه فقه به عنوان دانشی منسجم و هدفمند؛ به خصوص در راستای

پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه و به غرض اداره جامعه کلان، باید منطقی نظام‌واره داشته باشد و پاسخ به نیازهای کلان جامعه در هر عرصه از ساحت‌های زندگی را نه به صورت جزیره‌وار، بلکه به صورت متوازن، مرتبط و منسجم و متناسب با سایر عرصه‌های مرتبط در نظر بگیرند.

بر این اساس، تناسب و انسجام درونی را باید از خصوصیات لازم فقه در تراز نظام‌واره به‌شمار آورد. چنان‌که غایت‌مندی این فرآیند نظام‌واره مقتضی است اجزای این نظام، در مسیر غایتی مشخص قرار داشته باشند. زیرا تغییر هر جزء از یک مجموعه نظام‌واره بر اجزای دیگر تأثیر گذاشته و بالتبع بر فرآیند و برآیند آن تغییر خواهد گذاشت. لذا در یک نظام، هیچ یک از اجزاء، دارای اثری مستقل و جدا از مجموعه خود نبوده، بلکه بر اساس یک مبنا و برآیندی مشخص حرکت می‌کند.

با وجود این که فقه موجود که عمدتاً حل مسائل مؤمنان و مکلفان در عرصه زندگی و احوالات شخصی را بر عهده دارد نیز فارغ از نظام‌وارگی نیست. بلکه واجد نظام متناسب با غایات خویش است، اما در عصر تحقق حکومت اسلامی و در تراز اداره کلان جامعه نمی‌توان توقع و انتظاری کم‌تر از نظام‌وارگی در تراز راهبری کلان جامعه اسلامی داشت.

نظام‌وارگی مقتضی وجود نقطه‌ای مرکزی جهت پیوند اجزای این نظام‌واره است:

الگوی روابط متقابل و منظم حاکم بر جمعی از انسان‌های دارای هدف مشترک و برخوردار از رهبری و مدیریت مرکزی واحد (اراک، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

طبعاً در رویکردی حکومت‌محور به نظام‌وارگی، مستدعی است، مجموعه مسائل صرفاً به عنوان اجزایی در کنار یکدیگر، مورد ملاحظه قرار نگیرند، بلکه مجموعه اجزاء، به صورت شبکه‌ای منسجم، به‌هم‌پیوسته و در قالبی نظام‌واره فهم گردد. در این چارچوب، علاوه بر انسجام درونی مسائل، بین جزء و کل آن‌ها، ارتباط معنادار و غایت‌محوری برقرار است.

طبعاً هم‌چنان‌که نظام‌مندبودن در فقه در تراز اداره جامعه از نیازهای عرصه

استنباط است، پشتیبانی اصول فقه از فقه در این تراز نیز باید رویکردی نظام‌واره در این تراز داشته باشد. چنان‌که از ویژگی این گونه نظام‌وارگی می‌بایست به نسبت نظام معرفتی فقه در تناسب با ولیّ جامعه به مثابه نقطه مرکزی نظام اداره جامعه اشاره کرد.

بلکه در نگرشی دیگر، از آن‌جا که از ویژگی نظام‌وارگی، انسجام داخلی، هدفداری و غایت‌مندی است، بلکه نظام اسلامی در عرصه‌های مختلف باید از یک قانون که همه جوانب و مشکلات را در نظر می‌گیرد، پیروی کند، لذا نه فقط در عرصه فقه و استنباط باید رویکردی منسجم و غایت‌مند ناظر به حلّ مسائل نظام اسلامی در پیش گرفت و از این روی، با حلّ مسائل به صورت موردی و جزیره‌وار پرهیز کرد، بلکه اصول و قواعدی را در این تراز طراحی کرد که در نهایت، وجود جامعه، تحقق قانون به مثابه نقطه ثقل و مرکزی اداره جامعه و حلّ مسائل جامعه به جهت حلّ مشکلات افراد جامعه به مثابه شهروندان، مورد عنایت قرار بگیرد.

تحقق این غرض، مستلزم پشتیبانی قواعد و اصولی است که فقه را در این تراز پشتیبانی کرده و قبل از آن‌که نیازهای مستحدث، بدنه فقهی را به تکاپو برای پاسخ به پیشامد حادث‌شده بیندازد، این اصول و قواعد، قادر باشند ایده‌ای مشخص در حلّ مسائل کلان جامعه ارائه کنند. طبعاً تحقق این اصول و قواعد در اصول فقه می‌تواند نقشه راهی مشخص و کارآمد، پیش پای فقه و استنباط قرار داده و فقیه را به حلّ مسائل در تراز کلان و راهبری نظام اسلامی با همه پیچیدگی‌ها و ویژگی‌ها راهبری کند. بلکه این تراز از اصول فقه، نه تنها می‌تواند نسبت به نظریه‌پردازی و پاسخ مناسب نسبت به پرسش‌های کلان جامعه، پشتیبان مناسب و قوی باشد، بلکه با ایجاد اصول و قواعد مناسب، نسبت به استنباط فرآیندها و ساختارهای حکمرانی نیز پشتیبانی مناسبی انجام داده و بستر آن را فراهم آورد.

فقه نظام؛ یعنی فقهی یا عملیات استنباطی که می‌خواهد سیستم داشته باشد؛ یعنی آن‌چه انسجام‌بخش یک مجموعه باشد... مسلم است فقه نظام به معنای آن گزاره‌های سلولی و خردی که فقهای ما دارند نیست... مثلاً وقتی در فقه

اجاره شرح لمعه را باز می‌کنید، با ده‌ها و هزاران گزاره مواجه هستید، بدون این‌که دنبال نخ تسبیح باشید تا ارتباطی بین این گزاره‌ها به دست آورید (علیدوست، ۱۴۰۲).

۵. متکی بر ولایت الهیه در غایت و مسیر

نظام حاکم بر رویکرد حکومتی، متکی بر ولایت الهیه است؛ زیرا نظام معرفتی فقهی تنها در صورتی به گونه مطلوب محقق خواهد شد که با محوریت امام به عنوان نقطه مرکزی و انتظام‌بخش این نظام‌واره و شخصی که ولایت وی در امتداد ولایت خداوند و برگرفته از آن است، انجام شود. زیرا از آن‌جاکه روح و متن حرکت در این منظومه، به ولایت الهی باز می‌گردد و غایت از رویکرد حکومتی، نه فقط حرکت دادن جامعه به سوی توحید، بلکه هر جزء این مسیر ناظر به وصول به این حقیقت است، لذا راهبری نظام، جز به وسیله ولایت الهیه میسر نخواهد بود؛ چنان‌که ولایت عامه ولیّ بر جامعه مستدعی است گستره این نظام به همه شؤون زندگی بشر در عرصه‌های خرد و کلان جریان تسری یابد.

اصول فقه در این مسیر، ضمن این‌که ابزار دست‌یابی به نگرشی فقهی متکی بر چنین نگرشی خواهد بود، موضوعات را در این تراز، فهم نموده و متناسب با آن، خرده‌نظام‌ها را در راستای دست‌یابی به نظام کلان استخراج خواهد نمود تا در نهایت، به حکمرانی یکپارچه‌ای مبتنی بر ولایت الهیه در جامعه بیانجامد. ضرورت التزام به چنین رویکردی در فقه، سرپرستی اداره جامعه، نه در تراز صرف حرکت به سوی پیشرفت، بلکه تلاش در تحقق تکامل و تعالی اجتماعی است که مستلزم شیوه‌ای اجرایی، متکی بر مؤلفه‌های سرپرستی دینی، اقناع و رشد نفوس است. این نگرش که مبتنی بر اختیارات فقیه در روند اداره جامعه در تراز اختیارات امام معصوم علیه السلام و برگرفته از تفویض این اختیارات از سوی معصوم علیه السلام است، در فرآیندی تدریجی، در سطح جامعه اقامه می‌گردد.

فقیه عادل به دلیل عالم‌بودن به احکام الهی به صورت اجتهادی و عدالت،

مجری احکام شریعت و برپادارنده حدود الهی است و در امور مربوط به اجرای قوانین حکومتی از همه اختیارات رسول خدا و ائمه اطهار برخوردار است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۲۵).

نتیجه گیری

نوع نگاه به علم اصول فقه، گویای نگرش اندیشمندان فقیه به گفتمان فقهی و جایگاه آن در مدیریت کلان جامعه است. اصول فقه، به عنوان رکن اصلی در فرآیند استنباط، با رویکرد فردی تا پیش از انقلاب اسلامی توانایی مناسبی در استخراج احکام برای پاسخ به نیازهای مکلفان در زندگی مؤمنانه آن‌ها داشت. اما با قرارگرفتن فقه شیعه در مقام اداره امور جامعه، این علم در رویکرد فردی خود فاقد کارآمدی لازم برای پاسخ‌گویی به نیازهای پیچیده و کلان در ظرف حکومت اسلامی بود. این در حالی است که اصول فقه شیعه، ظرفیت‌های فراگیری در جهت پاسخ به مسائل و نیازهای جامعه در تمامی شؤون زندگی داراست. از این رو، ضرورت دارد فقیهان و عالمان اصولی با بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها، توانمندی اصول فقه در اداره جامعه را ارتقا بخشند و خلأهای ناشی از رویکرد صرفاً فردی را در ظرف حکومت اسلامی جبران کنند. اصول فقه با رویکرد اجتماعی؛ هرچند می‌تواند بخشی از این خلأها را پر کند، اما هم‌چنان با چالش‌های بزرگی، مانند فقدان راهبری کلان روبرو است. این ضعف موجب پراکندگی و عدم انسجام در حرکت نظام‌های مختلف اجتماعی می‌شود؛ زیرا هماهنگ‌سازی این نظامات، نیازمند اصولی است که علاوه بر پاسخ به مسائل جزئی، قدرت ایجاد اندیشه‌ای منسجم و نظام‌مند در سطح کلان را داشته باشند. در چنین شرایطی، اصول فقه باید از سطح پاسخ‌گویی حداقلی عبور کرده و با اتخاذ رویکرد حکومتی، به یکی از مهم‌ترین عناصر در ساماندهی جامعه تبدیل شود.

برخورداری اصول فقه از ویژگی‌هایی؛ نظیر کلان‌نگری، راهبردی بودن، جامعیت و نظام‌مندی، موجب می‌شود این علم بتواند نقش حیاتی خود را در هدایت همه‌جانبه نظامات مختلف اجتماعی ایفا کند. از این منظر، رویکرد حکومتی، اصول فقه را نه تنها به ابزاری برای استخراج احکام، بلکه به محور

اصولی در تنظیم راهبردها و مدیریت کلان جامعه اسلامی ارتقا می‌دهد. چنین نقشی، زمینه حرکت اصول فقه به سوی اهداف حداکثری را فراهم کرده و بر ضرورت فاصله‌گرفتن از رویکردهای حداقلی تأکید می‌کند. به این ترتیب، اصول فقه به عنوان سنگ بنای فقه حکومتی، جایگاهی محوری در تحقق انسجام و هماهنگی در اداره مطلوب جامعه پیدا می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. اراکی، محسن، *فقه نظام سیاسی اسلام*، قم: نشر معارف، ۱۳۹۳.
۲. استرآبادی، محمدامین، *الفوائد المدنیة*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۶ق.
۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، *الاجتهاد و التقليد*، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، *الرسائل العشرة*، ج ۲، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، *انوار الهدایة*، ج ۱، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۲.
۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، *صحیفه امام*، ج ۱۹، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۹.
۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، *کتاب البیع*، ج ۲، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰.
۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، *ولایت فقیه*، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷.
۹. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، *مراسم اختتامیه کنگره بزرگداشت یکصدمین سالگرد فوت ملا محمدکاظم آخوند خراسانی*، قابل دسترس در: <https://news.esra.ir/fa/w/290927>
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، *بیانات معظم‌له در دیدار با اساتید دانشگاه‌ها*، ۱۳۹۳/۴/۱۱.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، *بیانات معظم‌له در دیدار با قشرهای مختلف مردم*، ۱۳۹۳/۲/۲۳.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، *بیانات معظم‌له در دیدار فضلا و طلاب حوزه علمیه*، ۱۳۸۹/۸/۲.

۱۴. خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، ج ۲ و ۸، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۵. رشاد، علی اکبر، «اجتهاد موجود و اجتهاد مطلوب»، *مجله پژوهش و حوزه*، ش ۱۲، ۱۳۸۱.
۱۶. صدر، سیدمحمدباقر، *همراه با تحول اجتهاد*، ج ۱، تهران: روزبه، ۱۳۵۹.
۱۷. علیدوست، ابوالقاسم، *کرسی ترویجی فقه نظام در کشاکش نفی و اثبات*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۰۲.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن، *مفاتیح الشرایع*، ج ۱، قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ق.
۱۹. مجتهد شبستری، محمد، *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۱۷ق.
۲۱. مکی عاملی، محمد، *ذکر الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۱، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۹ق.

جستاری فقهی - حقوقی در مشروعیت محدودسازی حق انتفاع از مباحات اصلی توسط نهادهای حکومتی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳ تأیید: ۱۴۰۴/۲/۱۵ محمدتقی مرادی*
و محسن ملک‌افزلی** و حسن حبیبی***

چکیده

فقه اسلام و حقوق موضوعه ایران، امکان بهره‌برداری از مباحات اصلی را برای همگان فراهم ساخته و حق انتفاع از مباحات ذیل عناوینی چون احیای اراضی موات و حیات مباحات مد نظر قرار گرفته است. آیات قرآنی، روایات و منابع فقهی مرتبط با این حق همگانی، در آزادی کامل در بهره‌برداری از این منابع ظهور دارند. حتی این ارتکاز وجود دارد که هیچ شخص حقیقی و حقوقی نمی‌تواند و نباید مانع بهره‌برداری از مباحات اصلی شود. سؤال اصلی این نوشتار این است که آیا نهادهای حکومتی و ارگان‌های دولتی، حق ایجاد محدودیت در دسترسی افراد به این منابع و استیفای منافع آن را دارند یا نه؟ در پژوهش پیش رو با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای و اتخاذ رویکردی تحلیلی - توصیفی، ضمن پذیرش کلیت اختیار حاکمیت در راستای برقراری توازن در برخورداری عموم مردم و تحقق عدالت اجتماعی، ادله ارائه شده برای اختیار تام حاکمیت در محدودیت و به تعبیری، ممنوعیت دسترسی مردم به مباحات اصلی، ناکافی دانسته شد. در نتیجه، لزوم اکتفا به قدر متیقن در دخالت‌های دولتی جهت استیفای همگان از مباحات اصلی و بازگشت به فتوای مشهور فقها برای امکان استیفای عادلانه مردم جهت دستیابی به امکانات زندگی که هم‌راستا با هدف خلقت منابع طبیعی است، نایل شدیم.

واژگان کلیدی

حق انتفاع، احیای موات، انفال، حیات، مباحات اصلی

* دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم:

mtmoradi1402@gmail.com

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و استاد جامعه المصطفی العالمیه علیه السلام: mohsenmalekafzali@yahoo.com

*** دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه: hasan67313@gmail.com

مقدمه

اشخاص نسبت به اموال، ممکن است علاقه‌های زیر را داشته باشند: ۱. مالکیت؛ ۲. حق انتفاع؛ ۳. حق ارتفاق به ملک غیر (ماده ۲۹ق.م). قانون مدنی، بخش عمده‌ای از ثروت‌های طبیعی بدون مالک را تحت عنوان کلی مباحات، توسط افراد جامعه قابل تملک می‌داند. بدین ترتیب، ظرفیتی که فقه و حقوق، برای برخورداری افراد از منابع عمومی ایجاد کرده، گاهی منتهی به ملکیت شده و از اسباب تملک به حساب می‌آید؛ مثل احیای اراضی موات (ماده ۱۴۰ق.م) و حیازت مباحات اصلی؛ مانند ماهی‌های دریاها (مواد ۱۴۶ و ۱۴۷ق.م) و گاهی بدون ایجاد ملکیت، فقط باعث حق اولویت در احیا می‌شود که از آن به حق تحجیر یاد می‌شود (ماده ۱۴۲ و ۱۴۸ق.م). گونه دیگر از برخورداری، فقط حق انتفاع از منافع را تجویز می‌کند و شخص، هیچ سلطه مالکانه‌ای نسبت به آن پیدا نمی‌کند؛ یعنی این حق، حق عینی بوده و امری جدای از مالکیت منفعت است. طبق ماده ۴۰ق.م:

حق انتفاع، عبارت از حقی است که به موجب آن، شخص می‌تواند از مالی که عین آن، ملک دیگری نیست یا مالک خاصی ندارد، استفاده کند.

امروزه بیش‌تر این مباحات اصلی، با محدودیت در بهره‌برداری همراه شده‌اند که نوعاً از طرف ارگان‌های دولتی ایجاد می‌شود؛ از محدودیت‌های ایجادشده در استفاده از آب‌های آزاد تا شکار و بهره‌برداری از مراتع طبیعی و معادن و غیره گرفته تا حصر اراضی موات به نهادهای دولتی و جلوگیری از دسترسی مردم به این اراضی که باعث مشکلات زیادی از جمله کمبود زمین برای ساخت مسکن شده است. به عبارتی، با توجه به اصل ۴۵ قانون اساسی در بازشناسی مفهوم «ثروت‌های عمومی» و قانون زمین شهری و قانون مرجع تشخیص اراضی موات و ابطال اسناد آن در مقام احیای نگرش کلان و نظام‌مند به ثروت‌های عمومی جامعه، ثروت‌های عمومی و مصادیق آن، از جمله زمین‌های موات در اختیار دولت حکومت اسلامی است و تفصیل و ترتیب استفاده از هر یک را قانون معین می‌کند.

این محدودیت که از واگذاری ثروت‌های عمومی جامعه به دولت بر می‌خیزد،

همان‌طور که در مواردی نظیر احیای اراضی موات، به طور کامل جلوی تملک اراضی را گرفته، در حیازت و سبق نیز باعث منع دسترسی بیش‌تر مردم به منابع عمومی شده است. این امر با آیات قرآنی که زمین و هر آنچه در آن است را برای انسان می‌دانند، منافات دارد. به تعبیر آیه ۲۹ سوره بقره: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»، اگر با دقت به موجودات عالم بنگریم، می‌بینیم که تمام آن‌ها برای انسان خلق شده‌اند. این آیه به ضمیمه آیه: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف (۷): ۳۲)، منتهی به اثبات اصل اباحه شده و چه بسا با تمسک به آن، تصرف آزاد انسان در مباحات اصلی برداشت شود. این درحالی است که برخی معتقدند:

[امکان برخورداری همگان از مباحات اصلی]، مبتنی بر نظریه طبیعی است که در قرن هجدهم در دنیا رواج داشته و با ورود به قانون اساسی فرانسه و قانون مدنی این کشور، به سایر نظام‌های حقوقی از جمله حقوق ایران نفوذ یافته است (اسماعیلی و قوی البنیه، ۱۴۰۱، ش ۸۶، ص ۱۷۹).

به ادعای برخی نویسندگان:

با تغییر شرایط اجتماعی و کاستی‌های نظریه طبیعی مالکیت خصوصی، باعث شد که در حقوق ایران، قوانین متعددی ناهماهنگ با احکام قانون مدنی در مورد اموال مباح به تصویب برسد. این تغییرات که به ویژه پس از سال‌های جنگ جهانی دوم ایجاد شده بودند، پس از پیروزی انقلاب اسلامی با تغییر نگاه فقهی به واسطه استقرار حکومت اسلامی و نیز تمایل به ملی‌سازی اموال عمومی هم‌سو شده و بیش از پیش به این امر دامن زدند. اصل ۴۵ قانون اساسی، نقطه اوج ناهماهنگی احکام قانون مدنی با سایر قوانین در این مورد است (همان).

بنابراین، سؤال اساسی این است که علی‌رغم دلالت آیات قرآنی، روایات، قواعد فقهی و فتاوی مشهور فقها مبنی بر جواز انتفاع افراد خصوصی از مباحات اصلی، اصل ۴۵ قانون اساسی در واگذاری ثروت‌های عمومی جامعه به دولت

جمهوری اسلامی ایران و محدودسازی دسترسی عموم مردم به این منابع، چگونه قابل توجیه است؟ آیا هم‌چنان باید طبق منابع پیشین فقه، به همان دسترسی آزاد اعتقاد داشت یا باید به خاطر شرایط حاکم بر جامعه، رویکرد جدیدی را اتخاذ کرد؟

طبق بررسی صورت‌گرفته، برای این موضوع، مقاله «بازاندیشی در احکام مربوط به اموال مباح بر مبنای تحول نظریه مالکیت خصوصی»، نوشته اسماعیلی و قوی البینه در مجله حقوقی دادگستری شماره ۸۶ (۱۲۰)، ۱۴۰۱ که با تحلیل نظریه طبیعی مالکیت خصوصی، وضعیت اموال مباح را بررسی کرده است و «بازشناسی مفهوم «ثروت‌های عمومی» در اصل ۴۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، نوشته پروین و فراهانی در فصلنامه دانش حقوق عمومی ۹ (۲۸)، ۱۳۹۹ و «بررسی و نقد نظریه شخصی‌انگاری تملک انفال و اموال عمومی در فقه امامیه و حقوق ایران»، نوشته اصغری و علیزاده، در مجله آموزه‌های فقه مدنی، شماره ۱۴ (۲۶)، ۱۴۰۱ که مالکیت حاکمیتی انفال در عصر غیبت و ضرورت نیاز به اذن‌گرفتن از حاکمیت اسلامی و فقیه جامع شرایط در تملک انفال و اموال عمومی را همراه با مبانی و ادله آن ارائه می‌دهد، یافت شد. هیچ‌یک از مقالات فوق، ادله مربوط به آزادبودن دسترسی مردم به مباحات اصلی را بررسی نکرده و بیش‌تر سراغ ماهیت حاکمیتی این اموال رفته‌اند. از این‌رو، در طرح مبانی فقهی عدم مشروعیت محدودسازی حق انتفاع از مباحات اصلی توسط نهادهای حکومتی، پیشینه‌ای وجود ندارد.

این نوشتار، یک پیوست کامل به کتاب‌های «احیای موات» و «صید و ذباحت» در منابع فقهی و یک پیوست جامع به قوانین حق انتفاع، حق احیا و حق حیا از قانون مدنی و قوانینی چون قانون توزیع عادلانه آب، قانون معادن ایران و قوانین شورای عالی حفاظت محیط زیست مبنی بر منع شکار حیوانات وحشی و غیره جهت تحلیل مبانی این قوانین به‌شمار آمده و از این جهت، حائز اهمیت است.

جهت تبیین زوایای بحث، نخست ماهیت مباحات اصلی و صورت‌های انتفاع از آن‌ها بیان می‌شود. سپس مبانی مشروعیت انتفاع آزادانه همگان از مباحات اصلی

گردآوری شده و در گام آخر، مبانی مشروعیت محدودسازی دسترسی به مباحات اصلی واکاوی می‌شود.

مفاهیم

برای تبیین صورت‌مسأله، ابتدا معنای مباحات اصلی و سپس صورت‌های انتفاع از مباحات اصلی مطرح می‌شود.

مباحات اصلی

مال مباح مالی است که کسی مالک آن نیست و «به حکم قانون، هر کسی حق تصرف در آن را دارد؛ هرچند تصرف، مالکانه باشد» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۳۱۷۹). به اموال مباح، مباحات می‌گویند؛ اموالی که ملک اشخاص نمی‌باشد و شرعاً مالک ندارد (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۳۷۷) و افراد می‌توانند آن‌ها را مطابق مقررات مربوطه تملک کرده و یا از آن‌ها استفاده کنند (ماده ۲۷ق.م).

مباحات، به دو دسته اصلی و عرضی تقسیم می‌شوند. مباح اصلی مالی است که ملک کسی بر آن محقق نشده و هیچ‌گاه مملوک واقع نشده است (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۲). از این‌رو، فقیهان بر تطبیق قاعده «لا بیع الا فی ملک» به عدم مشروعیت فروش مباحات اصلی قبل از حیات اشاره کرده و در علت آن بیان می‌دارند:

قبل از حیات، عین مباحات اصلی به بایع و مشتری، متساوی النسبه است و بایع، هیچ سلطنتی به آن ندارد (اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۶).

البته برخی این معامله را از باب «من باع شیئاً ثمّ ملكه» دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۶). کلیه ثروت‌های طبیعی به‌جز انفال که مالک خاص ندارند، جزء مباحات اصلی محسوب می‌شوند؛ اعم از آنچه از دریاها و رودخانه‌ها به‌دست می‌آید، مانند مروارید و ماهی یا آنچه در هوا و زمین زندگی می‌کند، مانند پرنندگان و گیاهان (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۶۱۴). در مقابل، مباحات بالعرض آن دسته از

اموالی هستند که هرچند متعلق حق مالکیت هستند، ولی به جهتی این رابطه قطع گردیده و حکم اموال مباح بر آنها جاری می‌گردد. در واقع، مالک فعلی ندارند. از مصادیق روشن این مباحات، اشیای پیداشده و اموالی است که مورد اعراض مالکین قرار گرفته‌اند (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۱).^۱

حق انتفاع از مباحات اصلی

حق، قدرتی است متکی به قانون که صاحب آن می‌تواند با کمک گرفتن از قانون، آن را بستاند و یا از گرفتن دیگران مانع گردد (موحد، بی‌تا، ص ۴۴). از این رو، حق انتفاع، امتیازی است که به خاطر پیشی گرفتن فرد جهت برخورداری از مباحات اصلی از طرف شارع و قانون به او داده شده و وی را به بهره‌برداری و انتفاع از آن مسلط کرده است.

وجه نام‌گذاری مباحات اصلی این است که برای همگان مباح بوده و همه اجازه انتفاع و تصرف در آنها را دارند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۹). برخی از گونه‌های انتفاع از مباحات اصلی عبارتند از:

الف) سبق

سبق، پیشی گرفتن بر دیگران در استفاده از مکان‌های عمومی و موقوفات عام و مشترکات هم‌چون مساجد است که موجب ثبوت حق اولویت برای پیشی‌گیرنده می‌باشد و از آن به حق سبق یاد می‌شود (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱۳، ص ۴۵ و ابن عاشور، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۴۱۴). پدید آمدن حق اولویت متوقف بر قصد انتفاع است و مادام که شخص متسابق قصد انتفاع نداشته باشد، حق مزبور تحقق نمی‌یابد. بنابراین، اگر شخصی در بازار عمومی بدون قصد کسب بنشیند، حق سبق ندارد. موضوع سبق، همه مباحات اصلی و مشترکات بوده و نتیجه آن، اعم از ملکیت و انتفاع است. برای نمونه، زمین‌های آباد و محیة بالأصالة که ملک کسی نیستند، جزو مباحات اصلی بوده و همه مردم در انتفاع از آن مساویند (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۵). هرکس بر دیگران پیشی بگیرد، او اولویت استفاده از منافع آن را دارد، ولی نمی‌تواند آن‌ها را تملک کند. در

مقابل، معادن هم که جزو مباحات اصلی هستند، به ملک فرد سابق در می آیند (کاشف الغطا، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۴۲۰).

در این مقاله فقط سبق بر مباحات اصلی محل بحث است.

ب) تحجیر

تحجیر عبارت است از هر اقدامی که بیانگر قصد احیا در زمین موات، معادن و مانند آن، از سایر ملحقات زمین موات باشد؛ مانند سنگ چینی اطراف آن، گودبرداری، نصب میله و سیم کشی (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۴۱۹). شروع به احیا قبل از تحقق آن نیز تحجیر به شمار می رود (شوکانی، بی تا، ج ۷، ص ۳۳۴۱).

تحجیر مرحله آغازین احیا است، نه محقق آن؛ هرچند موجب ثبوت حق اولویت است. از این رو، تحجیر و سنگ چینی اطراف اراضی موات، فقط باعث اولویت در احیا شده و ملکیت حساب نمی شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۸، ص ۵۶ و نووی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۸۶). صاحب حق تحجیر، حق دارد زمین تحجیر شده را احیا کند تا مالک شود (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۸۵).

ج) احیای موات

موات، زمین معطلی است که به جهت قطع شدن آب از آن یا استیلای آبها یا ماسه ها یا شوره نمک یا سنگها بر آن یا به جهت بیشه شدن یا ... انتفاعی از آن برده نمی شود (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۴۵). به اجماع فقهای امامیه، زمین موات بالأصله جزو انفال بوده و مال امام علیه السلام است، نه جزو مباحات اصلی (مظفر، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۴)، منتها در زمان غیبت برای همگان جایز است آن را احیا کرده و احیاکننده بنا بر اقواء، مالک آن می شود (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۴۵). در واقع، احیا، مملک است و تحجیر، منحصص. احیای موات، آباد کردن زمین موات بی مالک (موات بالاصالة) با هر وسیله ای است (شوکانی، بی تا، ج ۷، ص ۳۳۴۱).

د) حیازت

حیازت عبارت است از تحت تصرف درآوردن مباحات منقولی که ملک کسی نیست؛ مانند آب دریاها و رودخانه های عمومی، ماهی دریا، علوفه زمین های بدون

مالک و پرنندگان بی‌صاحب (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۹۰). زمین‌های آباد بی‌مالک نیز جزو مباحات اصلی بوده و قابل حیات است (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۳۴۱).

موضوع قاعده حیات، عموم مباحات اصلی منقول و موضوع دو قاعده احیا و تحجیر، خصوص اراضی موات است. هم‌چنین با حیات و احیای موات، مالکیت حاصل می‌شود و با تحجیر، حق اولویت. البته در این‌که حیات، سبب قهری حصول تملک است یا منوط به قصد تملک، اختلاف وجود دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۲۸). حق برخاسته از سبق نیز فقط ناظر بر استیفا از منافع است، بدون این‌که نسبت به اصل مباحات اصلی، تملکی رخ دهد. البته همین‌که فردی با سبقت، حق اولویت پیدا کرد، می‌تواند در برخی موارد، با قصد تملک، مالک شود. تفاوت دیگر سبق با سه عنوان حیات، تحجیر و احیا، توسعه موضوع آن بر مشترکات است که فقط حق سبق جاری می‌شود؛ زیرا عنوان عام مشترکات، مانع از تملک شخص خاص بر آن‌ها شده و آن‌ها را متعلق عموم می‌داند (همان، ج ۱۲، ص ۴۳۸)، منتها سبقت در انتفاع از آن‌ها، باعث ایجاد حق سبق می‌شود.

هر چهار مورد از گونه‌های انتفاع از مباحات اصلی، در موضوع این مقاله مد نظر است.

مبانی مشروعیت انتفاع آزادانه همگان از مباحات اصلی

فقیهان در آزادی دسترسی همگان به مباحات اصلی اتفاق نظر دارند. فراتر از این، مباحات اصلی در غالب موارد با حیات و تملک معنا می‌شود (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۳۴۱)؛ گویا جواز انتفاع و تملک مباحات اصلی، جزو ذاتیات آن است. حتی صاحب جواهر، مملک بودن جمع کردن آب در ظرف یا حوض را گذشته از استناد به اجماع فقها، ضروری دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۸، ص ۱۱۷). در این قسمت، مبانی عدم مشروعیت محدودسازی دسترسی به مباحات اصلی ارائه و نقد و بررسی می‌شود.

کتاب

از منظر قرآن کریم، هر آن چه در زمین است، برای انسان‌ها آفریده شده است (بقره (۲): ۲۹). فقیهان در اشتراک همگان و جواز تصرف در معادن، درختان، آب‌ها و ... به خلقت آن‌ها به جمیع مردم اشاره کرده و به آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره (۲): ۲۹) استناد می‌کنند (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۵، ص ۶۰). لام نیز در «لَكُمْ» حقیقت در ملک است (کاشف‌الغطاء، بی تا، ج ۱، ص ۳). فقیهان نیز با استناد به این آیه معتقدند اصل در مباحات، اشتراک همگان است، مگر این که دلیلی بر خلاف آن ثابت شود (حسینی عاملی، ۱۴۲۸ق، ج ۱۹، ص ۹۰). این آیه به ضمیمه آیه: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف (۷): ۳۲)، منتهی به اثبات اصل اباحه شده و چه بسا با تمسک به آن، تصرف آزاد انسان در مباحات اصلی برداشت شود. طبق این آیات، انسان حق دارد از اموالی که ملک دیگران نیستند، نهایت استفاده را بکند. از نظر منطق قرآن، انسان حق آبادانی و عمران زمین را دارد و می‌تواند برای رفاه و تعالی خودش، از زمین و موجودات آن استفاده کند:

«هو انشاکم من الارض و استعمرکم فیها» (هود (۱۱): ۶۱).

«استعمرکم»؛ یعنی اذن داده تا آن را آباد کرده و قوت مورد نیازتان را از آن بگیرید. در واقع، «استعمر» بر طلب عمارت و آبادانی دلالت دارد (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۶۰ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۶۰۴).

برآیند دلالت آیات فوق و آیاتی هم‌چون مشروعیت تمتع و برخورداری از مباحات اصلی هم‌چون آب‌های آزاد، جنگل‌ها، مراتع عمومی، زمین‌های موات و ... است؛ هرچند منتهی به مالکیت نشده و صرف حق انتفاع را به‌دنبال داشته باشد. راز این تجویز هم مصالح دنیوی انسان‌ها و جلوگیری از فقر و ناداری و آسیب‌های اجتماعی آن است (مظفر، ۱۳۹۲ق، ص ۵۲). تنها اشکال قابل طرح در دلالت این آیات، امکان انتفاع جمعی از مباحات اصلی است؛ یعنی از منظر قرآن، مباحات اصلی برای عموم مردم و جهت حفظ نوع انسان، خلق شده است. این مالکیت جمعی می‌تواند همانند

اراضی مفتوحة عنوة، ملک عموم مسلمین بوده (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۱۵۷) و در چارچوب قوانین حکومتی مدیریت شود.

سنت

اصل جواز تصرف و انتفاع آزاد همگانی مردم از مباحات اصلی، از روایات متعددی قابل استنباط است. حتی می‌توان گفت مجموع این روایات در منابع شیعه و عامه در این معنا که هر کس می‌تواند از مباحات اصلی برخوردار باشد، تواتر معنایی دارند. با توجه به صورت‌های چهارگانه انتفاع از مباحات اصلی (سبق، تحجیر، احیای موات و حیات)، این روایات در چهار دسته قابل ارائه است:

دسته اول، روایاتی هستند که سبق به مباحات اصلی را تجویز کرده و نتیجه آن را احق و اولی بودن فرد پیشی‌گیرنده دانسته‌اند. از این رو، تا زمانی که اعراض نکرده باشد، دیگران حق استفاده از آن را نخواهند داشت. برای نمونه، روایت نبوی: «من سبق إلی ما لا یسبقه إلیه مسلم فهو أحقّ به» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۸۰)، حکم را به صورت مطلق بیان کرده و گویای نوعی توسعه در جواز این بهره‌برداری است. هر چند این روایت، «احق» بودن را بیان داشته و احقیت، مقتضی ملکیت نیست، امام خمینی رحمته الله علیه بیان می‌دارد:

ارتکاز عقلاً این است که سبق به آنچه مالکی ندارد، موجب احقیت و مالکیت است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۶).

از این رو، شیخ انصاری در احیای اراضی موات و جواز تملک آنها، به این روایت استناد کرده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۷). بیهقی نیز در باب احیای موات، روایت «من سبق إلی ما لم یسبقه إلیه مسلم فهو له» را به احیای موات تطبیق کرده (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۲۲۵) که منشأ این تفسیر، به‌کاربردن واژه «له» است که ملکیت را می‌رساند. دلالت روایت برای اثبات جواز انتفاع از مباحات اصلی، هیچ اشکالی ندارد، ولی از جهت سند، روایت مرسل است.

دسته دوم، روایات متواتر منقول از فریقین هستند که احیای اراضی موات را تجویز

کرده و نتیجه آن را ملکیت برای احیاکننده دانسته‌اند. برای نمونه، روایات صحیح متعددی؛ نظیر حدیث «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَاوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَعَمَرُوهَا فَهَمَّ أَحَقُّ بِهَا وَهِيَ لَهُمْ» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۵۲)؛ هر قومی که بخشی از زمین را زنده کردند و آن را آباد نمودند، به آن سزاوارتر هستند و برای خودشان است که در پاسخ امام صادق علیه السلام به سؤال از احیای زمین توسط اهل ذمه صادر شده و هم‌چنین حدیث نبوی «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۸۰ و حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۵، ص ۴۱۲) اذن عام در احیای این زمین‌ها داده است؛ تا جایی که در معتبره سکونی، ملکیت زمین‌های احیاشده، «قضاء من الله ورسوله» دانسته شده است (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۵، ص ۴۱۳). در کتب عامه نیز در باب «إحياء موات»، روایاتی از جمله «موتان الأرض لله ورسوله فمن أحيا منها شيئا فهو له» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۸۰ و بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۳۵) و «من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق» (مالک بن انس، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۷۴۴) ذکر شده است.

برخی در دلالت این روایات اشکال کرده‌اند که:

اثبات ملکیت اراضی محیة با این روایات، نادرست است، حتی برخی فقها در احیا نیز به اختصاص معتقدند، نه مالکیت. لام در «له» نیز لزوماً به معنای مالکیت نیست، بلکه معنای اختصاص نیز می‌دهد (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۵۳). پاسخ این است که هرچند در ثمره احیا، اختلاف باشد، اصل تحقق نوعی از اولویت با احیا، مورد پذیرش همه فقهاست. به عبارتی، مدعای این نوشتار، جواز و مشروعیت تصرف در مباحات اصلی است؛ با هر نتیجه‌ای که باشد، هرچند به مرتبه مالکیت که سلطنت مطلق است، نرسد. روایات فوق به روشنی به این مدعا دلالت دارند.

دسته سوم، روایاتی هستند که حیازت مباحات اصلی را تجویز کرده و نتیجه آن را ملکیت برای حیازت‌کننده دانسته‌اند. برای نمونه، «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له» (بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۱۰، ص ۲۲۵). آیه‌الله خوئی معتقد است: معنای «له» ملکیت واقعی با استیلا و حیازت است، نه ملکیت ظاهری که فقط حاکی از جواز تصرف باشد (خوئی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۹۰). عموم ادله حیازت، حتی ذمی را هم مستحق حیازت

می‌داند. برخی فقیهان برای اعتبار حیازت، به روایت «من حاز ملک» استناد کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۲۹۱) که در کتب روایی، چنین نقلی وجود ندارد و به نظر می‌رسد قاعده فقهی اصطیادی از این روایات این باب باشد (خویی، ۱۳۷۴ق، ص ۱۴۵). همان‌طور که پیداست این روایات برای اثبات مدعا، صراحت کافی دارند، منتها برخی سند معتبری ندارند. لحاظ مجموعه روایات و به ویژه عمل اصحاب به این روایات، ضعف سند را جبران می‌کند. یادآور می‌شود از صورت‌های چهارگانه انتفاع از مباحات اصلی، حق تحجیر، مستند روایی ندارد. برآیند مجموع این روایات، پذیرش انتفاع آزاد و بی‌قید و شرط عموم مردم از مباحات اصلی است.

ارتکاز و سیره عقلا و مسلمین

فقیهان در تملک با احیا و حیازت، به سیره قطعی عقلا و مسلمین استناد کرده‌اند؛ به این توضیح که عقلا، مزاحمت با کسی را که پیش‌تر از سایرین، قصد انتفاع از مباحات را کرده روا نمی‌دارند (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۹۹). این سیره؛ هم به عصر نبوت متصل است و هم مدت‌های طولانی قبل از آن و حتی از اول تمدن بشری جریان داشته است. هیچ پیامبری هم از چنین روشی ردع نکرده است. مسلمانان هم با اموالی که احیا یا حیازت شده بود، مثل سایر اموال خصوصی معامله می‌کردند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۵). در واقع، انتفاع از مباحات اصلی توسط مردم همه دوره‌ها، حتی زمان معصومین علیهم‌السلام امری پذیرفته‌شده بوده و هیچ‌کس چنین حق و برخورداری را انکار و رد نمی‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۷۶). همه این ویژگی‌ها، کاشف از اذن الهی از اول خلقت در برخورداری همگانی از مباحات اصلی است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۵).

تنها اشکال موجود در استناد به سیره، لبی بودن آن است که امکان تمسک به اطلاق را از آن سلب کرده و حکم را در قدر متیقن اثبات می‌کند. قدر متیقن در کیفیت برخورداری از مباحات اصلی، هرچه باشد، اصل حق انتفاع از مباحات اصلی با استناد به آن قابل اثبات بوده و محدودسازی برخورداری عموم، خلاف ارتکاز عقلا و

مشرعین و سیره عملی آنها می‌باشد. بنابراین، ارتکاز و سیره عقلا و مسلمین، سومین دلیل جواز انتفاع آزاد همگانی از مباحات اصلی و عدم مشروعیت محدودسازی دسترسی به مباحات اصلی است. با چنین ارتکازی، جای هیچ اشکالی باقی نخواهد ماند(همان). از این رو، شیخ طوسی بیان داشته که سیره عقلا بهترین دلیل برای اثبات این حق انتفاع است؛ زیرا هیچ ردعی از شارع نسبت به آن نرسیده است(شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۷۶).

اصل اباحه

علی‌رغم دلالت ادله لفظی و سیره عقلا و مسلمین بر آزادی مردم در انتفاع از مباحات اصلی، عدم مشروعیت محدودسازی دسترسی به مباحات اصلی توسط نهادهای حکومتی با استناد به اصولی همچون اصل اباحه نیز قابل اثبات است؛ زیرا ادله‌ای هم‌چون «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۸۹)، شامل محل بحث خواهند شد. وقتی مباحات اصلی ملک کسی نیستند، همگان حق تصرف در آنها را خواهند داشت.

برآیند ادله پیشین متکی به خلق زمین و منابع موجود در آن برای انتفاع انسان‌ها این است که مباحات اصلی که ملک خصوصی نیستند، برای بهره‌برداری عموم مردم جهت رفع نیازهای زندگی آنها قرار داده شده و منع دسترسی آنها به این منابع، خلاف احکام شرع است.

مبانی مشروعیت محدودسازی دسترسی به مباحات اصلی

علی‌رغم دلالت ادله پیشین بر مشروعیت بی‌قیدوشرط دسترسی آزاد همگان به انحای مختلف انتفاع از مباحات اصلی، گروهی از فقهای مذاهب و به ویژه حقوق‌دانان فعلی، با طرح ادله متعددی، محدودیت دسترسی را پذیرفته و با طرح عناوینی هم‌چون حاکمیتی بودن انفال یا لزوم مراجعه به قانون در این موارد، در عمل حق انتفاع را از مردم سلب کرده‌اند. در این قسمت از نگاه فقه و حقوق موضوعه ایران، مبانی شرعی و

قانونی این حق دولت و حاکمیت در محدودسازی دسترسی همگان به مباحات اصلی ارزیابی می‌شود:

انفال بودن مباحات اصلی

فقه‌های مذاهب در این‌که آیا تصرف در اراضی موات، تصرف به فتوا است یا تصرف به امامت، اختلاف نظر دارند. مالک و شافعی، احیای این اراضی را برای همگان مجاز دانسته‌اند (شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۳)؛ هرچند حاکم اجازه ندهد. در مقابل، ابوحنیفه احیای اراضی موات را منوط به اذن امام و حاکم دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۹۲). برخی فقیهان امامیه نیز معتقدند استحقاق در بهره‌برداری از مباحات اصلی، به حسب مصلحت و احتیاج مردم است. از این رو، آن را منوط به نظر امام علیه السلام دانسته‌اند که می‌تواند استحقاق همگانی را تخصیص بزند (عاملی، ۱۴۲۸ق، ج ۱۹، ص ۹۰).

روایات نیز بر انفال بودن اراضی موات دلالت دارند؛ مانند مرفوعه: «وبطون الأودية و رءوس الجبال والموات كلها هي له» (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۴، ص ۱۲۶) که ضعف سندی آن با عمل اصحاب جبران می‌شود و روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام:
«و ما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كله من النبیء فهذا لله و لرسوله
فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء و هو للإمام عليه السلام بعد
الرسول» (همان، ص ۱۳۴).

«خراب» بنا بر کلمات لغت‌شناسان و فهم عرف، در مقابل «عمران» (آبادانی) است. پس بر این مطلب دلالت دارد که تمامی موات بالاصاله، ملک امام است. پاسخ این‌که اولاً: مباحات اصلی، اعم از اراضی موات است و این طایفه از روایات، فقط در باره اراضی موات وارد شده‌اند؛ ثانیاً: در باره اراضی موات هم در روایاتی هم‌چون «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» (شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۳) و روایت پیش‌گفته: «أیما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحقّ بها وهي لهم» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۷، ص ۱۵۲)، اذن عمومی به احیا صادر شده است که فقها

نیز با استناد به همین روایات، به جواز احیا فتوا داده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۶۸)؛ ثالثاً: روایاتی هم‌چون «من سبق إلی ما لا یسبقه إلیه مسلم فهو أحقّ به» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۸۰)، حکم را به صورت عام بیان کرده و سبق در انتفاع از زمین و غیر زمین را برای همگان مشروع دانسته‌اند. فتوای مشهور فقیهان، ترجیح ادله دال بر اذن در احیا و تجویز انتفاع از مباحات اصلی برای همگان است که شرح آن در قسمت قبل به تفصیل گذشت. آیه‌الله سبزواری در پاسخ به دلالت خبر اسحاق بن عمار (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۵۳۲) بر انفال بودن اراضی موات، ضمن اشکال به ضعف سندی و وهن ناشی از اعراض فقها بیان می‌دارد:

بر فرض این اراضی، مال امام علیه السلام باشند، به خاطر مبسوط‌الیدنبودن ایشان از باب امتنان بر مردم، بر آن‌ها مباح شده است، وگرنه منافع این زمین‌ها علی‌رغم احتیاج شدید مردم از بین می‌رود و نظام معاش آن‌ها مختل می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۳، ص ۲۹۲).

تحدیدپذیربودن حق انتفاع ناشی از سبق به مباحات اصلی

هرچند به دلالت ادله متعددی، همگان حق انتفاع از مباحات اصلی را دارند، اما این حق به طور مطلق نبوده و در متون روایی یا فتاوای فقیهان از جهات مختلفی محدود شده است. اثبات تحدیدپذیربودن این حق، راه را برای مشروعیت محدودیت دسترسی توسط نهادهای حکومتی هموار می‌کند.

برخی از جهات تحدید اولویت انتفاع ناشی از سبق به مباحات اصلی در روایات عبارتند از:

۱. تحدید به صرف استفاده و مقدار نیاز (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۷۵ و ابن قدامه، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷۲) فرد سابق نمی‌تواند فراتر از نیاز خود، مانع از بهره‌برداری دیگران از مکان‌های عمومی شود. برای نمونه، در مصادیقی هم‌چون سبق به بهره‌برداری از معادن نمک و غیره، هر کس فقط به قدر نیاز خودش، حق انتفاع دارد

و بعد از برداشتن نیاز متعارف، خودبه‌خود حق او زایل می‌شود (حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۵ و ابن قدامه، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷۲).

۲. تحدید به هم‌راستایی با غرض اصلی مکان: استفاده از مباحات اصلی باید با اهداف معمولی هر مکانی تناسب داشته باشد. برای نمونه، نمی‌توان به جای بهره‌بردن از طبیعت جنگل، درختان آن را با ادعای عمومی بودن قطع کرد. در کتب فقهی به عمومیت خیابان‌ها جهت عبور و مرور تصریح شده است؛ یعنی غیر از رفت‌وآمد، هیچ‌کس، هیچ حق دیگری نسبت به راه‌ها ندارد (شهید ثانی، ۱۴۳۵ق، ج ۴، ص ۶۱). از این‌رو، استفاده از حاشیه راه‌ها برای دست‌فروشی ممنوع است؛ چون راه، برای رفت‌وآمد است، نه فروشندگی، مگر این‌که پهنای جاده به قدری زیاد باشد که سد معبر به حساب نیاید. در استفاده از مکان‌های عمومی برای دست‌فروشی نیز از ساخت دکه و ساختمان نهی شده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۷۶)؛ زیرا ساخت‌وساز، امری سوای فروشندگی بوده و باعث اضرار به دسترسی سایر مردم می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۳۵ق، ج ۴، ص ۶۳).

۳. تحدید به زمان: در برخی موارد، حق سبق به روز و شب محدود شده است؛ مثلاً اگر فرد بساط معاملاتی خود را از مکان عمومی؛ مثل روز بازارها بر نچیند، حق او با ورود شب ساقط می‌شود. شریعت در ایجاد این محدودیت‌ها در اوج صراحت بر غیر مجاز بودن بهره‌برداری فردی از این منابع طبیعی تأکید می‌کند (شهید صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۵۵۳).

حفظ نظام

مقصود از حفظ نظام، رعایت اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اخلال در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر می‌افتد و دچار هرج‌ومرج می‌شود (باقی‌زاده و امیدی‌فر، ۱۳۹۳، ش ۱۲، ص ۱۷۵). نظام به این معنا، در برابر ازهم‌گسیختگی و هرج‌ومرج به کار می‌رود و در غالب مواردی که در کتاب‌های فقهی به کار رفته، این معنا منظور بوده است (مرتضوی، ۱۳۹۸، ش ۲۲، ص ۳۳). این قاعده از مسلمات فقه است و شاید بتوان بر آن ادعای اجماع کرد. اصلی‌ترین دلیل این

معنا از قاعده، حکم عقل است؛ زیرا عقل عملی انسان، مستقلاً می‌فهمد که اختلال نظام و قوام زندگی عمومی، امر قبیحی است (همان، ص ۳۶). با ضمیمه قانون «ملازمه بین حکم عقل و شرع» (مظفر، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۴)، می‌توان حرمت شرعی آن را نیز ثابت کرد.

از جمله آثار قاعده حفظ نظام به این معنا، وجوب تبعیت از قوانینی است که برای ایجاد نظم یا امنیت وضع می‌شوند. از این رو، فقیهان معتقدند:

به‌نحو کلی قوانین مشروعه که برای حفظ کشور و عدم اختلال نظام شرعاً مقرر است، تخلف از آن جایز نیست و تعزیر لازم است و تعیین آن با حاکم شرع جامع‌الشرائط است» (گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۱۳).

دلالت حفظ نظام در پذیرش اختیارات حکومت در محدودسازی برخورداری از مباحات اصلی، به حفظ منافع عمومی می‌انجامد؛ امری که برای تحقق آن، قوانین گوناگون از تصرف و انتفاع مالک نیز کاسته است، تا چه رسد به کاستن از برخورداری‌های ناشی از حق انتفاع. این قوانین عبارتند از: قانون روابط موجر و مستأجر ۱۳۵۶ و ۱۳۶۲، قانون زمین شهری، قانون توسعه معابر، قانون اصلاحات ارضی، قانون دیات و مانند این‌ها که گاه باعث سلب مالکیت نیز می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

نکته قابل توجه در این امر به ویژه در پاسخ به شبهه اطلاق حق انتفاع از مباحات اصلی برای همگان با تمسک به آیه: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره ۲: ۲۹)، مالکیت جمعی مردم نسبت به منافع مباحات اصلی و ثروت‌های خدادادی است. به عبارتی، منافع زمین و دریاها و جنگل‌ها و کوه‌ها، مال جامعه اسلامی است، نه افراد خاص آن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۲۵). از این رو، به‌خاطر اختلال نظام ناشی از برخورداری افراد خاص از این منافع، حکومت و قوای حاکم با وضع قوانین عادلانه، جلوی این اختلال و فساد را می‌گیرد. در متون فقهی نیز در استفاده شخص خاص از بخشی از مسجد که جزو مکان‌های عمومی هست، برداشتن وسایل جامانده وی را با استناد به «حذراً من تعطيل بعض المسجد»

(شهید ثانی، ۱۴۳۵ق، ج ۴، ص ۵۸) مجاز شمرده‌اند. معطل نماندن منابع عمومی، در راستای حفظ نظم و نظام جامعه است.

ضمن پذیرش اصل استدلال فوق، باید گفت اولاً: در موارد زیادی، منع مردم از دسترسی به مباحات اصلی، باعث اختلال نظام معاش و زندگی مردم می‌شود و منافع زمین‌ها و سایر مباحات اصلی علی‌رغم احتیاج شدید مردم از بین می‌رود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۳، ص ۲۹۲)، ثانیاً: کنترل‌کردن و نظام‌مندکردن دسترسی مردم، غیر از ممنوعیت دسترسی همگان است؛ چیزی که امروزه به ویژه نسبت به اراضی که جزو مباحات اصلی هستند، شاهد آن هستیم.

لا ضرر

پذیرش حق تصرف مالکانه مالک در ملک خود که شامل هر تصرفی می‌شود، با عنوان تسلیط یاد می‌شود. این حق، علی‌رغم مالکانه‌بودن، محدود بر این است که تصرف و انتفاع به زیان همسایه نباشد یا به قدر متعارف و برای رفع حاجت یا رفع ضرر از مالک باشد (ماده ۱۳۳۲ق.م). اگر تصرف مالک با ضرر محدود شده است، تصرف ذو الحق که به مراتب ضعیف‌تر از تصرف مالک است، به طریق اولی باید با قاعده لا ضرر محدود شود.

در بهره‌برداری از مباحات اصلی، اماکن عمومی، آب‌های آزاد، معادن، راه‌ها و...، اگر قوانین دولتی محدودکننده در بین نباشد، دامنه ضرر به قدری گسترده می‌شود که علت و فلسفه تشریح جواز برخورداری عموم از منابع عمومی نابود می‌شود. اگر محدودیت‌های حکومتی با پشتوانه عدالت‌محوری صورت نگیرد، سرمایه‌دارها و افراد زورگو، حتی اجازه نخواهند داد منافع یک چوب خشک هم به طبقه متوسط و محروم جامعه برسد. حال آن‌که قرآن کریم در آیه ۱۹ سوره بقره: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»، منافع زمین را متعلق به همگان می‌داند. طبق بیان علامه طباطبایی، این آیه با یادآوری نعمت سکنی در زمین و تسلط و استیلائی انسان بر آن، در صدد امتنان بر انسان‌ها می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۹).

در منابع فقهی نیز در توسعه حق انتفاع، به ضرری نبودن این حق توجه شده است. برای نمونه، در زوال حق سبق فردی که مدرسه را برای مدت طولانی ترک کرده، از عبارت «لثلا یضر بالمستحقین» (شهید ثانی، ۱۴۳۵ق، ج ۴، ص ۶۱) استفاده شده است. در تملک معادن و برداشتن مواد آنها نیز بیان شده که اگر برداشتن مقداری از مواد معادن، به سایر مسلمانان ضرر بزند، انتفاع فرد سابق ممنوع خواهد بود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۳، ص ۲۹۲). هم‌چنین فقیهان بیان داشته‌اند، اگر کسی در مکان عمومی، جایی را برای خرید و فروش انتخاب کند، به شرطی می‌تواند جهت برخورداری از امکانات رفاهی، بالای مکان فروش خودش سایه‌بان بزند که باعث ضرر و زیان عبور و مرور دیگران نشود (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۷۰).

به موجب اصل ۴۰ قانون اساسی نیز «هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد». این درحالی است که آزادگذاشتن دسترسی عمومی به منابع طبیعی، باعث تخریب و تضييع ذخایر معدنی (ماده ۳۴ قانون معادن ایران)، از بین رفتن جنگل‌ها و پوشش‌های گیاهی، نابودی حیات وحش و خشک‌شدن نهرها و قنات‌ها می‌شود. در نتیجه؛ هم به طبیعت آسیب می‌زند و هم نسل بشر را تهدید کرده و زندگی اجتماعی را به خطر می‌اندازد.

ضمن پذیرش اصل این استدلال نیز باید گفت: کنترل نظام‌مند دسترسی مردم برای جلوگیری از نابودی اکوسیستم و به‌خطراتادن حیات نسل آینده، غیر از ممنوعیت دسترسی همگان است. امروزه ضرر بالفعل، از منع دسترسی مردم به مباحثات اصلی ناشی شده است. برای نمونه، علت اصلی گرانی مسکن و به‌خطراتادن این نیاز اساسی مردم، احتکار زمین‌های موات توسط نهادهای دولتی و شهرداری‌ها و نایاب‌شدن زمین برای ساخت مسکن و اختلال نظام معاش و زندگی مردم می‌شود.

توجه به تمایز حق و ملک

طبق قاعده اولی، شخص حقیقی یا حقوقی زمانی حق هرگونه تصرف در مالی را دارد که مالک آن باشد؛ زیرا ملکیت، نوعی سلطه مطلق است که حق هر نوع

بهره‌برداری را به مالک می‌دهد (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۵). همین ویژگی، یکی از تمایزات حق و ملک است و سبب شده برخی از حق به «ملکیت نارسیده» تعبیر کنند (حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۱۲). در حق، بین انسان و این اشیا، نسبت اضافه برقرار می‌شود، منتها چون اضافه یکی از دو طرف آن ضعیف است، به ملک تبدیل نمی‌شود (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۴۲-۴۱). البته حق و ملک در عنوان «واجدیت»، مشترک هستند (همان، ص ۴۱)؛ زیرا در هر دو، طرف اضافه، دارای طرف دیگر است. با توجه به این‌که واجدیت مردم نسبت به منافع مشترک و مباحات اصلی، از سنخ حق انتفاع است، نه مالکیت، پس سلطه افراد بر آن‌ها، سلطه ضعیفی است که می‌توان آن را محدود کرد. در واقع، ملاک ضعیف بودن حق از ملک در محدودیت تصرفات مجاز برای صاحب حق است، بر خلاف ملک که مالک می‌تواند هر نوع تصرفی روی ملک خود داشته باشد (یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۵).

واگذاری مدیریت مباحات اصلی به دولت توسط قانون‌گذار

قانون مدنی در مواد متعددی، حق انتفاع از مباحات اصلی را به قوانین و مقررات مربوطه مقید کرده است. در ماده ۲۷ این قانون تصریح شده که استفاده از مباحات، مطابق مقررات مندرجه در قانون مدنی و سایر قوانین مخصوص مربوط به هر یک از اقسام مختلف آن‌ها مجاز است. البته قانون مدنی در محدودیت بهره‌برداری از مباحات، قوانین خاصی را بیان نکرده و فقط از لزوم انتفاع مطابق با قوانین موضوعه سخن گفته است. این ویژگی شبیه قوانین حل تعارض حقوق بین‌الملل خصوصی است که خودشان، قواعد مادی و اساسی نبوده و فقط قانون صالح در حل نزاع را مشخص می‌کنند (الماسی، ۱۴۰۱، ص ۳۲-۳۱). محدودسازی به قوانین، نه فقط در حق انتفاع، بلکه در حیازت به قصد تملک هم بیان شده است؛ یعنی حیازت بدون توجه به قانون، باعث ملکیت نمی‌شود (ماده ۱۴۷ق.م). فراتر از این، قانون‌گذار، تصرفات مالک در ملک طلق خود را هم به ملاحظات قانونی منوط کرده و در ماده ۳۰ق.م بیان داشته است:

هر مالکی نسبت به ما یملک خود، حق همه گونه تصرف و انتفاع دارد، مگر در مواردی که قانون استثنا کرده باشد.

حتی معتقد است با حکم قانون، می‌توان مال را به طور کامل از تصرف صاحب آن بیرون کرد (ماده ۳۱ق.م). حکم این ماده، به طریق اولی شامل سلب مالکیت نیز می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۶۵).

این توسعه تأثیر قانون در تصرف در اموال، گویای حکومت قانون در هر نوعی از تصرفات اشخاص در اموال و اعیان است. با پذیرش این حکم قانون، باید به طریق اولی اختیار حکومت در وضع قوانین جهت استیفا از مباحات اصلی را پذیرفت. در ماده ۲۳ق.م بیان شده است:

استفاده از اموالی که مالک خاص ندارد، مطابق قوانین مربوطه به آن‌ها خواهد بود.

روشن است که مقصود از اموالی که مالک خاص ندارد، اعم از این است که مالک آن عموم باشد یا در شمار اموال مباح، هنوز تملک نشده باشد (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۴۰). در ماده ۹۲ق.م نیز در «حق انتفاع از مباحات» بیان شده است که:

هر کس می‌تواند با رعایت قوانین و نظامات راجعه به هر یک از مباحات، از آن‌ها استفاده نماید.

پس قانون‌گذار ایران، اصل جواز تصرف در مباحات را فقط در چارچوب قانون پذیرفته است، نه فراتر از آن و به صورت مطلق.

فلسفه ارجاع همه برخورداری‌ها به قانون، حفظ نظم عمومی است. در حقوق داخلی، نظم عمومی، شامل قواعد و سازمان‌هایی است که غرض از وضع و ایجاد آن، حفظ منافع عمومی و تأمین حسن جریان امور عمومی (امور اداری و سیاسی و اقتصادی) و حفظ خانواده می‌باشد و اراده افراد نمی‌تواند آن‌ها را نقض کند (الماسی، ۱۴۰۱، ص ۱۸۲). کارکرد این قواعد امری، جلوگیری از تأثیر اراده اشخاص در جهت خلاف این قواعد است. روشن است که تأسیس این قواعد، برای رسیدن به نوعی عدالت عمومی بوده و مخالفت با این قواعد و نقض آن‌ها برای هیچ‌کس روا نیست.

در برخی از قوانین مربوط به منابع عمومی، به صراحت بیان شده است که این اموال، در اختیار حکومت اسلامی قرار دارد. در نتیجه، هرگونه تصرف در آنها تابع قوانین حکومت خواهد بود. روشن است که این امر باعث محدودسازی دسترسی همگان به این منابع می‌شود. برای نمونه، در ماده ۱ قانون توزیع عادلانه آب آمده است: بر اساس اصل ۴۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آب‌های دریاها و آب‌های جاری در رودها و انهار طبیعی و دره‌ها و هر مسیر طبیعی دیگر، اعم از سطحی و زیرزمینی و سیلاب‌ها و فاضلاب‌ها و زه‌آب‌ها و دریاچه‌ها و مرداب‌ها و برکه‌های طبیعی، چشمه‌سارها و آب‌های معدنی و منابع آب‌های زیرزمینی از مشترکات بوده و در اختیار حکومت اسلامی است و طبق مصالح عامه از آنها بهره‌برداری می‌شود. مسئولیت حفظ و اجازه و نظارت بر بهره‌برداری از آنها به دولت محول می‌شود.

در ماده ۲ همین قانون نیز آمده است:

بستر انهار طبیعی و کانال‌های عمومی و رودخانه‌ها، اعم از این‌که دائم یا فصلی داشته باشند و مسیل‌ها و بستر مرداب‌ها و برکه‌های طبیعی، در اختیار حکومت جمهوری اسلامی ایران است و همچنین است اراضی ساحلی و اراضی مستحده که در اثر پایین‌رفتن سطح آب دریاها و دریاچه‌ها و یا خشک‌شدن مرداب‌ها و باتلاق‌ها پدید آمده باشد.

البته طبیعی است که نهادهای دولتی، غیر از اختیاراتی که در زمینه محدودسازی حق انتفاع عمومی دارند، وظایفی نیز در راستای تأمین و تقویت منابع عمومی بر عهده دارند. برای نمونه، در ماده ۲۹ قانون توزیع عادلانه آب آمده است:

وزارت نیرو موظف است به منظور تأمین آب مورد نیاز کشور از طریق زیر اقدام مقتضی به عمل آورد: الف: مهارکردن سیلاب‌ها و ذخیره‌نمودن آب رودخانه‌ها در مخازن سطحی یا زیرزمینی؛ ب: تنظیم و انتقال آب با ایجاد تأسیسات آبی و کانال‌ها و خطوط آبرسانی؛ ج: بررسی و مطالعه کلیه منابع آب‌های کشور؛ د: استخراج و استفاده از آب‌های زیرزمینی و معدنی... .

نتیجه‌گیری

نتایجی که از مطالب ارائه‌شده در متن مقاله قابل استخراج است، عبارتند از:
۱. مباح اصلی، مالی است که ملک کسی بر آن محقق نشده و هیچ‌گاه مملوک واقع نشده است.

۲. مطابق آیات متعدد قرآنی هم‌چون آیه ۲۹ سوره بقره، جهت بهره‌مندی عموم مردم از خلقت الهی، حق انتفاع از مباحات اصلی برای همگان تشریح شده و فقه و قانون آن را محترم و معتبر شمرده‌اند. این انتفاع در قالب‌هایی هم‌چون سبق، تحجیر، احیای موات و حیازت محقق می‌شود.

۳. در اثبات مشروعیت حق همگانی در انتفاع از مباحات اصلی، به ادله روایی متعددی هم‌چون «من سبق الی ما لا یسبقه الیه مسلم فهو احق به»، ارتکاز و سیره عقلا و مسلمین و اجماع می‌توان استناد جست. حتی برخی فقیهان، مصادیقی از جواز انتفاع را ضروری مذاهب دانسته‌اند.

۴. برای مشروعیت ایجاد محدودیت در انتفاع از مباحات اصلی، به ادله‌ای هم‌چون انفال‌بودن مباحات اصلی، تحدیدپذیربودن حق انتفاع ناشی از سبق به مباحات، حفظ نظام، لا ضرر و تمایز ماهیت ملک و حق استناد شده تا مسیر را برای پذیرش مشروعیت نظارت‌نهادهای حکومتی در محدودسازی حق انتفاع از مباحات اصلی، هموار کرده و این نظارت را در سنجه فقه و قانون، معتبر نشان دهد. علی‌رغم پذیرش محتوای کلی این ادله، بیان شد که چه‌بسا همین محدودسازی و تعبیر دقیق‌تر، منع مردم از انتفاع از مباحات اصلی، خود نوعی ایجاد ضرر و برهم زدن نظام معاش مردم بوده و با اباحه مباحات اصلی در روایات به ویژه اراضی موات برای انتفاع مردم منافات دارد.

۵. ارزیابی متن قانون مدنی و قوانین دیگر نیز نشان داد تأسیس حق انتفاع از مباحات اصلی و حمایت قانون از آن، از اول مطلق نبوده و در چارچوب مجموعه قوانین، مشروع دانسته شده است.

۶. برآیند کلی مطالب پیشین این است که نهادهای حاکمیتی و ارگان‌های دولتی در راستای عدالت‌محوری و برقراری توازن اجتماعی در برخورداری از ثروت‌های عمومی

و طبیعی، اختیار کامل در وضع قوانین محدودکننده جهت استیفای منافع مباحات اصلی را دارند. این اختیار، فقط در جهت حفظ عدالت و توزیع عادلانه ثروت‌های خدادادی، مشروع است؛ هرچند در عمل، رفتارهای متناقض با عدل محوری مشاهده شود. در واقع، این اموال به دولت و حاکمیت تعلق دارد؛ البته این تعلق، نه از باب ملکیت، بلکه از باب اداره است. برای نمونه، اراضی موات در اختیار دولت قرار می‌گیرد تا در جهت تولید محصولات کشاورزی و صنعتی، ایجاد اشتغال و مصارف عام‌المنفعه و برطرف ساختن نیاز دستگاه‌های آموزشی، ایجاد مسکن و غیره استفاده شود. با این حال، امروزه مشاهده می‌شود که ممانعت از دسترسی مردم به زمین‌های موات جهت ساخت‌وساز مسکن، باعث ایجاد مشکلات کلان در جامعه شده و در کنار بروز آسیب‌های فرهنگی، هزینه‌های هنگفتی را به مردم تحمیل کرده است. این نوع از مالکیت تام دولتی بر مباحات اصلی، هیچ تأیید فقهی ندارد.

۷. با همه این‌ها، این‌که اگر کسی در مباحات اصلی، خارج از چارچوب قوانین محلی یا کشوری وضع شده، تصرفی انجام دهد، تصرف عدوانی بوده و یا به خاطر احکام فقهی، تصرف او جایز است، پژوهشی مستقل نیاز دارد. از منظر قوانین فعلی، در چنین تصرفاتی مطابق قواعد مربوط به رفع تصرف عدوانی قانون آیین دادرسی مدنی و چه بسا در صورت پذیرش تحقق غصب در حقوق، مطابق قوانین غصب قانون مدنی برخورد خواهد شد که در این راستا در برخی موارد؛ مانند ماده ۴۵ قانون توزیع عادلانه آب، شلاق و حبس تأدیبی نیز مقرر شده است. طبق ماده ۱۹ قانون معادن ایران، مأموران انتظامی نیز موظف خواهند بود حسب درخواست ارگان مربوطه، از عملیات بهره‌برداری غیر مجاز، جلوگیری و فرد را به مراکز قضایی معرفی کنند. همان‌گونه که به تصریح ماده ۱۷ قانون شکار و صید، حیواناتی که بر خلاف مقررات این قانون شکار یا صید شده باشند، متعلق به سازمان حفاظت محیط زیست خواهند بود. هم‌چنین ماده ۶ قانون مزبور مقرر داشته که هیچ شخص حقیقی و حقوقی نمی‌تواند بدون کسب پروانه معتبر، مبادرت به بهره‌برداری آبزیان در آب‌های موضوع ماده ۲ این قانون نماید.

۸. یادآور می‌شود با توجه به این‌که وضع قوانین محدودکننده دسترسی مردم به

مباحات اصلی، قطعاً خلاف اصل اولی آزادی همگان در برخورداری از این منابع است؛ هرچند با ادله فقهی، این محدودسازی مشروع دانسته شود، باید به قدر متیقن اکتفا شود. از این رو، در ایجاد محدودیت، فقط باید به منابعی که واقعاً در معرض حیف و میل و غارت غارتگران سرمایه‌های عمومی بوده و وضع قوانین محدودکننده، جهت احقاق حقوق عامه صورت می‌گیرد، بسنده شود و استیفای عمومی بقیه منابع؛ مانند حق دسترسی همگان به منابع آبی برای تفریح و منابع جنگلی برای سیر و گشت‌وگذار هم‌چنان مجاز باشد. از این رو، واگذاری زمین‌های عمومی به نهادهای دولتی که باعث کمبود زمین کافی برای ساخت مسکن شده و وضع قوانین دردسرساز و محترم‌نشمردن حقوق عامه مردم با ایجاد مناطق حفاظت‌شده متعدد دولتی توسط سازمان جنگل‌بانی و محیط زیست موجه به نظر نمی‌رسد.

یادداشت‌ها

۱. البته در این‌که اعراض مالک، آن را مانند مباحات اصلی می‌کند یا با حفظ علاقه با مالک اول، فقط باعث اباحه تصرف برای دیگران می‌شود، اختلاف است (سیدمحسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۲، ص ۲۰۱-۲۰۰ و محمدحسن مامقانی، غایة الآمال، ج ۳، ص ۴۴۰).

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللئالی، ج ۳، قم: مؤسسه سید الشهداء (ع)، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن عاشور، محمدطاهر، مقاصد الشریعة الإسلامية، ج ۳، قطر: وزارة الأوقاف، ۱۴۲۵ق.
۳. ابن قدامه عبدالرحمن، الشرح الكبير، ج ۶، بیروت: دارالکتب العربی، بی‌تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۴، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. اسماعیلی، محسن و قوی البنیة، ابوالفضل، «بازاندیشی در احکام مربوط به اموال مباح بر مبنای تحول نظریة مالکیت خصوصی»، مجله حقوقی دادگستری، ش ۸۶ (۱۲۰)، ۱۴۰۱.

۶. اصفهانی، سیدابوالحسن، وسیلة النجاة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۴۲۲ق.
۷. اصفهانی، محمدحسین، الإجارة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۰۹ق.
۸. الماسی، نجادعلی، حقوق بین الملل خصوصی، تهران: میزان، ۱۴۰۱.
۹. امام خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسیلة، مترجم: علی اسلامی، ج ۳، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۱۰. امام خمینی، سیدروح الله، کتاب البیع، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۴۲۱ق.
۱۱. باقی زاده، محمدجواد و امیدی فر، عبدالله، «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه»، شیعه شناسی، ش ۱۲ (۴۷)، ۱۳۹۳.
۱۲. بیهقی، أحمد، السنن الکبری، ج ۶ و ۱۰، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۳، ۱۴۲۴ق.
۱۳. جعفری، لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، ۱۳۹۱.
۱۴. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۳ و ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه، ۱۴۲۶ق.
۱۵. حائری، سیدکاظم، فقه العقود، ج ۱، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۶، ۲۵ و ۲۹، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق.
۱۷. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد، مفتاح الكرامة، ج ۱۹، قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۸ق.
۱۸. حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۲، قم: دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۱۹. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرایع، قم: مؤسسه سیدالشهداء علیهم السلام، ۱۴۰۵ق.
۲۰. خویی، سیدابوالقاسم، التنقیح فی شرح المکاسب، گردآوری: میرزاعلی غروی، ج ۴ و ۱، قم: مؤسسه إحياء الآثار، ۱۴۳۰ق.
۲۱. خویی، سیدابوالقاسم، القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد (الهداية في الأصول)، ج ۴، قم: مؤسسه صاحب الأمر علیهم السلام، ۱۴۱۷ق.
۲۲. خویی، سیدابوالقاسم، کتاب المساقاة، گردآوری: توحیدی، نجف اشرف: حیدریة، ۱۳۷۴ق.
۲۳. خویی، سیدابوالقاسم، موسوعة الامام الخويي، ج ۳ و ۲۵، قم: مؤسسه إحياء الآثار، ۱۴۱۸ق.
۲۴. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الأحكام، ج ۲۳، قم: المنار، ج ۴، ۱۴۱۳ق.
۲۵. شافعی، محمد بن ادريس، الامم، ج ۷، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
۲۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية، ج ۴، قم: مجمع الفکر، ج ۸، ۱۴۳۵ق.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام، ج ۱۲ و ۴، قم: المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.

۲۸. شهید صدر، سیدمحمدباقر، موسوعة الشهيد السيد محمدباقر الصدر؛ اقتصادنا، ج ۳، قم: پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر، ۱۴۳۴ق.
۲۹. شوکانی، محمدبن علی، الفتح الربانی، ج ۷، صنعا: مكتبة الجبل، بی تا.
۳۰. شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب، ج ۴، قم: مجمع الفکر، چ ۹، ۱۴۱۹ق.
۳۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، ج ۳، تهران: مرتضویه، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۳۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷ و ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، ج ۴ و ۵، بیروت: علمی، ۱۴۱۷ق.
۳۴. عراقی، آقاضیاءالدين، شرح تبصرة المتعلمين، ج ۳، قم: اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۳۵. کاشف الغطاء، علی بن محمدرضا، النور الساطع، ج ۱، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ق.
۳۶. کاشف الغطاء، مهدی، موردالأنام، ج ۱، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، بی تا.
۳۷. کاتوزیان، ناصر، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، تهران: میزان، چ ۳۲، ۱۳۹۰.
۳۸. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، مجمع المسائل، ج ۳، قم: دارالقرآن، ۱۴۰۹ق.
۳۹. مالک بن انس، ابو عبدالله، الموطأ، ج ۲، بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.
۴۰. مامقانی، محمدحسن، غایة الآمال، ج ۳ و ۱۳، قم: مجمع الذخائر، ۱۳۱۶ق.
۴۱. محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه، ج ۱، تهران: علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۴۲. مرتضوی، سیدضیا، «قاعده حفظ نظام و پیوند آن با حفظ نظام سیاسی»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۲ (۸۶)، ۱۳۹۸.
۴۳. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۴۴. مظفر، محمود، إحياء الأراضی الموات، قاهرة: عالمیة، ۱۳۹۲ق.
۴۵. موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت، تهران: کارنامه، بی تا.
۴۶. نائینی، میرزاحمدحسین، منیة الطالب، ج ۱، تهران: محمدیه، ۱۳۷۳ق.
۴۷. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۱، ۲۶ و ۳۸، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
۴۸. نراقی، احمد، عوائد الأيام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۹. نراقی، محمد، مشارق الأحکام، قم: کنگره نراقیین، چ ۲، ۱۴۲۲ق.
۵۰. نووی، یحیی بن شرف، روضة الطالبین، ج ۵، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۵۱. واسطی، سیدمحمدمرتضی، تاج العروس، ج ۷، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۵۲. یزدی، سیدمحمدکاظم، حاشیة مکاسب، ج ۱، قم: اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۲۱ق.

قوانین موضوعه

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۲. قانون توزیع عادلانه آب، مصوب ۱۳۶۱.
۳. قانون زمین شهری، مصوب ۱۳۶۶.
۴. قانون شکار و صید، مصوب ۱۳۴۶.
۵. قانون مرجع تشخیص اراضی موات و ابطال اسناد آن، مصوب ۱۳۶۵.
۶. قانون معادن ایران، مصوب ۱۳۷۷.
۷. قانون مدنی ایران (به اختصار: ق.م.).

چالش نظام دولت - ملت با نظام امامت - امت در جمهوری اسلامی ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۵/۹ تأیید: ۱۴۰۴/۲/۱ هادی عرب*
و مهدی امیدی**

چکیده

چالش نظام دولت - ملت با نظام امامت - امت در جمهوری اسلامی ایران شکل‌گیری جوامع سیاسی متأثر از شرایط متعدد حاکم بر آن بوده است. از این‌رو، عناصر تعیین‌بخش جامعه سیاسی در جوامع مختلف متفاوت است. پس از دوران وستفالی و بروز هژمونی غالب مکاتب سیاسی، دول غربی مدل دولت - ملت را به عنوان الگوی مطلوب ساختار سیاسی کشورها ارائه دادند. با پیدایش انقلاب اسلامی ایران مبتنی بر بنیادهای اندیشه‌ای برخاسته از آموزه‌های وحیانی (مغایر با ایدئولوژی‌های رایج دنیای مدرن)، مدلی جدید از نظام‌های سیاسی به منصفه ظهور رسید که در پیوند با هنجارهای عمومی جامعه از یک‌سو و با ارزش‌های فطری و مورد پذیرش انسان‌ها از سوی دیگر همراه بود. مدل «امامت - امت» با مؤلفه‌های جدید وحیانی و عقلانی و در پیوند عمیق با توده‌های مردمی، غایت خود را از یک‌سو انسان‌سازی اجتماعی و از سوی دیگر شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی بر می‌شمارد. به دلیل تفاوت‌های این دو مدل، در این نوشتار بر آنیم تا با روش تحلیلی - توصیفی برخی چالش‌های این دو نظام در عرصه عمل را واکاوی نماییم.

واژگان کلیدی

نظام سیاسی، نظام امام - امت، نظام دولت - ملت، ولایت فقیه، جمهوری اسلامی

* دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل: harab@iki.ac.ir

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره):

omidimah1346@gmail.com

مقدمه

هم‌زمان با رنسانس و تحولات سیاسی عهد وستفاليا در نظم، قواعد و ساختار سیاسی جهان تحولی آغاز شد که تا کنون ادامه داشته است. عصر جدید که یکی از شاخصه‌های اصلی آن مدل دولت - ملت است، از قرون ۱۴ و ۱۵ میلادی و هم‌زمان با تحولات جدی در غرب هم‌چون انقلاب صنعتی، علمی و سیاسی آغاز شد. در این دوره، به دلایل متعدد، نقش کلیسا و دین کم‌رنگ شده، معیار حکومت جهانی و ایدئولوژیک جای خود را به ملت - دولت می‌دهد و این مسأله مطرح می‌شود که غیر از عامل ایدئولوژیک، عوامل دیگری هم می‌توانند پیونددهنده نظم موجود در جامعه انسانی باشند و مواردی هم‌چون زبان، نژاد، تاریخ مشترک، ملی‌گرایی...، هویت جمعی از انسان‌ها را تعریف کنند. رویکردهایی که بیش‌تر بر تعلقات قومی و حاکمیت ملی تأکید دارند و تعریف خاصی از ملت ارائه می‌دهند. در این روند، نخست اروپا و آمریکا و سپس آسیا و آفریقا و سرانجام در دهه شصت میلادی اکثر کشورهای جهان به حاکمیت ملی دست یافتند. از منظر جامعه‌شناختی، این نوع دولت‌ها در بستر مدرنیته رشد یافتند که بر گرفته از انقلاب صنعتی و اندیشه‌های حقوق طبیعی^۱ و فردگرایی^۲ بود. اما شرایط کنونی جهان بین‌الملل بیان‌گر آن است که بسیاری از پایه‌های نظام وستفالیایی در حال فروریزی است.

به‌رغم نظریه‌پردازی‌های صورت‌گرفته در باره افق پیش روی ادامه حیات سیاسی کشورها هم‌چون نظریه برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون، نظریه پایان تاریخ فرانسیس فوکویاما، نظریه جهان بی‌قطبی ریچارد هاوس^۳ و نیز دیگر مدل‌های سیاسی بر گرفته از مکاتب غربی، از جمله مدل ملت - دولت، نمی‌توان به این نظریه‌ها و مدل‌ها اکتفا و اتکا کرد؛ زیرا آن‌ها ضمن داشتن برخی مؤلفه‌های مثبت، به دلیل عدم ابتدای بر اخلاق، معنویات و اصول حقیقی و فطری زندگی بشر، با چالش‌هایی جدی مواجهند و پاسخ‌گوی بسیاری از نیازهای امروزی بشر نیستند و به همین دلیل مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. برژینسکی بر این باور است که

سکولاریسم عنان گسیخته حاکم بر نیم کره غربی در درون خود نطفه ویرانی فرهنگ غرب را می‌پرورد (محمدی، ۱۳۸۶، ص ۲۶). هانتینگتون معتقد است غرب برای حفظ منافع خود بر ارزش‌های خود پای می‌فشارد و جوامع غیر غربی بر سر یک دوراهی هستند. نظریه نظام جهانی بر آن است که در آینده جهانی سوسیالیست بر دنیا حاکم خواهد شد (مشیرزاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸۲). مادلسکی^۴ اذعان می‌کند عمر دولت - ملت به مرحله پایانی خود رسیده است و شکی نیست که جایگزین این امر یک حکومت جهانی خواهد بود. با وجود آن که هم‌چنان برخی صاحب‌نظران؛ مانند ساموئل هانتینگتون،^۵ روگر سراتون،^۶ بروسپورت،^۷ فیلیپ بابت^۸ و... از ادامه حیات دولت - ملت دفاع می‌کنند، اما در مقابل، گروهی دیگر از اندیشمندان معتقدند اتفاقاتی که در جهان رخ داده است، مانند گسترش تجارت بین‌المللی، بسط فعالیت شرکت‌های چندملیتی، گسترش فراتکنولوژی‌ها، شبکه‌های اینترنتی و ماهواره‌ای، فضای مجازی و... موجب پیدایش شهروند جهانی و جامعه مدنی فرامرزی می‌شود که به مثابه کارگزاران جدید در کنار دولت - ملت قرار خواهند گرفت. وان کرویلد در اثر خود با عنوان «پایان دولت - ملت»، از افول آن خبر می‌دهد و بروز شرکای جدید در کنار دولت - ملت را عامل نابودی آن ارزیابی می‌کند که به انحصار آن پایان می‌دهند (امیرکواسمی، ۱۳۸۹، ش ۹، ص ۸۵).

در این میان، در شرایطی که مکاتب انسانی هر کدام به دنبال اثبات کارآمدی خود در عرصه‌های مختلف هستند، انقلاب اسلامی با ارائه مدل نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه یا نظریه امامت - امت، الگویی جدید را ارائه کرد که به‌رغم جوان‌بودن و نوپایی، به دلیل داشتن مبانی معرفت‌شناسانه قوی، تحولی شگرف در عرصه نظام‌های سیاسی دنیا به وجود آورده است. با توجه به ضرورت رعایت شرایط محیطی برای ایجاد نظام از جمله مرزهای هویتی و جغرافیای سیاسی جامعه و نیز محدودیت‌های ایجادشده در اوضاع کنونی جهان و نهایتاً شکل دهی تمدن نوین اسلامی، جایگاه ساختاری نظام امامت - امت به ناگزیر باید در ظرف دولت - ملت (البته متمایز از آنچه در غرب شکل یافته) تداوم یابد، این دو ساختار در رویکردی

طولی موجب هم‌افزایی و افزایش ظرفیت راهبردی ایران اسلامی شده است. در این ساختار، مردم نیروی محرکه پیشرفت جامعه و مؤثرترین عامل در فرآیند جابه‌جایی و توزیع قدرت میان نخبگان اجتماعی - سیاسی هستند و ولی فقیه نیز ناظر، هدایت‌گر و جهت‌دهنده تحولات به نفع مصالح ملی و فراملی است.

با توجه به این‌که ساختار نظام سیاسی ایران قبل از پیروزی انقلاب اسلامی سال‌ها متأثر از ساختار دولت - ملت و ستفالیایی بر اساس مبانی و مؤلفه‌های خاص خود بوده است، بی‌شک پس از پیروزی انقلاب و بقای رگه‌هایی از این ساختار در بدنه ساختاری جدید، در مواردی با مدل ولایت فقیه در عرصه‌های مختلف نظری و اجرایی دچار تعارضاتی و مناسباتی می‌باشد. در این زمینه نوشتارهایی به زیور طبع آراسته شده‌اند؛ برای مثال، آیه‌الله سیداحمد علم‌الهدی در کتاب ساختار امت، جایگاه، اصول و مؤلفه‌های امت را از منظر اسلام واکاوی و تبیین کرده‌اند. آقای حسین جوان آراسته در مقاله «امت و ملت، نگاهی دوباره»، برخی مناسبات دو مقوله امت و ملت را بر شمرده‌اند، آقای امان‌الله شفایی، در مقاله «تبیین آموزه قلمرو امت در جوامع چندفرهنگی»، به جایگاه اندیشه امت در جوامع با تنوعات فرهنگی، قومی و نژادی مختلف پرداخته است. آقای حامد نیکونهاد و روح‌الله مکارم در مقاله «تأملی بر چالش‌های نظام امت - امامت در تلاقی با اقتضائات دولت مدرن در نظم حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران»، به جایگاه دو مؤلفه امت و دولت در قانون اساسی ج.ا.ایران پرداخته‌اند. مقاله حاضر کوشیده است ضمن استفاده از تجارب اندیشه‌ای دیگر اندیشه‌ورزان، ضمن بیان و تبیین هر یک از عناصر شکل‌دهنده دولت - ملت و امام - امت، به طور جداگانه، در چهار حوزه تعارض‌های بین این دو مدل را مطرح و تحلیل خود را بیان کند.

عناصر شکل‌دهنده مدل دولت - ملت

مدل دولت - ملت^۹ هویت مسلط عصر مدرن است که ریشه در تاریخ جدید دارد. به تعبیر یورگن هابرماس دو عنصر دولت و ملت فقط از زمان انقلاب‌های

اواخر سده هجدهم به دولت - ملت پیوند خورده‌اند. دولت متداول‌ترین و البته مناقشه‌برانگیزترین مفهوم در حوزه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل است که در حوزه‌های مطالعاتی مختلف، تعاریف گوناگونی از آن ارائه می‌شود. دولت هویت مسلط عصر مدرن است. واحدهای سیاسی که ادعای استقلال دارند، نیازمند کارگزاری‌اند که بر خشونت داخلی و خارجی اعمال کنترل و منافع عمومی را تأمین و اداره کند؛ این کارگزار یک دولت توانمند و کارآمد است (قوام، ۱۳۸۶، ص ۲۸۰). دولت در سه معنای متمایز به کار می‌رود: ۱. اعضای کابینه؛ ۲. هیأت حاکمه و ۳. همه ارکان جامعه. بر اساس دیدگاه اندیشمندان سیاسی، دولت چهار رکن اصلی دارد که بدین شرحند:

حکومت

حکومت، مجموعه‌ای از افراد انسانی، ابزار مادی و ساختار تشکیلاتی است که حاکمیت به وسیله آن اعمال می‌شود. حکومت را می‌توان تجسم و تبلور حاکمیت در نظر گرفت؛ یعنی نسبت آن‌ها به نوعی مانند نسبت روح و جسم است. هر حاکمیتی برای اعمال قدرت خویش به حکومت نیاز دارد و هر حکومتی منهای حاکمیت، محکوم به نابودی است. قوای حکومتی؛ چه در بخش تصویب قوانین توسط مجلس و چه در اجرای آن‌ها توسط مدیران اجرایی و چه در فصل دعاوی توسط قضات، همه به مثابه اندام‌های مکمل یکدیگر، حاکمیت را اعمال می‌کنند (جوان آراسته، ۱۳۸۳، ص ۳۵).

حاکمیت

در مدل دولت - ملت حاکمیت یک مؤلفه مهم و تأثیرگذار است. ژان بدن از اولین کسانی است که به‌طور منسجم در مورد حاکمیت و ضرورت وجود آن بحث کرده است. وی حاکمیت را خصلت ذاتی هر دولت و به حکم ماهیت آن مطلق، دائمی، تجزیه‌ناپذیر و غیر قابل تفویض و انتقال می‌دانست (قوام، ۱۳۸۶، ص ۲۷۸).

به‌طور آشکار یکی از شاخصه‌های مهم دولت - ملت‌سازی موفق تأمین حاکمیت ملی در هر دو بعد داخلی و خارجی است. حاکمیت در یک تقسیم‌بندی به دو بعد داخلی و خارجی تقسیم می‌شود: حاکمیت داخلی یا درونی (حاکمیتی در دولت) به مفهوم اراده برتر نسبت به تمام اراده‌های جزئی در یک سرزمین است و حاکمیت خارجی یا برونی (حاکمیتی دولت) حاکمیتی است که در روابط بین دولت‌ها ظاهر می‌شود و مستلزم نفی هر گونه تبعیت یا وابستگی در برابر دولت‌های خارجی است (قاضی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۷). معیاری که می‌تواند حد فاصل میان حاکمیت داخلی و خارجی باشد، مرزهای جغرافیایی است.

سرزمین

مرز نماد عینی و ذهنی ترسیم هویت ملی و نمایش حاکمیت ملی است. در مدل دولت - ملت، هر کشوری در سطح بین‌الملل دارای سرزمین مشخصی است. این سرزمین معین در مفهوم وطن معنا می‌یابد. سرزمین تنها یک گستره فیزیکی و مادی صرف نیست و در هویت‌یابی افراد نقش اساسی ایفا می‌کند. عهدنامه وستفاليا با به رسمیت شناختن مرزهای جغرافیایی معین، ساکنان سرزمین‌های مختلف را بر اساس قلمرو جغرافیایی هویت بخشید. دولت تمامی افراد سرزمین یک کشور را در بر می‌گیرد و بر زندگی آن‌ها نظارت کرده و بر آن‌ها سلطه جبری دارد و هویت را نه بر اساس ایده دولت، بلکه بر محور انسجام سرزمینی پدید می‌آورد. هم‌چنین گسترش نظام دولت مدرن به سراسر جهان موجب شد تا دولت‌ها در برگیرنده همه افراد بشری باشند؛ به گونه‌ای که تمامی افراد انسانی، جزو ملتی خاص به شمار آمده و تابعیت دولت و حکومت معین را دارا می‌باشند. در این فرآیند دولت و قلمرو مرزی، قاعده و معیار شکل‌گیری ملت به معنای کنونی آن شد و ملت به عنوان جماعت پایدار انسانی در سرزمین مشخص و در ارتباط با دولت معین تعریف می‌شود. این وضعیت به‌خوبی نشان می‌دهد، دولت مدرن افزون بر آن‌که شکلی از سازمان‌بندی قدرت یا نمودی از سازمان و

تشکیلات مدیریتی می‌باشد، کلیتی است که جماعتی از انسان‌ها با آن خود را باز یافته و هویت می‌یابند. نکته مهم دیگر در باره سرزمین این است که عنصر سرزمین از نظر موقعیت ژئوپلیتیک، وسعت، شکل هندسی، امکانات اقتصادی، وضعی طبیعی، اوضاع اقلیمی، مرزبندی‌ها و نظایر آن‌ها معمولاً مورد توجه دولت‌ها قرار می‌گیرد (قوام، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

مردم (ملت)^{۱۰}

ملت، نمایان‌گر بعد انسانی جامعه سیاسی و عنصر جمعیتی در دولت‌های مدرن است. ملت، در رویکردی حقوقی و سیاسی، آن گروه انسانی است که اعضای آن در اثر عوامل پیونددهنده مادی و معنوی به یکدیگر وابسته شوند و نسبت به جماعت، احساس تعلق کنند و سرنوشت خود را با سایر اعضا یکی بدانند (قاضی، ۱۳۸۳، ص ۵۹). ملت به منزله یک کلان هویت سیاسی مدرن را می‌توان یک واحد بزرگ انسانی تعریف کرد که عامل پیوند آن یک فرهنگ و آگاهی مشترک است. از این پیوند احساس تعلق به یکدیگر و وحدت میان افراد متعلق به آن واحد پدید می‌آید. از جمله ویژگی‌های هر ملت اشغال یک قلمرو جغرافیایی مشترک است. تاریخ پیوند مستقیم مفهوم ملت با دولت از پیدایش ناسیونالیسم جدید فراتر نمی‌رود و مربوط به تحولات فکری و سیاسی و اجتماعی اروپا در دو سده اخیر است. به همین دلیل، واژه ملت نیز معنای سیاسی امروزی را نداشته؛ چنان‌که در زبان فارسی کمابیش برابر امت یا پیروان دین بوده است (آشوری، ۱۳۷۳، ص ۳۰۷-۳۰۶). به هر حال، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های شکل‌دهنده مدل دولت - ملت، تعداد جمعیت یک سرزمین است.

عناصر شکل‌دهنده مدل امامت - امت

نظامات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... برگرفته از اندیشه اسلامی، جملگی بر یک چارچوب معنایی بنیادین شکل گرفته‌اند که در رهیافتی انداموار و ارگانیک،

ضمن تأمین نیازهای مادی بشر، ابعاد معنوی زیست‌بوم جهان انسانی را نیز لحاظ کرده‌اند. در ساحت سیاسی و ارائه الگوهای ناظر به این عرصه نیز این ویژگی لحاظ شده است. در شرایطی که نظام‌های سیاسی لیبرالیستی و کمونیستی با نگاه تک‌بعدی و صرفاً این‌جهانی به نظریه‌پردازی برای ارائه ساختارهای سیاسی پرداخته‌اند، اندیشه اسلامی با نگاهی کلان، الگوی جامع امام - امت را ارائه کرده است که در ادامه به مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده این مدل می‌پردازیم.

مکتب الهی اسلام

اسلام آخرین دین الهی است که خداوند متعال برای سعادت بشر بر پیامبرش نازل کرد؛ دینی که آموزه‌های آن منطبق بر فطرت انسان و قوانین حاکم بر نظام هستی است و خداوند متعال سعادت بشر در دنیا و آخرت را در گروه پیروی از آن دانسته است. این دین الهی با توجه به جامعیت و جهان‌شمول بودن، در حوزه‌های مختلف زندگی انسان، انگاره‌ها و آموزه‌های مشخصی را برای ساماندهی بشر ارائه کرده است. بدیهی است در جامعه‌ای که مدعی پیروی از اسلام است، ساحت سیاسی زندگی، به منزله بخشی از زیست اجتماعی می‌بایست منطبق با آموزه‌های اسلام باشد که مؤلفه‌ها و انگاره‌های خاص خود را دارد که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود.

امامت

امامت به معنای پیشوایی و رهبری است؛ واژه امام و امامت به خودی خود قداستی ندارد. به همین دلیل؛ هم در باره پیشوایان مشروع و هم نامشروع به کار می‌رود:

«وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء (۲۱): ۷۳)، «أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص (۲۸): ۴۱).

امامت و امام، گاه در مورد تبعیت گروهی اندک از یک امام به کار می‌رود؛ نظیر

امام جماعت؛ گاهی برای عموم ملت و امت؛ مانند رهبری یک جامعه. موضوع مورد رهبری، گاه امر شخصی چون امور سیاسی، اجتماعی و سیر و سلوک است و گاه تمامی امور مادی و معنوی و دنیوی و اخروی را در بر می‌گیرد. از این رو، در تعریف امامت آمده است:

امامت، رهبری و زعامت امت در امور معاش و معاد است.^{۱۱}

عناصر قوام‌بخش امامت در تشیع، سه امر عصمت، علم و وجوب اطاعت است. در حقیقت پای‌بندی به امامت از مشخصه‌های شیعه است که در اسلام راستین متبلور است و مبدأ پیدایی آن به عصر پیامبر باز می‌گردد «ان هذا و شیعه هم الفائزون یوم القیامة» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۷۹)، در اندیشه اسلامی، مرجعیت دینی، زعامت و رهبری، ولایت در امور تکوینی و ولای محبت از شؤون امامت به شمار می‌آیند (نوروزی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۰-۱۲۹). در فرهنگ شیعه، حکومت و رهبری، یکی از شؤون امامت و برخاسته از دین است و نمی‌تواند ناشی از انتخاب، شورا و رأی مردم باشد (نساء(۴): ۵۹؛ نجم(۵۳): ۴-۳؛ مائده(۵): ۵۷ و ۵۵؛ احزاب(۳۳): ۳۳ و بقره(۲): ۱۲۴). شهید مطهری معتقدند امام در لغت به معنای پیشوا و رهبر است و در اصطلاح، رهبر عموم مسلمانان در کارهای دینی و دنیوی آنها است و امت گروهی هستند که این مرجعیت و پیشوایی را پذیرفته‌اند (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۶۹). به هر حال، از دیدگاه اسلام، جامعه نیازمند قانونی است که سعادت دنیا و آخرت بشر را تضمین کند و مجری این قانون باید فردی کاملاً آگاه، دلسوز، با تقوا و توانمند در مدیریت باشد. این اصل نظریه اسلام در باره حکومت است که از آن با عنوان ولایت فقیه یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۸۷).

حکومت

در الگوی امام - امامت، حکومت آن نوع مدیریت و سیاستی است که بر پایه تربیت و هدایت فرد و جامعه و رشد استعدادها، بر اساس نیازهای بالقوه و آنچه

فرد و جامعه باید باشد، استوار است و عنصر تربیت و هدایت و اصالت نیازهای بالقوه انسان، عمده‌ترین مشخصه ممتاز آن است و رهبر بیش از آن‌که به ایجاد دگرگونی در پدیده‌های اجتماعی بیندیشد، به تحولات رشددهنده به انسان و جامعه فکر می‌کند و به جای محور قراردادن نیازهای گذرای بالفعل و رفاه مقطعی زندگی، به نیازهای آینده و رابطه‌های بالقوه و پیچیده توجه می‌کند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۶). در واقع، حکومت ارگانی رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت دارد و می‌کوشد به رفتارهای اجتماعی آن‌ها جهت بخشد. البته از منظر اسلامی، دست کم سه معنا می‌توان از حکومت اسلامی ارائه داد: الف) حکومتی که تمام ارکان آن بر مبنای دین اسلام شکل گرفته باشد؛ ب) حکومتی که در آن احکام اسلام رعایت می‌شود و ج) حکومت دین‌داران و متدینان. در نظام عقیدتی اسلام، حکومتی اسلامی است که تمام ارکان آن اسلامی باشد؛ یعنی معنای اول، شکل کامل حکومت اسلامی است. معنای سوم طبق معیار و موازین عقیدتی پذیرفتنی نیست. معنای دوم نیز «بدل اضطراری» حکومت اسلامی مقبول است، نه این‌که در حقیقت حکومت اسلامی باشد. یعنی در صورت ممکن نبودن تحقق حکومت در معنای اول، به ناچار و به اضطرار، به سراغ حکومت اسلامی در معنای دوم می‌رویم؛ زیرا در حکومت اسلامی به معنای دوم نیز تا حدودی احکام الهی اجرا می‌شود و همین اندازه، بهتر از حکومتی است که هیچ اعتنایی به احکام الهی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۲۹).

حاکمیت

اصطلاح «حاکمیت» در نظام‌های سیاسی و حقوقی را می‌توان معادل «ولایت» و «امامت» به شمار آورد. «حاکمیت»؛ یعنی قدرت برتر فرماندهی و قدرتی که بالاتر از آن در یک دولت - کشور قدرتی نیست. در نظام‌های سیاسی، حاکمیت در «حکومت» تبلور یافته و به وسیله آنان اعمال می‌شود. به تعبیر دیگر، هر حاکمیتی برای اعمال قدرت به حکومت نیاز دارد. در نظام سیاسی اسلام، امام و رهبر جامعه،

ولایت و «حاکمیت» را بر عهده دارد. در این نظام، حاکمیت در «امام» و «ولی امر» و به تعبیر دیگر در «حاکم» تبلور می‌یابد. همه وظایفی که در نظام‌های سیاسی متوجه «حکومت» است، در نظام سیاسی اسلام ابتدا متوجه حاکم می‌باشد و این یکی از تفاوت‌های بنیادین است که به مبانی معرفتی باز می‌گردد (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ش ۱۶، ص ۲۰۰-۱۹۹). در نظام سیاسی امام - امت حاکمیت ملی در پرتو رعایت اصولی؛ مانند تساوی مردم صرف نظر از تمایزات نژادی، قومی، جنسی، کثرت‌گرایی، سیاسی و امکان جابه‌جایی قدرت (جوان آراسته، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶) تحقق می‌یابد که قانون اساسی بدان‌ها پرداخته است. انتخاب غیر مستقیم رهبری توسط مردم، شوراها، همه‌پرسی و مراجعه به آرای مردم، اشکالی از نحوه اعمال حاکمیت در مدل امام - امت می‌باشند.

امت

واژه امت در اصل و ریشه لغوی «أمم» به معنای قصد و آهنگ است و در جوه و معانی از قبیل شریعت، دین، جماعت، طریق، مذهب، زمان، گروه هم‌کیش و متحد به کار رفته (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۱۰۱) و به گروهی اطلاق می‌شود که وجه مشترکی؛ مانند دین، زمان، یا مکان واحد داشته باشند؛ اگرچه این اشتراک اختیاری یا غیر اختیاری باشد. واژه امت و مشتقات آن ۶۴ بار در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۱۰۳-۱۰۲). «امت» هم‌چنین به معنای «راه» عزیمت، آهنگ رفتن، سفر، هجرت، حرکت به پیش و به‌خصوص راه مستقیم و آشکار و استوار است، ولی با حفظ همه این معانی، کلمه امت در اصل به معنای «الطریق الواضح» است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲۶). به لحاظ اصطلاحی نیز تعاریف مختلفی برای «امت» با رویکردهای حقوقی - سیاسی در ادبیات اسلامی مطرح شده است که آن را تبدیل به کلیدواژه‌ای اساسی و مهم در مباحث حقوق عمومی اسلام نموده است؛ مانند:

منظور از امت اسلامی، مردم جوامعی هستند که دین اسلام را به‌عنوان

آیین و دین سعادت بخش در دو قلمرو مادی و معنوی پذیرفته‌اند. به تعبیری، جامعه یا گروهی انسانی که راه روشنی را انتخاب کرده و به سوی مقصد و هدف مشترک در حرکتند و رسالت و مسؤولیت جهانی خود را تحت رهبری سیاسی - الهی به منصف ظهور برسانند و در قبال هدایت و رستگاری جوامع دیگر احساس وظیفه می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲۶).

عده‌ای نیز «امت» را به معنای مردم، اجتماع، گروه، اجتماع مسلمانان، جامعه مؤمنین، اجتماعی که تسلیم و مطیع خداست و دولت و حکومتی که تحت حاکمیت خدا قرار دارد، به کار برده‌اند. بر اساس چنین تفکر اصیل توحیدی، هرگز عواملی چون نژاد، زبان، قومیت، مرزهای جغرافیایی و یا سنت‌ها و فرهنگ‌ها نمی‌تواند به عنوان وسیله تفرقه و تجزیه در میان امت قابل قبول باشد. در فرهنگ اسلام، «امت اسلام» مردمی هدف‌دارند که بر محور توحید، نبوت و معاد متمرکز شده‌اند و «امام» محور وحدت و راهنمای امت به سوی هدف مشترک است. اسلام از آن جهت که دینی جهان‌شمول می‌باشد و جامعه بشری را مخاطب خویش می‌داند، با نفی مرزهای سرزمینی و تفاوت‌های نژادی، زبانی و ملی از میان همه ملت‌ها مخاطب جذب می‌کند و نام «امت واحده» را بر پیروان خویش می‌نهد. با توجه به این مبانی اعتقادی، عناوین «امت و امامت» در نظام سیاسی اسلام جنبه ماورای ملی دارند. از نظر اسلام، «امت» مهم‌ترین ملاک تقسیم‌بندی جوامع بشری است و این مفهوم با مفهوم «شهروند» که افراد را از طریق رابطه تابعیت به دولت حاکم در یک سرزمینی معین مرتبط می‌سازد، متفاوت است. البته فراملی بودن مفهوم «امت» هرگز به مفهوم نفی ملیت یا ضدیت با آن نیست، بلکه آن دسته از تعصبات ملی که با ارزش‌های دینی یا انسانی در تعارضند نفی می‌گردند. در واقع، نظریه امت، موجد ساختاری نوین و منحصر به فرد در تدوین راهبردهای کلان حاکمیت اسلامی است و مفهومی جدید از مرزهای جغرافیایی و اعتقادی مبتنی بر وحدت ایدئولوژیک مسلمانان ارائه می‌نماید.

جلوه‌هایی از تعارض بین مدل‌های امام - امت و دولت - ملت

در میان نظام‌های سیاسی کنونی دنیا، شاید بتوان ج.ا.ایران را تنها کشوری دانست که مبتنی بر اندیشه‌های بنیادین اسلامی، دکترینی نوین در عرصه عمل و نظر ارائه داده است. الگویی که بر آن است تا بر اساس مبانی درست و الهی، اقتضائات زیست انسان در عصر جدید را نیز لحاظ کند. لازمه داشتن تحلیل دقیق از این الگو و کارآمدی آن، نگرستن به آن از منظر دینی و علوم انسانی اسلامی است، اما به دلیل حاکمیت علوم سکولار بر فضای علمی و فکری جامعه، برخی بر آنند تا این موضوع را از پنجره محدود دانش‌های انسانی سکولار؛ به‌ویژه از منظر علوم سیاسی غربی بنگرند و بدیهی است که می‌پندارند مدل امام - امت اسلامی با مدل دولت - ملت، برخاسته از اندیشه سیاسی غرب تعارض دارد. درحالی که مدل امام - امت، با در نظر گرفتن همه ساختارها و بافتارهای مادی و معنایی، افق‌های فراتری را نشانه رفته است که باید هدف آن را در فرجام‌شناسی درست زندگی انسان جست‌وجو کرد. از این رو، در ادامه برخی از مواردی را که به مثابه چالش بین این دو الگو مطرح می‌شود، واکاوی می‌کنیم.

چالش ناسیونالیسم (ملی‌گرایی)^{۱۲}

پس از وستفالیا، روند دولت - ملت‌سازی مبتنی بر ناسیونالیسم شکل گرفته است (قوام، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰-۱۱۹). ناسیونالیسم به‌منزله یکی از فراگیرترین جریان‌های سیاسی قرن بیستم، مهم‌ترین ابزار در ظهور، استحکام، تقویت و تداوم هویت ملی دولت‌ها بوده است. اگرچه ناسیونالیسم کارکردهای مثبتی چون حفظ استقلال و تمامیت ارضی، مشارکت مردم، محدودیت قدرت دولت، حفظ غرور ملی و بدبینی نسبت به بیگانگان را دارد، همین نیرو تأثیرات بسیار منفی‌ای به دنبال داشته که موجب بروز جنگ‌های خونینی در اروپا و جهان شده است (قوام و زرگر، ۱۳۸۹، ص ۷۹). ناسیونالیسم که در اروپا ابتدا با رویکرد جدایی‌مندی ملت‌ها و تجزیه قدرت‌های سیاسی چشم به جهان گشود، اکنون هم در آنجا فرآیند نهایی و ختم

رسالت تاریخی خود را اعلام کرده است و مدعی وحدت همه ملت‌ها بر اساس روابط عادلانه است. تاریخ نشان می‌دهد در هر موردی که ناسیونالیسم به آموزه رسمی دولتی تبدیل شده است، دموکراسی و حاکمیت نیز نابود شده‌اند. اختلاف انسان‌ها از نظر زبان، رنگ پوست و دیگر خصوصیات، یک پدیده سرشتی بوده و موضوع نوظهوری نیست که ناسیونالیسم آن را بیان کرده باشد، ولی دولت‌های سلطه‌جو و انحصارطلب از این‌گونه تمایزات برای مقاصد خود بهره‌برداری می‌کنند. دولتمردان و سیاست‌پیشگان این‌گونه تمایزات را به عوامل تفرقه‌انگیز تبدیل می‌کنند؛ این حکومت‌ها هستند که یک گروه ناسیونالیستی را به «حکومت‌کنندگی» و گروه ملی دیگر را به «حکومت‌شوندگی» وادار می‌سازند و بین ملت‌ها و مخلوقات خداوند تفرقه ایجاد می‌کنند و برخی را بر دیگری امتیاز می‌بخشند.

در مقابل، مدل امام - امت، مبتنی بر اندیشه سیاسی اسلام، فارغ از مرزهای جغرافیایی و ملی‌گرایی، با رویکردی جهان‌شمول و مبتنی بر آموزه مبتنی بر فطرت انسان‌ها از هر نوع ملیتی، سعادت مادی و معنوی انسان‌ها را دنبال می‌کند؛ اگر چه آموزه‌های این دکتترین سیاسی، برای مرزهای جغرافیایی و ملیت هر کشوری ارزش قائل شده است، اما آن را در راستای هدف والاتری جهت‌دهی می‌کند. افزون بر این، در عرصه سیاسی، نگاه اسلام، جهانی و فراقومی و فراسرزمینی است. اسلام با طرح مفهوم امت واحده و حکومت جهانی موعود، بر یک نوع اندیشه وحدت اجتماعی فراملیتی، اما مبتنی بر عنصر اشتراک ایمانی اعتقادی صحه می‌گذارد. این عنصر هویت‌بخش، ایمان به توحید و عقاید افراد و گروه‌هاست؛ یعنی اصالت با شاخص هویت اعتقادی است، نه هویت‌های ساختگی که اکثراً بدون پشتوانه عقلی و گاه غیر منطقی در قالب مرزهای جغرافیایی دولت‌های ملی رخ می‌نماید (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۶-۵۵). بنابراین، در رویکردی تطبیقی، اندیشه امام - امت ضمن این‌که برای شاخص‌هایی چون مرزهای جغرافیایی، حب وطن و... احترام قائل است، اما اصالت را به آن‌ها نمی‌دهد، بلکه همه آن‌ها در ذیل حقیقت و اصولی والاتر که مبتنی بر فطرت انسان‌هاست، ارزش می‌یابند.

چالش دوگانه منافع ملی و منافع ایدئولوژیک

یکی از مباحثی که گاهی در عرصه نظری و نیز اجرایی در جمهوری اسلامی ایران باعث تعارض میان نخبگان سیاسی و مردم می‌شود، موضوع منافع اسلامی (ایدئولوژیک) و ملی است. در طی چهل ساله اول انقلاب، این موضوع خود را به صورت‌های مختلف نشان داده است. برای مثال، شعارهای ضد استعماری دانشجویان خط امام و عملکرد آن‌ها در تسخیر لانه جاسوسی در تهران و تضاد آن با سیاست خارجی دولت موقت که رویکردی ملی - مذهبی داشت، ناهم‌خوانی فهم نسبت ایران و اسلام در میان دولت‌مردان دولت موقت با امام خمینی علیه‌السلام، منتهی به پایان جنگ و پذیرش قطعنامه ۵۹۸ و تعبیر جام زهر امام خمینی علیه‌السلام، تزامم توسعه و طی کردن مسیر مدرنیته و آرمان عدالت در دوران سازندگی و طراحی الگوی سیاست خارجی واقع‌گرا در برابر سیاست خارجی آرمان‌گرا، تضاد تساهل و تسامح سیاسی فکری و رفتار مدارای اسلامی در دوره اصلاحات، شعار «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» در حوادث فتنه ۸۸، مذاکره با آمریکا و آرمان استکبارستیزی اسلامی در دولت تدبیر و امید، نقش‌آفرینی منطقه‌ای جمهوری اسلامی در جبهه مقاومت و تزامم با رویکردهای به اصطلاح ملی، نمونه‌هایی هستند که در ظاهر نمایان‌گر نوعی تزامم و یا تضاد میان منافع ملی و تعالیم اسلامی است.

در شرایط کنونی، با توجه به حضور منطقه‌ای ایران در غرب آسیا؛ به‌ویژه در کشورهای محور مقاومت، این موضوع رنگ‌وروی برجسته‌تری یافته است. برخی بر این باورند که حمایت ایران از این کشورها، بر خلاف منافع ملی است و اگر ایران به جای حضور و هزینه در این منطقه، به مشکلات داخل کشور می‌پرداخت، بسیاری از مشکلات داخلی حل می‌شد و این مسأله رضایت بیش‌تر مردم را به‌همراه می‌داشت. برای مثال، احمد نقیب‌زاده از اساتید مطرح علوم سیاسی کشور در گفت‌وگویی بیان می‌دارد:

اگر ما هزینه‌هایی را که صرف اقدامات نظامی در عراق و سوریه کردیم،

صرف ملت ایران کرده بودیم، ملت ایران راضی نگه داشته می‌شد و امروز شاهد شورش‌های اجتماعی نبودیم. باید یک‌بار سیاست تعاملی را به صورت جدی در پیش بگیریم و به آن وفادار بمانیم تا ببینیم چه از آن حاصل می‌شود. من فکر می‌کنم غرب هم خسته می‌شود و روی خوش نشان خواهد داد! (همان، ص ۸۸).

در مقابل، برخی سیاست حضور ایران در منطقه را صحیح می‌دانند و آن را در راستای منافع اسلامی و ملی و تأمین‌کننده امنیت کشور به‌منزله یکی از اهداف ملی در خارج از مرزهای کشور می‌دانند. بی‌شک ادراک این تضادها و تراحم‌ها ریشه در عدم فهم و یا عدم تبیین نظام هویتی جمهوری اسلامی و ایران اسلامی دارد و اگر منافع ملی جمهوری اسلامی بر همان مبانی هویتی تعریف گردد، میان اهداف ایدئولوژیک و اهداف ملی تضاد و تراحمی ایجاد نمی‌شود.

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، اندیشه اسلامی از منظری توحیدی به انسان می‌نگرد و انسان را متشکل از روح و بدن می‌داند که زندگی و تأمین منافع آن در این دنیا، مقدمه‌ای برای زندگی ابدی اوست، اما اندیشه غربی که مدل دولت - ملت بر اساس آن شکل گرفته و واژه «منافع ملی» یکی از دال‌های مرکزی آن است، انسان را صرفاً موجود مادی می‌داند که همه منافع او در همین دنیا تأمین می‌شود. نکته مهمی که در این میان باید بدان توجه داشت این‌که امروزه واژه «منافع ملی»، دچار تحول مفهومی شده است. در دوران جدید و بروز تحولات مختلف در ابعاد مختلف اقتصادی، فرهنگی، اطلاعاتی و...، ساختار نظام بین‌الملل، قواعد و فرآیندهای سیاسی و بین‌المللی و بسیاری از مفاهیم این حوزه، دستخوش تحولات اساسی شده است. برای مثال، قدرت که زمانی فقط ناظر به مفهوم زور و نظامی‌گری بود، در قالب «قدرت سخت» تعریف می‌شد، اما در اثر گذر زمان و تحولات مختلف در عرصه بین‌الملل با گذار از «قدرت نرم» که مبتنی بر همکاری‌ها و ارتباطات و دیپلماسی است، امروزه در قالب «قدرت هوشمند» که ترکیبی از قدرت سخت و نرم است، رخ نموده است. «منافع ملی» نیز از این قاعده پیروی

می‌کند؛ بر این مبنا، در عصر کنونی مفهوم منافع ملی صرفاً در برگیرنده اهداف مادی نیست، بلکه دولت‌ها ناگزیرند، برای تأمین منافع ملی خویش، بیش از گذشته، به محیط عملیاتی و متغیرهای مربوط به بستر تحولات نظام منطقه‌ای و بین‌المللی توجه کنند. این تحولات حاصل تعاملات و قوام‌بخشی‌های متقابل مستمر میان دولت‌ها و ساختار جامعه بین‌الملل و توسعه فراتکنولوژی است (مشیرزاده، ۱۳۹۰، ص ۳۲). بنابراین، منافع ملی امروزه مفهوم و حیطة وسیعی است که دستیابی به اهداف ایدئولوژیک، انرژی، منابع مواد خام، فناوری جدید، توسعه اقتصادی، منطقه نفوذ، دفاع از اتباع خود در خارج از مرزها، دفاع از هویت فرهنگی، اخلاقی، معنوی، هویتی، علمی خویش و... را نیز در بر می‌گیرد. بدیهی است بسیاری اهداف از ملت‌ها؛ به‌ویژه اهداف ایدئولوژیک نظام‌های سیاسی؛ به‌ویژه اندیشه اسلامی در مرزهای خاصی محدود نمی‌شود. از این‌رو، دایره منافع ملی آنان فراتر از مرزهای جغرافیایی تعریف می‌شود.

بر اساس این مبانی، بدیهی است منافع ملی در یک کشور سکولار، با منافع ملی در یک جامعه اسلامی متفاوت است. به تعبیر دیگر، یک ملت مسلمان منفعی دارد که ارزش‌های دینی نیز بخشی از این منافع ملی است؛ یعنی هر چه با موازین اسلامی و مبانی دینی مغایرت داشته باشد، با منافع ملی نیز در تضاد خواهد بود. پس در یک نظام اسلامی، هیچ‌گاه بین «منافع ملی» و «منافع امت و یا موازین شرعی» تقابلی پیش نمی‌آید. یعنی همه عناصر مادی و معنوی که مایه دلبستگی و همبستگی ملت می‌شود، جزو مؤلفه‌های «منافع ملی» به شمار می‌آید. در واقع، منافع ملی منفعی نیست که صرفاً مبتنی بر تأمین منافع مادی و رفاه اقتصادی باشد، بلکه جنبه‌های معنوی و اخلاقی و عزت جامعه و مردم را نیز در کنار آن‌ها در نظر گرفته است.

چالش عدالت و نظارت بر امام یا رهبری

یکی از مهم‌ترین مسائل در حوزه نظام مسائل اندیشه سیاسی، چگونگی نظارت

بر رئیس دولت یا رهبر جامعه می‌باشد. در نظام ملت - دولت ادعا این است که با توجه به انتخاب رئیس دولت به وسیله مردم، نظارت نیز بر عهده خود مردم است؛ اگرچه از نظر تا عمل و واقعیت میدانی فاصله زیادی است. این مسأله در باره ساختار امام - امت نیز مطرح می‌شود که وقتی فردی در جایگاه امام قرار می‌گیرد، چگونه و چه کسی باید بر او نظارت کند. پیش‌تر اشاره شد که نظام سیاسی امام - امت در شرایط کنونی حالتی ترکیبی دارد؛ مدل دولت - ملت، بر اساس نظریه تفکیک قوا^{۱۳} شکل گرفته است. این نظریه، یک نظریه سیاسی در باب قدرت است و تبیین نوین و روشن آن به نظریه پرداز معروف فرانسوی منتسکیو (۱۶۹۸-۱۷۵۵م) نسبت داده می‌شود که دو ضرورت را در مورد «قدرت» مورد توجه قرار می‌دهد: ضرورت اصل قدرت و ضرورت تحدید قدرت. این نظریه مبتنی بر پیش فرضی است که منشأ مشروعیت قدرت و حاکمیت را ملت می‌داند و در نتیجه معتقد است خود مردم ناظر مسؤولان خود هستند. در مقابل، این اشکال را مطرح می‌سازند که در مدل امام - امت، نظارتی بر امام جامعه نیست. در پاسخ باید گفت، اسلام نه تنها از طریق معیارهای مادی و بیرونی، افراد را مورد نظارت و کنترل قرار می‌دهد، بلکه نظارت درونی را نیز مکمل نظارت بیرونی می‌داند و راهکارهای جامع و کاملی برای نظارت در تمامی ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی ارائه می‌دهد. روش‌هایی که در این نوع نظارت از آن‌ها استفاده می‌شود، در منابع دینی و اسلامی وجود دارد و در مقایسه با روش‌های بیرونی نظارت، بهترین راهکار و کارآمدترین سازوکار برای کنترل عملکرد افراد است؛ زیرا نظارت و کنترلی که از بیرون بر عملکرد افراد اعمال می‌شود، در صورتی اثرگذار است که افراد از درون نیز بر اعمال خود نظارت کنند.

به لحاظ نظارت بیرونی، راهکارهای عمومی نظارت بیرونی در حکومت اسلامی، همان راهکارهای عمومی نظارت هستند که برای نظارت بر قدرت پیش‌بینی شده‌اند و در هر شکلی از حکومت‌ها که دارای ماهیت اسلامی هستند، مورد استفاده مردم جوامع مسلمان و حکومت اسلامی قرار می‌گیرند. برخی از این

راهکارها همانند «امر به معروف و نهی از منکر»، «نصیحت» و «شورا و مشورت» از زمان‌های گذشته استفاده می‌شده‌اند و هنوز ادامه دارد. برخی دیگر نیز همانند رسانه‌های گروهی، از مختصات زمان حاضر و معلول جوامع جدید و پیچیده‌شدن جوامع در عصر حاضر هستند و از آن‌جا که به وسیله این راهکارها عموم مردم و تمامی ارکان حکومت می‌توانند بر عملکرد افراد و کارگزاران نظارت کنند، در قالب راهکارهای عمومی نظارت قرار می‌گیرند. از منظر تخصصی، با توجه به وظیفه ذاتی مجلس خبرگان رهبری در نظارت بر اعمال و رفتار رهبری، سازوکار نظارت تخصصی در این شورا لحاظ شده است.

اما همان‌طور که اشاره شد، مهم‌تر از سازوکار بیرونی، این سازوکار درونی است که عامل اصلی نظارت بر امام جامعه است. اسلام برای اعمال این نوع نظارت، راهکارهای مخصوصی ارائه داده است که به غیر از مکتب انبیا در هیچ سیستم و نظامی وجود ندارد؛ زیرا بسیاری از نظارت‌ها و کنترل‌ها در اسلام، بر اساس اعتقادات و باورهای دینی است و از درون انسان نشأت می‌گیرد که برحسب آن‌ها افراد از درون بر عملکرد خود نظارت می‌کنند. برای مثال، یکی از شروط امام جامعه، داشتن عدالت است؛ از نظر امام خمینی علیه السلام، عدالت به مثابه حالت، صفت و در نهایت ملکه دیده می‌شود که هم در نفس انسان، هم در امور و هم در جامعه بشری (مدینه) جای می‌گیرد. این ملکه و حالت در اثر تمرین و ممارست، گرایش به حق و حقیقت، تقوا و گذشتن از منافع خصوصی و اولویت‌دادن به مصالح عمومی، به تدریج در فرد شکل می‌گیرد. بدین سان، انسانی که دارای ملکه عدالت می‌شود، به توانایی‌ای می‌رسد که او را از انجام دادن محرّمات و زیان‌زدن به دیگران باز دارد و به اجرای حقوق، ایثار در راه مصالح عامه، از خودگذشتگی، پاکی، مروت و اعتدال فرا خواند (جمشیدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۲). انسان با تقوا نه از ترس دیگران و نه از ترس قانون سازمان، بلکه به دلیل این‌که باید منطقی و عقلانی در راه تکامل حرکت کند، رفتار خود را تحت کنترل قرار می‌دهد (احمدی، کاظمی و مولایی، ۱۳۸۲، ص ۱۱) و از درون بر عملکرد خود نظارت می‌کند. بنابراین، با در نظر گرفتن

ابزارهای کنترل درونی و بیرونی برای امام و ولی فقیه جامعه در قانون اساسی، این مسأله حل شده و احتمال فساد را به حداقل ممکن می‌رساند. در قانون اساسی حداقل ۴ نوع کنترل و نظارت برای امام جامعه در نظر گرفته شده است:

الف) کنترل صفاتی رهبری: صفات در نظر گرفته شده برای امامت جامعه به گونه‌ای است که شامل کسانی که کوچک‌ترین انگیزه‌ای برای دیکتاتوری دارند، نمی‌شود. وجود صفاتی؛^{۱۴} مانند ایمان، امانت و تقوا، علم و اجتهاد، قدرت مدیریت، بینش سیاسی، تدبیر و شجاعت و پذیرش اکثریت مردم در هر شخصی خود از بزرگ‌ترین موانع استبداد و دیکتاتوری است.

ب) کنترل قانونی رهبر: برخی معتقدند چه بسا امام جامعه صفات و شرایط لازم را داشته باشد، اما چه ضمانتی وجود دارد که پس از کسب چنین جایگاهی به دیکتاتوری روی نیاورد؟ قانون اساسی در اصل ۱۱۱ راه حل این مسأله را چنین بیان می‌کند:

هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد یا معلوم شود که از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد. هم‌چنین قانون اساسی در اصل ۱۰۷ بر تساوی رهبر با سایر افراد کشور تأکید دارد:

رهبر در قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.

ج) کنترل مالی رهبر: اگر فقیهی عادل و با تقوا باشد، هیچ‌گاه ثروت و مال او را وسوسه نخواهد کرد، ولی برای سوء استفاده احتمالی، قانون اساسی در اصل ۱۴۲ چنین پیش‌بینی کرده است:

دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسران و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضائیه رسیدگی می‌شود که بر خلاف حق افزایش نیافته باشد.

د) کنترل رهبر به وسیله مشورت: در نظام ولایت فقیه با این که تصمیم گیرنده نهایی، شخص «ولی فقیه» است، اما رهبر حکومت اسلامی ناگزیر از مشورت با متخصصین و کارشناسان مسائل مختلف است که در اصول ۱۱۰ و ۱۱۲ قانون اساسی بدان اشاره شده است. افزون بر این، اگر مسأله مشورت در قانون اساسی هم نیامده بود، حاکم به تبعیت از سیره پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام به اصل شورا پایبند است. امام علی علیه السلام می فرماید:

«لا يحمل هذا العلم الا اهل البصر و الصبر» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳)؛ پرچم زعامت امت را کسی جز آن که دارای بینش و استقامت است، به دوش نمی کشد.

فقیه آگاه، تنها کسی است که این ویژگی را داراست.

باتوجه به آنچه بیان شد، بدیهی است نگرانی طرفداران و نظریه پردازان تفکیک قوا از تمرکز قدرت قابل درک است، اما این نگرانی در نظام اسلامی جایگاهی ندارد؛ زیرا غربی ها با تحلیل مادی گرایانه خود تصویری ساده و نادرست از امام جامعه اسلامی دارند؛ همانند تصویری که از رهبر قدرتمند یک حزب و یا یک رئیس جمهور دارند و بر همین اساس، رأی آن رهبر مقتدر را معادل سایر آرا به حساب آورده و هر گونه تخطی وی از اختیارات تدوین شده اش را یک تخلف می شمرند. اما امام در نظام امت، یک حقیقت جمعی در قالب یک فرد است که تمامی امت را در بر گرفته است. امت با بیعت خویش تمام وجود خویش را؛ جان و مال و خون خود را در اختیار ولی فقیه قرار می دهد و او را تجسم همه خواسته ها و ارزش های خویش می داند. در این مدل، انسان هایی با کمال اختیار و آزادی، فردی را که در بر گیرنده همه آمال و نیازهای آنان است، به ولایت بر جان و مال خویش برگزیده اند و عاشقانه فرامین او را اطاعت می کنند. بدیهی است چنین رابطه ای که علمی و عقلانی و آمیخته با عشق و محبت است، برای پرورش یافتگان مکتب غرب قابل درک نیست (کواکبیان، ۱۳۷۰، ص ۱۴۳).

بنابراین، افزون بر نظارت های عمومی و مردمی و نیز ساختارهای سیاسی، مانند

مجلس خبرگان رهبری که وظیفه نظارت بر عملکرد رهبری را بر عهده دارند و نیز صفات و ویژگی‌های درونی که دین برای شخص و جایگاه رهبری در نظر گرفته است، مجموعه‌ای از شرایط نظارت برای رهبر و امام جامعه اسلامی را فراهم آورده است که عملاً مانع از بی‌عدالتی امام جامعه می‌شود. رویکردی که در هیچ یک از نظام‌های سیاسی دنیا مشابه آن را نمی‌توان یافت.

چالش وحدت و تکثر قدرت

یکی از مسائلی که گاه از آن به عنوان چالش در ادبیات سیاسی یاد می‌کنند، مسأله وحدت و تکثر قدرت در ساختار نظام امام - امت و تعارض آن با نظام دولت - ملت در این بخش می‌باشد؛ معتقدان به این چالش بر آنند که وجود ولی فقیه در کنار قوای سه‌گانه رسمی کشور، موجب تعدد مراکز قدرت و ایجاد تقابل میان حکومت فقیه یا امام با حکومت دولت است؛ در نتیجه، جامعه در اثر تعارض‌هایی که پیش می‌آید، دو قطبی می‌شود. بر اندیشه‌ورزان روشن است که شکل‌گیری این پرسش زمینه‌ها و عوامل متعددی دارد. برای مثال، در نظام‌های سیاسی غربی، چون منبع و منشأ مشروعیت و شکل‌گیری حاکمیت و دولت را صرفاً «مردم» می‌دانند، مبتنی بر همین مؤلفه، رویکردهای مختلفی از جمله «وحدت‌گرایی» و «کثرت‌گرایی» را در طول تاریخ سیاسی خود اتخاذ کرده‌اند. در این رهیافت، وحدت‌گرایی بر تمرکز قدرت سیاسی تأکید دارد و حق حاکمیت را منحصر به دولت و اراده آن می‌داند؛ کثرت‌گرایی نیز بر تنوع منابع قدرت و توزیع آن اصرار می‌ورزد و مدعی است دموکراسی‌ها، عرصه‌های رقابتی هستند که در آن گروه‌ها و افراد مختلف با یکدیگر به رقابت می‌پردازند (کریمی مله، ۱۳۷۷، ش ۲، ص ۱۳۸)؛ یعنی سامان‌دهی سیاسی یک کشور به گونه‌ای است که هر خانواده فکری بتواند نظام ارزشی خود را ترویج و به حق خود نایل آید. وحدت‌گرایی و تکثر‌گرایی دارای طرف‌داران برجسته‌ای هستند، ولی گزاره‌های علمی و نیز تجربه‌های عینی نشان‌گر آن است که این دو رویکرد با چالش‌هایی در عرصه عمل و اندیشه مواجهند. در این رهیافت، برای

جلوگیری از تمرکز قدرت و مفسد ناشی از آن (مونتسکیو، ۱۳۶۲، ص ۳۱۰-۲۹۶؛ لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۹۵-۱۹۳ و روسو، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳) نظریه تفکیک قوا را برای اولین بار در قالب جدیدی بیان کردند که بیشتر آن‌ها به تفکیک مطلق قوا ناظرند. اما به دلیل آثار منفی آن که موجب جدایی و ازهم‌پاشیدگی دستگاه‌های حکومتی می‌شود و وظایف مشترک را نادیده انگاشته، چندان مورد توجه نبوده و نامعقول می‌نماید. نظریه تفکیک نسبی نیز بخشی از نگرانی‌ها را حل کرد، ولی راه علاج نبود و این مشکل در این نظریه که نظام دولت - ملت بر آن استوار است، کماکان باقی مانده است.

بررسی نظام سیاسی امام - امت در رویکردی تطبیقی با نظام دولت - ملت بیان‌گر آن است که این رویکرد نوین و جایگزین، نقاط ضعف هر دو رویکرد وحدت‌گرا و تکثرگرا در نظام دولت - ملت را ندارد، ولی نقاط قوت آن‌ها را دارد؛ رویکردی که می‌توان از آن با عنوان «وحدت در عین کثرت» یاد کرد (قربانی، ۱۳۹۲، ش ۳۵، ص ۹۶). البته باید به این نکته توجه داشت که در نظریه ولایت فقیه کثرت سیاسی در حوزه باور، عمل را به گونه‌ای که به نسبی‌گرایی مطلق منتهی شود، نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا بر اساس مبانی این نظریه، وجود حقایق ثابت و امکان دسترسی به آن پذیرفته شده است که اجازه تکثرگرایی بی‌قاعده و بدون ضابطه را نمی‌دهد، بلکه در این رهیافت، اسلامی دارای یک‌سری ارزش‌های قطعی و اصیل است که وظیفه همگان است، اولاً آن‌ها را حفظ کنند و ثانیاً دیگران را نیز به رعایت آن دعوت کنند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴۹). بنابراین، باورهای اصلی و ضروریات اسلام قابلیت پذیرش و تکثر و تعدد ندارد. با این حال، در این نظریه ضمن تأکید بر اصول، کثرت در فروع امری پذیرفته است و گروه‌های سیاسی می‌توانند ضمن اعتقاد به اصول و مبانی اسلامی، در امور زندگی سیاسی رقابت داشته باشند.

به هر حال، اشکال تعدد در ایجاد منابع تکثر قدرت، هنگامی به وجود می‌آید که تصور شود قوای سه‌گانه هم‌تراز با جایگاه و اختیارات امام جامعه است؛ درحالی‌که

بر اساس قانون اساسی همه قوا زیر نظر ولایت امر و امامت امت هستند. اصل ۵۷ قانون اساسی ج.۱. ایران می‌گوید:

قوه مقننه، مجریه و قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند، این قوا مستقل از یکدیگرند. افزون بر این، باید توجه داشت که نه تنها قوای حاکم در ج.۱. ایران زیر نظر ولایت امر و امامت امت هستند، بلکه تمامی این قوا مشروعیت خویش را از امام جامعه می‌گیرند. پس نظارت امام بر قوای سه‌گانه نه تنها موجب تعدد مراکز قدرت نیست، بلکه تضمین‌کننده اسلامی بودن نظام و جلوگیری از تمرکز قدرت در دست فرد یا افراد و مانع نفوذ استعمارگران است. در واقع امام عادل راهگشا و راهبر همه نیروهای دیگر است. در اصول مختلف قانون اساسی، اختیاراتی برای ولی فقیه و امام جامعه ذکر شده است که یکی از آنها نظارت بر عملکرد سه قوه است؛ یعنی این مقام تشریفاتی و صرفاً برای موعظه و اندرز نیست، بلکه فراتر از آن، در شؤون مختلف اسلامی از طرق مجاری قانونی در پی تحقق حاکمیت قانون الهی است (نوروزی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۲)، بدون این‌که تعارضی در کانون‌های قدرت در ساختار سیاسی ایجاد شود.

نظریه پردازان نظریه امام - امت بر آنند که تنوع فعالیت‌های حکومتی و پیچیدگی و گستردگی آن‌ها ایجاب می‌کند نوعی تقسیم قوا انجام پذیرد. اما لزوم حفظ وحدت یک امت و وحدت نظام جامعه ایجاب می‌کند که محور وحدت و انسجامی در نظام حکومت وجود داشته باشد تا بر اساس آن محور، وحدت و یکپارچگی کامل نظام و هماهنگی بین قوا حفظ گردد و هم‌چنین نظارت بر عملکرد قوا صورت گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۴). در این نظریه، در زمان غیبت کسی در رأس هرم قرار دارد که بیش‌ترین شباهت را با امام معصوم دارد و محور وحدت جامعه و حکومت و هماهنگ‌کننده قوا و ناظر بر عملکرد آنان است (همان، ص ۱۳۶). در این نظریه هرچند قوای سه‌گانه نسبت به هم مستقل هستند، اما نسبت به رهبری دارای استقلال نیستند و ولی فقیه به عنوان عالی‌ترین مقام و از باب

ولایت بر قوا بر آن‌ها نظارت دارد. بنابراین، در این نظریه؛ هم امکان بهره‌مندی از مزایای نظریه تفکیک قوا در نظر گرفته شده است و هم معایب آن؛ به‌ویژه ناهماهنگی بین کانون‌های قدرت را ندارد.

نتیجه‌گیری

در تاریخ روابط بین‌الملل، دوران وستفاليا نقطه عطفی است که باعث بروز تحولات اساسی و بنیادین در این عرصه شد. مدل دولت - ملت با چهار مؤلفه اصلی حکومت، حاکمیت، سرزمین و جمعیت و مبتنی بر پارادایم‌هایی چون انسان‌محوری و خردگرایی محض، مرزهای جغرافیایی، مرزبندی‌های نژادی، ناسیونالیسم و...، به‌منزله دستاورد این دوران، به‌عنوان چارچوب ارائه‌شده برای سامان نظام‌های سیاسی ارائه شد، اما بروز نقاط ضعف این مدل، باعث شده است، برخی اندیشمندان در جامع‌بودن و جهان‌شمول‌بودن این ساختار تردید کنند و دیدگاه‌های بدیلی را ارائه دهند. از سوی دیگر، در سال ۱۷۹۷ میلادی در ج.ا.ایران، انقلابی مبتنی بر مکتب اسلام شکل گرفت که به باور بسیاری از اندیشمندان غربی و شرقی معادلات حاکم بر نظام بین‌الملل را تغییر داد و مدل جدیدی از ساختار سیاسی به نام «امام - امت» را معرفی کرد؛ مدلی که با ارائه مؤلفه‌هایی جهان‌شمول مبتنی بر دین الهی اسلام، امام، مردم، حکومت، حاکمیت و فراسرزمین، هدف خود را تحقق آموزه‌های الهی و انسانی در گستره گیتی معرفی می‌کند. اما به دلیل نوپا بودن این مدل، هنوز بسیاری از بخش‌های نظام سیاسی به لحاظ ساختاری و عملیاتی در راستای این نوع نظام سیاسی تعریف نشده‌اند؛ در نتیجه مدل فعلی جمهوری اسلامی ایران، ساختاری ترکیبی از دو مدل است که مؤلفه‌ها و پارادایم‌هایی از هر دو را با خود همراه دارد. همین مسأله باعث شده است پس از انقلاب اسلامی در عرصه مدیریتی و اجرایی، در مواردی با تناقض‌هایی مواجه شود. نمونه‌هایی، مانند شعارهای ضد استعماری دانشجویان خط امام و عملکرد آن‌ها در تسخیر لانه جاسوسی در تهران و تضاد آن با سیاست خارجی دولت موقت که

رویکردی ملی - مذهبی داشت، ناهمخوانی فهم نسبت ایران و اسلام در میان دولت مردان دولت موقت با امام خمینی علیه السلام و تصمیمات منتهی به پایان جنگ و پذیرش قطعنامه ۵۹۸ و تعبیر جام زهر امام خمینی، تزامم توسعه و طی کردن مسیر مدرنیته و آرمان عدالت در دوران سازندگی و طراحی الگوی سیاست خارجی واقع گرا در برابر سیاست خارجی آرمان گرا، تضاد تساهل و تسامح سیاسی فکری و رفتار مدارای اسلامی در دوره اصلاحات، شعار «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» در حوادث فتنه ۸۸، مذاکره با آمریکا و آرمان استکبارستیزی اسلامی در دولت تدبیر و امید، نقش آفرینی منطقه‌ای جمهوری اسلامی در جبهه مقاومت و مخالفت برخی نسبت به این مسأله با عنوان عدم هم‌سویی با منافع ملی، اینها تنها بخشی از نمونه‌های تعارض بین این دو رویکرد و در واقع دو نوع نظام سیاسی مبتنی بر دو نوع جهان‌بینی اسلامی و غربی است.

اگرچه برخی می‌پندارند این دو مدل سیاسی در مقابل یکدیگرند، اما در این نوشتار مبتنی بر دیدگاه برخی اندیشمندان و نیز قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان مفسر ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران، بیان شد که اهداف و منافع ملی مبتنی بر آموزه‌های برگرفته از مدل دولت - ملت، در رابطه‌ای طولی با ساختار امام - امت تعریف می‌شود که حدود و ثغور آن نیز در قانون اساسی تبیین شده است و با توجه به جدید و نوپابودن مدل امام - امت، حتی برای بروز برخی از وقایع نوین و مستحدثه نیز راهکارهایی ارائه شده است. اگر هم در مواردی جلوه‌ایی از تعارض خودنمایی می‌کند، به دلیل عدم پای‌بندی به مبانی بنیادین اسلامی، به‌منزله سنگ بنای جمهوری اسلامی ایران بوده است. نسبت بین آموزه‌های مدل امام - امت با پارادایم‌هایی چون ناسیونالیسم، تعارض منافع ملی و اهداف ایدئولوژیک، نظام بر امام جامع و تعدد مراکز قدرت، از جمله مهم‌ترین مواردی است که در این تحقیق بدان اشاره شده است.

مسأله‌ای که تلاش برای تحقق این مدل را ضروری‌تر می‌نماید، این‌که امروزه طیفی از اندیشمندان علوم سیاسی و دانش روابط بین‌الملل، یکی از مهم‌ترین

نقایص مدل دولت - ملت مبتنی بر نظریه تفکیک قوا را نداشتن یک قدرت فراتر برای هماهنگی این قوا و رفع اختلافات آنها می‌دانند؛ درحالی‌که در نظریه امام - امت، محور وحدت جامعه، امام، مدیریت جامعه و هماهنگ‌کننده قوای مختلف را بر عهده دارد و این نقص مدل دولت - ملت را نیز ندارد. این ویژگی موجب شده است برخی از دولت‌های سکولار به دنبال الگوبرداری از این مدل - البته بدون توجه به مذهب و دین - باشند؛ این بدان معناست که نه تنها بر اساس اندیشه سیاسی اسلام که حتی بر اساس نظریه‌های دانش سیاسی موجود نیز که مبتنی بر مکاتب انسانی‌اند، مدل امام - امت یک مدل مترقی، نوین و کامل است و بسیاری از نقایص مدل دولت - ملت را ندارد؛ مدلی که اندیشمندان عرصه سیاست بعد از گذشت بیش از سیصد سال آزمون و خطا در عرصه مدیریت سیاسی جوامع در حال گرایش به آن هستند.

به هر حال، اگر امروزه مدل دولت - ملت توانسته است به منزله یک مدل سیاسی، خود را بر جوامع تحمیل کند، به دلیل تلاش علمی و عملیاتی‌ای بوده است که از حدود چهارصد سال پیش و مبتنی بر دانش سکولار صورت گرفته است. بدیهی است تحقق مدل نوین امام - امت مبتنی بر آموزه‌های دین و حیانی اسلام، نیازمند تلاش‌های علمی و عملی گسترده‌ای است که با وقوع انقلاب اسلامی آغاز شده است و در ادامه نیز می‌بایست با گشودن مرزهای دانش در حوزه‌های مختلف؛ به ویژه علوم انسانی و بالأخص حوزه دانش سیاسی و روابط بین‌الملل، هدف نهایی خود را که شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی مبتنی بر نظام امام - امت است، محقق سازد.

یادداشت‌ها

1. Natural Rights.
2. Individualism.
3. Nonpolarity.
4. Modelski.

5. Sumuel Huntingdon.

6. Roger Scruton.

7. Bruce Porter.

8. Philip Bobit.

9. Nation - State.

10. Nation.

۱۱. علامه حلی در کتاب باب حادی عشر: «الامامة رئاسة عامة في امور الدين و الدنيا... نيابة عن النبي».

12. Nationalism.

13. The Doctrin Of The Separation Of Power.

۱۴. اصول ۵، ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی صفات مورد نیاز برای رهبری جامعه اسلامی را بیان کرده‌اند.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: مروارید، ۱۳۷۳.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۲، بیروت: داراحیاء التراث العربیة، ۱۴۰۸ق.
۳. احمدی، علی، کاظمی، علیرضا، کاظمی، مصطفی و مولایی، محمد، نقش ارزش‌های اسلامی در فرآیند نظارت و کنترل سازمان، تهران: انتشارات تولید دانش، ۱۳۸۲.
۴. امیرکواسمی، ایوب، «بحران دولت - ملت و آینده احتمالی آن»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»، ش ۹، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰.
۵. جمعی از مؤلفان، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی امت اسلامی؛ مبانی و مؤلفه‌ها، ج ۲، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۸۶.
۷. جوان آراسته، حسین، «امت و ملت، نگاهی دوباره»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۶، تابستان ۱۳۷۹.
۸. جوان آراسته، حسین، مبانی حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم: مرکز تحقیقات دبیرخانه خبرگان رهبری، ۱۳۸۳.

۹. روسو، ژان - ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۹.
۱۰. سیوطی، جلال الدین، **الدرالمثور**، ج ۶، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
۱۱. عبدالباقی، محمدفواد، **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن**، قاهره: دارالحديث، ۱۳۶۴ق.
۱۲. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی ۲، نظام سیاسی و رهبری در اسلام**، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ج ۴، ۱۴۲۱ق.
۱۳. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۷۱.
۱۴. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، **بایسته‌های حقوق اساسی**، تهران: میزان، ۱۳۸۳.
۱۵. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۱۶. قربانی، مهدی، «کارآمدی نظریه ولایت فقیه در تبلور وحدت در عین کثرت سیاسی»، **مطالعات انقلاب اسلامی**، سال دهم، ش ۳۵، ۱۳۹۲.
۱۷. قربانی، مهدی، **تحلیل نظریه ولایت فقیه در حوزه کارآمدی سیاسی**، تهران: نور علم، ۱۳۹۲.
۱۸. قوام، سیدعبدعلی، **اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۶.
۱۹. قوام، عبدالعلی و زرگر، افشین، **دولت‌سازی، ملت‌سازی و نظریه روابط بین‌الملل: چهارچوبی تحلیلی برای فهم و مطالعه جهان دولت - ملت‌ها**، تهران: آثار نفیس، ۱۳۸۹.
۲۰. کریمی مله، علی، «پلورالیسم سیاسی: نگرش توصیفی و تحلیلی»، **فصلنامه گفتمان**، ش ۲، پاییز ۱۳۷۷.
۲۱. کواکبیان، مصطفی، **دموکراسی در نظام ولایت فقیه**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۲. لاک، جان، **رساله‌ای در باره حکومت**، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۲۳. محمدی، منوچهر، **آینده نظام بین‌الملل و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: مرکز چاپ وزارت امور خارجه، ۱۳۸۶.
۲۴. مشیرزاده، حمیرا، **تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل**، تهران: سمت، ۱۳۹۳.
۲۵. مشیرزاده، حمیرا، **تحول مفاهیم در روابط بین‌الملل**، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۹۰.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، حکیمانه ترین حکومت، کاوشی در نظریه ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، کاوش‌ها و چالش‌ها، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۹.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلامی، ج ۱ و ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
۳۰. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۳۱. مونتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۳۲. نوروزی، محمدجواد، فلسفه سیاسی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.

دولت اسلامی و بایسته‌های سبک زندگی

از منظر آیه‌الله خامنه‌ای دام‌ظله

دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۹ تأیید: ۱۴۰۴/۲/۲۰ قنبرعلی صمدی*
و عزالدین رضانزاد**

چکیده

یکی از وظایف مهم دولت اسلامی، احیای ارزش‌های دینی در جامعه است. این امر مستلزم توجه ویژه دولت اسلامی به مسأله سبک زندگی و نهادینه‌سازی ارزش‌ها، هنجارها و الگوهای رفتاری مطلوب در جامعه است. امروزه پرداختن به مسأله سبک زندگی و شیوه‌های رفتار فردی و اجتماعی، بدین جهت اهمیت مضاعف پیدا کرده است که تحولات عصر جدید، سبک‌های گوناگونی را فراروی انسان معاصر قرار داده و این گوناگونی الگوها، سبب شده است تا گزینش سبک مطلوب در زندگی روزمره دشوار گردد. در بیانات حضرت آیه‌الله خامنه‌ای (مد ظله)، سبک زندگی دینی به عنوان مهم‌ترین شاخص هویت فرهنگی و تمدنی جامعه اسلامی و مایه صلاح و فلاح آنان ذکر شده و بر لزوم اهتمام دولت اسلامی نسبت به این موضوع مهم تأکید شده است. نوشتار حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، از طریق استکشاف در اسناد مکتوب (اعم از نوشتاری و گفتاری) امام خامنه‌ای (مد ظله)، رسالت دولت اسلامی در ترویج سبک زندگی اسلامی و الزامات آن را مورد بررسی قرار داده است. بر اساس یافته‌های تحقیق، نقش آفرینی دولت اسلامی در اصلاح نگرش‌های عمومی و هنجارهای اجتماعی، توجه به اصالت فرهنگی و تمدنی جامعه اسلامی، مقابله با الگوها و نمادهای فرهنگ مادی غرب، منش اسلامی حاکمان و کارگزاران حکومت و... از مهم‌ترین الزامات دولت در نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی به شمار می‌رود.

واژگان کلیدی

سبک زندگی، دولت اسلامی، سبک زندگی اسلامی، دیدگاه‌های آیه‌الله خامنه‌ای

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و استاد همکار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (نویسنده مسؤول):

Samadi313@gmail.com

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و استاد جامعه المصطفی العالمیه ع: rezanejad39@yahoo.com

مقدمه

یکی از موضوعات مهم مورد توجه در مطالعات علوم اجتماعی، مسأله سبک‌شناسی و سبک زندگی است؛ زیرا سبک رفتار و فرهنگ مرسوم در یک جامعه، بیانگر شیوه نظام فکری حاکم در آن جامعه است. از این رو، یک نظام سیاسی و تمدنی برای تأثیرگذاری بیش‌تر در یک جامعه، سعی می‌کند الگوها و ارزش‌های مد نظر خود را در معرض‌گزینش اجتماعی قرار دهد تا از این طریق سبک زندگی خاصی را در آن جامعه نهادینه سازد، آنگاه نتیجه فehری رواج تدریجی سبک زندگی مبتنی بر ارزش‌های تمدنی یک نظام خاص، پذیرش هنجارها و قواعد اجتماعی و سیاسی آن نیز خواهد بود.

در دنیای کنونی، سبک‌های زندگی، نمودی از انتخاب و هویت افراد و بیانگر جایگاه اجتماعی آنان بوده و به نوعی فرایند ارتباطات حاصل از پیوندهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آنان را آشکار می‌سازد. امروزه ضرورت توجه به مسأله سبک زندگی و لزوم دقت در شناخت سبک مطلوب، بدین جهت اهمیت مضاعف پیدا کرده است که تحولات عصر جدید، حیطه‌ها و قدرت انتخاب در شیوه زندگی را گسترش داده و سبک‌های گوناگونی را فراروی افراد جامعه قرار داده است، این گوناگونی و تعدد الگوها، سبب شده است تا گزینش سبک مطلوب در انتخاب‌های روزمره تا حد زیادی دشوار گردد.

به همین جهت، در بیانات حضرت آیه‌الله خامنه‌ای (مدظله)، مسأله سبک زندگی به دلیل تأثیرات عمیق فرهنگی آن، مورد توجه قرار گرفته و بر نقش محوری دین و معنویت در ارائه سبک زندگی مطلوب، تأکید شده است. ایشان سبک زندگی همراه با معنویت را مایه صلاح و فلاح جامعه اسلامی دانسته می‌فرماید:

یکی از ابعاد پیشرفت با مفهوم اسلامی عبارت است از سبک زندگی کردن، رفتار اجتماعی، شیوه زیستن، اینها عبارة اخرای یکدیگر است... ما اگر از منظر معنویت نگاه کنیم که هدف انسان، رستگاری و فلاح و نجات است، باید به سبک زندگی اهمیت دهیم؛ اگر به معنویت و رستگاری معنوی اعتقادی هم نداشته باشیم، برای زندگی راحت، زندگی برخوردار از امنیت

روانی و اخلاقی، باز پرداختن به سبک زندگی مهم است (خامنه‌ای)،
۱۳۹۱/۷/۲۳.

بنابراین، سبک زندگی مطلوب، صرفاً به معنای زندگی راحت و برخوردار از مواهب مادی نیست، بلکه آنچه پایه و اساس زندگی مطلوب انسانی است، توجه به جنبه‌های معنوی، اخلاقی و عناصر هویت‌ساز در زندگی است. بدون شک، از آن‌جا که مأموریت ذاتی دولت اسلامی اصلاح امور جامعه و مردم است، پرداختن به سبک زندگی از وظایف مهم او به شمار می‌رود. علاوه بر آن، دولت اسلامی به دلیل رسالت دینی و نیز برخورداری از امکانات و ابزارهای فرهنگی، تبلیغاتی و اجرایی، می‌تواند نقش مؤثری در نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی ایفا نماید. این نوشتار، ضمن تبیین رابطه دولت اسلامی با سبک زندگی، برخی از مهم‌ترین بایسته‌های نقش‌آفرینی دولت اسلامی در این عرصه را از سخنان مقام معظم رهبری (مدظله)، استخراج و تبیین کرده است.

پیشینه بحث

در باره موضوع سبک زندگی و بررسی این بحث از منظر امام خامنه‌ای، تاکنون پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب و مقاله، انجام گرفته است که به برخی موارد اشاره می‌شود:

۱. «سبک زندگی اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری»؛ تألیف مجتبی نوروزی. در این کتاب، نویسنده ضمن طرح الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی از دیدگاه مقام معظم رهبری، مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری را مورد بحث و کنکاش قرار داده و مهم‌ترین بخش اصلی و حقیقی تمدن اسلامی را مبتنی بر سبک زندگی اسلامی بیان کرده و آن را ضامن سعادت دنیا و آخرت جامعه اسلامی بر شمرده است.

۲. «سبک زندگی اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری»؛ نوشته حسین عندلیب. محتوای این کتاب مشتمل بر ۳۸ درس پیرامون سبک زندگی اسلامی با

تأکید بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری است که با هدف تدریس در دوره‌های بلندمدت و کوتاه‌مدت تدوین شده است؛ نگرش‌های اعتقادی، خانواده، شاخص‌های اخلاقی، اصول تربیتی، الگوهای فعالیت فرهنگی، پوشش، بهداشت، مصرف، تغذیه، مسکن و نیز الگوی معاشرت، اخلاق سیاسی، رسانه‌ای و... از محورهای مورد بحث در این کتاب است.

۳. کتاب «سبک زندگی اسلامی در اندیشه‌های مقام معظم رهبری»، تألیف ابوالفضل احمدی. در این اثر، با استفاده از روش تحلیل گفتمان، آثار مکتوب و شفاهی ۲۳ ساله مربوط به مقام معظم رهبری از سال ۱۳۶۸ تا اوایل سال ۱۳۹۱ پیرامون مسأله سبک زندگی را مورد مطالعه قرار داده و مهم‌ترین وجه تمایز دیدگاه ایشان با نگاه جامعه‌شناسان در باب سبک زندگی را تأکید بر اصول‌گرایی اسلامی در این عرصه ذکر نموده است.

هم‌چنین در این زمینه مقالات متعددی، به بررسی مسأله سبک زندگی اسلامی از منظر رهبر معظم انقلاب پرداخته‌اند مانند: ۱. «جایگاه سبک زندگی اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری»، نوشته محمد کرمی و همکاران؛ ۲. «مؤلفه‌های سبک زندگی دینی از دیدگاه مقام معظم رهبری»، نگاشته نوروز امینی و کوثر حلال خور؛ ۳. «سبک زندگی اسلامی در افق تبیین‌شده مقام معظم رهبری»، اثر یعقوب آقایی و معصومه آقایی؛ ۴. «نگاهی هستی‌شناسانه به سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری»، اثر حسین حسن‌زاده و... .

در این گونه آثار، تمرکز اصلی نویسندگان، تبیین مفهوم، مؤلفه‌ها و مختصات سبک زندگی اسلامی با تأکید بر دیدگاه رهبر معظم انقلاب و بیان تمایزات نگرش اسلامی با قرائت‌های غیر دینی است، اما نقش دولت اسلامی در این خصوص با رویکرد کاربردی، مورد تأمل قرار نگرفته است. نوشتار حاضر به طور خاص به بررسی رسالت دولت اسلامی و نهادهای حاکمیتی و فرهنگی در نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی پرداخته و با تکیه بر رهنمودهای امام خامنه‌ای (مدظله)، مهم‌ترین الزامات این رویکرد را بر شمرده است.

مفهومی‌شناسی

بررسی موضوع سبک زندگی اسلامی و الزامات آن، مستلزم درک صحیح از مفهوم سبک زندگی اسلامی و رابطه‌ای آن با دولت اسلامی است تا رسالت دینی نهاد حکومت در این خصوص به خوبی روشن گردد.

دولت اسلامی

برای واژه «دولت» که معادل انگلیسی آن «Government» است، تعاریف گوناگونی ذکر شده است. برخی نویسندگان، مفاهیم «دولت» و «حکومت» را به یک معنا دانسته‌اند (وینسنت، ۱۳۷۶، ص ۵۷). برخی دیگر، دولت را به معنای مجموعه سازمان‌های اجرایی که قدرت اداره جامعه به آن داده شده است، تعریف نموده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۹-۴۷). این معنا، همان تلقی عام عرفی از مفهوم دولت است که در زبان عامه مردم و رسانه‌ها از آن به «قوة مجریه»؛ یعنی مجموعه تشکیلات و اداره‌های دولتی یاد می‌شود. بر اساس این تعریف، دولت، عبارت است از جامعه‌ای که در آن قدرت سیاسی بر اساس قوانین اساسی تشریح و توسط نهادهای حاکمیتی اعمال می‌شود.

در علم سیاست، اصطلاح «دولت» به معنای بزرگ‌ترین سازمان‌بندی گروه انسانی است که قدرت و حاکمیت سیاسی در آن تجلی یافته و جریان می‌یابد (عالم، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳). بر این اساس، مفهوم «دولت» بیانگر عالی‌ترین مظهر رابطه قدرت و حاکمیت بوده و در معنایی گسترده‌تر از نهادهای قانون‌گذاری و اجرایی حکومت به کار می‌رود و اجزای تشکیل‌دهنده آن عبارتند از: جمعیت انسانی شکل‌یافته (ملت)، سرزمین مرزبندی‌شده، هیأت حاکمه (حکومت) و اعمال حاکمیت. از این چهار چیز، حاکمیت مهم‌ترین جلوه اقتدار دولت شمرده می‌شود. این عناصر تشکیل‌دهنده دولت، یک کل تجزیه‌ناپذیر است؛ به گونه‌ای که فقدان یا کاستی در هر یک از عناصر مزبور، موقعیت یک دولت را به عنوان یک واحد سیاسی خدشه‌دار می‌کند (قوام، ۱۳۷۲، ص ۲۴-۲۰).

بنابراین، اگرچه «دولت» در مفهوم رایج آن، معطوف به نهادهای حاکمیتی است، اما در موضوع بحث، مراد از «دولت» ناظر به مفهوم عامی است که همه نهادهای تأثیرگذار در شکل‌گیری سبک زندگی را در بر می‌گیرد.

مراد از «دولت اسلامی»، نظام حکومتی مبتنی بر قوانین و آموزه‌های دینی و اسلامی است. در بیانات امام خامنه‌ای، کلمه «دولت اسلامی»، گاه به معنای خاص به کار رفته و مراد از آن، قوه مجریه است (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۶/۸). گاهی تعبیر «دولت اسلامی» ناظر به معنای عام آن؛ یعنی مجموعه نظام حکومتی است که نهادها و دستگاه‌های مختلفی را در خود جا داده است:

دولت نه به معنای هیأت وزیران؛ یعنی مجموعه کارگزاران حکومت (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱/۳).

منظور از دولت اسلامی این است که بر اساس آنچه که در دوره تعیین نظام اسلامی به وجود آمد، یک قانون اساسی درست شد، نهادها و بنیان‌های اداره کشور و مدیریت کشور معین شد. این مجموعه نهادهای مدیریتی، دولت اسلامی است. در این جا منظور از دولت، فقط قوه مجریه نیست؛ یعنی مجموع دستگاه‌های مدیریتی کشور که اداره یک کشور را برعهده دارند؛ نظامات گوناگون اداره کننده کشور (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۴).

در بیش‌تر بیانات رهبر معظم انقلاب، مراد از «دولت اسلامی»، مفهوم عام و مجموعه نظام حکومتی است.

از دیدگاه آیه‌الله خامنه‌ای، دولت اسلامی، با تشکیل حکومت و ایجاد ساختار سیاسی و مدیریتی معنا پیدا می‌کند و مهم‌ترین وظیفه‌ای که بر عهده دارد، شکل‌دهی جامعه اسلامی و مدیریت صحیح امورات آن است:

دولت اسلامی؛ یعنی سازوکارها و نهادهای لازم برای ایجاد آن جامعه اسلامی (همان).

ما یک نظام اسلامی را طراحی و پایه‌ریزی کردیم و الآن یک نظام اسلامی داریم که اصولش مشخص و مبنای حکومت در آن جا معلوم

است. مشخص است که مسؤولان چگونه باید باشند. قوای سه‌گانه وظایف‌شان معین است. وظایفی که دولت‌ها دارند، مشخص و معلوم است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۹/۱۲).

بر این اساس، دولت اسلامی می‌باید در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و غیره، برنامه‌ریزی‌ها و اقداماتی را متناسب با الگوهای دینی انجام دهد تا بتواند زمینه‌های پیشرفت مادی و معنوی جامعه اسلامی را فراهم سازد.

سبک زندگی

سبک زندگی، از دو کلمه «سبک» و «زندگی» ترکیب یافته است. واژه «سبک»، فارسی و به معنای روش و شیوه‌ای خاص است. این واژه معادل کلمه «اسلوب» در زبان عربی و همسان با واژه «Style» در انگلیسی است. واژه «زندگی» نیز فارسی و به معنای زندگی کردن، زیستن، عمر، حیات و معاش است (عمید، ۱۳۸۹، ص ۶۰۸). به حالت موجود و مجموعه فعالیت‌هایی که کسی در طول زمان مشخص انجام می‌دهد و نیز به وسایل و امکاناتی که برای رفاه، آسایش و زنده ماندن فرد لازم است، زندگی گفته می‌شود (انوری، ۱۳۸۲، ج ۵، ۳۸۸۹). به فاصله میان تولد تا مرگ، زندگی، زیست و حیات اطلاق می‌شود.

در تعریف سبک زندگی گفته شده است: سبک زندگی به مجموعه رفتارها، مدل‌ها و الگوهای کنش‌های فرد اطلاق می‌شود که معطوف به ابعاد هنجاری، رفتاری و معنایی زندگی اجتماعی او باشد و نشان‌دهنده کم و کیف نظام باورها و کنش‌ها و واکنش‌های فرد و جامعه است (آجیلی و بیگی، ۱۳۹۲، ش ۱۳، ص ۱۱۰-۸۱). اصطلاح سبک زندگی، به روش زندگی مردم و بازتابی کامل از ارزش‌های اجتماعی، طرز برخورد و فعالیت‌ها اشاره دارد. هم‌چنین ترکیبی از الگوهای رفتاری و عادات فردی در سراسر زندگی است که در پی فرایند جامعه‌پذیری به وجود آمده است. بنابراین، مراد از «سبک زندگی»، چگونه زیستن و نحوه زندگی کردن است؛ به شیوه و روشی که شخص یا گروهی از افراد جامعه بر اساس آن زیست می‌کنند، سبک زندگی گفته می‌شود. در سخنان رهبر

معظم انقلاب نیز سبک زندگی، به رفتار اجتماعی و شیوه زیستن معنا شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

با این نگاه، سبک زندگی، حالت و شیوه‌ای برخاسته از نگرش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها، عادت‌ها، سلیقه‌ها و معیارهایی است که طرز تلقی فرد یا گروهی را می‌سازد و به رفتار او شکل خاصی می‌بخشد؛ به همین دلیل، سبک زندگی هر کسی، به چگونگی نگرش او به زندگی وابسته است، هر انسانی زندگی را آن گونه می‌بیند که در مورد آن فکر می‌کند و نحوه زندگی او نیز بر اساس نوع تلقی او نسبت به معنای زندگی و آنچه در نگاه او نقش بسته است، شکل می‌گیرد.

نقش دولت اسلامی در اصلاح سبک زندگی

مهم‌ترین رسالت دینی و اجتماعی دولت اسلامی، نقش‌آفرینی در اصلاح سبک زندگی و ترویج ارزش‌های دینی در جامعه است؛ زیرا همان‌گونه که دین برنامه چگونگی زیستن است، دولت مبتنی بر دین نیز عهده‌دار سبک زندگی دین‌مدارانه و حفاظت از آن است. از این رو، اسلامی بودن دولت، مستلزم اسلامی بودن احکام و قوانین و شیوه حکمرانی اسلامی است؛ هر اندازه احکام و قوانین جاری در جامعه و منش رفتاری حاکمان و دولتمردان، هماهنگ با الگوهای توصیه‌شده در آموزه‌های دینی باشد، به همان میزان این رویکرد اصلاحی در تمامی جریان‌های اجتماعی تسری می‌یابد، به مصداق «الناس علی دین ملوکهم» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۱).

بر این اساس، آیه‌الله خامنه‌ای، به مناسبت‌های مختلف، رسالت دولت اسلامی و نقش حاکمان جامعه در چگونگی سبک زندگی را تبیین نموده است. در نگاه رهبر معظم انقلاب، منش دین‌مدارانه دولت‌مردان به دلیل نقش‌آفرینی آنان، تأثیر مستقیمی در اسلامی‌سازی الگوهای رفتاری در جامعه دارد. از این رو، می‌فرمایند:

ما منشأ اثریم و یک کلمه حرف و یک امضا و یک تصمیم‌گیری من و شما در جامعه تأثیر می‌گذارد. ما اگر خود را اصلاح کردیم، جامعه را اصلاح

کرده‌ایم. اگر ما خود را اصلاح کنیم، جامعه اصلاح شده است (خامنه‌ای،
۱۳۸۰/۹/۲۱).

بنابراین، اصلاح الگوهای رفتاری کارگزاران دولت اسلامی در حکمرانی صحیح و
تبعیت آنان از قواعد و آموزه‌های دینی در شیوه مدیریتی جامعه، مهم‌ترین عامل
اسلامی‌سازی جامعه است.

در نگرش آیه‌الله خامنه‌ای، سبک زندگی اسلامی، نیازمند فرهنگ‌سازی آموزه‌های
دینی در جامعه است و این رسالت بزرگ، بیش از همه بر عهده دولت اسلامی و
نهادهای فرهنگ‌ساز می‌باشد:

بنده طرفدار این نیستم که حالا در مورد لباس، در مورد مسکن، در مورد
سایر چیزها، یکباره یک حرکت جمعی و عمومی انجام بگیرد؛ نه، این کارها
باید به تدریج انجام بگیرد، دستوری هم نیست، این‌ها فرهنگ‌سازی لازم
دارد. همان‌طور که گفتم، کار نخبگان است، کار فرهنگ‌سازان است و شما
جوان‌ها باید خودتان را برای این آماده کنید؛ این، رسالت اصلی است. ما از
علم ترویج می‌کنیم، از صنعت ترویج می‌کنیم، از اختراع و نوآوری ترویج
می‌کنیم، هر مبتکری و هر ابتکاری را با احترام تمام بر روی چشم می‌نشانیم
- این به جای خود محفوظ - اما همان‌طور که گفتیم، اصل قضیه جای دیگر
است؛ اصل قضیه، درست کردن سبک زندگی است، رفتار اجتماعی است،
اخلاق عمومی است، فرهنگ زندگی است. باید در این بخش، ما پیش
برویم، باید تلاش کنیم. تمدن نوین اسلامی که ما مدعی‌اش هستیم و دنبالش
هستیم و انقلاب اسلامی می‌خواهد آن را به وجود بیاورد، بدون این بخش
تحقق پیدا نخواهد کرد. اگر آن تمدن به وجود آمد، آن وقت ملت ایران در
اوج عزت است؛ ثروت هم دنبالش هست، رفاه هم دنبالش هست، امنیت هم
دنبالش هست، عزت بین‌المللی هم دنبالش هست؛ همه چیز با او خواهد
بود، همراه با معنویت (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

بنابراین، دولت اسلامی به دلیل برخورداری از امکانات و ابزارهای لازم برای تغییر

نگرش‌های عمومی و دراختیارداشتن نهادها و سازوکارهای مدیریت جریان‌های فرهنگی جامعه، می‌تواند نقش اساسی در ایجاد سبک زندگی مطلوب و هدایت آن داشته باشد.

دولت اسلامی و الزامات سبک زندگی اسلامی

مراد از بایسته‌ها، توجه به نوع نگرش‌ها و اقداماتی است که در شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی و عینیت‌بخشی به آن، تأثیر مستقیم دارد و دولت اسلامی می‌تواند در این راستا نقش‌آفرین باشد و بسترهای لازم برای زندگی مطلوب در عرصه‌های علمی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره را فراهم سازد.

مراد از بایسته‌ها و الزامات سبک زندگی اسلامی، توجه به الزامات، نگرش‌ها، انگیزه‌ها و اقداماتی است که در شکل‌گیری سبک اسلامی و عینیت‌بخشی آن در عرصه‌های دین، اخلاق، فرهنگ، سیاست، اقتصاد و غیره تأثیر مستقیم دارد.

از دیدگاه رهبر معظم انقلاب، تحقق سبک زندگی اسلامی، مستلزم توجه مسئولان دولت اسلامی به الگوهای سبک زندگی دینی و بایسته‌های تحقق آن در جامعه اسلامی با بهره‌گیری از امکانات و ظرفیت‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی و فراهم‌سازی بسترهای لازم برای زندگی مطلوب است.

به برخی از مهم‌ترین بایسته‌های حرکت در این مسیر که در سخنان امام خامنه‌ای، مورد توجه قرار گرفته است، اشاره می‌شود:

نهادینه‌سازی فرهنگ دینی در جامعه

فرهنگ و تفکر اسلامی، ذاتاً الگوساز و تحول‌آفرین است، اما عینیت‌بخشی به تفکر اسلامی در عرصه‌های زندگی، به درک صحیح ما از آموزه‌های دینی و نقش آن در شئون زندگی وابسته است؛ از این رو، نخستین گام در تحقق سبک زندگی اسلامی، نهادینه‌سازی فرهنگ و ارزش‌های تعالی‌بخش دینی در جامعه است. فرهنگ‌سازی ارزش‌های دینی، مستلزم داشتن نگرش دینی نسبت به زندگی است؛ زیرا وجود نگرش دینی است که نوع نگاه، گرایش‌ها و اقدامات ما را تعدیل و تنظیم می‌کند.

نگرش دینی در حقیقت نگاه صحیح و حکیمانه نسبت به زندگی و حوادث و پدیده‌های آن است. این نگاه، باید درون وجود ما کشف و بارور گردد و همانند آب حیات، مدام در ذهن ما جاری و ساری باشد تا جسم و روان ما را زنده و شاداب نگه دارد؛ از این رو، نگرش دینی، یک امر بیرون از وجود ما نیست تا در اقالیم جهان در جست‌وجوی یافتن آن باشیم، بلکه در درون ذهن ما شکل می‌گیرد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

«قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء (۱۷): ۸۴)؛ بگو: هرکس طبق روش [و خلق و خوی] خود عمل می‌کند.

بر این اساس، شناخت هدف و فلسفه زندگی، اساسی‌ترین بایستگی سبک زندگی است. هر قدر انسان در باره مسائل پیرامون خود از درک بیش‌تری برخوردار باشد و به پرسش‌های فراوی خویش، پاسخ‌های روشنی بیابد، به سطح بالاتر و عمیق‌تری از معنای زندگی دست می‌یابد؛ از این نظر، سبک زندگی متأثر از هدفی است که زندگی را سمت و سو داده و به آن معنا می‌بخشد؛ زیرا همه فعالیت‌های آگاهانه و ناآگاهانه انسان، زمانی مفهوم خواهد داشت که هدف نهایی از زندگی روشن باشد. اگر انسان نتواند در یابد که هدف از زندگی چیست و پاسخی مناسب برای این پرسش نداشته باشد، زندگی را پوچ و بی‌معنا خواهد یافت؛ زیرا فقدان نگاه اصولی و صحیح به جایگاه انسان و معنای زندگی، سبب از خودبیگانگی و در نتیجه بی‌هویتی و فقدان شخصیت می‌گردد. چنان‌که قرآن کریم، این از خودبیگانگی را خودفروشی زیانبار یاد نموده است:

«إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ» (زمر (۳۹): ۱۵)؛ بگو زیانکاران کسانی‌اند که خویشتن خویش را فروخته‌اند.

بنابراین، نگرش دینی که متضمن سطحی از دین‌داری است، مهم‌ترین عامل هویت‌آفرین و معنابخش زندگی است. هویت دینی نشان‌دهنده احساس تعلق فرد به دین و جامعه دینی است که با پذیرش دین به عنوان اصل اعتقادی، تعهد و احساس تعلق به آن، در زندگی و وجوه مختلف حیات وی دیده می‌شود. ضعف باورهای دینی

و بی‌اعتقادی نسبت به سرچشمه هستی و آینده حیات، احساس پوچی نسبت به جهان و زندگی، خودستیزی و جامعه‌ستیزی، فقدان تعهد شخصی، گروهی و اجتماعی، عدم مسئولیت‌پذیری در برابر خود و دیگران، رشد فردگرایی و روحیه خودخواهی و خودپرستی، بی‌اعتمادی به خود و جامعه و سلب اعتماد دیگران نسبت به او، بی‌توجهی به ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی در فرد، برخی از پیامدهای منفی بی‌هویتی و فقدان معناداری زندگی است.

امام خامنه‌ای، ضمن تأکید بر اهمیت و نقش محوری باورهای دینی در ایجاد، تحکیم و گسترش سبک زندگی اسلامی، دستیابی افراد جامعه به هدایت، تکامل و کرامت انسانی را تنها در پرتو حاکمیت دین و عبودیت الهی ممکن می‌داند؛ همان چیزی که هدف مشترک رهبران الهی بوده است:

هدف تمام پیامبران، کشاندن مردم به صراط مستقیم است و صراط مستقیم هم؛ یعنی عبودیت: «وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس (۳۶): ۶۱)، باید مردم را به عبودیت الهی که همان صراط مستقیم است، سوق دهید (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۱۰/۳).

راه خدا فقط به معنای عبادت‌کردن و در کنج نشستن نیست؛ راه خدا یعنی به‌سعادت‌رساندن جامعه انسانی. ملت ما این راه را انتخاب کرد؛ یعنی راه عدالت، راه انصاف، راه عبودیت الهی، راه برابری انسان‌ها، راه برادری انسان‌ها با یکدیگر و راه اخلاق نیکو و پسندیده و فضیلت‌های انسانی و در این راه پافشاری هم کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۸/۲۱).

اسلام، دین توحید است و توحید؛ یعنی رهایی انسان از عبودیت و اطاعت و تسلیم در برابر هر چیز و هرکس به جز خدا؛ یعنی گسستن بندهای سلطه نظام‌های بشری؛ یعنی شکستن طلسم ترس از قدرت‌های شیطانی و مادی؛ یعنی تکیه بر اقتدارات بی‌نهایتی که خداوند در نهاد انسان قرار داده و از او بکارگیری آن‌ها را هم‌چون فریضه‌ای تخلف‌ناپذیر، طلب کرده است؛ یعنی اعتماد به وعده الهی در پیروزی مستضعفین بر ستم‌گران و مستکبرین به

شرط قیام و مبارزه و استقامت؛ یعنی دل‌بستن به رحمت خدا و نهراسیدن از احتمال شکست؛ یعنی استقبال از زحمات و خطراتی که در راه تحقق وعده الهی، آدمی را تهدید می‌کند؛ یعنی مشکلات راه را به حساب خدا گذاشتن و خود را به پیروزی حتمی و نهایی امیدوار داشتن؛ یعنی در مبارزه، چشم به هدف عالی - که نجات جامعه از هرگونه ستم و تبعیض و جهل و شرک است - دوختن و عوض ناکامی‌های شخصی و میان‌راهی را نزد خدا جستن و خلاصه؛ یعنی خود را مرتبط و متصل به اقیانوس لایزال قدرت و حکمت الهی دیدن و به سمت هدف اعلی، با امید و بی‌تشویش شتافتن. همه عزت و اعتلایی که به مسلمین وعده داده شده، در سایه چنین ایمان و درک روشن و عمیقی از توحید است. بدون فهم درست و پایبندی عقیدتی و عملی به توحید، هیچ‌کدام از وعده‌های الهی در باره مسلمانان عملی نخواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۳/۱۰).

امام خامنه‌ای، مهم‌ترین عنصر در سبک زندگی دینی را داشتن ایمان و هدف در زندگی می‌داند و معتقد است نگرش ایمانی و ایدئولوژیک، تنها عاملی است که سبک زندگی هدفمند و اسلامی را در جامعه محقق می‌سازد. ایشان می‌گوید:

رفتار اجتماعی و سبک زندگی، تابع تفسیر ما از زندگی است: هدف زندگی چیست؟ هر هدفی که ما برای زندگی معین کنیم، برای خودمان ترسیم کنیم، به طور طبیعی، متناسب با خود، یک سبک زندگی به ما پیشنهاد می‌شود. یک نقطه اصلی وجود دارد و آن، ایمان است. یک هدفی را باید ترسیم کنیم - هدف زندگی را - به آن ایمان پیدا کنیم. بدون ایمان، پیشرفت در این بخش‌ها امکان‌پذیر نیست، کار درست انجام نمی‌گیرد... مسأله ایمان، مهم است. ایمان به یک اصل، ایمان به یک لنگرگاه اصلی اعتقاد؛ یک چنین ایمانی باید وجود داشته باشد. بر اساس این ایمان، سبک زندگی انتخاب خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

به اعتقاد ایشان، ایدئولوژی دینی و ایمانی، موتور حرکت تمدنی و انسجام‌بخش

دیگر عوامل سازنده یک تمدن است:

هیچ ملتی که داعیه تمدن‌سازی دارد، بدون ایدئولوژی نمی‌تواند حرکت کند و تا امروز حرکت نکرده است. هیچ ملتی بدون دارا بودن یک فکر و یک ایدئولوژی و یک مکتب، نمی‌تواند تمدن‌سازی کند. همین‌هایی که امروز شما ملاحظه می‌کنید در دنیا تمدن مادی را به وجود آورده‌اند، این‌ها با ایدئولوژی وارد شدند؛ صریح هم گفتند؛ گفتند ما کمونیستیم، گفتند ما کاپیتالیستیم، گفتند ما به اقتصاد سرمایه‌داری اعتقاد داریم؛ مطرح کردند، به آن اعتقاد ورزیدند، دنبالش کردند؛ البته زحماتی هم متحمل شدند، هزینه‌ای هم بر دوش آن‌ها گذاشته شد. بدون داشتن یک مکتب، بدون داشتن یک فکر و یک ایمان و بدون تلاش برای آن و پرداختن هزینه‌های آن، تمدن‌سازی امکان ندارد (همان).

به همین دلیل، رهبر معظم انقلاب، تقویت باورهای دینی در جامعه اسلامی را از الزامات حتمی حرکت تمدنی دانسته و عنصر ایمان و ایدئولوژی مکتبی را قوام‌بخش اراده‌های جمعی برای ساخت بنای تمدن نوین اسلامی می‌داند و معتقد است که: بدون مکتب و بدون ایدئولوژی نمی‌توان یک تمدن را به وجود آورد؛ احتیاج به ایمان است. این تمدن، دارای علم خواهد بود، دارای صنعت هم خواهد بود، دارای پیشرفت هم خواهد بود و این مکتب، هدایت‌کننده و اداره‌کننده همه این‌ها خواهد شد. آن‌که مکتب توحید را مبنای کار خودش قرار می‌دهد، آن جامعه‌ای که به دنبال توحید حرکت می‌کند، همه این خیراتی را که متوقف بر تمدن‌سازی است، به دست خواهد آورد؛ یک تمدن بزرگ و عمیق و ریشه‌دار خواهد ساخت و فکر و فرهنگ خودش را در دنیا گسترش خواهد داد (همان).

در نگاه امام خامنه‌ای، نگرش مادی و توجه صرف به دستاوردهای ظاهری تمدن، هرگز جامعه را به رشد و تعالی تمدنی تمدن نمی‌رساند، بلکه سبب انحطاط و سقوط ارزش‌های انسانی می‌گردد:

جامعه بدون آرمان، بدون مکتب، بدون ایمان، ممکن است به ثروت برسد، به قدرت برسد، اما آن وقتی هم که به ثروت و قدرت برسد، تازه می‌شود یک حیوان سیر و قدرتمند - و ارزش انسان گرسنه از حیوان سیر بیش‌تر است - اسلام این را نمی‌خواهد. اسلام طرفدار انسانی است که هم برخوردار باشد، هم قدرتمند باشد و هم شاکر و بنده خدا باشد؛ جبهه عبودیت بر خاک بساید. انسان بودن، قدرتمند بودن و بنده خدا و عبد خدا بودن؛ این آن چیزی است که اسلام می‌خواهد؛ می‌خواهد انسان بسازد، الگوی انسان‌سازی است (همان).

بنابراین، هدف از سبک زندگی دینی و اسلامی، انتخاب روش و شیوه‌ای صحیح در زندگی برای رسیدن به خواسته‌های مادی و معنوی انسان و تکامل و تقرب به خدای متعال است، وجود چنین هدفی موجب معنابخشی زندگی گردیده و اراده انسان در نیل به آرمان‌های متعالی معنوی را مستحکم می‌سازد.

توجه به اصالت فرهنگی و تمدنی جامعه اسلامی

یکی از جنبه‌های مهم مسأله سبک زندگی، بعد فرهنگی و تمدنی آن است. توجه به اصالت فرهنگی و تأثیرات آن در ترویج سبک زندگی اسلامی، بدین جهت حائز اهمیت است که اساساً سبک زندگی اسلامی، ماهیت فرهنگی و تمدنی دارد و آداب و سلوک رفتاری جامعه اسلامی از آموزه‌های دینی الگو می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که همه عناصر و مؤلفه‌های آن در عرصه‌های علم، فرهنگ، سیاست، اقتصاد، ارتباطات، مدیریت و غیره برگرفته و یا متأثر از فرهنگ دینی و آموزه‌های اسلامی است. فرهنگ و سبک زندگی، آنگاه اسلامی است که نمودهای اجتماعی آن در عرصه‌های مختلف، رنگ و بوی دینی داشته باشد و سامانه‌های زندگی بر پایه آموزه‌های دینی بنا نهاده شود.

بنابراین، احیای فرهنگ و تمدن اسلامی، مستلزم ترویج و تعمیق باورهای دینی و نهادینه‌سازی الگوهای رفتاری مبتنی بر سبک زندگی اسلامی در جامعه است. اهمیت و

شیوه‌های نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی در جامعه را می‌توان از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی دین به دست آورد. همان‌گونه که در آموزه‌های روایی؛ به ویژه روایات مهدویت، بر لزوم نگرش دینی و نهادینه‌سازی فرهنگ و تفکر اسلامی در جامعه تأکید شده است.

در نگاه امام خامنه‌ای، نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی در ساحت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی، مهم‌ترین زیرساخت نرم‌افزاری ایجاد و مهندسی تمدن نوین اسلامی شمرده می‌شود؛ از این رو، ایشان نسبت به موضوع سبک زندگی اسلامی، نگاه ویژه‌ای داشته و در سخنان خود بارها بر لزوم نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی در جامعه و نقش ویژه آن در تحقق تمدن نوین اسلامی تأکید نموده است.

رابطه و نقش دولت در سبک زندگی، آنگاه به خوبی روشن می‌شود که نقش محوری و بنیادین دین در ساختار سبک زندگی و تحقق تمدن اسلامی به درستی مورد توجه قرار گیرد. از این رو، معظم له با هوشمندی خاص این موضوع را مورد تأمل قرار داده و ضمن تقسیم‌بندی ساختار تمدن اسلامی به دو بخش ابزاری و حقیقی، مسأله سبک زندگی را به عنوان بخش حقیقی و اصلی تمدن اسلامی بر شمرده می‌فرماید:

هدف انقلاب اسلامی، ایجاد یک تمدن نوین اسلامی است؛ این تمدن نوین دو بخش دارد: یک بخش، بخش ابزاری است، یک بخش دیگر، بخش متنی و اصلی و اساسی است. به هر دو بخش باید رسید. بخش ابزاری عبارت است از همین ارزش‌هایی که ما امروز به عنوان پیشرفت کشور مطرح می‌کنیم: علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ؛ این‌ها همه بخش ابزاری تمدن است؛ وسیله است. البته ما در این بخش در کشور پیشرفت خوبی داشته‌ایم...، اما بخش حقیقی، آن چیزهایی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد که همان سبک زندگی است که عرض کردیم. این، بخش حقیقی و اصلی تمدن است؛ مثل مسأله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس،

الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، مسأله خط، مسأله زبان، مسأله کسب و کار، رفتار ما در محل کار، رفتار ما در دانشگاه، رفتار ما در مدرسه، رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در ورزش، رفتار ما در رسانه‌ای که در اختیار ماست، رفتار ما با پدر و مادر، رفتار ما با همسر، رفتار ما با فرزند، رفتار ما با رئیس، رفتار ما با مرئوس، رفتار ما با پلیس، رفتار ما با مأمور دولت، سفرهای ما، نظافت و طهارت ما، رفتار ما با دوست، رفتار ما با دشمن، رفتار ما با بیگانه؛ این‌ها آن بخش‌های اصلی تمدن است که متن زندگی انسان است. تمدن نوین اسلامی در بخش اصلی، از این چیزها تشکیل می‌شود؛ این‌ها متن زندگی است؛ این همان چیزی است که در اصطلاح اسلامی به آن می‌گویند: عقل معاش. عقل معاش، فقط به معنای پول درآوردن و پول خرج کردن نیست که چگونه پول در بیاوریم، چگونه پول خرج کنیم؛ نه، همه این عرصه وسیعی که گفته شد، جزو عقل معاش است... اگر ما در این بخشی که متن زندگی است، پیشرفت نکنیم، همه پیشرفت‌هایی که در بخش اول کردیم، نمی‌تواند ما را رستگار کند؛ نمی‌تواند به ما امنیت و آرامش روانی ببخشد؛ هم‌چنان که می‌بینید در دنیای غرب نتوانسته. در آن‌جا افسردگی هست، ناامیدی هست، از درون به هم ریختن هست، عدم امنیت انسان‌ها در اجتماع و در خانواده هست، بی‌هدفی و پوچی هست؛ با این‌که ثروت هست، بمب اتم هست، پیشرفت‌های گوناگون علمی هست، قدرت نظامی هم هست. اصل قضیه این است که ما بتوانیم متن زندگی و این بخش اصلی تمدن را اصلاح کنیم (همان).

ایشان، معیار دآوری در باره نزدیکی جامعه به هسته سبک زندگی اسلامی را توجه به ابعاد حقیقی تمدن و میزان هویت‌سازی و تحقق سبک زندگی دینی در جامعه بیان نموده می‌گوید:

قضاوت در باره یک تمدن، مبتنی بر این‌هاست. نمی‌شود یک تمدن را به صرف این‌که ماشین دارد، صنعت دارد، ثروت دارد، قضاوت کرد و

تحسین کرد؛ در حالی که در داخل آن، این مشکلات فراوان، سراسر جامعه و زندگی مردم را فرا گرفته. اصل این‌هاست؛ آن‌ها ابزاری است برای این‌که این بخش تأمین شود تا مردم احساس آسایش کنند، با امید زندگی کنند، با امنیت زندگی کنند، پیش بروند، حرکت کنند، تعالی انسانی مطلوب پیدا کنند. یک مقوله‌ای در این‌جا مطرح می‌شود و سر بر می‌آورد، به عنوان مقوله فرهنگ زندگی. باید ما به دنبال این باشیم که فرهنگ زندگی را تبیین کنیم، تدوین کنیم و به شکل مطلوب اسلام تحقق ببخشیم. البته اسلام بُنمایه‌های یک چنین فرهنگی را برای ما معین کرده است. بُنمایه‌های این فرهنگ عبارت است از خردورزی، اخلاق، حقوق؛ این‌ها را اسلام در اختیار ما قرار داده است. اگر ما به این مقولات به طور جدی نپردازیم، پیشرفت اسلامی تحقق پیدا نخواهد کرد و تمدن نوین اسلامی شکل نخواهد گرفت. هرچه ما در صنعت پیش برویم، هرچه اختراعات و اکتشافات زیاد شود، اگر این بخش را ما درست نکنیم، پیشرفت اسلامی به معنای حقیقی کلمه نکرده‌ایم. باید برای این بخش زیاد کار کنیم، زیاد تلاش کنیم (همان).

مقابله با الگوها و نمادهای فرهنگ مادی غرب

یکی دیگر از بایسته‌ها و رسالت دولت اسلامی در تحقق سبک زندگی دینی، مقابله با فرهنگ مهاجم غرب و نمادهای تمدنی غربی است و مهم‌ترین وظیفه دولت اسلامی، جلوگیری از چالش‌های ناشی از استحاله فرهنگی و ایجاد مصونیت در برابر آسیب‌های پدیده‌آمده از فرهنگ مادی غرب است.

از دیدگاه امام خامنه‌ای، فرهنگ مادی غرب، با پوچ‌گرایی، شهوت‌پرستی و کشاندن افراد به سمت انواع فسادها آمیخته است. رهبر معظم انقلاب در باره ماهیت فرهنگ و تمدن غرب می‌فرماید:

یکی از خصوصیات فرهنگ غربی، عادی‌سازی گناه است؛ گناه‌های جنسی

را عادی می‌کنند. امروز این وضعیت در خود غرب به فضاقت کشیده شده؛ اول در انگلیس، بعد هم در بعضی از کشورهای دیگر و آمریکا. این گناه بزرگ هم‌جنس‌بازی شده یک ارزش! به فلان سیاست‌مدار اعتراض می‌کنند که چرا او با هم‌جنس‌بازی مخالف است یا با هم‌جنس‌بازها مخالف است! ببینید انحطاط اخلاقی به کجا می‌رسد. این، فرهنگ غربی است. هم‌چنین فروپاشی خانواده، گسترش مشروبات الکلی، گسترش مواد مخدر... باطن فرهنگ غربی عبارت از همان سبک زندگی مادی شهوت‌آلود گناه‌آلود هویت‌زدا و ضد معنویت و دشمن معنویت (همان).

یک برهه‌ای از زمان نگاه به پیشرفت، نگاه غربی بود؛ یعنی همان راهی که آن‌ها رفتند، این‌ها هم باید بروند؛ تصورشان این بود. خودشان را در حد انگلیس و فرانسه و آلمان هم نمی‌دیدند؛ در حد همین کشورهای مثل کره جنوبی می‌دیدند، این هم رد شد. امروز در ذهن و فکر مسئولان و به صورت یک گفتمان عمومی در ذهن نخبگان و فرزندان، نقشه پیشرفت غربی کشور رد شده است؛ غلط از آب درآمده است. علتش هم این است که انتقاد از نقشه پیشرفت به شیوه غربی، امروز مخصوص ملت‌های شرق نیست، مخصوص ما نیست، خود اندیشمندان غربی، خود فرزندان غربی، زبان به انتقاد گشوده‌اند؛ هم در زمینه‌های اقتصادی، هم در زمینه‌های اخلاقی، هم در زمینه‌های سیاسی. همان چیزی که به آن افتخار می‌کردند به عنوان لیبرال دموکراسی، امروز مورد انتقاد است؛ پس این هم نقشه پیشرفت نیست. امروز ما این‌ها را می‌دانیم. البته نقشه پیشرفت اسلامی - ایرانی چیست؟ این باید تدوین شود، باید روشن شود، باید ابعاد و زوایایش مشخص شود؛ این کار به طور کامل انجام نگرفته است و باید بشود. اما همینی که ما فهمیده‌ایم که باید برگردیم به نقشه اسلامی - ایرانی، این خودش موفقیت بزرگی است. این موفقیت را امروز داریم. خوب، این مسیر پیشرفت است. مسیر پیشرفت، مسیر غربی نیست، مسیر منسوخ و برافتاده اردوگاه شرق قدیم هم نیست.

بحران‌هایی که در غرب اتفاق افتاده است، همه پیش روی ماست، می‌دانیم که این بحران‌ها گریبان‌گیر هر کشوری خواهد شد که از آن مسیر حرکت کند. پس ما بایستی مسیر مشخص ایرانی - اسلامی خودمان را در پیش بگیریم و این را با سرعت حرکت کنیم؛ با سرعت مناسب (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۲/۱۴). آنچه امروز دستگاه‌های سیاسی غرب ترویج می‌کنند، همان جاهلیتی است که بعثت پیغمبر برای زدودن آن - از محیط زندگی بشر - به وجود آمد. نشانه‌های همان جاهلیت، امروز در دنیا، در این تمدن رایج فاسد غربی مشاهده می‌شود؛ همان بی‌عدالتی، همان تبعیض، همان نادیده‌گرفتن کرامت انسان، همان عمده‌کردن مسائل جنسی و نیازهای جنسی. قرآن کریم خطاب به همسران مکرم پیغمبر می‌فرماید: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب (۳۳): ۳۳)، یکی از نشانه‌های جاهلیت اولی، تبرج زنانه است. امروز یکی از عمده‌ترین مظاهر تمدن غربی، همین تبرج است؛ این همان جاهلیت است، متنها جاهلیتی که توانسته است خود را با سلاح تبلیغات مدرن مجهز بکند، حقایق را از چشم مردم بپوشاند؛ این‌ها را باید ما مسلمان‌ها بفهمیم، این‌ها را باید بدانیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۳/۶).

تلاش غرب در ترویج سبک زندگی غربی در ایران، زیان‌های بی‌جبران اخلاقی و اقتصادی و دینی و سیاسی به کشور و ملت ما زده است؛ مقابله با آن، جهادی همه‌جانبه و هوشمندانه می‌طلبد که باز چشم امید در آن به شما جوان‌ها است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲).

نتیجه قهری خودباختگی و تبعیت از فرهنگ غرب، نفوذ و استیلای سیاسی دشمن بر مقدرات و سرمایه‌های جوامع اسلامی و انحطاط آنان است.

التزام کارگزاران دولت اسلامی به ارزش‌های دینی

یکی دیگر از الزامات دولت اسلامی در تحقق سبک زندگی دینی، منش رفتاری حاکمان و دولتمردان و اصلاح شیوه حکمرانی آنان است. هر اندازه روش و منش

دولت مردان، هماهنگ با الگوهای رفتاری توصیه شده در آموزه‌های دینی اسلامی باشد، به همان میزان این رویکرد اصلاحی در تمامی جریان‌ها و افراد جامعه تسری می‌یابد؛ زیرا به مصداق «النَّاسُ عَلَى دِينِ مَلُوكِهِمْ» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۱)، مردم به روش و طریقه حاکمان خویش زندگی می‌کنند. از این رو، اولین اصل در اصول رفتاری دولت اسلامی، التزام والیان به ارزش‌ها و هنجارهای دینی در رفتار و منش حکمرانی است؛ چرا که دولت اسلامی با حکمرانی سالم و صحیح معنا پیدا می‌کند.

در تفکر اسلامی منش صحیح والیان با رعیت و تعامل سازنده میان حکومت و مردم، اصلی‌ترین زیرساخت اصلاح سبک زندگی جامعه اسلامی شمرده می‌شود: «فلیست تصلح الرعیة الا بصلاح الولاة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۵۳)؛ امر رعیت، جز با روش و منش مصلحانه والیان سامان نمی‌یابد.

بر این اساس، امام خامنه‌ای، عملکرد شایسته دولت مردان با مردم و تطبیق رفتار آنان با معیارهای اسلامی را نقطه شروع اسلامی شدن جامعه می‌داند:

ما باید به معنای واقعی کلمه، در درون این نظام اسلامی، اسلامی شویم.. ما مسؤولان باید خود را بسازیم؛ مسؤولان ما باید بتوانند تا حد قابل قبولی خود را با قالب‌ها و معیارهای دینی و اخلاقی اسلامی تطبیق دهند. ما اگر خود را اصلاح کردیم، جامعه را اصلاح کرده‌ایم... نمی‌شود توقع داشت که من و شما خود را اصلاح نکنیم، اما دنیا را اصلاح کرده باشیم یا کشور، اسلامی شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۹/۲۱).

رهبر معظم انقلاب، پای‌بندی به قوانین و ارزش‌های دینی در عرصه سیاست و اجتماع را لازمه پیمودن این راه دانسته و با استناد به سیره حکومتی امیر المؤمنین علیه السلام که می‌فرماید:

«اللَّهُمَّ، إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَلَدَى كَانِ مَنَّا مَنَافَسَةٌ فِي سُلْطَانِ، وَ لَا التَّمَاسُ شَيْءٌ مِنْ فَضُولِ الْحَطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرْدَةِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ، نَظْهَرُ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنُ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ تَقَامُ الْمَعْظَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ» (نهج البلاغه، خطبه ۳۱)؛

هدف از قبول مناصب دولتی در نظام جمهوری اسلامی و نظام اسلامی باید اجرای عدالت، فراهم کردن زمینه جامعه انسانی برای هدایت و تعالی انسان‌ها باشد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۹/۲۵).

بنابراین، اصلاح الگوهای رفتاری کارگزاران دولت اسلامی و تبعیت آنان از قواعد و آموزه‌های دینی در شیوه مدیریتی جامعه، نقش سازنده و مهمی در نهادینه شدن سبک زندگی اسلامی در جامعه دارد.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، روشن گردید که سبک زندگی، حالت و شیوه برخورد از نگرش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها، عادت‌ها، سلیقه‌ها و معیارهایی است که طرز تلقی فرد یا گروهی را می‌سازد و به رفتار او شکل خاصی می‌بخشد. در تفکر دینی، میان معنای زندگی و چگونگی سبک زندگی، رابطه عمیقی وجود دارد. زندگی انسان آنگاه مایه رشد مادی و معنوی خواهد بود که مبتنی بر آموزه‌های تعالی بخش دینی و تأمین‌کننده اهداف مقاصد انسانی باشد. در بیانات امام خامنه‌ای، مسأله سبک زندگی به دلیل تأثیرات عمیق فرهنگی آن، مورد توجه قرار گرفته و بر نقش محوری دین و معنویت در سبک زندگی مطلوب، تأکید شده است. ایشان سبک زندگی همراه با معنویت را مایه صلاح و فلاح جامعه اسلامی دانسته است و مهم‌ترین رسالت دولت اسلامی در این زمینه را نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی در جامعه بر شمرده است. در این مقاله با استناد به فرمایشات رهبر معظم انقلاب، به مهم‌ترین الزامات ترویج سبک زندگی اسلامی اشاره شده است، اصلاح نگرش‌های عمومی در عرصه زندگی، توجه به هویت فرهنگی و تمدنی جامعه اسلامی، مقابله با الگوها و نمادهای فرهنگ مادی غرب و منش رفتاری حاکمان و کارگزاران، از مهم‌ترین الزامات دولت اسلامی در نهادینه‌سازی سبک زندگی شمرده شده است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. آجیلی، هادی و بیگی، مهدی، «کالبدشکافی سبک زندگی در جامعه سرمایه‌داری»، فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، سال چهارم، ش ۱۳، ۱۳۹۲.
۲. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، محقق/ مصحح: سیدهاشم رسولی محلاتی، ج ۲، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۳. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۵، تهران: انتشارات سخن، چ ۲، ۱۳۸۲.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۹/۹/۲۵.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با اساتید و دانشجویان دانشگاه‌های شیراز، ۱۳۸۷/۲/۱۴.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با جمعی از روحانیون، ۱۳۷۶/۱۰/۳.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۳.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با دانشجویان کرمانشاه، ۱۳۹۰/۷/۲۴.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۹/۶/۸.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۹/۱۲.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۸۰/۹/۲۱.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با مردم گرمسار، ۱۳۸۵/۸/۲۱.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با مسؤولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۳/۳/۶.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات نوروزی، خطاب به ملت ایران، ۱۳۹۹/۱/۳.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانیه گام دوم انقلاب، خطاب به ملت ایران، تهران: مؤسسه پژوهشی - فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، پیام به مناسبت اولین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی علیه السلام، ۱۳۶۹/۳/۱۰.
۱۷. عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، چ ۱۳، ۱۳۸۴.

۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی، دانشنامه فقه سیاسی (مشمول بر واژگان فقهی و حقوق عمومی)، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۹.
۱۹. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، قطع جیبی، تهران: راه رشد، ۱۳۸۹.
۲۰. قوام، عبدالعلی، اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، تهران: سمت، چ ۲، ۱۳۷۲.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، ج ۸، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۲. وینسنت، اندرو، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.

ماهیت انقلاب اسلامی از منظر حکیمان سیاسی معاصر مطالعه موردی انقلاب اسلامی ایران

هادی شجاعی*

تأیید: ۱۴۰۴/۲/۱۳

دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲۹

چکیده

دیدگاه‌های گوناگونی در باره ماهیت انقلاب اسلامی مطرح شده است که توسط حکیمان سیاسی معاصر به صورت استدلالی نقد و ارزیابی شده‌اند. ارزیابی این دیدگاه‌ها و تبیین استدلالی دیدگاه مختار بر اساس مبانی حکمت سیاسی، راه را برای چارچوب‌بندی الگویی عام از انقلاب اسلامی، فارغ از بُعد زمانی و مکانی فراهم می‌کند. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال اساسی است که ارزیابی حکیمان سیاسی معاصر از دیدگاه‌های موجود در باره ماهیت انقلاب اسلامی چیست؟ برای پاسخ به سؤال اصلی مقاله، از روش تحلیل محتوای استدلالی استفاده شده است و در چارچوب آن، چهار دیدگاه اصلی در باره ماهیت انقلاب اسلامی تحلیل شده است: انقلاب اسلامی ایران از منظرهای مختلفی تحلیل شده است: دیدگاه اول، آن را دارای ماهیت اقتصادی و طبقاتی و نتیجه مبارزه محرومان علیه سرمایه‌داران می‌داند. دیدگاه دوم، ماهیت انقلاب را سیاسی و آزادی‌خواهانه می‌داند. دیدگاه سوم، انقلاب را صرفاً معنوی و ارزشی می‌داند. دیدگاه چهارم با تأکید بر ماهیت اسلامی انقلاب، آن را برخاسته از فطرت، متکی بر آموزه‌های دینی و جامع در ابعاد مادی و معنوی معرفی می‌کند؛ این دیدگاه مورد تأیید حکیمان مسلمان است و با تحلیل خاستگاه تمدنی، اهداف و رهبری انقلاب، به‌عنوان نظریه برتر تثبیت می‌شود.

واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی، ماهیت انقلاب اسلامی، حکمت سیاسی، حکیمان سیاسی معاصر

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره):

shojaeehadi@yahoo.com

مقدمه

مطالعه علمی پیرامون ابعاد گوناگون انقلاب اسلامی تحت تأثیر پیروزی انقلاب اسلامی ایران در کانون توجه محققین حوزه انقلاب‌ها و به‌ویژه حکیمان و فیلسوفان برجسته سیاسی معاصر قرار گرفت. تمایزات غیر قابل انکار انقلاب اسلامی با دیگر انقلاب‌ها، از همان ابتدا موجب شد هم‌چون یک پدیده اصیل و بدیع دریافت و شناخته شود و خیلی زود و شتابان با صفت غیر عقلانی مورد ارزیابی قرار گیرد؛ زیرا ریشه در بنیان‌هایی داشت که برای دنیای مدرن در حوزه انقلاب‌ها ناشناخته بود و از این جهت، پاسخ‌گوی راه و روش‌های کلاسیک و برآورده‌کننده انتظارات نظریه‌پردازان انقلاب در غرب نبود. این امر موجب شد حکیمان سیاسی معاصر، مطالعات دامنه‌داری را پیرامون انقلاب اسلامی سامان دهند تا از رهگذر تبیین بنیان‌ها و ابعاد گوناگون آن، به توضیح چستی، چرایی و چگونگی انقلاب اسلامی به روش استدلالی بپردازند و از این طریق، طرحی نو در حوزه نظریه‌پردازی پیرامون انقلاب‌ها مبتنی بر روش حکمی در اندازند. حکیمان سیاسی معاصر هم‌چون امام خمینی علیه السلام (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۷۱)، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۶۵)، مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۸) و آیه‌الله خامنه‌ای (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۳/۲۶) تعاریف مختلفی از انقلاب اسلامی ارائه کرده‌اند. از مجموع تعاریف ارائه‌شده می‌توان استنباط کرد که انقلاب اسلامی از منظر حکیمان مسلمان، عبارت از تحول بنیادین مبتنی بر ارزش‌های انسانی و آموزه‌های اسلامی در همه ابعاد اجتماعی است که موجب جایگزینی نظام اسلامی با نظام طاغوتی می‌شود.

توجه به این نکته ضرورت دارد که مباحث حکیمان سیاسی معاصر در باب انقلاب اسلامی را به‌طور کلی می‌توان در ضمن دو دسته تجزیه و تحلیل کرد:

۱. بخشی از مباحث ایرادشده ناظر به مفهوم کلی انقلاب اسلامی و فارغ از بُعد زمانی و مکانی آن است و از این رو، برخی حکما مانند شهید مطهری (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۱۴۶-۱۴۴)، آیه‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ (الف)، ص ۳۹۳) و آیه‌الله خامنه‌ای (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۶/۲۵) نقطه عزیمت مباحث خود را انقلاب اسلامی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در صدر اسلام قرار می‌دهند.

۲. دسته دوم از مباحث حکما ناظر به مصداق مشخصی از انقلاب اسلامی؛ یعنی انقلاب اسلامی ایران و در جهت موجه‌سازی نظری آن مطرح شده است که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: بخش اول از مباحث به‌رغم آن‌که در ذیل تحولات مرتبط با انقلاب اسلامی ایران و در تشریح و توجیه نظری ابعاد این انقلاب ارائه شده‌اند، به لحاظ ماهوی و هم‌چنین بنیادهای نظری مباحث، اختصاصی به انقلاب اسلامی ایران نداشته و می‌توان آن‌ها را ناظر به عناصر ذاتی هر انقلاب اسلامی دانست. با این وصف، «ناظر به انقلاب اسلامی ایران بودن» این مباحث موضوعیت ندارد و می‌توان آن‌ها را ناظر به مصداق کلی انقلاب اسلامی مطرح کرد. بخش دوم مباحث؛ البته ناظر به ویژگی‌های خاص انقلاب ملت ایران در سال ۱۳۵۷ است که قاعداً نمی‌تواند مستند این پژوهش قرار گیرد.

این اثر، تلاش می‌کند دیدگاه‌های موجود در باره ماهیت انقلاب اسلامی را از منظر حکیمان سیاسی معاصر ارزیابی کند و بر این اساس؛ هم درک دقیقی از چیستی انقلاب اسلامی ارائه دهد و هم دیدگاه مختار حکیمان سیاسی معاصر در باره ماهیت انقلاب را به صورت مستدل تحلیل نماید تا از این طریق بتوان انقلاب اسلامی را جدا از مصادیق تاریخی آن و صرفاً به‌عنوان الگویی برای تحرک اجتماعی و انقلاب به جهانیان و به‌ویژه امت اسلامی ارائه نمود. افزون بر آن‌که طرح رویکرد استدلالی حکیمان معاصر در باره انقلاب اسلامی، می‌تواند موجب استحکام بیش از پیش داده‌های بنیادین پیرامون انقلاب اسلامی ایران و تسهیل در فهم ماهیت و پیامدهای مثبت انقلاب اسلامی برای جامعه هدف شود. به لحاظ ادبیات تحقیق، آثاری که در شمول پیشینه این پژوهش قرار می‌گیرند را می‌توان در ضمن دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرد:

۱. برخی آثار تلاش کرده‌اند انقلاب اسلامی را در چارچوب گزاره‌های اصلی حکمت متعالیه تحلیل کنند و از این رو، به نسبت‌سنجی برخی اصول بنیادین حکمت صدرایی؛ مانند حرکت جوهری، تشکیکی بودن وجود... و تأثیرات آن بر انقلاب اسلامی از مجرای تحلیل بیانات و اقدامات امام خمینی علیه السلام پرداخته‌اند؛ مانند کتاب «رهیافت حکمی به انقلاب اسلامی: تحلیل انقلاب اسلامی از منظر حکمت متعالیه»؛ اثر نجمه کیخا و شریف لکزایی. این اثر تلاش کرده است به این پرسش پاسخ دهد که حکمت متعالیه چه جایگاهی

در پیدایش انقلاب اسلامی بر عهده داشته است و چگونه می‌تواند به عنوان پشتوانه فکری - فلسفی برای تحلیل انقلاب اسلامی مورد توجه قرار گیرد. پژوهش حاضر به‌رغم تلاش در خور تقدیر؛ اولاً از انسجام لازم در جهت بررسی کلیت انقلاب اسلامی در بستر اصول بنیادین حکمت متعالیه برخوردار نیست؛ ثانیاً امتداد حکمت صدرایی را در انقلاب اسلامی بررسی می‌کند و درک دقیق و کاملی از جایگاه انقلاب اسلامی در حکمت سیاسی معاصر ارائه نمی‌کند. مقاله «تحلیل انقلاب اسلامی ایران در چارچوب حکمت متعالیه» اثر نجف لک‌زایی و رضا لک‌زایی نیز عمده‌تاً به کلیاتی از حکمت متعالیه و جایگاه آن در اندیشه امام خمینی علیه السلام پرداخته است و در ادامه به صورت محدود، نسبت حرکت جوهری با انقلاب را با ارجاع به برخی موضع‌گیری‌ها و سخنان امام خمینی علیه السلام بررسی کرده است.

۲. دسته دوم از منابع، انقلاب اسلامی را از منظر یکی از حکیمان سیاسی معاصر بررسی کرده‌اند؛ مانند کتاب «انقلاب اسلامی ایران از منظر آیه‌الله جواد آملی: زمینه‌ها، علل شکل‌گیری و استمرار آن»، اثر حسن شادی‌افین که از پایان‌نامه ارشد نویسنده اخذ شده است و به مسائلی؛ مانند بررسی منابع و مبانی انقلاب اسلامی، جایگاه کارگزاران، مردم و رهبری در تکوین و تداوم انقلاب اسلامی و جایگاه فرهنگ، اقتصاد و سیاست در تکوین و استمرار انقلاب اسلامی می‌پردازد. این اثر از یک‌سو بسیاری از ابعاد انقلاب اسلامی را پوشش نمی‌دهد و از سوی دیگر، ادبیات اثر، نسبت چندانی با روش حکمی ندارد. کتاب «انقلاب اسلامی در منظومه فکری آیه‌الله خامنه‌ای»، اثر امیر سیاهپوش نیز به مسائلی؛ مانند مبانی فکری، چیستی، اهداف و شعارها، چرایی و چگونگی وقوع، دستاوردها و آسیب‌های انقلاب اسلامی در منظومه فکری رهبر معظم انقلاب پرداخته است و از این جهت به لحاظ عناوین اصلی، گستره وسیعی از مسائل و موضوعات مرتبط با انقلاب اسلامی را پوشش می‌دهد، لکن به لحاظ روشی، پایبندی چندانی به روش حکمی ندارد و صرفاً نیز به بررسی آرا و اندیشه‌های مقام معظم رهبری پرداخته است. افزون بر آن‌که در بحث چیستی، تنها به بررسی مفهوم‌شناختی انقلاب اسلامی می‌پردازد و بحثی از ماهیت انقلاب ارائه نمی‌دهد.

تمایز پژوهش حاضر با آثار مذکور در این است که اولاً؛ دیدگاه برخی از مهم‌ترین

حکیمان سیاسی معاصر هم‌چون امام خمینی علیه السلام، مقام معظم رهبری، آیه‌الله مصباح‌یزدی علیه السلام، آیه‌الله جوادی آملی، استاد مطهری علیه السلام، علامه جعفری علیه السلام، آیه‌الله صدر علیه السلام و... مورد مذاقه علمی قرار گرفته است و از این جهت می‌توان ادعا کرد، یک نمای کلی از دیدگاه حکیمان سیاسی معاصر در باب ماهیت انقلاب اسلامی بیان شده است؛ ثانیاً شاید بتوان مهم‌ترین نوآوری این پژوهش را در تمرکز بر روش حکمی در تحلیل محتوا دانست؛ به این معنا که همه مباحث حکیمان با توجه به مقدماتی که از تجمیع دیدگاه‌های ایشان فراهم می‌شود، به صورت برهانی (برهانی به معنای عام) صورت‌بندی می‌گردد و از این جهت، ادله مختلفی برای رد یا اثبات دیدگاه‌ها در باب ماهیت انقلاب اسلامی ارائه می‌شود.

تدوین مقاله حاضر در چارچوب روش تحلیل محتوای استدلالی صورت گرفته است که بنا بر آن، با تمرکز بر مضامین پیدا و پنهان منابع حکمی معاصر، معانی مرتبط با موضوع بحث استنباط گردیده، به صورت استدلالی تبیین می‌شود. روش تحلیل محتوا فرایندی است که هدف از آن، چیزی فراتر از فهم و افزایش دانسته‌ها در باره یک موضوع است، بلکه صرف نظر از این‌که با تجزیه یک موضوع، آگاهی ما را از چیستی آن افزایش می‌دهد، بر اساس رویکرد کاربردی، زمینه تصمیم‌گیری مبتنی بر نتایج تحلیل را نیز فراهم می‌آورد. تحلیل نیز به روش‌های گوناگون توصیفی و استدلالی امکان‌پذیر است. در روش تحلیل محتوای توصیفی، تحلیل‌گر فارغ از ضرورت اعتباربخشی نسبت به پذیرش نتایج تحلیل، به توصیف جزئیات یک موضوع می‌پردازد، اما در تحلیل محتوای استدلالی با تمرکز بر اعتبار و اهمیت پذیرش نتایج، ضمن آن‌که فرایند تحلیل بر اساس اصول معتبر خود طی می‌شود، تلاش می‌گردد نتایج تحلیل با بیان استدلالی و به صورت برهانی (در معنای عام) به مخاطب منتقل شود. در این پژوهش، داده‌های حکیمان سیاسی در باب مفهوم کلی انقلاب اسلامی، به صورت یک ساختمان نظری منسجم در نظر گرفته می‌شود که اجزای آن را داده‌های برگرفته از آرای مجموعه حکیمان معاصر تشکیل می‌دهند و نویسنده اولاً؛ تلاش می‌کند با ترکیب داده‌های مذکور در قالب معماری نظریه، ارزیابی حکیمان سیاسی معاصر از دیدگاه‌های مرتبط با ماهیت انقلاب اسلامی را بیان کند و ثانیاً؛ با در نظر گرفتن بُعد حکمی موضوع

پژوهش، دیدگاه حکیمان در باره ماهیت انقلاب را به صورت استدلالی و در قالب براهین (در معنای عام) مرکب از مقدمات عقلی و نقلی اثبات نماید. با این وصف، ابتدا دیدگاه‌های مطرح در باره ماهیت انقلاب اسلامی در ضمن چهار دیدگاه بررسی می‌شود و سپس دیدگاه مختار به صورت استدلالی تبیین می‌گردد. افزون بر آن که دیدگاه مختار بر انقلاب اسلامی ایران نیز تطبیق داده می‌شود.

دیدگاه‌ها در باب ماهیت انقلاب اسلامی

حوادث اجتماعی و تاریخی همانند پدیده‌های طبیعی، معمولاً از نظر ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند و نمی‌توان همه آن‌ها را دارای ماهیت یکسان دانست؛ چنان‌که هرگز ماهیت انقلاب اسلامی صدر اسلام با ماهیت انقلاب کبیر فرانسه و یا انقلاب اکتبر روسیه یکسان نیست. بررسی ماهیت انقلاب و تبیین تمایز آن با دیگر انقلاب‌ها از سه جهت اهمیت دارد: نخست، درک دقیق از ماهیت پدیده‌های اجتماعی در تحلیل اجزا و ابعاد گوناگون آن پدیده مؤثر است؛ دوم، توقعات و انتظارات از یک پدیده و هم‌چنین آینده‌پژوهی آن نیز با توجه به ماهیت آن امکان‌پذیر خواهد بود؛ سوم، به تعبیر شهید مطهری، تنها با ماهیت‌شناسی انقلاب اسلامی است که امکان بقا و تداوم‌بخشیدن به آن حاصل خواهد شد. بر همین اساس، حکیمان مسلمان قبل از بررسی مبانی و دیگر ابعاد انقلاب اسلامی به تحلیل ماهیت انقلاب و ارزیابی دیدگاه‌های گوناگونی مرتبط با آن پرداخته‌اند. از منظر شهید مطهری، دست کم شش راه برای تشخیص ماهیت انقلاب اسلامی وجود دارد:

۱. افراد و گروه‌هایی که انقلاب می‌کنند؛
۲. علل و ریشه‌هایی که زمینه انقلاب را فراهم می‌کنند؛
۳. شناخت وضعیت نامطلوبی که مردم علیه آن قیام می‌کنند؛
۴. هدف‌هایی که انقلاب دنبال می‌کند؛
۵. شعارهایی که به آن انقلاب، حیات، قدرت و حرکت می‌بخشد؛
۶. شناخت رهبری انقلاب (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۶۷، ۱۴۰-۱۳۹ و ۱۴۴ و همو، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۶۶).

شهید مطهری بر این باور است که در باب ماهیت انقلاب‌ها دو نظریه کلی وجود دارد که قائل به یگانگی یا چندگانگی ماهیت انقلاب‌ها هستند. طبق دیدگاه یگانگی، اگرچه انقلاب‌های اجتماعی به‌ظاهر دارای اشکال گوناگونی هستند، ولی همگی روح و ماهیت یکسان دارند. از باب نمونه، انقلاب صدر اسلام، انقلاب رنسانس، انقلاب فرانسه، انقلاب اکتبر شوروی و انقلاب چین، به‌رغم آن‌که به لحاظ شکلی متفاوت هستند؛ یکی علمی است، دیگری سیاسی، مذهبی و یا صنعتی، ولی روح و ماهیت تمامی آن‌ها اقتصادی و مادی است؛ زیرا ریشه همه انقلاب‌ها محرومیت است و از این رو، تمام انقلاب‌های دنیا در واقع انقلاب محرومان علیه سرمایه‌داران است. دیدگاه دیگر قائل به چندگانگی ماهیت انقلاب‌هاست و بنا بر آن، انقلاب می‌تواند دارای ماهیت سیاسی، اقتصادی، مذهبی و ... باشد (همان).

حکیمان مسلمان، چهار ماهیت متمایز را برای انقلاب اسلامی شناسایی می‌کنند و به ارزیابی آن‌ها بر اساس مبانی بنیادین حکمت سیاسی می‌پردازند:

ماهیت اقتصادی و طبقاتی

این دیدگاه، روابط اجتماعی را بر مبنای تضاد دائمی طبقات گوناگون جامعه تحلیل می‌کند و از این رو، انقلاب اسلامی را نیز نتیجه تضاد و مبارزه طبقات برخوردار و غیر برخوردار جامعه و پیروزی طبقه محروم و غیر برخوردار در یک مبارزه خشونت‌آمیز قلمداد می‌کند. از این منظر، طبقات اجتماعی در یک فرایند تاریخی و در طول دوره تولد تا بلوغ یک جامعه سیاسی، به تدریج به وجود می‌آیند و با جایابی افراد در درون آن‌ها ساختار مشخصی پیدا می‌کنند. جامعه اسلامی نیز به‌طور طبیعی از این قاعده مستثنا نیست و دارای طبقات مختلف اجتماعی است که از زوایای گوناگون دسته‌بندی می‌شوند؛ هرچند دیدگاهی که ماهیت انقلاب اسلامی را طبقاتی می‌داند، از آن‌جاکه از نقطه عزیمت مارکسیسم به تحلیل انقلاب اسلامی می‌پردازد، طبقات را صرفاً به لحاظ میزان برخوردار و عدم برخوردار از سرمایه و قدرت بررسی می‌کند. مارکس بر این باور بود که انقلاب تنها می‌تواند از یک جنبش توده‌ای ناشی شود (مارکس، ۱۳۹۷،

ص ۵۲-۵۱). از نظر وی، در جامعه سرمایه‌داری، سرمایه‌دار، به دلیل عدم پرداخت مزد واقعی کارگر، باعث به وجود آمدن ارزش اضافی می‌شود و این امر زمینه انباشت سرمایه را فراهم می‌سازد. با تداوم این روند، کارگر به فقر خود و غنای روزافزون سرمایه‌دار و تفاوت طبقاتی که منجر به حاکمیت ظالمانه طبقه سرمایه‌دار شده است، پی می‌برد و این آگاهی، سرانجام طبق منطق دیالکتیک، منجر به انقلاب طبقه کارگر و براندازی نظام سرمایه‌داری می‌شود (مارکس و انگلس، ۱۳۷۷، ص ۶۵-۶۴ و ۸۴ و ۴۷۹-۴۶۴).

شهید مطهری با نقل این دیدگاه، معتقد است از نگاه این دسته، موتور محرکه توده‌های مردم برای گام‌نهادن در مسیر شورش علیه وضع موجود و براندازی بنیان نظام طبقاتی حاکم، کینه‌های فروخورده ایشان از طبقه سرمایه‌دار است. طرفداران این دیدگاه، با استناد به آیاتی چون: «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ. وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ» (قصص (۲۸): ۵-۶)، فلسفه تاریخ اسلام را بر اساس دوقطبی شدن جوامع و جنگ استضعاف‌گر و استضعاف‌شده تحلیل می‌کنند و به همین دلیل نیز انقلاب اسلامی را به معنای پیروزی طبقه استضعاف‌شده بر طبقه استضعاف‌گر می‌دانند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۱۴۴). قائلین به طبقانی بودن ماهیت انقلاب اسلامی، تفسیر تاریخی قرآن از انقلاب‌های پیامبران را ناظر به جهت‌گیری انبیا به سود مستضعفین تحلیل می‌کنند. از طرف دیگر، اصل «تطابق میان جهت‌گیری و خاستگاه» و به تعبیر دیگر، اصل «تطابق میان پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی و عملی» که اصلی مارکسیستی است، از نظر ایشان خدشه‌ناپذیر تلقی شده است و به همین دلیل نتوانسته‌اند خلاف آن را تصور کنند. ایشان در مجموع چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که چون قرآن جهت‌گیری انقلاب‌های مقدس و پیش‌برنده را به وضوح به سود مستضعفین و در جهت تأمین حقوق و آزادی‌های آن‌ها می‌داند، پس از نظر قرآن، خاستگاه همه انقلاب‌های مقدس، دغدغه‌های اقتصادی طبقه محروم و مستضعف بوده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۶۵).

حکیمان مسلمان دیدگاه طبقاتی را با سه دلیل رد کرده‌اند:

۱. بر طبق این دیدگاه، انقلاب‌ها خصلت‌های بالذات اجتماعی هستند که به‌جای ساختمان وجودی انسان‌ها، در تغییرات اجتماعی ریشه دارند. بر خلاف این دیدگاه، اسلام حرکت‌های اجتماعی خود را بر مدار فطرت درونی انسان‌ها پایه‌گذاری می‌کند و قبل از شکل‌گیری انقلاب اجتماعی، به دنبال تحقق انقلاب درونی در افراد است، به همین دلیل نیز مخاطب خویش را نه صرف محرومان، بلکه همه طبقات اجتماعی و حتی سرمایه‌داران و استضعاف‌گران قرار می‌دهد تا از این رهگذر، انسان به زنجیر کشیده‌شده درون آنان را رها ساخته و او را علیه استضعاف‌گر حاکم بر انگیزانند و پس از آن، به سراغ آزادسازی و تحریک فطرت‌های درونی دیگر افراد اجتماع بروند؛ بنابراین، انقلاب اسلامی نه در تضادهای طبقاتی، بلکه در درون انسان‌ها ریشه دارد و از انقلاب در فطرت آغاز می‌شود (همان، ج ۲۴، ص ۱۴۵).

۲. استدلال دوم مبتنی بر تمایزگذاری میان جهت‌گیری و خاستگاه یک پدیده اجتماعی سامان می‌یابد. جهت‌گیری ناظر به سمت و سوی حرکت انقلابی و به معنای چشم‌انداز حرکت و هدف‌گذاری است که انقلاب اسلامی در امتداد آن به پیش می‌رود، اما خاستگاه عبارت از منشأ، آبشخور و نقطه آغاز و بالندگی انقلاب است. با توجه به این توضیحات: اولاً؛ قرآن به اصل فطرت قائل است و منطق حاکم بر انقلاب اسلامی را منطق فطرت می‌داند، نه منطق منفعت. به همین دلیل، اصل «تطابق خاستگاه و جهت‌گیری» و یا «تطابق پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی» را نمی‌پذیرد و آن را اصلی غیر انسانی می‌شمارد. از منظر اسلام، این تطابق در انسان‌های رشدنیافته که منطق‌شان منفعت‌طلبی است، مصداق دارد، نه در انسان‌های تربیت‌یافته که بر مدار منطق فطرت رفتار می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۴۶۵).

ثانیاً؛ از منظر اسلام؛ هرچند جهت‌گیری انقلاب‌های الهی به سوی مستضعفین و محرومین جامعه است، اما خاستگاه انقلاب، انحصاری در مستضعفین ندارد و طبقات برخوردار اجتماعی نیز همانند انقلاب پیامبر ﷺ در صدر اسلام، می‌توانند به انقلاب پیوندند؛ پس اسلام، انقلاب اسلامی را به سود محرومان می‌داند، نه این‌که منحصرأً به دوش محرومان باشد. آیات قرآن کریم نیز مؤید همین مطلب است. از باب نمونه بنا بر

آیه «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبُكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» (غافر (۴۰): ۲۸) که ناظر به حرکت انقلابی حضرت موسی علیه السلام علیه نظام فرعون است، یکی از گروندگان به انقلاب حضرت موسی علیه السلام، فردی از نزدیکان فرعون و طبقه برخوردار جامعه است که همانند آسیه همسر فرعون، طبق تقسیم‌بندی‌های اجتماعی، در طبقه استثمارگر و استضعاف‌گر جای می‌گیرد، ولی با دعوت حضرت موسی علیه السلام به انقلاب علیه فرعون می‌پیوندد. بنابراین، انقلابیون صرفاً از طبقه محروم جامعه نیستند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۱۴۵-۱۴۴). البته شهید مطهری این مطلب که اسلام جهت‌گیری‌اش به سود مستضعفین است را نیز خالی از نوعی مجاز و مسامحه نمی‌داند و معتقد است جهت‌گیری اسلام در حقیقت به سوی عدالت و مساوات و برابری است. بدیهی است کسانی که از این جهت‌گیری سود می‌برند، محرومان و مستضعفان جامعه هستند و کسانی که از این جهت‌گیری زیان می‌بینند، غارتگران و استثمارگرانند. بر این اساس، اسلام در مواردی هم که به دنبال تأمین منافع و حقوق طبقه‌ای خاص است، هدف‌گذاری اصلی خود را تحقق یک ارزش و اصل انسانی، مانند عدالت قرار می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۴۶۶).

ثالثاً؛ حتی در مواردی که انقلاب اسلامی از یک طبقه آغاز می‌شود، به دلیل برخورداری از ویژگی همگانی‌بودن، تدریجاً در همه اقشار اجتماعی، حتی بعضاً در گروه‌های وابسته به نظام حاکم نیز اثر می‌گذارد و آن‌ها را به قیام علیه نظام مسلط وادار می‌دارد. البته بدیهی است که جاذبه انقلاب در میان محرومان بیش‌تر است؛ زیرا جهت‌گیری عادلانه انقلاب موجب می‌شود سهم به‌غارت‌رفته محرومان توسط سرمایه‌داران به آن‌ها برگردانده شود. قاعدتاً در این فرایند، طبقه محروم انقلابی با حرکت انقلابی خود، هم به ندای فطرتش پاسخ داده است و هم از منافع جدیدی برخوردار شده است، ولی سرمایه‌دار انقلابی؛ گرچه با شرکت در انقلاب به فطرتش پاسخ می‌گوید، اما هم‌زمان باید روی مطامع خود نیز پا بگذارد که به‌طور طبیعی، آسان نخواهد بود و از همین رو، موفقیت انقلاب در میان این طبقه کمتر است (همان، ج ۲۴، ص ۱۴۵-۱۴۴).

۳. حکیمان مسلمان بر خلاف نگاه مارکسیستی، انقلاب را ضرورتاً ناشی از یک جنبش توده‌ای نمی‌دانند، بلکه از دیدگاه ایشان، اگر فرهنگ یا مکتبی دارای خاستگاه الهی باشد و مخاطب خود را فطرت انسانی قرار دهد، پیامش جامع و کلی باشد و جهت‌گیری‌اش به سوی عدالت و مبارزه با ظلم، برابری، معنویت، محبت و احسان باشد، می‌تواند جنبشی بزرگ و انقلابی عمیق بر پا کند. برای انقلابی بودن یک فرهنگ نیز ضرورت ندارد خاستگاه آن، طبقات محروم باشند؛ زیرا فرهنگ جامعی که خاستگاه الهی دارد و مخاطب خود را فطرت انسانی قرار می‌دهد، محال است نسبت به ظلم و بی‌عدالتی اجتماعی بی‌طرف، بی‌تفاوت و غیر مسؤول باشد؛ زیرا آن‌چه تعهد و مسؤولیت می‌آفریند، وابستگی به طبقه محروم نیست، وابستگی به خدا و وجدان انسانیت است (همان، ج ۲، ص ۴۶۵-۴۶۴).

ماهیت سیاسی و آزادی‌خواهانه

دومین دیدگاه، انقلاب اسلامی را دارای ماهیت سیاسی و آزادی‌خواهانه محض می‌داند. آزادی‌خواهی، گاهی به عنوان یکی از علل و گاه در جایگاه علت‌العلل انقلاب در نظر گرفته می‌شود. طرح آزادی به عنوان یگانه عامل بنیادین شکل‌گیری انقلاب اسلامی بدان دلیل است که پیروان این دیدگاه، آزادی در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی را مهم‌ترین چیزی قلمداد می‌کنند که در نظام طاغوتی از شهروندان جامعه سلب می‌شود؛ با این وصف، طبیعی است که تنها یا مهم‌ترین عاملی که می‌تواند مردم را برای برهم‌زدن وضع موجود اقناع کند، رهایی از سلطه و کسب آزادی‌های سیاسی - اجتماعی است. بر این اساس، طبق دیدگاه دوم، انقلاب اسلامی دارای ویژگی سیاسی محض است و مردم تنها به دلیل عدم برخورداری از آزادی به انقلاب روی می‌آورند. برای اثبات این مدعا دو دلیل اقامه شده است:

۱. آزادی‌خواهی خصلتی بشری است که بنا بر آن، آزادبودن و رهایی از سلطه دیگران، از هر ارزش مادی دیگر با ارزش‌تر قلمداد می‌شود؛ پس حتی در جوامعی که به لحاظ رفاه اقتصادی در وضعیت مناسبی به سر می‌برند، ولی آزادی‌های اساسی مردم از آن‌ها سلب شده است نیز امکان انقلاب وجود دارد. جامعه اسلامی نیز از این قاعده

مستثنا نیست و آزادی بر طبق مبانی بنیادین آن از اصول اساسی تفکر دینی شمرده می‌شود؛ بنابراین، پذیرفتنی است که شهروندان جامعه اسلامی برای تحصیل آزادی‌های به‌غارت‌رفته خود قیام کنند (همان، ج ۲۴، ص ۱۴۳-۱۴۱).

۲. احساس عدم آزادی و یا تحت سلطه بودن می‌تواند ملتی که از وضع معیشتی و اقتصادی رضایت‌بخشی هم برخوردار است و از سوی طبقه برخوردار داخلی نیز مورد استثمار و بهره‌کشی اقتصادی قرار نگرفته است را به قیام علیه نظام حاکمی که موجبات بردگی و بندگی آنان را فراهم آورده است، وادار نماید تا به این وسیله عزت و اعتبار خود را بازیابی نمایند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ (ب)، ص ۶۸)؛ زیرا به تعبیر شهید مطهری فطرت انسانی، آزادی را بر هر چیز دیگری ترجیح می‌دهد. به باور وی، کاملاً طبیعی و قابل تصور است که انقلابی در سطح انقلاب اسلامی، مبتنی بر آزادی‌خواهی یک ملت صورت گیرد. تاریخ نیز گواهی می‌دهد که برخی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های بشری؛ مانند انقلاب فرانسه، تحت تأثیر مباحث فیلسوفانی چون روسو در باره آزادی و شرافت انسانی تحقق یافت. وی سرچشمه‌های فکری انقلاب فرانسه را در نظرات فلسفی‌ای چون آزادی و اصل حاکمیت مردم جست‌وجو می‌کند که فیلسوفان طبقه متوسط فرانسه در سده‌های هفدهم و هیجدهم مطرح ساخته بودند؛ چنان‌که برخی از مهم‌ترین متون اندیشه سیاسی هم‌چون روح القوانین منتسکیو (۱۷۴۸م)، امیل و قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲م) و گفتارهایی در باره منشأ عدم مساوات انسان‌ها (۱۷۵۵م) از روسو و مقاله‌ای در باره آداب و رسوم و روح ملل ولتر (۱۷۵۶م) در دهه‌های منتهی به انقلاب فرانسه منتشر شدند. فراگیر شدن مباحث مندرج در این آثار، بدان دلیل که منجر به بیداری حس آزادی‌خواهی در مردم شد، در انقلاب فرانسه مؤثر واقع گردید و از این‌روست که شهید مطهری بر آزادی‌خواهانه بودن این انقلاب تأکید می‌کند (همان، ص ۱۴۳).

حکیمان مسلمان در ارزیابی این دیدگاه، آزادی‌خواهی و تلاش مردم برای رهایی از استبداد و استعمار را به عنوان یکی از ریشه‌ها و نه، تنها دلیل انقلاب اسلامی می‌پذیرند. آزادی‌خواهی در صورتی که به لحاظ سلبی، در تعرض عمیق حاکمیت جائرانه به حیطة آزادی‌های شرعی و قانونی شهروندان جامعه اسلامی ریشه داشته باشد و به لحاظ

ایجابی نیز بتواند سطح مطلوبی از شور و حرکت را در گستره قابل قبولی از شهروندان ایجاد کند، از ظرفیت انقلابی مطلوبی برخوردار خواهد بود؛ زیرا از منظر حکمت سیاسی، آزادی نقش اساسی در تعیین سرنوشت انسان‌ها ایفا می‌کند؛ به طوری که تا ملتی از استبداد آزاد نشود، استعدادهاى مختلف او شکوفا نشده، قابلیت پذیرش برنامه‌های متنوع اعتقادی، اخلاقی و رفتاری انبیا را نیز پیدا نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۳۴). در واقع، از آن‌جا که سنت الهی بر آزادی انسان‌ها استوار است، حکیمان سیاسی، آزادی را شرط پذیرش آموزه‌ها، تعالیم و معارف الهی قلمداد می‌کنند (همان، ج ۱۲، ص ۵۶). بنابراین، آزادی؛ هم به لحاظ جایگاه برتر در هندسه معرفتی اسلام و هم آثار و پیامدهای شگرفی که در جامعه به همراه دارد، در صورت تعرض می‌تواند موجب ایجاد حرکت‌های توده‌ای وسیع گردد. با این وصف، به رغم آن‌که حکیمان سیاسی اصل مسأله تأثیرگذاری آزادی‌خواهی در انقلاب اسلامی را تأیید می‌کنند، بر این نکته نیز پای می‌فشارند که با توجه به هویت جامعه اسلامی و دغدغه‌های بنیادین شهروندان مسلمان آن، ماهیت انقلاب اسلامی را نمی‌توان صرفاً سیاسی و آزادی‌خواهانه قلمداد کرد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۱۴۲-۱۴۱، ۱۴۶ و ۳۶۴).

ماهیت معنوی و ارزشی

دیدگاه سوم، انقلاب اسلامی را نهضتی کاملاً معنوی و ارزشی قلمداد می‌کند. شهید مطهری این دیدگاه را از قول برخی افراد نقل می‌کند و بر این باور است که اینان با تنزل دین به معنویت صرف، اسلامی‌بودن انقلاب را به معنای جست‌وجوی معنویت از دست‌رفته یا مورد تعرض قرار گرفته می‌دانند و به ابعاد مادی و دنیوی آن توجه نمی‌کنند (همان، ص ۱۴۸-۱۴۷). به نظر می‌رسد با توجه به توضیح برخی حکیمان، این دیدگاه در یک نظرگاه کلی‌تر در باب قلمرو کارکرد دین ریشه دارد که کارکرد دین را منحصر در انذار و ترساندن مردم از عذاب آخرت و نه تأمین نیازهای دنیوی و برآوردن حاجات اجتماعی معرفی می‌کند؛ به طوری که دین همه احکام و تعالیم خود را در جهت پاداش اخروی تدوین و تنظیم کرده است و هدف از انقلاب‌های اجتماعی انبیا

نیز صرفاً دعوت به آخرت و تعیین راه برای حرکت به سوی خدا معرفی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۲۶۷).

شهید مطهری نقطه عزیمت پیروان این دیدگاه را در تلقی اشتباه آن‌ها از مفهوم دین تصویر می‌کند. از منظر وی، قائلین به این دیدگاه، برداشتی سطحی و نازل از دین داشته و جزئی از دین؛ یعنی معنویات آن را که عبارت از مسائلی چون نیایش، آزادی ارتباط با خداوند و آزادبودن مساجد و معابد است، به منزله کل دین تلقی کرده و مجموعه مبانی، آموزه‌ها و احکام فراگیر دینی را به نفع برداشت حداقلی خود از دین، نادیده می‌گیرند. برخی نیز اندکی پا را فراتر گذاشته و مقصود از معنویات دین را صرف قشریات، مناسک و آداب دینی می‌دانند که به طور طبیعی مورد اهتمام آحاد جامعه اسلامی قرار دارد. در هر صورت، این دیدگاه مبتنی بر یک تصویر کاریکاتوری و ناقص از دین ارائه می‌شود که غالباً در نگاه غرب مدرن به مقوله دین‌داری ریشه دارد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۱۴۸-۱۴۷).

وجه مشترک معنویت در جهان پیشامدرن آن بود که معنویت در دامن ادیان متولد می‌شد و مکاتب معنوی همواره خود را ذیل یک دین تعریف می‌کردند که خود، زمینه شکوفایی گروه‌های معنوی مختلف را فراهم می‌کرد. در مقابل، یکی از مشخصه‌های بارز دوران مدرن، استقلال معنویت از دین و فروکاستن دین‌داری به معنویت‌گرایی محض است؛ به نحوی که برای معنوی‌بودن نیازی به دین‌داربودن نیست (Heelas et al, 2005, p.1). این ایده را می‌توان تحت تأثیر عقل‌گرایی دوران روشنگری، رجوع به درون، تحت تأثیر جریان رمانتیسم و ایده اصالت (Taylor, 2007, p.369, 486) دانست که موجب شده تا معنویت عصر مدرن، در قالبی مستقل از دین بروز یابد. به هر صورت، پیروان دیدگاه سوم از تحلیل آرمان‌ها و کنش‌های دین‌مدارانه انقلابیون مسلمان به مقوله‌ای به نام معنویت‌گرایی می‌رسند که از نظر ایشان می‌تواند به عنوان یک مؤلفه مستقل، ملت را برای انقلاب به حرکت در آورد؛ خصوصاً در جوامعی که نظام غیر اسلامی حاکم بر آن به لحاظ مشی فرهنگی و اجتماعی، مبلغ و مروج الگوهای مادی سبک زندگی و عامل رخت بر بستن معنویت از فضای عمومی جامعه باشد.

ارزیابی حکیمان سیاسی از این دیدگاه، از سه منظر صورت گرفته است:

۱. برخی حکیمان، دیدگاه معنویت‌گرایی را مبتنی بر تبیین جامعیت دین و تصویر دقیق و حقیقی از شریعت ارزیابی می‌کنند. از منظر آموزه‌های حکمت، دین با توجه به رسالتی که در باب هدایت انسان به سرمنزل مقصود بر عهده دارد، باید بتواند همه ابعاد مادی و معنوی انسان را در قالب یک برنامه جامع و هدفمند مدیریت کند. در واقع، حکیمان از تحلیل ابعاد وجودی متمایز انسان، احتیاجات متکثر مادی و معنوی او و هم‌چنین انتظارات بشر از دین، به ضرورت جامعیت دین برای پوشش همه ابعاد حیات انسان می‌رسند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۴-۳۳). به باور علامه جعفری، اگر بنا بر آیات قرآن کریم، کامل‌بودن دین اسلام پذیرفته شود، دیگر نمی‌توان منکر جامعیت آن گردید؛ زیرا منجر به تناقض می‌شود؛ اگر چیزی جامع، آنچه را که بر عهده گرفته است، دارا نباشد، نمی‌توان گفت در آن موضوع کامل است (جعفری تبریزی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶). بنابراین، دین و هر پدیده منبعث از آن، از اساس نمی‌تواند در معنویات صرف منحصر گردد و نسبت به دیگر مسائل بشر بی‌تفاوت باقی بماند.

۲. برخی دیگر از حکیمان از منظر تبیین کارکرد اساسی دین به نقد دیدگاه سوم می‌پردازند. به باور ایشان، علت و مبدأ غایی دین به دو غایت میانی و نهایی منشعب می‌شود که جامع آن، تحقق سعادت دنیا و آخرت است. هدف میانی دین، قیام و انقلاب مردم در جهت تأمین عدالت اجتماعی است و هدف نهایی آن، حاکمیت معنویت بر حیات فردی و اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۲۹). بنابراین، اسلام به عنوان یک دین آسمانی، ضامن سعادت بشر در دنیا و آخرت است و انقلاب منشعب‌شده از آن نیز نمی‌تواند با تمرکز بر آرمان‌های معنوی، تأمین نیازهای مادی جامعه انقلابی را در مدار هدف‌گذاری خود قرار ندهد. از همین رو، به رغم آن‌که پیشران‌بودن معنویت‌خواهی در انقلاب اسلامی امری غیر قابل انکار و بلکه از اصول اساسی انقلاب است، تضمین بهینه ضرورت‌های مادی زیست جامعه انقلابی نیز از پیشران‌های اساسی شکل‌گیری انقلاب اسلامی است؛ زیرا در غیر این صورت، با کارکرد اصلی دین که تضمین سعادت دنیوی و اخروی است، تزاخم پیدا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۶ و ج ۶، ص ۲۷۳).

۳. شهید مطهری از منظر نقش فراگیر دین در زیست سیاسی - اجتماعی جامعه انقلابی و سیطره آن بر کنش‌ها و واکنش‌ها در میان جامعه دین‌داران به نقد این دیدگاه می‌پردازد. به باور وی، نمی‌توان اسلام را در معنویت محض خلاصه نمود و از آن‌رو، اسلامی بودن انقلاب را به معنوی‌بودنش ارجاع داد؛ زیرا اسلامی بودن متوقف بر آن است که همه ابعاد انقلاب ریشه در آموزه‌های شریعت داشته باشد و در همه جوانب انقلاب، اصول اساسی اسلام مراعات شود. اساساً از دیدگاه وی، چیزی که به انقلاب اسلامی در قیاس با دیگر انقلاب‌ها ویژگی متمایز می‌بخشد و بلکه آن را بی‌نظیر می‌گرداند، آن است که حتی اهداف انسانی انقلاب نیز در ذیل چتر فراگیر مذهب، رنگ و بوی اسلامی به خود می‌گیرد. در واقع، اگر ملت مسلمان صرفاً به دلیل فقدان عدالت و حاکمیت استبداد و استعمار نیز به قیام و مبارزه روی می‌آورند، انقلاب‌شان ماهیت اسلامی دارد؛ زیرا آموزه‌های دینی است که با تأکید بر نفی بی‌عدالتی، استبداد و استعمار، مردم را به عرصه مبارزه فرا می‌خوانند؛ چنان‌که انقلابیون مسلمان نیز مبارزه خود علیه این ناهنجاری‌های سیاسی - اجتماعی را به فرامین مذهبی قرآن و سنت اهل بیت علیهم‌السلام مستند می‌سازند. با توجه به آنچه بیان شد، نمی‌توان اسلامی بودن انقلاب را تنها به معنای معنوی بودن آن دانست (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۱۴۷-۱۴۶، ۲۰۴ و ۲۰۷).

ماهیت اسلامی

دیدگاه چهارم، انقلاب اسلامی را نهضتی اسلامی - انسانی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶) که از جوهر، طبیعت و ماهیت اسلامی برخوردار است؛ زیرا روح و محتوایش اسلامی است و بر مبنای اسلام همه‌جانبه‌ای شکل می‌گیرد که همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۸/۱۰، ۱۳۶۶/۶/۳۱، ۱۳۹۵/۳/۱۴). این دیدگاه، انقلاب اسلامی را دارای سه مشخصه انسانی، اسلامی و جامع بودن معرفی می‌کند و چستی انقلاب را با توجه به این سه مشخصه تبیین می‌کند:

۱. شهید مطهری با تحلیل بنیان‌های روان‌شناختی انقلاب اسلامی، آن را انقلابی انسانی و فطری قلمداد می‌کند که در منازعات درونی فرد انقلابی و سریان آن به

کشمکش‌های اجتماعی میان طبقات حاکم و محکوم جامعه ریشه دارد. وی بنیاد تفکر خود در این باره را بر دو اصل اساسی استوار می‌کند: اولاً انسان‌ها ذاتاً کمال‌جو و پیشرو در نظر گرفته می‌شوند؛ ثانیاً عامل اصلی حرکت‌های تاریخ، ارزش‌های انسانی دانسته می‌شود که ریشه در سرشت انسان دارند. از این منظر، انسان به لحاظ فردی در نبردی دائم میان دو قطب انسانیت و حیوانیت در درون خود به سر می‌برد و از مجرای این منازعه همیشگی است که به تدریج به سوی کمال انسانی می‌رود. شهید مطهری بر این باور است که انقلاب‌ها صرفاً خصلت اجتماعی محض ندارند و در سرشت انسان ریشه دارند؛ زیرا نبرد دائم میان دو قطب انسانیت و حیوانیت، به تدریج منجر به کمال‌یافتگی برخی عناصر انسانی می‌گردد و از این طریق، موجب می‌شود میان انسان‌های با ایمان و آرمان‌طلب و انسان‌های منحط و حیوان‌صفت، تضاد و مبارزه‌ای در گیرد که قرآن آن را نبرد میان حق و باطل می‌نامد. در واقع، علاوه بر نبردهای مادی، طبقاتی و جاه‌طلبانه، نبردهای دیگری نیز وجود دارد که در یک‌سو پایگاه اعتقادی، انگیزه زلال انسانی، جهت‌گیری آرمانی و پاسخ‌گویی به فطرت وجود دارد و در سوی دیگر، انگیزه‌های حیوانی، شهوانی و جهت‌گیری فردی و منفعت‌جویانه قرار دارد. نظریه فطری، عامل انقلاب اسلامی را تنها مستضعفین و غایت را صرفاً مادی و ریشه اقتصادی و شیوه را بر هم زدن روابط حقوقی و اساس تئوری را بی‌اصالتی وجدان نمی‌داند، بلکه عامل را در برخی انقلاب‌ها؛ مانند انقلاب‌های مذهبی، هنری، اخلاقی و علمی؛ اعم از مستضعفین و غایت را ارزش‌های انسانی و ریشه را میل بالذات انسان به ارزش‌خواهی و ارزش‌جویی و شیوه را احیاناً جلوگیری از سرپیچی عمل به قانون می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۶۵ و همو، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۳-۲۲). با این وصف، انقلاب اسلامی، انقلابی فطری است و مبتنی بر بنیان‌های فطری جامعه انقلابی تحقق می‌یابد و از این رو، می‌توان آن را مصداق عینی انقلاب روحی در درون شهروندان جامعه انقلابی قلمداد کرد.

۲. انقلاب اسلامی هم‌چنین قیامی اسلامی معرفی می‌شود که برای خدا صورت می‌گیرد؛ زیرا اولاً اسلام است که مردم را از طریق دعوت به مبارزه با ظلم و

زمینه‌سازی تحقق حاکمیت دینی به انقلاب فرا می‌خواند؛ ثانیاً برنامه همگانی انقلاب نیز بر اساس آموزه‌های بنیادین اسلامی طراحی می‌شود. بنابراین، اسلام؛ هم در آغاز راه انقلاب و هم در هدایت و جهت‌دهی به آن مؤثر است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۴۰؛ ج ۱۲، ص ۷۱ و ج ۱۷، ص ۳۰۴). افزون بر آن که انقلاب اسلامی با هدف تحقق حاکمیت اسلام صورت می‌گیرد؛ یعنی غایت انقلاب نیز تحقق ارزش‌های دینی در جامعه و سریان خطوط اساسی آن به فراسوی مرزهاست (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۱۰/۲۵). پس قوام انقلاب به حاکم کردن ارزش‌ها و باورهای اسلامی است و در صورتی که در این کار موفق نشود، ماهیت اسلامی خود را از دست می‌دهد. به باور برخی حکیمان، اگر تنها هدف انقلاب اسلامی پیروزی باشد، ولو به قیمت دست‌کشیدن از آرمان‌های اسلامی، دیگر این انقلاب، اسلامی نخواهد بود. تنها در صورتی می‌توان انقلاب را اسلامی نامید که در فرایند تحقق و پس از پیروزی، همه‌چیز در خدمت حاکمیت اسلام قرار گیرد، نه این که اسلام صرفاً به عنوان ابزاری برای ایجاد بسیج اجتماعی به خدمت گرفته شود و پس از پیروزی کنار گذاشته شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ (الف)، ص ۸۹-۸۸).

۳. انقلاب اسلامی بر خلاف دیدگاه معنویت‌گرا، انقلابی کامل و تمام‌عیار است که در همه ابعاد و در دو سطح مادی و معنوی، درونی و بیرونی و اخلاقی و اجتماعی دنبال می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۲). حکیمان مسلمان، ابتدای انقلاب اسلامی بر آموزه‌های جامع اسلامی را مهم‌ترین دلیل جامعیت انقلاب در ابعاد مادی و معنوی قلمداد می‌کنند. از نگاه آیه‌الله خامنه‌ای، دین به عنوان مدیر مجموعه زندگی انسان، برنامه‌ای جامع است و در مناسک عبادی و فردی منحصر نمی‌گردد؛ بنابراین، مسائل گوناگون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... در حوزه شمول دین قرار می‌گیرد و به آن جامعیت می‌بخشد. جامعیت دین، موجب تکلیفی برای عموم مسلمین است که وی آن را عبارت از «ادای حق جامعیت اسلام» می‌داند و معتقد است هر ملت یا فرد مسلمان باید در حیطه فعالیت خود این حق را پاس بدارد. پاس‌داشتن حق جامعیت دین در انقلاب اسلامی موجب می‌شود انقلاب از حالت تک‌بعدی خارج شود و هدف‌گذاری خود را در سطوح مختلف مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و در نهایت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دنبال

کند. از این روست که حکیمان مسلمان، انقلاب اسلامی را؛ هم تجلی جامعیت و هم احیاکننده آن معرفی می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۳/۱۴، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱ و ۱۴۰۰/۸/۲).

با توجه به این مقدمات، شهید مطهری انقلاب اسلامی را انقلاب اقتصادی، آزادی‌خواهانه و معنوی نیز قلمداد می‌کند، اما اهتمام به این اهداف را به دلیل تأکید اسلام بر آن‌ها و در چارچوب ارزش‌های اسلامی تحلیل می‌کند. وی چندبعدی بودن انقلاب اسلامی را با تحلیل انقلاب اسلامی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تبیین می‌کند. از دیدگاه وی، انقلاب پیامبر صلی الله علیه و آله در عین حالی که اسلامی و معنوی بود، سیاسی بود، در همان حال که معنوی و سیاسی بود، انقلاب مادی و اقتصادی هم بود؛ یعنی حریت، آزادگی، عدالت، نبودن تبعیض‌های اجتماعی و شکاف‌های طبقاتی از ارکان اساسی آن بود؛ چراکه هیچ‌کدام از این ابعاد از شمول دایره اسلام خارج نیستند. در واقع شهید مطهری راز موفقیت انقلاب صدر اسلام را در این نکته می‌داند که ابعاد سیاسی و اقتصادی نیز رنگ اسلامی به خود گرفت. با این وصف، پرکردن شکاف اقتصادی می‌تواند از اهداف انقلاب اسلامی باشد، ولی با صبغه‌ای معنوی که ناشی از آموزه دینی جامعه بی‌طبقه و نفی فاصله طبقاتی است. بر این اساس، در جمع‌بندی دیدگاه حکیمان مسلمان باید به این نکته توجه داد که انقلاب اسلامی چون اسلامی است، انقلاب طبقاتی، آزادی‌خواهانه و معنوی نیز هست، اما این اهداف را به دلیل تأکید اسلام بر آن‌ها و در چارچوب ارزش‌های اسلامی دنبال می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۱۴۸).

تطبیق نظریه مختار بر انقلاب اسلامی ایران

شاید یکی از مهم‌ترین باورهایی که بسیاری از نظریه‌پردازان در باره انقلاب اسلامی ایران بر آن صحنه می‌گذارند، آن است که انقلاب ایران یک رخداد بزرگ سیاسی است که کارکرد و ساختار آن با همه انقلاب‌های دنیا تفاوت ماهوی دارد. از نظر آنان، این انقلاب را هرگز نمی‌توان صرفاً به یکی از ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و ... فروکاست، بلکه مجموعه‌ای از همه این‌ها است (کدی، ۱۳۷۵، ص ۱۵). در این زمینه ویلیام هانوی نتیجه‌گیری سودمندی ارائه می‌کند: برای شرکت‌کنندگان در

انقلاب ایران، عناصر اسلامی خاص ایرانی این انقلاب بیش از جنبه‌های عمومی‌تر جهان سومی آن اهمیت داشته است (روزن، ۱۳۷۹، ص ۲۰)؛ به این معنا که مهم‌ترین عاملی که توانست ملت ایران را علی‌رغم همه محدودیت‌ها به عرصه تقابل با رژیم تا دندان مسلح شاه بکشاند، دغدغه‌های مذهبی ایشان بود. از همین رو، برخی تحلیل‌گران غربی بر این باورند که بی‌هیچ تردید، خصوصیت اسلامی انقلاب ایران بیش از هر چیز دیگری افکار عمومی غرب را تحت تأثیر قرار داده و تکان داد (دیگارد، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰).

دیدگاه‌هایی که انقلاب اسلامی را بر اساس ماهیت اسلامی آن تحلیل می‌کنند، از نقطه عزیمت‌های گوناگونی برخوردارند. برخی تحلیل‌گران، انقلاب اسلامی را با توجه به خاستگاه تمدنی آن و ریشه‌داشتن در بنیان‌های تمدن تاریخی اسلام، واجد ماهیت اسلامی قلمداد می‌کنند. فضیل ابوالنصر، اسلام‌گرایی را الگوی تمدنی معرفی می‌کند که در دوره معاصر به رقابت با غرب‌گرایی در همه عرصه‌ها پرداخته است و در پی اصلاح چیزی است که به سبب استعمار و پیامدهای آن فاسد شده است. به باور وی، پس از گذشت یک قرن از اشکال مختلف غرب‌گرایی، بیدارگران اصیل در جامعه ایران دریافتند که راه رسیدن به زندگی امن و آسایش در بازگشت به ریشه‌ها و خواسته‌های حقیقی جامعه ایرانی نهفته است و این مهم را در اسلام‌گرایی یافتند؛ یعنی احیای تعالیم اسلام توسط انقلاب اسلامی و در جامعه‌ای که به آن مرحله از مدرنیسم رسیده بود که راه برگشتی برایش متصور نبود (ابوالنصر، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶ و ۱۲۰).

این دسته از تحلیل‌گران، انقلاب اسلامی ایران را احیای رویکرد تمدنی به اسلام به عنوان تنها راه نجات‌بخش بشریت در حوزه‌های گوناگون زندگانی بشر می‌دانند و به نوعی با ارجاع به پیامدهای تاریخی انقلاب بزرگ پیامبر اسلام در قرون گذشته، بر اسلامی‌بودن ماهیت انقلاب ملت ایران صحه می‌گذارند (بریر و بلانشه، ۱۳۵۸، ص ۱۷). میشل فوکو فیلسوف پست‌مدرن فرانسوی که خود از نزدیک شاهد و ناظر انقلاب ملت ایران بوده است، در مقاله «تهران: دین بر ضد شاه» که در سال ۱۹۷۸ میلادی نوشت، اسلام را به عنوان پناهگاه ایرانیان در کوران حوادث تاریخی ایشان معرفی می‌کند. از دیدگاه وی، تنها عاملی که می‌توانست به نوعی هویت تاریخی ملت ایران را احیا کند،

اسلام بود. به اعتقاد فوکو، در دورانی که از یک سو نظام حاکم، همه هم‌وغم خود را برای زدودن نمادهای هویتی ملی و مذهبی ملت بکار برده بود و امواج فرهنگی مدرنیته نیز جامعه ایرانی را همانند دیگر جوامع در می‌نوردید، کدام پناهگاه می‌توانست ملت را در برابر این هجومها محافظت نموده و هویت واقعی آن را احیا کند؟ جز اسلامی که از قرن‌ها پیش زندگی روزانه، پیوندهای خانوادگی و روابط اجتماعی را با مراقبت تمام سامان داده بود؟ از دیدگاه فوکو، اسلام این بخت را به سبب خشکی و بی‌تحركی خود به دست نیاورده است، بلکه آموزه‌های اسلامی واجد ویژگی‌هایی بودند که می‌توانستند تجمیع‌کننده مؤلفه‌های هویتی ملی و مذهبی ایرانیان در قالبی متمرکز باشند و از این طریق؛ هم به آن‌ها آرمان بدهند و هم ایشان را برای حرکت به سوی آرمان‌ها تهییج کنند (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۲۷).

برخی دیدگاه‌ها از طریق تحلیل هدف‌گذاری انقلاب اسلامی، ماهیت آن را اثبات می‌کنند. از این منظر، هدف‌گذاری یک پدیده ناظر به ماهیت آن انجام می‌شود. بنابراین، بین ماهیت و هدف آن پدیده، نسبت مستقیم برقرار است؛ از یک سو، می‌توان با تعیین ماهیت به هدف پی برد و از سوی دیگر، با تحلیل هدف به ماهیت پدیده دست یافت. به باور برخی تحلیل‌گران، در عصر جدید، انقلاب‌ها و کودتاهای مختلفی در جهان عربی - اسلامی شکل گرفته است، اما انقلاب ایران، نخستین انقلاب اسلامی معاصر بود که آشکارا شریعت و تعالیم اسلامی را به عنوان قانون اساسی خویش برگزید و حرکت انقلابی ملت را به سوی تحقق آن هدف والا هدایت کرد (ابوالنصر، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷). طبق این دیدگاه، رهبران انقلاب اسلامی در رویارویی مسیح‌وار خود با ملت، به مؤمنان پیشنهاد می‌کردند که یک‌بار برای همیشه به کار غاصبان پایان دهند و به سادگی و تقدس قوانینی که زندگی جامعه اسلامی نخستین و مدینه‌النبی را اداره می‌کرد، باز گردند. تحلیل‌گرانی مانند بریر و بلائشه که از نزدیک انقلاب ایران را رصد کرده و به گفت‌وگو با انقلابیون از طبقات مختلف اجتماعی پرداخته‌اند، بر این باورند که اسلام در میان دیگر عناصر بنیادین انقلاب ایرانیان، چیزی بیش از مذهب، بیش از ایدئولوژی و بیش از فرهنگ و در یک کلام، همه‌چیز است؛ به این معنا که انقلاب با

تمامیت خود، با ارجاع به اسلام هدف گذاری می شود، آغاز می گردد، رشد می نماید و به پیروزی می رسد (بریر و بلانشه، ۱۳۵۸، ص ۵۴-۵۵).

تحلیل رهبری مذهبی انقلاب ایران نیز مؤید اسلامی بودن ماهیت آن است. امام خمینی علیه السلام با درک ارتباط مستقیم میان حالات روحی جامعه و هم چنین وضعیت حاکم بر آن، تلاش کرد ابتدا احساس عزت از بین رفته مردم در دوره حاکمیت نظام طاغوت را به آنان برگرداند، تا با افتخار به داشته های فرهنگی، تاریخی و ملی و ایمان به آن ها در مسیر انقلاب گام بگذارند (خامنه ای، ۱۳۸۷/۲/۲۲). در گام بعدی، امام با احیای شخصیت دینی و هویت اسلامی توده ها، ایمان و اراده سرنگونی نظام طاغوت را در ایشان به وجود می آورد و موجب شد ظرفیت متراکم قدرت توده ها با اتکا به ایمان به فعلیت برسد و آمادگی شگرفی برای فداکاری و جان فشانی در راه انقلاب در مردم پدید آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ (الف)، ص ۴۱۱). بر این اساس، رهبری از طریق ایجاد تغییر در کانون مرکزی ایده آل ها و خواسته های ملت، مبتنی بر ارزش های اسلامی، آن ها را برای تغییر وضع موجود به حرکت در می آورد. ژان پیر دیگارد در تصویرسازی خود از رویارویی های موجود در انقلاب ایران می نویسد:

در پایان سال ۱۹۷۸ تمامی یک کشور به رهبری پیرمردی ناشناس، شخصیت مذهبی تقریباً ناشناخته تا آن زمان که از خانه محقری در حومه پاریس به رهبری می پرداخت، علیه پادشاهی ای با قدمت بیش از دو هزار سال پیا خواست. طی دور روز شورش دولتی که مدرن ترین و قدرت مندترین دولت مسلمان خاورمیانه شهرت داشت، هم چون یک قلعه کاغذی سست بنیاد فرو ریخت (دیگارد، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵).

آن چه در این میان مؤثر افتاد و کفه ترازو را به نفع ملت سنگین تر کرد، رهبری اسلامی بنیان گذار انقلاب بود که به گفته حامد الگار، با ترویج و تبیین آموزه های دینی مرتبط با انقلاب، ابعاد اخلاقی و روحی به انقلاب ایران بخشید و از این طریق زمینه موفقیت آن را فراهم کرد (الگار، بی تا، ص ۵۴-۵۵).

آن چه از بررسی دیدگاه های گوناگون مرتبط با ماهیت انقلاب اسلامی ایران حاصل شد، مؤید این نکته است که حتی تحلیل گران غربی انقلاب نیز بُعد اصلی آن را به رغم

وجود ابعاد گوناگون فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، بُعد اسلامی به شمار می‌آورند که ریشه در بنیادهای معرفتی انقلاب دارد و از نقطه عزیمت‌های گوناگونی چون تحلیل بنیان‌های تمدنی، هدف‌گذاری و ماهیت رهبری انقلاب قابل اثبات است. بر این اساس، انقلاب اسلامی؛ چه در رویکرد نظری حکمت سیاسی معاصر و چه در رویکرد عملی بسیاری از تحلیل‌گران انقلاب، ماهیت اسلامی دارد و چون ماهیت اسلامی دارد، همه ابعاد مادی و معنوی خواست‌های یک ملت را پوشش می‌دهد و از این منظر به لحاظ ماهیت، می‌توان آن را دارای وحدت در عین کثرت دانست.

نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی به عنوان یک پدیده اجتماعی بی‌نظیر در تاریخ معاصر، دارای ماهیتی متمایز و چندبعدی است که آن را از سایر انقلاب‌های جهان جدا می‌سازد. بررسی دقیق ماهیت این انقلاب از سه جهت حائز اهمیت بنیادین است: نخست آن‌که درک صحیح از ماهیت انقلاب، تحلیل همه‌جانبه ابعاد و اجزای تشکیل‌دهنده آن را ممکن می‌سازد؛ دوم این‌که تبیین انتظارات و توقعات از انقلاب و هم‌چنین آینده‌نگاری آن، مستلزم شناخت ماهیت واقعی این پدیده است و سوم این‌که همان‌گونه که شهید مطهری تأکید کرده، تداوم و بقای انقلاب اسلامی در گرو شناخت دقیق ماهیت آن است.

در بررسی ماهیت انقلاب اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی با رویکردی مارکسیستی، این انقلاب را صرفاً اقتصادی و طبقاتی دانسته‌اند و آن را نتیجه مبارزه مستضعفان علیه مستکبران تلقی کرده‌اند. این دیدگاه با سه استدلال اساسی رد شده است: اولاً: انقلاب اسلامی بر خلاف نظریه مارکسیستی، ریشه در تضادهای طبقاتی ندارد، بلکه از تحول درونی انسان‌ها و بیداری فطرت الهی آنان نشأت گرفته است. ثانیاً: اصل «تطابق خاستگاه و جهت‌گیری» که مبنای این نظریه است، از دیدگاه اسلامی مردود است؛ چرا که تاریخ انبیا نشان می‌دهد افراد طبقات مختلف، از جمله نزدیکان به نظام‌های ستم‌گر نیز به انقلاب‌های الهی پیوسته‌اند. ثالثاً: انقلاب اسلامی ضرورتاً محصول جنبش توده‌ای طبقات محروم نیست، بلکه حرکتی است که می‌تواند از فرهنگ و مکتبی الهی نشأت بگیرد.

دیدگاه دوم، انقلاب اسلامی را صرفاً سیاسی و آزادی خواهانه می‌داند. هرچند آزادی طلبی به عنوان یکی از عوامل مؤثر در انقلاب اسلامی پذیرفته شده است، اما نمی‌توان آن را تنها عامل تعیین کننده ماهیت انقلاب دانست. دیدگاه سوم نیز که انقلاب را صرفاً معنوی و ارزشی می‌پندارد، با استناد به جامعیت دین اسلام و توجه آن به همه ابعاد مادی و معنوی زندگی بشر، مورد نقد قرار گرفته است.

دیدگاه مختار که مورد تأیید حکیمان مسلمان است، انقلاب اسلامی را حرکتی اسلامی - انسانی با ماهیتی جامع می‌داند. این دیدگاه بر سه ویژگی اساسی تأکید دارد: نخست آن که انقلاب اسلامی حرکتی فطری است که از بیداری وجدان‌های انسان‌ها و کشمکش درونی بین ارزش‌های انسانی و تمایلات حیوانی نشأت گرفته است. دوم آن که این انقلاب ماهیتی اسلامی دارد؛ چرا که هم در آغاز حرکت و هم در ادامه مسیر، تحت هدایت آموزه‌های اسلامی قرار داشته و هدف نهایی آن تحقق حاکمیت اسلام است. سوم آن که این انقلاب، بر خلاف دیدگاه‌های تقلیل گرایانه، حرکتی جامع و همه جانبه است که هم‌زمان ابعاد مادی و معنوی، فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد.

تحلیل انقلاب اسلامی ایران به عنوان مصداق عینی این نظریه، نشان می‌دهد که این انقلاب توانسته است با تکیه بر بنیان‌های تمدنی اسلام، هدف گذاری الهی و رهبری مذهبی، ماهیت اسلامی خود را به منصفه ظهور برساند. بررسی‌های تاریخی و تحلیل‌های محققان غربی نیز مؤید این نکته است که وجه ممیزه انقلاب ایران از دیگر انقلاب‌ها، بعد اسلامی آن بوده است. اسلام در این انقلاب، نه به عنوان یک عامل فرعی، بلکه به عنوان محور و اساس تمامی ابعاد انقلاب عمل کرده است.

بنابراین، انقلاب اسلامی به عنوان نهضتی الهی و انسان‌ساز، از ماهیتی جامع برخوردار است که هم‌زمان ابعاد مادی و معنوی زندگی بشر را تحت پوشش قرار می‌دهد. این انقلاب، با تکیه بر آموزه‌های ناب اسلامی و با جهت گیری الهی، توانسته است الگویی بی نظیر از یک حرکت اجتماعی همه جانبه را ارائه دهد که در عین وحدت در هدف و ماهیت، کثرت ابعاد و جلوه‌ها را در خود جای داده است. شناخت این ماهیت جامع، کلید درک صحیح از گذشته، حال و آینده انقلاب اسلامی است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابوالنصر، فضیل، رویارویی غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران: انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۷۸.
۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام، ج ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۲ و ۱۷، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۳. بریر، کلر، بلاتشه، پیر، ایران؛ انقلاب به نام خدا، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: سحاب کتاب، ۱۳۵۸.
۴. جعفری تبریزی، محمدتقی، در محضر حکیم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۴.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، ج ۴ و ۱۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن مجید؛ جامعه در قرآن، ج ۱۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله، دین‌شناسی، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی، پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۷۰/۳/۲۶.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۹۴/۶/۲۵.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان سراسر کشور به مناسبت روز ملی مبارزه با آمریکا، ۱۳۶۸/۸/۱۰.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در مجمع عمومی سازمان ملل، ۱۳۶۶/۶/۳۱.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با خانواده‌های شهدا و ایثارگران کردستان، ۱۳۸۸/۲/۲۲.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۵/۳/۱۴.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با شرکت‌کنندگان در هم‌اندیشی علمای اهل تسنن و تشیع، ۱۳۸۵/۱۰/۲۵.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در نوزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷/۳/۱۴.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید مبعث، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱.

۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با مهمانان کنفرانس وحدت اسلامی و جمعی از مسؤولان نظام، ۱۴۰۰/۸/۲.
۱۸. دیگارد، ژان پیر، مردم‌شناسان نزد آیه‌الله‌ها: رهیافت‌های مردم‌شناسانه از انقلاب ایران؛ در اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران، مترجم: محمدباقر خرمشاد، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۴.
۱۹. روزن، باری، انقلاب ایران؛ ایدئولوژی و نمادپردازی، مترجم: سیاوش مریدی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹.
۲۰. شهید مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ۲، ۳ و ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۲۱. شهید مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱۰، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۲۲. فوکو، میشل، ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
۲۳. کدی، نیکی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم، ۱۳۷۵.
۲۴. الگار، حامد، ایران و انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، بی تا.
۲۵. مارکس، کارل و انگلس، فردریک، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه تیرداد نیکی، تهران: شرکت پژوهشی پیام پیروز، ۱۳۷۷.
۲۶. مارکس، کارل، مانیفست کمونیست، ترجمه مسعود صابری، تهران: طلایه پرسو، ۱۳۹۷.
۲۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، محقق: قاسم شبان‌نیا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰ (ب).
۲۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی، جنگ و جهاد در قرآن، گردآوری: محمدحسین اسکندری و محمد مهدی نادری قمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۳.
۲۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی، مشکات: جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰ (الف).
30. Heelas, Paul, Woodhead, Linda, Seel, Benjamin, Szerszynski, Bronislaw, Tusting Karin, **The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality**, Oxford: Blackwe, 2005.
31. Taylor, Charles, A, **Secular Age**, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

تحلیل نسبت قدرت و خودسامانی انسان در تعیین سرنوشت در نظام دینی و سکولار

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲ تأیید: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵
علی ابوالفضلی*
و محمدجواد نوروزی فرانی**

چکیده

با پذیرش این مفروض که انسان موجودی اجتماعی است، رعایت قوانین در جهت تنظیم روابط اجتماعی و در نتیجه محدود شدن اراده فردی امری ضروری است. این امر در پژوهش پیش رو «خودسامانی» نامیده شده و به معنای تنظیم روابط اجتماعی با محدود ساختن اراده فردی و پایبندی به قوانین الهی در نظم دینی و قرارداد اجتماعی در نظم سکولار است. پرسش اساسی پژوهش حاضر آن است که قدرت به مثابه متغیری اثرگذار در عرصه دینی، سیاسی و حقوقی چه نقشی در مسأله خودسامانی بشر در تعیین سرنوشت خود دارد. پژوهش با طرح این فرضیه که قدرت نیرویی سازمان‌دهنده و ابزاری جهت تحقق خودسامانی است و مردم یک کشور به مدد آن می‌توانند سرنوشت خود را چارچوب خواست خداوند سامان دهند؛ همان‌گونه که در نظم سکولار این قوانین در چارچوب قرارداد اجتماعی تعریف می‌گردد. نتیجه این پژوهش آن است که خودسامانی مانع تمرکز قدرت و سوء استفاده از آن و استبداد می‌شود و فقدان قدرت، هرج‌ومرج و ناتوانی در اجرای قوانین را به دنبال دارد.

واژگان کلیدی

سکولاریسم، نظام دینی، مهار درونی قدرت، مهار بیرونی قدرت

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام:
abolfazlii@iki.ac.ir

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام:
norozimj@iki.ac.ir

مقدمه

خودسامانی ملی به این معناست که ملت با اراده خویش، به خود نظم و سامان می‌دهد و خود را به قوانین و چارچوب‌هایی که خودش ایجاد کرده مقید می‌کند. از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین مباحث در حقوق اساسی، موضوع قدرت است. قدرت، موضوعی مهم در حوزه اندیشه سیاسی - حقوقی است که در باره آن دیدگاه‌های متعددی شکل گرفته است. بر اساس اصل خودسامانی ملت، قدرت دولت‌ها بایستی مهار شود، تا با توزیع قدرت، کارآمدی دولت بهتر جلوه‌گر شود و از طرفی از استبداد و فساد ناشی از قدرت جلوگیری گردد. نکته حائز اهمیت آن است که در نسبت قدرت و خودسامانی ملت، قدرت ابزار تحقق خودسامانی ملی است؛ یعنی قدرت سیاسی، ابزاری است که می‌تواند خودسامانی ملی را ممکن سازد. یک نظام سیاسی در سایه قدرت مشروع می‌تواند قوانین و ساختارهایی را ایجاد کند که خودسامانی ملی را تقویت کند. در این جا قدرت به عنوان نیرویی سازمان‌دهنده عمل می‌کند تا ملت بتواند به خود نظم دهد و سرنوشت خود را تعیین کند. از طرفی خودسامانی ملی محدودکننده قدرت است. یعنی خودسامانی ملی به معنای این است که قدرت باید در چارچوب قوانین و ارزش‌هایی که ملت تعیین کرده است، محدود شود. خودسامانی مانع از تمرکز قدرت در دست افراد یا گروه‌های خاص می‌شود و از استبداد و سوء استفاده از قدرت جلوگیری می‌کند. در واقع، خودسامانی ملی به قدرت جهت می‌دهد و آن را در خدمت منافع عمومی قرار می‌دهد. بر این اساس، باید بین قدرت و خودسامانی تعادل ایجاد شود. برای تحقق خودسامانی ملی، باید تعادلی بین قدرت و آزادی‌های فردی و جمعی برقرار شود؛ چون قدرت بیش از حد می‌تواند خودسامانی را تضعیف کند و ممکن است به استبداد منجر شود. از طرفی، فقدان قدرت نیز می‌تواند باعث هرج و مرج و ناتوانی در اجرای قوانین شود. بنابراین، قدرت باید به اندازه‌ای باشد که بتواند نظم و امنیت را برقرار کند و در عین حال، خودسامانی ملی را نیز تقویت نماید. لذا چالش‌های رابطه قدرت و خودسامانی ملی بدین صورت است؛ اول، تمرکز قدرت، اگر

قدرت در دست یک فرد یا گروه خاص متمرکز شود، ممکن است خودسامانی ملی تضعیف گردد. دوم، سوء استفاده از قدرت، قدرت بدون کنترل و نظارت می‌تواند به فساد و استبداد منجر شود و خودسامانی ملی را نابود کند. سوم، فقدان مشارکت عمومی، اگر مردم در فرآیند خودسامانی ملی مشارکت نداشته باشند، قدرت ممکن است به جای خدمت به منافع عمومی، در خدمت منافع خاص قرار گیرد. در نتیجه، رابطه بین قدرت و خودسامانی ملی یک رابطه دوطرفه و متقابل است. قدرت می‌تواند خودسامانی ملی را تقویت کند، اما در عین حال، خودسامانی ملی نیز قدرت را محدود و جهت‌دهی می‌کند. برای تحقق یک جامعه سالم و پایدار، باید تعادلی بین این دو برقرار شود تا هم قدرت مشروع و کارآمد باشد و هم خودسامانی ملی به عنوان یک اصل اساسی حفظ گردد. اما در باره پیشینه بحث باید گفت، در مطالعات و نگارش‌های موجود در ادبیات حقوق در باره نسبت قدرت با خودسامانی، مقاله یا کتاب مستقلی یافت نشد. با توجه به مطالب یادشده و نبود ادبیات لازم در این زمینه، ویژگی و نوآوری این مقاله تبیین و برجسته‌کردن خودسامانی و بیان ابعاد و شاخصه‌های آن نسبت به قدرت است. با توجه به مقدمه فوق، مقاله حاضر به بررسی این پرسش می‌پردازد: تحلیل نسبت قدرت و خودسامانی انسان در تعیین سرنوشت در نظام دینی و سکولار چگونه قابل تبیین است؟

مفهوم‌شناسی

قبل از پرداختن به هر موضوع پژوهشی، ضروری است که مفاهیم واژه‌های کلیدی آن مبحث مورد بررسی قرار گرفته تا از ابهامات احتمالی که ممکن است از به کارگیری آن‌ها پیش آید جلوگیری شود. از این‌رو، شایسته است دو مفهوم «خودسامانی» و «قدرت» را تبیین نماییم.

خودسامانی

سامان در لغت به معنای، نظام (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۱۷۶۹)، نظم (معین، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸۰۹)، دولت (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۱۷۷۰)، مقام (معین، ۱۳۷۶،

ج ۲، ص ۱۸۰۹)، اندازه (جلالی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۷) و ... می‌باشد و کلمات مترادف آن در لغت، به معنای تنظیم (عمید، ۱۳۸۰، ص ۴۲۶) و سازماندهی (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۱۷۶۹) می‌باشد و در اصطلاح، منظور از خودسامانی؛ یعنی سامان‌بخشی رفتارهای افراد، مقامات و نهادهای سیاسی در جامعه بر اساس قانون‌مندی و ضابطه‌مندسازی آن‌ها، تا حقوق و آزادی‌های عمومی افراد و نظم و عدالت در جامعه حفظ شود. به واقع، خودسامانی در علم حقوق به معنای توانایی یک جامعه یا ملت در تنظیم و اداره امور خود بر اساس قوانین و مقرراتی است که خودش وضع کرده است. این مفهوم بر استقلال، خودگردانی و مسئولیت‌پذیری تأکید دارد و نشان‌دهنده توانایی یک ملت در تعیین سرنوشت خود است.

قدرت

قدرت در لغت، به معنای توانایی، توانستن (دهخدا، ۱۳۳۹، ج ۳۸، ص ۱۷۷-۱۷۶)، نیرو، توانایی انجام‌دادن کاری یا ترک آن (عمید، ۱۳۸۰، ص ۹۳۵)، فشار، سلطه و نفوذ (انوری، ۱۳۸۳، ص ۸۹۶)، اقتدار، زور (جلالی، ۱۳۵۴، ص ۲۹۰) است و در اصطلاح، قدرت یکی از مفاهیم اصلی علم سیاست است. قدرت عبارت است از توانایی دارنده آن است برای وا داشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود، به هر شکلی (آشوری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷). اصطلاح قدرت، در علم سیاست غالباً به جای حکومت و دولت به کار گرفته می‌شود، ولی استعمال آن بیش‌تر در مواردی است که به قدرت نیروی نظامی یا اقتصادی که توانایی تسلط بر جامعه‌ای را دارد (طلوعی، ۱۳۷۷، ص ۶۶۷) و در علم جامعه‌شناسی امکان تحمیل اراده یک فرد بر رفتار و کنش دیگران را گویند (انوری، ۱۳۸۳، ص ۸۹۶).

ضرورت خودسامانی

خودسامانی به معنای توانایی یک ملت در اداره امور خود بر اساس قوانین و مقرراتی است که خودش وضع کرده است. این مفهوم از چند جهت ضروری است:

الف) استقلال و خودگردانی، خودسامانی ملت به یک کشور این امکان را می‌دهد که بدون وابستگی به نیروهای خارجی، سرنوشت خود را تعیین کند. این استقلال، پایه‌ای برای حاکمیت ملی و تمامیت ارضی است. ب) مشارکت مردمی، خودسامانی ملت باعث می‌شود مردم در فرایند تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری مشارکت فعال داشته باشند. این مشارکت، مشروعیت نظام سیاسی را افزایش می‌دهد. ج) پیش‌گیری از استبداد، خودسامانی ملت با تقسیم قدرت و نظارت بر آن، از تمرکز قدرت در دست افراد یا گروه‌های خاص جلوگیری می‌کند و مانع از استبداد می‌شود. د) توسعه پایدار، خودسامانی ملت به توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کمک می‌کند؛ زیرا تصمیم‌ها بر اساس نیازها و خواسته‌های واقعی مردم گرفته می‌شود. بنابراین، لازمه حضور در جامعه و زندگی اجتماعی، پذیرش خودسامانی و نتایج ناشی از آن است (هارمن، ۱۳۹۳، ص ۱۴۹). بشر اجتماعی چاره‌ای جز پذیرش خودسامانی و حرکت در چارچوب آن ندارد. سامان و نظم حقوقی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیر آن در گرو کاربست آن است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲). فلسفه خودسامانی تأمین مصلحت‌ها و اجتناب از مفسده‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵). لذا از ابتدای تاریخ بشر تا کنون همه حدود و مرزها و قوانین و مقررات و الزامات که دایرمدار تأمین مصلحت‌ها و گریز از مفسده‌اند، مصداق خودسامانی هستند (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲). وضع قوانین و مقررات که نماد چارچوب پذیرفته‌شده جوامع بشری است، همه بر اساس همین خودسامانی صورت می‌پذیرد. حقوق و تکالیف و حیطه‌بندی صلاحیت‌ها از دل آن بیرون می‌آیند. رعایت خودسامانی به سود تمام جامعه؛ اعم از مقامات سیاسی و اداری و آحاد مردم است؛ زیرا بدون آن، سامان اجتماعی از بین می‌رود و بی‌نظمی و هرج و مرج جایگزین آن خواهد گردید. در نتیجه، نقض حدود به معنای عدم التزام به نتایج این اصل و مخالفت با اراده‌ای است که خود آن را تحدید کرده است (همان). از این رو، انسان که موجودی گزینش‌گر است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲) و در قبال گزینش‌های خود مسؤول است و این گزینش‌هایش کمال و انحطاطش را رقم می‌زند، او را به گزینه انتخابی‌اش محدود می‌کند و اراده آزاد او را از مطلق به مقید مبدل

می‌سازد. بدین ترتیب، او هم مسئولیت و هم اختیار ساختن و پرداختن خویشتن و آینده خود را داراست. این‌که انسان، قادر است از میان گزینه‌های عمل مختلف یکی را برگزیند، شاید مهم‌ترین خصوصیت او باشد و این عامل همواره مهم‌ترین عامل تعالی یا سقوط وی بوده است. لذا هیچ انسانی نیست که وارد جامعه بشود، مگر این‌که با اراده خودش بر محدودیت‌پذیری‌اش مُهر تأیید بزند و آن را بپذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۹)؛ چون جامعه برای ایجاد نظم و سامان اجتماعی به خودسامانی احتیاج دارد و سنگ بنای حرکت اجتماعی و رفتار اجتماعی، خودسامانی است؛ زیرا اگر خودسامانی در جامعه حاکم نباشد، اصلاً جامعه شکل نمی‌گیرد (اصلائی، ۱۳۹۸، ص ۳). از سوی دیگر، قانون یکی از مصادیق متعدد و تجلیات گوناگون اصل خودسامانی است، نه خود آن. هدف از این خودسامانی و وضع قانون آن است که به سامان و نظم سیاسی جامعه نایل شود. لذا اگر بنا باشد افراد در جامعه بخواهند قواعد و مقررات را زیر پا بگذارند و نظم سیاسی جامعه را بر نتابند؛ یعنی عملاً دچار آنارشیزم و هرج و مرج می‌شوند (همان، ص ۳۲)؛ زیرا انسان‌ها همیشه میل به تلون و خودخواهی دارند و عاملان زیرک و خستگی‌ناپذیر بی‌نظمی‌اند. لذا آنارشیزم - که وجود هرگونه قدرت سامان‌یافته اجتماعی و دینی را ناروا می‌شمارد- (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۵) در جامعه جایگزین سامان سیاسی می‌گردد و این نابسامانی، باعث هرج و مرج و ایجاد اختلال در نظم اجتماعی می‌گردد.

خودسامانی و ماهیت قدرت

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، مفهوم خودسامانی، مفهوم بر استقلال، خودگردانی و مسئولیت‌پذیری تأکید دارد و نشان‌دهنده توانایی یک ملت در تعیین سرنوشت خود است و مفهوم و ماهیت قدرت به معنای توانایی اعمال اراده بر دیگران و تأثیرگذاری بر رفتار آن‌ها است. از این‌رو، در علم حقوق و علوم سیاسی، قدرت به عنوان یکی از عناصر اساسی حکومت و اداره جامعه شناخته می‌شود. خودسامانی با تقسیم قدرت و نظارت بر آن، از تمرکز قدرت در دست افراد یا گروه‌های خاص جلوگیری می‌کند، از

طرفی خودسامانی به توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کمک می‌کند؛ زیرا تصمیم‌ها بر اساس نیازها و خواسته‌های واقعی مردم گرفته می‌شود. با این وصف، طبق خودسامانی، محدودیت‌های قدرت اساساً بر دو گونه‌اند: اخلاقی و قانونی. محدودیت‌های اخلاقی، آن‌هایی است که از قانون اخلاقی یا چیزی که انسان‌ها آن را قانون اخلاقی به حساب می‌آورند، نشأت می‌گیرد و اثربخشی آن‌ها فقط به اعتماد اخلاقی بستگی دارد. اما محدودیت‌های قانونی ممکن است ملاً از قانون اخلاقی نشأت گیرد، اما آن‌چه به آن‌ها صورت قانونی می‌بخشد، بازتاب‌شان در قانون اساسی است (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۹۸-۹۷). تفاوت مابین این دو نوع محدودیت در این است که محدودیت‌های اخلاقی بر وجدان اخلاقی و محدودیت‌های قانونی بر قانون استوار است (همان، ص ۱۰۰). سالیان بر سر این که دولت باید مطابق مجموعه‌ای از محدودیت‌های علناً مشخص و لازم‌الاجرا اداره شود، توافقی پایدار وجود داشته است (همان، ص ۱۰۱). لذا ایده حکومت مبتنی بر قانون، حکمرانان را به ماندن در داخل مرزهای مشخص قانونی وا می‌دارد (همان، ص ۱۱۴). از این رو، مدافعان حکومت مبتنی بر قانون همواره طرفدار تقسیم قدرت نیز هستند (همان، ص ۱۰۵ و ۱۴۴). از طرفی، بدون قدرت، هیچ نظمی نمی‌تواند در میان مردم به وجود آید و هیچ‌یک از امور انسانی سامان نخواهد گرفت (همان، ص ۹۸). لذا یکی از مهم‌ترین عناصر عمده دولت، قدرت است. با این وصف، فسادآوری قدرت و کیفیت کنترل آن، ذهن سیاست‌مداران و حقوق‌دانان را به خود مشغول کرده است. سؤال اصلی در این مورد آن است که چگونه می‌توان قدرت را کنترل و سامان بخشید؟ پاسخ به این سؤال زمینه پیدایش دو دیدگاه است: اول آن‌که از یک‌سو، فسادآوری قدرت را مسلم و قطعی می‌داند و از سوی دیگر، آن را غیر قابل کنترل قلمداد می‌کند (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۸-۲۶۷). برای ورود در این بحث، سؤالی ذهن هر محقق را به خود جلب می‌کند که نیازمند پاسخ روشن خواهد بود و آن این‌که آیا زمینه فساد در قدرت وجود دارد؟ آیا فساد ذاتی قدرت و جدایی‌ناپذیر از آن خواهد بود یا چنین نیست؟ در صورت نخست (ذاتی بودن)، فرقی نمی‌کند چه کسی قدرت را در اختیار دارد و از آن‌جا که فساد در

ذات آن نهفته است، کنترل قدرت و پیش‌گیری از فساد آن غیر ممکن خواهد بود. در صورت دوم (ذاتی نباشد)، فساد عارض بر قدرت است؛ یعنی قدرت در ذات خود لابلشرط است و فسادی ندارد، بلکه فساد و عدم فساد آن بستگی به این دارد که قدرت در اختیار چه کسی قرار گیرد (همان، ص ۲۶۸ و ۳۶۱-۳۶۰). طبق برداشت‌های مختلفی است که از ماهیت قدرت وجود دارد، نویسندگان و سیاست‌پژوهان، پاسخ‌های مختلفی خواهند داد (همان، ص ۲۶۸). در پاسخ به پرسش نخست، در مورد ذاتی یا عرضی بودن فساد برای قدرت، اختلاف نظری میان اندیشمندان به وجود آمده است. بعضی فساد را ذاتی قدرت می‌دانند و قدرت را کنترل‌ناپذیر و فساد را غیر قابل پیش‌گیری معرفی می‌کنند (نویمان، ۱۳۷۳، ص ۴۲). پاسخ به پرسش دوم این‌که برخی مکاتب و متفکران بر این باورند که قدرت و حکومت ذاتاً شرّ هستند، اما قدرت و حکومت هرچند در بسیاری از موارد دارای پیامدهای سوء و فسادآور است، اما شرّ و فساد، ذاتی آن و غیر قابل تفکیک از آن نیست و قدرت و حکومت بی فساد امکان وجودی دارد، بلکه قدرت و حکومت، از نیازهای اصیل اجتماعی انسان است و ضرورت آن بر کسی پوشیده نیست (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۱). بر اساس این نگرش، ذات قدرت موجب فساد نمی‌شود، بلکه در بستر قدرت سیاسی، امکان فساد بیش‌تر بوده و در صورت عدم مهار قدرت، امکان دارد حاکمان به فساد آلوده شده و به سوء استفاده از قدرت روی می‌آورند (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲-۱۲۱). بنابراین، می‌توان گفت شرّ و فساد، ذاتی قدرت نیست، بلکه خیر و شرّ هر دو عارض بر قدرتنند و بستگی به این دارد که قدرت در مسیر چه اهدافی به کار گرفته شود و در واقع، این انگیزه قدرت‌مندان است که قدرت را به عنوان یک ابزار، به این سو و آن سو می‌کشاند. از دیدگاه اسلام، وجود قدرت و حکومت، نیازی مقطعی نیست که موقتی باشد، بلکه یک نیاز دائمی و همیشگی در طول تاریخ زندگی اجتماعی انسان خواهد بود (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۷۲، ۷۷ و ۷۹). از سوی دیگر، قدرت از نظر اسلام فساد ذاتی ندارد، بلکه به منظور پیش‌گیری از ظلم و فساد اعضای جامعه و کنترل آنان در مسیر صحیح به وجود آمده و تا هنگامی که به فلسفه وجودی خود پایبند باشد و به وظیفه اصلی خود عمل کند، منشأ خیر و

صلاح و سداد خواهد بود، مگر آن‌که از مسیر خود منحرف شود و از انجام وظایفی که گفته شد، کوتاهی کند که در این صورت، منشأ فسادهایی می‌گردد (القبانچی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۵-۸۲). بنابراین، قدرت ماهیت ابزاری دارد و با توجه به هدف و استفاده‌کننده از آن منشأ فساد یا صلاح می‌شود و لزوماً و فی‌نفسه و به خودی خود دال بر فساد نیست. از این رو، تا حد زیادی این امر به آن بستگی دارد که قدرت در دست چه کسانی قرار گیرد. کسانی که قدرت را در تأمین مصالح اجتماعی و دفع مفاسد اجتماعی به‌کار گیرند و مطامع نفسانی را فراموش کنند یا کسانی که قدرت را در مسیر تأمین منافع شخصی و هواهای نفسانی به‌کار برده، مصالح اجتماعی را به دست فراموشی بسپارند و زمینه رشد فساد اجتماعی را فراهم آورند (همان). پس می‌توان گفت قدرت به خودی خود یک نعمت الهی است، منتها ابزارگونه است و استفاده‌های نادرست در طول تاریخ چهره نادرستی از آن به نمایش گذاشته است. لذا در دیدگاه اسلامی، نه تنها قدرت شرّ ذاتی ندارد، بلکه برای اجرای مقاصد عالیّه شریعت لازم و ضروری است.

خودسامانی و سازوکارهای مهار قدرت

خودسامانی و کنترل قدرت دو مفهوم به ظاهر متضاد، اما مکمل هم هستند. در سیستم‌های خودسامان، نظم به صورت خودجوش و بدون کنترل متمرکز ایجاد می‌شود، اما در سیستم‌های سیاسی یا اجتماعی، کنترل قدرت برای جلوگیری از سوء استفاده ضروری است. با این حال، این دو مفهوم می‌توانند در کنار هم قرار گیرند. در یک سیستم سیاسی سالم، خودسامانی می‌تواند به مشارکت فعال شهروندان و ایجاد نهادهای مردمی کمک کند. از طرفی، سازوکارهای کنترل قدرت می‌توانند از تبدیل خودسامانی به هرج‌ومرج یا تمرکز قدرت جلوگیری کنند. از این رو، خودسامانی و کنترل قدرت دو روی یک سکه هستند. خودسامانی به سیستم‌ها اجازه می‌دهد به صورت طبیعی و بدون کنترل متمرکز رشد کنند، اما سازوکارهای کنترل قدرت برای جلوگیری از فساد و سوء استفاده ضروری هستند. در یک سیستم ایده‌آل، این دو مفهوم در تعادل قرار می‌گیرند و به سیستم اجازه می‌دهند هم پویا و هم عادلانه باشد. با این وصف، توجه به ضرورت و

لزوم مهار قدرت، بدین معناست که بر اساس خودسامانی، هیچ قدرت انسانی‌ای صرفاً به دلیل تحقق و وجود خارجی‌اش، حق اعمال قدرت بر دیگران را ندارد و اعمال قدرت، دائماً باید از پشتوانه استدلالی مقبولی برخوردار باشد؛ چرا که اعمال قدرتی که تنها در نظر اعمال‌کننده قدرت موجه تلقی شود، کرامت انسانی و حقوق انسانی و الهی قدرت‌پذیران را در معرض مخاطره و تضییع قرار می‌دهد و به قدرت و قدرتمندان، اصالت می‌بخشد، لذا قدرت باید مهار شود (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۷۳). در نگرش عقلی، هنگامی که محوری‌ترین مفهوم حیات اجتماعی؛ یعنی عدالت اجتماعی را در مقام تولید و اعمال قدرت به کار می‌بندیم، به مهار قدرت و لزوم رعایت عدالت در میان قدرت‌ها و در نهایت، به ضرورت اعمال عادلانه قدرت‌ها می‌رسیم (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۷). از طرفی، در ادیان الهی و به ویژه دین مبین اسلام، بیش‌ترین توصیه‌ها و رهنمودهای اجتماعی، به‌چگونگی مهار قدرت اختصاص یافته است. این توجه و اهتمام، نشان می‌دهد که ضرورت مهار قدرت در نگرش اسلامی، امری بدیهی و غیر قابل انکار به شمار می‌رود و تنها باید در باره چگونگی مهار قدرت به بحث پرداخت و از رهنمودهای ارشادی اسلام استفاده نمود (همان، ص ۳۹۸). بدین ترتیب، از زمان‌های بسیار دور توجه ادیان الهی، به مسأله مهار و کنترل قدرت بوده است و اصولاً یکی از اهداف عمده ادیان الهی و پیامبران آسمانی، مبارزه با استکبار و استبداد و پیش‌گیری از استضعاف، اسارت و بردگی مردم بوده است. به ویژه دین اسلام و در قرآن کریم، اقامه عدل، نفی استکبار و استضعاف در جامعه و پیش‌گیری از فساد و سوء استفاده از قدرت را به عنوان مهم‌ترین اهداف اجتماعی خود مورد تأکید قرار داده است (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۷) که همه این موارد جلوه‌های خودسامانی است. با توجه به این مطالب، باید نسبت به خودسامانی و مهار قدرت و سازوکارهای آن توضیحاتی بیان داشت که در یک تقسیم کلی، بر اساس خودسامانی، مهار قدرت به دو دسته روش‌های مهار درونی و روش‌های مهار بیرونی قدرت تقسیم می‌شوند.

۱. سازوکار مهار درونی: خودمهاری یا خودکنترلی، یک سیستم کنترلی است که با اعمال آن، حالتی در درون فرد ایجاد می‌شود که او را به انجام وظایفش متمایل

می‌سازد، بدون آن‌که عامل خارجی او را تحت نظارت قرار دهد (الوانی، ۱۳۶۷، ص ۱۰۶). به عبارتی دیگر، مهار درونی قدرت، بدین معناست که فرد قدرتمند نیروی درونی، باورها و ارزش‌هایی که به آن‌ها پایبند است، بدون قرارداد سازمان و نهاد خاصی، خودکار نظارت و مهار می‌شود و از قدرت خود بهره نادرست نمی‌گیرد (سیدباقری، ۱۳۹۴، ص ۳۰۶). این نوع نظارت در منابع دینی و اسلامی به خوبی قابل مشاهده است و در مقایسه با نظارت بیرونی، «خودکنترلی» بهترین و کارآمدترین سازوکار برای کنترل عملکرد افراد در قالب زندگی فردی، اجتماعی و نهادهای سیاسی و مدیریتی است؛ زیرا نظارت و کنترلی که از بیرون بر افراد و عملکرد آن‌ها می‌شود، در صورتی جامع و اثربخش خواهد بود که این افراد از درون نیز بر خود نظارت کنند (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱). امام علی علیه السلام در تبیین اصل نظارت درونی می‌فرماید:

«اجعل من نفسک علی نفسک رقیباً» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۴)؛ از خودت مراقبی برای خویشتن قرار ده!

هم‌چنین حضرت سجاد علیه السلام نظارت درونی و خودکنترلی را عامل اصلی حرکت انسان در مسیر صحیح هدایت و تکامل دانسته و می‌فرماید:

«ابن آدم إنک لا تزال بخیر ما کان لک واعظ من نفسک و ما کانت المحاسبة من همک» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۳۷)؛ ای فرزند آدم، تو همواره در مسیر خیر قرار خواهی داشت؛ مادامی که موعظه‌کننده‌ای از درون داشته باشی و حساب‌رسی از خویشتن از کارهای اصلی تو باشد.

در اندیشه اسلامی مبنا و انگیزه بنیادین، نظارت درونی یا خودکنترلی، چیزی جز ایمان و اعتقادات دینی نیست. از این‌رو، مقصود از «مهار درونی» این است که بدون قرارداد قدرتی در مقابل شخص کنترل‌شونده، صرفاً از راه وجود صفاتی، هم‌چون عدالت و تقوا - که به صورت یک بازدارنده و عامل مهارکننده داخلی عمل می‌کنند - قدرت وی مهار گردد و از گرایش او به سوی استبداد و خودکامگی جلوگیری شود.

۲. سازوکار مهار بیرونی: مهار درونی قدرت، اگر چه پایه و اساس مهار قدرت را فراهم می‌آورد و بدون آن سخن گفتن از مهار قدرت نتیجه‌ای نخواهد داشت، اما

همواره نیازمند «مهار بیرونی» به عنوان عامل مکمل مهار قدرت است. دلیل این امر واضح است؛ زیرا در حالتی که عوامل مهار درونی قدرت، تأثیر و کارکرد بسیار بالایی دارند و موجب خودمهاری قدرتمندان می‌شوند، اگر چه احتمال کاربرد ظالمانه و فسادآور قدرت به صورت عمدی منتفی می‌شود، اما احتمال خطای قدرتمندان خود مهار در مقام تشخیص مصادیق عدل و ظلم و نیز خطا در تشخیص آثار صلاح و فساد ناشی از اعمال و کاربرد قدرت هم‌چنان باقی است. از این رو، علاوه بر نیاز به مهار درونی قدرت، به مهار بیرونی قدرت نیز احتیاج است (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۹-۴۱۸). با این وصف، هر دو روش درونی و بیرونی، بر مبنای خودسامانی شکل گرفته‌اند.

خودسامانی و سازوکارهای مهار قدرت در نظام‌های سکولار

در ادامه به نحوه خودسامانی و کنترل و سازوکارهای مهار قدرت درونی و بیرونی در نظام‌های سکولار اشاره می‌گردد.

خودسامانی و مهار درونی قدرت در نظام‌های سکولار

در این نظام‌ها، خودسامانی اغلب از طریق نهادهای مدنی، مشارکت مردمی و سیستم‌های غیر متمرکز تحقق می‌یابد. در این نظام‌ها، مهار درونی قدرت اغلب از طریق سازوکارهایی؛ مانند تفکیک قوا، حاکمیت قانون، پاسخ‌گویی، رسانه‌ها و نظارت احزاب تحقق می‌یابد. نظام‌های سیاسی غیر دینی، عمدتاً از شیوه‌های بیرونی «کنترل قدرت» استفاده می‌کنند. بدین معنا که برای مهارکردن یک قدرت، سعی می‌کنند قدرتی دیگر را در مقابل آن قرار دهند و ارزش و اعتبار مهار درونی قدرت را ناچیز شمرده و حتی انکار می‌کنند (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱). لذا در نظام‌های غیر دینی، غالباً به دنبال مهار قدرت از راه‌های بیرونی هستند و سعی دارند با توزیع و پراکندگی قدرت، به این هدف دست یابند و چون دین را یک امر شخصی و فردی می‌دانند و قائل به جدایی دین و سیاست هستند، کنترل درونی بر ایشان مفهوم روشنی ندارد (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).

خودسامانی و مهار بیرونی قدرت در نظام‌های سکولار

این نکته ضروری است که به عواملی که در نظام‌های سکولار بدان اشاره می‌شود، در نظام اسلامی هم کاربرد دارد و اثبات این عوامل در نظام‌های سکولار، به معنای نفی آن در نظام اسلامی نیست. از این رو، برای مهار بیرونی قدرت در نظام‌های سکولار، عوامل مختلفی ذکر شده است که برخی از آنان عبارتند از:

قانون

خودسامانی و قانون می‌توانند به عنوان ابزارهای ایجاد نظم در جامعه عمل کنند. خودسامانی به سیستم‌ها اجازه می‌دهد به صورت پویا رشد کنند؛ در حالی که قانون تضمین می‌کند که این رشد به نفع همه اعضای جامعه است. در این چارچوب، خودسامانی و قانون به عنوان دو روی یک سکه عمل می‌کنند. خودسامانی و قانون می‌توانند به عنوان محدودیت‌های یکدیگر نیز عمل کنند. خودسامانی ممکن است به بی‌نظمی و سوء استفاده از قدرت منجر شود؛ در حالی که قانون ممکن است خلاقیت و پویایی سیستم را محدود کند. در این چارچوب، تعادل بین خودسامانی و قانون ضروری است. لذا انسان موجودی اجتماعی است که در زندگی جمعی، ممکن است دچار درگیری، اختلاف و کشمکش شود، به طور طبیعی هر کس در جامعه خواهان سهم بیشتری خواهد بود و این خواسته، در همه افراد وجود دارد. از این رو، یکی از راهکارهای حقوقی مهار قدرت، حاکمیت قانون در جامعه است. بر اساس خودسامانی، حاکمیت قانون، جلوی اعمال خودخواهانه قدرت را می‌گیرد و برای آن محدودیت ایجاد می‌کند (فاستر، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۷). وضع قوانین، موجب تقسیم کار و محدودیت کاربرد قدرت توسط قدرتمندان می‌شود و از تمرکز و تولید اعمال بی‌ضابطه قدرت ممانعت می‌کند (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۸).

مسئولیت همگانی (نظارت عمومی و مردمی)

خودسامانی و مسئولیت همگانی دو مفهوم کلیدی در فلسفه سیاسی، اخلاق و علوم

اجتماعی هستند که رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند. خودسامانی به توانایی سیستم‌ها (اعم از افراد، گروه‌ها یا جوامع) برای سازمان‌دهی خود، بدون نیاز به کنترل متمرکز اشاره دارد؛ در حالی که مسئولیت همگانی به تعهد افراد و جامعه نسبت به رفاه عمومی و حفظ منافع جمعی مربوط می‌شود. لذا نظارت عمومی و مسئولیت متقابل همگانی نیرومندترین اهرم کنترل قدرت و حفظ نظام است که بر عهده عموم مردم نهاده شده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۷). هر قدرتی نیاز به نظارت دارد؛ زیرا با وجود ضرورت اعتماد به مهار درونی قدرت نسبت به تمامی قدرتها و حتی قدرت‌های عادل، نظارت بر قدرت انسان‌های غیر مصون از خطا، برای کاهش خطاهای آنان ضروری به نظر می‌رسد (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۴۴-۵۹). از این رو، این نوع نظارت که مبتنی بر خودسامانی است، نقشی تأثیرگذار در سلامت نظام سیاسی داشته و می‌تواند به حسن اجرای امور کمک نماید. لذا از مهم‌ترین مصادیق حق مشارکت مردم در تعیین سرنوشت اجتماعی - سیاسی خویش، حق نظارت همگانی و عمومی است که مبتنی بر خودسامانی است.

رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی

رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی به عنوان ابزارهایی برای تبادل اطلاعات، ایده‌ها و نظرات عمل می‌کنند. این ابزارها می‌توانند به ایجاد و شکل‌گیری و تقویت خودسامانی در جوامع نقش ایفا کنند. از جمله مواردی که می‌تواند به مقوله کنترل و نظارت بر قدرت مطابق خودسامانی در جامعه کمک نماید، رسانه‌ها و به صورت خاص، مطبوعات است (مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۳). از منظر آموزه‌های اسلامی، رسانه‌ها با تمسک به اصول امر به معروف و نهی از منکر، یاری مظلومان و ضعیفان، مقابله با قدرت‌های ظالم و ستم‌گر و طاغوت و نظایر آن، می‌توانند به مهار قدرت‌های سیاسی و اجتماعی کمک کنند و مسیر تولید و کاربرد قدرت در جهت عادلانه و خیرخواهانه را گسترش دهند. بنابراین، کاربرد مطبوعات نیز مشمول سازوکار مهار درونی صاحبان آن‌ها و سازوکار بیرونی می‌شود. بدیهی است کاربرد ابزارهای دوگانه، بسیار حساس و مخاطره‌آمیز است و همواره محتاج احتیاط و خیراندیشی است؛ چه در

غیر این صورت، این ابزارها به جای ایفای نقش مثبت و خیرخواهانه و عادلانه، در جایگاه ایفای نقش‌های تخریبی و ظالمانه قرار می‌گیرند (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۱-۴۴۰). بدین ترتیب، رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱)، وسیله‌ای برای اعمال نظارت بر عملکرد و رویکرد حکومت است.

نظارت احزاب سیاسی

خودسامانی به عنوان اصل مسؤولیت‌پذیری فردی و جمعی، با نظارت احزاب سیاسی در تعامل است. خودسامانی، افراد را به مشارکت فعال در فرآیندهای اجتماعی و سیاسی ترغیب می‌کند؛ در حالی که احزاب سیاسی با نظارت خود، تضمین می‌کنند که این مشارکت در چارچوب قوانین و ارزش‌های جامعه باقی بماند. این نهاد که برخاسته از گروه‌های مختلف اجتماعی با علایق و سلاقی و منافع گوناگونند، می‌توانند بر اساس خودسامانی، افعال و عملکردهای دولت و دیگر گروه‌های ذی‌نفوذ در اجتماع را زیر نظر گرفته و در پرتو عنصر اطلاع‌رسانی و انتقاد، به شفافیت جو سیاسی - اجتماعی کمک کنند و مانع پنهان‌کاری و تمامیت‌طلبی و خودکامگی اقتدار سیاسی گردند (مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳-۱۷۲). نظارت بر قدرت که از کارویژه‌های مهم حزب محسوب می‌شود، باید در قالب نصیحت و خیرخواهی و با هدف کمک به حکومت‌ها و به دورماندن حاکمان از فساد شکل بگیرد (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸). بدین صورت که احزاب می‌توانند در محدوده و توانایی خود بر اعمال و رفتار حاکم نظارت داشته، بر اساس ظرفیت خود، آن را در چارچوب قانون مهار نمایند. لذا به دنبال نیازها و خواسته‌ها و عقاید فردی و جمعی شکل گرفته در یک مجموعه تحت عنوان حزب یا سازمان صنفی و ... سامان نیابد، می‌تواند منجر به هرج و مرج در جامعه گردد (مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳).

خودسامانی و سازوکارهای مهار قدرت در نظام دینی اسلام

خودسامانی در اسلام به معنای توانایی افراد و جامعه برای سازمان‌دهی خود بر

اساس اصول و ارزش‌های دینی است. اسلام با تأکید بر مسئولیت فردی و جمعی، زمینه‌هایی را فراهم می‌کند که افراد و جامعه بتوانند به صورت خودجوش و بر اساس تعالیم دینی عمل کنند. در نظام دینی اسلام، خودسامانی و کنترل قدرت در تعادل با یکدیگر قرار دارند. اسلام از یک‌سو به افراد و جامعه اجازه می‌دهد بر اساس اصول دینی خودسامانی کنند و از سوی دیگر، سازوکارهایی برای کنترل قدرت و جلوگیری از سوء استفاده از آن ایجاد می‌کند. اسلام با تأکید بر مسئولیت‌پذیری فردی و جمعی، زمینه‌های خودسامانی را فراهم می‌کند. افراد و جامعه می‌توانند بر اساس اصول دینی، خود را سازمان‌دهی کنند. اسلام با ایجاد قوانین و نهادهای نظارتی، از سوء استفاده از قدرت جلوگیری می‌کند. حاکمان موظفند به عدالت رفتار کنند و در برابر مردم و خدا پاسخ‌گو باشند. لذا آیین اسلام، بر کنترل درونی و بیرونی قوا تأکید می‌ورزد (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۷۶ و ۷۹)، لذا نظارت بیرونی همیشه در معرض خطر فساد قرار داشته و غایت مطلوب از نظارت را تأمین نمی‌کند. بر این اساس، اگر نقشی برای مهار قدرت درونی قدرت‌قائل نشویم و آن را در حوزه نظارت نادیده بگیریم، کاربرد نظارت و مهار قدرت در عمل با چالش مواجه می‌شود. تنها در صورت تکمیل فرایند نظارت بیرونی با نظارت درونی است که نظارت و کنترل، به غایت خود رسیده و معیارهای اصیل و اساسی در جامعه حکم‌فرما خواهد شد (همان، ص ۱۲۶-۱۲۴). پس برای مهار قدرت وفق خودسامانی، چاره‌ای جز نظارت بر حاکمان و صاحبان قدرت، وجود ندارد و با بررسی نظام نظارتی در اسلام به این نتیجه می‌رسیم که سازوکارهای نظارت بر حکومت در اسلام کارآمدتر از نظام‌های دیگر است؛ زیرا اولاً: اسلام علاوه بر نظارت بیرونی، بر نظارت درونی نیز تأکید ویژه‌ای دارد. ثانیاً: سازوکارهای نظارتی در اسلام، موجب افزایش میزان محبوبیت حاکمان می‌شود و روابط حاکمان و شهروندان را از روابط خشک قانونی به روابط تربیتی - عاطفی، همراه با رعایت موازین قانونی تبدیل می‌کند. ثالثاً: رویکرد سازوکارهای نظارتی در اسلام، رساندن فرد و جامعه به سعادت دنیوی و اخروی است؛ زیرا نظام حقوقی اسلام، زیرمجموعه نظام اخلاقی اسلام است. نکته حائز اهمیت این است که در نظام اسلامی، نظارت بیرونی بر قاعده اساسی نظارت

درونی استوار است و میان این دو نظارت، تعامل کامل برقرار بوده و لازم و ملزوم یکدیگرند.

خودسامانی و مهار درونی قدرت در نظام دینی اسلام

عوامل مهار درونی قدرت در نظام دینی اسلام، عبارت است از:

عقل

عقل توانایی انسان برای تفکر، تحلیل و تصمیم‌گیری است. در سیستم‌های خودسامان، عقل به عنوان یک نیروی محرکه عمل می‌کند که به افراد و اجزای سیستم اجازه می‌دهد به صورت خودجوش و بدون نیاز به کنترل متمرکز عمل کنند. اگرچه عقل به سیستم‌های خودسامان کمک می‌کند، اما می‌تواند محدودیت‌هایی نیز ایجاد کند. مراد از مهار درونی قدرت به وسیله عقل؛ یعنی یکایک افراد را نسبت به جریان تولد، زندگی و مرگ خود حساس می‌کند، توجه آنان را به یافتن راه‌های زندگی بهتر و پذیرفتنی‌تر جلب می‌نماید، آنان را به اندیشه در باره مرگ و می‌دارد و در تعمقی بیشتر، موجب خروج انسان‌ها از وادی نگرش سطحی و عمومی و ورود به عرصه نگرش‌های متأملانه و فیلسوفانه می‌شود. طبق خودسامانی، انسان‌ها را نسبت به عواقب کاربرد و اعمال قدرت خود بیمناک می‌نماید، منافع و مضار احتمالی کاربرد و اعمال قدرت را به افراد گوش‌زد می‌کند. اگر عقل بشری سمت و سوی مهار قدرت را داشته باشد، به مهار قدرت کمک می‌نماید و اگر بر خلاف آن باشد، به لجام‌گسیختگی قدرت یاری می‌رساند. از طرفی، قرآن کریم برای عقلانیت انسان‌ها جایگاهی مهم و ویژه قائل است. از این‌رو، تأکیدات قرآنی بر تعقل، نشان می‌دهد که در نگرش قرآنی، مهار درونی قدرت مبتنی بر عقلانیت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و اگر انسان‌ها قدرت خود را در پرتو راهنمایی‌های عقل بکار برند، تضمین سعادت فردی و اجتماعی آنان قطعی است (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۰-۴۱۲).

تقوا

خودسامانی و تقوا هر دو بر خودکنترلی و مدیریت درونی تأکید دارند. خودسامانی به عنوان یک مهارت روان‌شناختی، پایه‌ای برای تقواست. فردی که توانایی خودسامانی دارد، بهتر می‌تواند در مسیر تقوا گام بر دارد؛ زیرا قادر است تمایلات نفسانی را کنترل کند و بر اساس ارزش‌های اخلاقی و دینی عمل نماید. از طرفی، تقوا نیز می‌تواند به تقویت خودسامانی کمک کند؛ زیرا پایبندی به اصول اخلاقی و دینی انگیزه‌ای قوی برای خودکنترلی و مدیریت رفتارها ایجاد می‌کند. پرهیزکاری و تقوا که مبتنی بر خودسامانی است، از شرایط مهم حاکم در اسلام است، از این رو، لازم است حاکم و کارگزاران حکومتی از تقوا و عبودیت سهم وافری داشته باشند (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۱۳۴) و در آشکار و نهان، تقوای الهی پیشه کنند و گفتار و کردارشان با هم منطبق باشد. بدین ترتیب، چون حاکم اسلامی اختیارات گسترده‌ای بر عهده دارد و اگر از تقوا و شایستگی‌های اخلاقی برخوردار نباشد، قدرت، او را تبه می‌کند و ممکن است منافع شخصی یا گروهی را بر منافع اسلام و مسلمانان ترجیح دهد. با توجه به خودسامانی، امانت‌داری و درست‌کاری، از راه‌های مهار قدرت است که در هر نظام سیاسی و در هر رده مدیریتی، ضروری بوده و موجب می‌شوند افراد جامعه با اطمینان، زمام امور جامعه را به زمام‌داران بسپارند و کسی که در رأس هرم قدرت قرار می‌گیرد باید بالاترین مراتب تقوا را داشته باشد. تقوا به عنوان یک عامل درونی، اعمال و رفتار و نیت‌های انسان را تحت مراقبت شدید قرار داده و به انجام دستورات الهی ترغیب می‌کند و او را از آلوده شدن به گناه و معصیت و سرپیچی از اوامر الهی باز می‌دارد. از لحاظ درونی، پیامبر ﷺ و ائمه اطهار  دارای ملکه عصمت هستند که با این ویژگی، شائبه سوء استفاده و فساد در باره آنان وجود ندارد. در عصر غیبت، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکم اسلامی، ملکه تقوا است. ملکه تقوا که ابتدائیش بر خودسامانی است، کنترلی درونی است که مانع از گرایش حاکم به سمت فساد و سوء استفاده از قدرت می‌شود. به محض آن‌که حاکم اسلامی از قدرت سوء استفاده کند، خود به خود خلع می‌شود و تصرفاتش غاصبانه خواهد بود (نوروزی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). تقوا در درجه اول و به طور

مستقیم در زندگی اجتماعی آزادی‌بخش انسان است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۰). همان‌گونه که با تقوای فردی، هر کس تلاش می‌کند تا عمل خویش را پاک سازد و از گناهان و کار ناشایست بپرهیزد و می‌کوشد راه صلاح بییابد. قدرتمندی که دارای ملکه تقوا شود، قدرت را در نگرش فرافردی و کلان‌نگر وسیله‌ای برای خدمت می‌داند، رفتارها و تصمیم‌های خود را به سوی خیر جمعی جهت می‌دهد (سیدباقری، ۱۳۹۴، ص ۳۱۷-۳۱۱). اگر حاکم از تقوا برخوردار نباشد، قدرت او را تبه می‌کند و ممکن است منافع شخصی یا گروهی را بر منافع اجتماعی و ملی مقدم دارد، از این‌رو، برای حاکم در هر نظام، درست‌کاری و امانت‌داری شرط است، تا شهروندان با اطمینان و اعتماد زمام امور را بدو بسپارند، ولی برای حاکم دینی، تقوا و درست‌کاری در حدّ اعلا ضروری است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۱). بدین ترتیب، بر اساس خودسامانی، تأثیر تقوا در تذکر دائمی نسبت به کاربرد حق‌مدارانه قدرت و مهار درونی قدرت‌های کوچک و بزرگ در جهت تسلیم‌شدن در برابر حق و رعایت انصاف و امانت در موازنه میان قدرت‌ها را موجب می‌شود (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷).

عدالت

خودسامانی می‌تواند بستری برای تحقق عدالت فراهم کند. در سیستم‌های خودسامان، افراد و گروه‌ها به صورت خودجوش و بر اساس تعاملات عمل می‌کنند. این تعاملات می‌توانند به توزیع عادلانه‌تر منابع و فرصت‌ها منجر شوند؛ زیرا تصمیم‌گیری‌ها بر اساس نیازها و شرایط صورت می‌گیرد. از طرفی، عدالت می‌تواند به عنوان یک تنظیم‌کننده برای خودسامانی عمل کند. قوانین و نهادهای عدالت‌محور می‌توانند از سوء استفاده از قدرت و منابع در سیستم‌های خودسامان جلوگیری کنند و اطمینان حاصل کنند که خودسامانی به نفع همه اعضای جامعه است. از جمله اموری که در فقه به صورت عام و در فقه سیاسی به صورت خاص بدان اهتمام ورزیده شده است، مقوله عدالت است که نقش به‌سزایی در سلامت جامعه و دورماندن تمام ارکان آن از فساد دارد. آیات قرآن بر حاکمیت عدالت بر جامعه تأکید فراوان کرده است

(مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱). با توجه به خودسامانی، ویژگی عدالت آن است که از درون، انسان را به وصف و تعادلی می‌رساند که او را از انجام کار نادرست باز می‌دارد (عمید زنجانی، بی‌تا، ص ۳۱۱). همین انسان عادل، آن‌گاه که قدرتمند می‌شود، آن تعادل و میانه‌روی در رفتار و گفتار و کردارش نیز تجلی می‌یابد، در نتیجه، انسان در گام اول با ویژگی‌هایی، چون عدالت، علم و تقوا، از درون مهار می‌شود و او را از گرایش به سوی استبداد و خودکامگی باز می‌دارد (سیدباقری، ۱۳۹۴ ص ۳۰۹). در نتیجه، می‌توان گفت که مطابق خودسامانی، عدالت یکی از عوامل مهم مهار درونی قدرت است؛ یعنی ملکه درونی عدالت برای امام و زعیم جامعه و حاکم در نظام اسلامی، اهرم کنترل و مهار قدرت به حساب می‌آید تا به فساد و خودکامگی و استبداد نگراید. لذا در قرآن کریم، عدالت به مثابه هدف قدرت، مورد تأکید قرار گرفته است. اما اگر این عامل نباشد یا ضعیف باشد، عوامل بیرونی قدرت، کافی نبوده و عامل بازدارنده قوی در کنترل قدرت نخواهد بود (اخلاقی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۵).

خودسامانی و مهار بیرونی قدرت در نظام دینی اسلام

عوامل مهار بیرونی قدرت در نظام دینی اسلام، عبارت است از:

لزوم مشورت

خودسامانی به معنای مسئولیت‌پذیری است، اما مشورت، ابزاری است که به فرد کمک می‌کند تصمیم‌های بهتری بگیرد. این دو مفهوم مکمل یکدیگرند. خودسامانی، فرد را به تصمیم‌گیری مستقل تشویق می‌کند؛ در حالی که مشورت، او را از تجربیات و دیدگاه‌های دیگران بهره‌مند می‌سازد. مشورت یکی از وظایف حاکم اسلامی و کارگزاران حکومتی در نظام اسلامی است. مشورت‌کردن، اصلی عقلایی و رایج در میان همه دانیان و عقلای عالم است. شکی نیست که مشورت در باره مسائل سرنوشت‌ساز جامعه اسلامی امری مهم تلقی می‌گردد (مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳) که مستند به مهم‌ترین منبع اسلام؛ یعنی قرآن کریم است. از این‌رو، یکی از عناصری که به

فراگیری نقد و پذیرش آن در جامعه یاری می‌دهد و از جلوه‌های مشارکت مردمی در امور حکومت وفق خودسامانی برای مهار قدرت است، مشورت با شهروندان است. قرآن مجید صریحاً به مشورت با مردم فرمان داده و از پیامبر ﷺ خواسته است از طریق «مشورت» بستری مناسب برای مشارکت عمومی فراهم سازد. از طرفی سیره ثابت پیامبر اسلام ﷺ و حضرت علی عَلِيٌّ و سایر ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز بر این مدعا دلالت می‌کند که مشورت پیامبر ﷺ با اصحاب در جنگ بدر و جنگ احد، از آن جمله می‌باشد.

امر به معروف و نهی از منکر

خودسامانی؛ یعنی مسؤلیت‌پذیری افراد و امر به معروف و نهی از منکر؛ یعنی مسؤلیت‌پذیری اجتماعی. خودسامانی، فرد را به اصلاح خود تشویق می‌کند؛ در حالی که امر به معروف و نهی از منکر، او را به اصلاح جامعه دعوت می‌نماید. این دو، در کنار هم، جامعه‌ای متعادل و سالم ایجاد می‌کنند. یکی از آموزه‌های قرآنی که به آن سفارش بسیار شده است، امر به معروف و نهی از منکر است که مطابق خودسامانی، برای مهار قدرت نقش اساسی دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۳۰۶-۳۰۱). لذا از راهکارهای مهم کنترل و مهار قدرت سیاسی، امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک واجب الهی است و از اهم فرائض الهی بر شمرده شده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۰۹) که در تاریخ اسلام بسیاری از نهضت‌ها، نظیر قیام خونین عاشورا با این هدف شکل گرفت. در آیات و روایات اسلامی بر لزوم امر به معروف و نهی از منکر، بسیار ترغیب شده است؛ زیرا طبق خودسامانی، این واجب مهم‌ترین و والاترین و اساسی‌ترین واجب اجتماعی است که بنیاد واجبات دیگر ارزش‌های متعالی اسلام در جامعه است. قرآن مجید یکی از امتیازات امت اسلام را همین مسأله دانسته، می‌فرماید:

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ

بِاللَّهِ» (آل عمران(۳): ۱۱۰)؛ شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها

آفریده شده‌اند (چه این‌که) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا

ایمان دارید. «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران (۳): ۱۰۴).

یعنی، هر انسانی؛ هم مسئول کارهای خویش است، هم مسئول کارهای دیگران. این نظارت عمومی، برای این است که سرنوشت افراد به هم گره خورده است. کارکرد این آموزه قرآنی با توجه بر ابتدای خودسامانی، در مهار قدرت، با پذیرش آن در جامعه عملیاتی می‌شود (سیدباقری، ۱۳۹۴، ص ۳۳۲-۳۳۱). از این رو، اصل هشتم قانون اساسی دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه‌ای همگانی و متقابل بر عهده مردم دانسته و دولت و مردم را در برابر هم مسئول و موظف نموده است تا با کنترل و مراقبت از یکدیگر ضامن بقای نظام اسلامی و حافظ دستاوردهای انقلاب الهی باشند. علامه طباطبایی رحمته الله علیه ذیل آیه ۱۰۴ سوره آل عمران اشاره دارد که این اصل ساده بهترین و قوی‌ترین نیروی نظارتی و بازرسی در جامعه است. نقش نظارتی این آموزه بسان شالوده‌ای است که پایه‌های استوار جامعه بر آن بنا شده است و موجب هم‌گرایی و هماهنگی اجزا و اعضای جامعه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۲۶-۴۲۷).

نصیحت ائمه مسلمین

خودسامانی، به معنای مسئولیت‌پذیری در قبال اعمال و رفتار خود است؛ در حالی که نصیحت ائمه مسلمین، راهنمایی‌هایی است که از سوی جامعه به رهبران دینی ارائه می‌شود. خودسامانی، فرد را به اصلاح خود تشویق می‌کند و نصیحت ائمه، با ارائه بینش‌های عمیق دینی افراد اجتماع، به او کمک می‌کند تا در مسیر الهی ثابت قدم بماند. این دو، در کنار هم، فرد و جامعه را به سمت تعادل و رشد هدایت می‌کنند. نصیحت از ماده «نصح» به معنای خیرخواهی و اندرز است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۵). اسلام بر نیک‌خواهی برای زمام‌داران امت و به تبع آن ارائه رهنمودهای مناسب، اندرزهای به موقع و انتقادات سازنده تأکید می‌ورزد (همان، ص ۶۱۶). نصیحت، خیرخواهی است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۰۸)؛ یعنی هر گفتار یا عملی که در آن خیر منسوح، منظور شده باشد. از این رو، مطابق خودسامانی، نصیحت حقی از رهبر

و وظیفه امت است و از دیگر سو، نصیحت و خیرخواهی، حقی از آن امت و وظیفه رهبر است. بر اساس نگرش اسلامی، یکی از پایه‌های مدیریت و سیاست اجتماع، نصیحت و خیرخواهی وظیفه متقابل حکومت و مردم است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۹) که این عمل متقابل بر اساس خودسامانی شکل می‌گیرد، لذا نقش نصیحت امت، تأثیر بازدارنده و کنترل‌کننده آن است؛ زیرا وقتی زمام‌دار جامعه رفتار خود را در معرض دید و انتقاد مردم بداند و برای آن‌ها در اظهار نظر، داوری، انتقاد و اعتراض، حقی قائل باشد، بدون تردید به گونه‌ای عمل می‌کند که بتواند پاسخ‌گوی سؤال‌های آن‌ها باشد. بدین ترتیب، ارائه نقطه نظرات دلسوزانه و تذکرات خیرخواهانه، اهرم مطمئنی برای کنترل قدرت می‌باشد (سیدباقری، ۱۳۹۴، ص ۳۳۷).

نتیجه‌گیری

مسأله مقاله حاضر تحلیل نسبت قدرت و خودسامانی انسان در تعیین سرنوشت در نظام دینی و سکولار بود. آنچه از مباحث مقاله به دست آمد، خودسامانی نقش مهمی در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. این مفهوم بر روابط فردی و اجتماعی تأثیرگذار است و بدون آن، نظم در حوزه‌های حقوقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ممکن نیست. کاربرد خودسامانی برای ایجاد این نظم ضروری است. قدرت در جوامع بشری به شکل‌های مختلف و در زمینه‌های گوناگون وجود داشته است. برخی معتقدند شکل‌گیری قدرت سیاسی و اجتماعی همزمان با پیدایش جوامع انسانی بوده است. قدرت یکی از ارکان اساسی دولت است و در تنظیم روابط حکومت و مردم، تأمین امنیت داخلی و بین‌المللی و حفظ استقلال و عزت کشور نقش حیاتی دارد. حفظ نظام سیاسی نیز بیش از هر چیز به قدرت بستگی دارد. حقوق‌دانان هنگام طراحی حقوق اساسی و نوشتن قانون اساسی هر کشور سعی می‌کنند، قدرت را به شکلی قانونی و نهادینه‌شده تعریف کنند. به همین دلیل، آن‌ها نحوه تقسیم قدرت، تعیین وظایف و اختیارات نهادهای حکومتی و همچنین کنترل قدرت را با استفاده از ابزارهای درونی و بیرونی و بر پایه خودسامانی تحلیل کرده‌اند. بر این اساس، نظارت و کنترل به عنوان

یکی از مؤلفه‌های بنیادین حکمرانی در تمامی نظام‌های سیاسی و مدیریتی مطرح می‌شود. نظام‌های سیاسی مختلف در سطح جهانی، با توجه به ساختارها و ایدئولوژی‌های خاص خود، مکانیزم‌های متنوعی را برای مهار قدرت و اعمال نظارت بر آن طراحی و اجرا کرده‌اند. بر اساس آموزه‌های نظام دینی اسلام، تحقق عدالت، نفی استکبار و استضعاف و جلوگیری از فساد و سوء استفاده از قدرت به عنوان اهداف اجتماعی محوری مورد توجه قرار گرفته‌اند. بنابراین، خودسامانی به عنوان مکانیزمی برای مهار و کنترل درونی و بیرونی قدرت، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. لذا از منظر علمی، خودسامانی به عنوان یک فرایند خودتنظیمی، نقش اساسی در تعدیل و مهار قدرت ایفا می‌کند. این مکانیزم با ایجاد ساختارهای نظارتی و پاسخ‌گو، از تمرکز نامتعادل قدرت جلوگیری کرده و به ایجاد تعادل در نظام‌های حکومتی و اجتماعی کمک می‌کند. در نتیجه، در چارچوب مطالعات مباحث حقوقی، خودسامانی به عنوان یک سازوکار خودتنظیمی، ابزاری اساسی برای تعدیل و کنترل قدرت تلقی می‌شود. این مکانیزم با ایجاد محدودیت‌های نهادی و مکانیزم‌های نظارتی، از انحرافات قدرت جلوگیری کرده و به تحقق حکمرانی کارآمد و عادلانه کمک می‌کند.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آشوری، داریوش، *دانشنامه سیاسی*، تهران: انتشارات مروارید، چ ۶، ۱۳۸۰.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، محقق و مصحح: احمد فارس صاحب الجوائب، ج ۲، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۳. اخلاقی، غلام‌سرور، *رابطه قدرت و عدالت در فقه سیاسی*، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ۱۳۹۰.
۴. ارسطو، محمدجواد، *نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چ ۲، ۱۳۸۹.
۵. اسکندری، محمدحسین و دارابکلایی، اسماعیل، *پژوهشی در مورد قدرت: انواع، منابع، پیامدها و کنترل آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲، ۱۳۹۲.

۶. اصلانی، فیروز، *تقریرات درس مبانی جمهوری اسلامی ایران*، دوره دکتری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۸.
۷. القبانچی، صدرالدین، *المذاهب السیاسی فی الاسلام*، تهران: وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۸. الوانی، سیدمهدی، *مدیریت عمومی*، تهران: نشر نی، ۱۳۶۷.
۹. انوری، حسن، *فرهنگ روز سخن*، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۳.
۱۰. ایزدهی، سیدسجاد، *نظارت بر قدرت در فقه سیاسی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۲، ۱۳۸۹.
۱۱. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم: دارالکتاب الإسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۲. تیندر، گلن، *تفکر سیاسی*، ترجمه: محمود صدری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۳. جعفری، محمدتقی، *حکمت اصول سیاسی اسلام: ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام به مالک اشتر*، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹.
۱۴. جلالی، تهمورس، *فرهنگ پایه*، تهران: انتشارات کتابخانه ابن سینا، ۱۳۵۴.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، ج ۳۸، تهران: چاپ سیروس، ۱۳۳۹.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، ج ۸، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، ۱۳۷۳.
۱۷. سیدباقری، سیدکاظم، *قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم*، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مصحح: حسین اعلمی، ج ۳، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طلوعی، محمود، *فرهنگ جامع سیاسی*، بی جا، نشر علم، چ ۲، ۱۳۷۷.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی، *دانشنامه فقه سیاسی*، تدوین و تنظیم: ابراهیم موسی زاده، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی (مبانی حقوق عمومی در اسلام)*، ج ۷، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، بی تا.
۲۳. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۲۱، ۱۳۸۰.

۲۴. فاستر، مایکل برسفورد، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه: جواد شیخ الاسلامی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، ۱۳۸۰.
۲۵. کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، تهران: نشر میزان، چ ۴، ۱۳۹۰.
۲۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، محقق و مصحح: جمعی از محققان، ج ۷۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۲، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. مجیدی، محمدرضا و دژاکام، علی، جامعه مدنی و اندیشه دینی (مجموعه مقالات)، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۲، ۱۳۷۷.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین و نگارش: عبدالحکیم سلیمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۲.
۳۰. مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات صدرا، چ ۱۵، ۱۳۷۷.
۳۱. مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران: انتشارات صدرا، چ ۱۰، ۱۳۷۴.
۳۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی (متوسط)، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چ ۱۱، ۱۳۷۶.
۳۳. نبوی، سیدعباس، فلسفه قدرت، تهران: سمت، ۱۳۷۹.
۳۴. نوروزی، محمدجواد، فلسفه سیاست، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۵، ۱۳۷۹.
۳۵. نویمان، فرانتس، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.
۳۶. هارمن، کریس، انقلاب در قرن بیست و یکم، ترجمه: مزدک دانشور، تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۳.

نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی در اندیشه شهید مطهری

حمیدرضا منیری حمزه کلایی*

تأیید: ۱۴۰۴/۲/۶

دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲۴

چکیده

حوزه‌های علمیه در منظومه فکری استاد شهید مطهری، از مهم‌ترین مؤلفه‌های تحقق بخش امنیت فرهنگی هستند. با وجود ارتباط وثیق بین امنیت فرهنگی و حوزه‌های علمیه، این پژوهش به بررسی نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی در اندیشه استاد شهید مطهری می‌پردازد. برای این منظور، در این نوشتار تلاش شد با تبیین مشتقات امنیت و مؤلفه‌های کلان امنیت در اندیشه استاد شهید و از طریق روش تحلیل سیستمی، شرایط علی، شرایط زمینه‌ای و راهبردهای استفاده از نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی بررسی شود و سپس پیامدهای تحقق امنیت فرهنگی توسط حوزه‌های علمیه تبیین گردد. بر این اساس، شرایط علی نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی، تلاش برای رفع تهدید در حوزه‌های باورها، گرایش‌های اخلاقی و رفتارها است؛ شرایط زمینه‌ای نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی، تشکیل و سازماندهی گروه‌های ایده‌پرداز (گفتمان‌ساز) امنیت فرهنگی است؛ راهبرد استحکام امنیت فرهنگی به واسطه نقش حوزه‌های علمیه، تحول در نقشه جامع حوزه‌های علمیه در امنیت فرهنگی است و در نهایت، پیامد استحکام امنیت فرهنگی به واسطه نقش حوزه‌های علمیه، تحقق عملی جامعیت دین و حرکت به سوی انسان کامل است.

واژگان کلیدی

حوزه‌های علمیه، امنیت فرهنگی، دیدگاه‌های شهید مطهری

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه مازندران:

h.moniri@umz.ac.ir

مقدمه

امنیت که از مهم‌ترین مؤلفه‌های زندگی اجتماعی بشر می‌باشد، جهت تحقق یافتن، نیازمند مؤلفه‌های علی، زمینه‌ای راهبردی است و هم‌چنین در صورت تحقق امنیت، پیامدهای بسیاری دارد. امنیت فرهنگی موجب می‌شود فرد و یا جامعه، احساس خطر یا تهدیدات در حوزه فرهنگی نداشته باشد. به عبارت دیگر، شخص در جامعه از حیث باورها، اخلاق، آداب، رسوم و دیگر عاداتی که متناسب یک جامعه اسلامی است، در معرض تهدید قرار نمی‌گیرد (میرعرب و سجادی، ۱۳۷۹، ش ۹، ص ۱۳۴).

در اندیشه شهید مطهری به عنوان یک اندیشمند و صاحب نظر در این حوزه، یکی از مهم‌ترین حوزه‌های امنیت، امنیت فرهنگی می‌باشد. در این راستا ایشان ساحت‌های اصلی امنیت فرهنگی را «اعتقادی»، «اخلاقی» و «فقهی» می‌داند؛ زیرا آموزه‌های اسلامی به مثابه فرهنگ اسلامی در سه بخش ذیل خلاصه می‌شود: الف) اصول عقاید و شناخت؛ ب) اخلاق و پ) احکام (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۳، ص ۳۳). از سوی دیگر، شهید مطهری یکی از ارکان استحکام امنیت فرهنگی را حوزه‌های علمیه^۱ می‌داند؛ زیرا این نهاد، مسؤول بنیادین و اصلی پاسدار ایمان جامعه اسلامی و دفاع از اصول و فروع دین مقدس اسلام از دیدگاه مذهب شیعه و تعلیم و تبلیغ آن‌ها و عهده‌دار پاسخ‌گویی به نیازهای مذهبی مردم مسلمان می‌باشد (همان، ج ۲۴، ص ۲۷۹). بنابراین، از منظر ایشان حوزه‌ها پاسداران شریعت و نگهبانان دیانت و مبین حلال و حرام آن و دستگاه مولد فکری نظام اسلامی می‌باشند (اربطیان، ۱۳۸۵، ش ۱۰۳، ص ۱۷).

در اندیشه شهید مطهری از اهم چالش‌های اجتماعی - فرهنگی جامعه اسلامی تا قبل از آمدن منجی آخرالزمان که دوره امنیت کامل است، وجود تهدیدهای امنیتی در همه حوزه‌ها خصوصاً حوزه فرهنگ است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶۱) که در صورت تعلل افراد و نهادهای مرتبط به فرهنگ همانند حوزه‌های علمیه شاهد پیامدهای فرهنگی ناگواری در جامعه خواهیم بود.

از ضرورت‌های مورد نظر پژوهش حاضر، بررسی و شناخت تهدیدها در بخش

فرهنگی و نقش حوزه‌های علمیه در ازبین بردن این تهدیدها می‌باشد؛ چراکه مهم‌ترین مؤلفه امنیت در جامعه اسلامی، امنیت فرهنگی است.

هدف پژوهش

با توجه به مطلب بیان‌شده، هدف اصلی این پژوهش بررسی مؤلفه‌های امنیت فرهنگی در جامعه اسلامی با محوریت نقش حوزه‌های علمیه در اندیشه استاد شهید مطهری است.

سؤال پژوهش

بر اساس اندیشه شهید مطهری شرایط علی، شرایط زمینه‌ای و راهبردهای استفاده از نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی چیست؟ و این‌که پیامدهای تحقق امنیت فرهنگی به وسیله حوزه‌های علمیه چه مواردی می‌باشد؟

پیشینه پژوهش

موضوع پژوهش حاضر «مؤلفه‌های امنیت فرهنگی» است که دو قید حوزه‌های علمیه و اندیشه شهید مطهری به آن الحاق شده است. بنابراین، آثاری که به این موضوع پردازند، پیشینه پژوهش به شمار می‌روند. برخی از محققان در رابطه با موضوع مورد مطالعه، به صورت منفک یا بعضاً با هم، در سایر مجلات علمی، آثاری را به چاپ رسانده‌اند که در محورهای ذیل بررسی می‌گردد:

در محور اول، نویسندگانی تلاش کردند تا صرفاً شاخصه‌ها و مؤلفه‌های مفهوم امنیت یا امنیت فرهنگی را بدون در نظر گرفتن ارتباط آن با حوزه‌های علمیه بررسی نمایند. مزینانی (مزینانی، ۱۳۹۳، ش ۱۰، ص ۱۴۴-۱۲۳) در مقاله‌ای با عنوان «مرجع‌شناسی امنیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، ساختار و اهداف نظام جمهوری اسلامی را با تکیه بر وجه نرم‌افزاری امنیت بررسی نموده است. مطلبی و حیدری (مطلبی و حیدری، ۱۳۹۸، ش ۴۴، ص ۹۶-۷۱) در مقاله‌ای با عنوان «آینده‌پژوهی امنیت فرهنگی

در جمهوری اسلامی ایران؛ با تأکید بر منظومه فکری آیه‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای، مهم‌ترین راهبرد برقراری امنیت فرهنگی را در نظام جمهوری اسلامی بالارفتن آگاهی، شناخت و بصیرت دینی، گسترش و نهادینه‌سازی امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند.

در محور دوم، نویسندگانی تلاش کردند نقش حوزه‌های علمیه را در اموری همانند الگوی پیشرفت (نه تحقق امنیت و یا امنیت فرهنگی) بررسی نمایند. الویری (الویری، ۱۳۹۱، ش ۱، ص ۹۰-۶۹) در مقاله‌ای با عنوان «چیستی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت و نقش حوزه‌های علمیه در تدوین آن»، سعی نمود با نگاهی واقع‌گرایانه به سرمایه‌ها و شرایط کنونی حوزه‌های علمیه، به چگونگی نقش حوزه‌های علمیه در تدوین الگوی پیشرفت بپردازد.

در محور سوم، نویسندگانی تلاش کردند مؤلفه‌های امنیت را در دیدگاه شهید مطهری بدون اشاره به ارتباط آن با حوزه‌های علمیه بررسی نمایند. لکزایی (لکزایی، ۱۳۹۶، ش ۱۶، ص ۳۴-۷) در مقاله‌ای با عنوان «راه‌های تحصیل امنیت در اندیشه استاد مطهری»، ضمن تبیین نقدهای شهید مطهری به مکاتب امنیتی دنیاگرایانه و غیر دینی، سازوکارهای نرم و سخت تأمین امنیت را در اندیشه ایشان بررسی نمود.

بنابراین، با بررسی‌های به‌عمل‌آمده بر روی پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه می‌توان گفت، تاکنون اثر علمی‌ای که با بهره‌گرفتن از رویکرد سیستمی که مؤلفه‌های امنیت فرهنگی با محوریت نقش حوزه‌های علمیه در اندیشه شهید مطهری را بررسی علمی نماید، دیده نشده است، ازاین‌رو، این پژوهش در صدد است به این مهم بپردازد.

ملاحظات نظری پژوهش

جهت بررسی مؤلفه‌های استحکام امنیت فرهنگی به واسطه حوزه‌های علمیه، باید شقوق و مشتقات امنیت از منظر شهید مطهری تبیین شود. ایشان به شقوق امنیت همانند امنیت جانی، مالی، حیثیتی، فکری و غیره اشاره می‌کنند، ولی مهم‌ترین شقوق

امنیت از منظر ایشان امنیت عمومی، امنیت سیاسی و امنیت فرهنگی است (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵).

شقوق امنیت از منظر شهید مطهری

امنیت عمومی؛ یعنی افراد جامعه از افرادِ ظالم، مفسد، مجرمان و بزهکاران در امان باشند که البته این امر با تحقق عدالت اجتماعی، تعهد، قانون‌مداری و نظم عمومی به‌جود می‌آید. به عنوان نمونه در زندگی قبیله‌ای، امنیت اجتماعی و امنیت گروهی که مربوط به عموم قبایل بود، وجود نداشت؛ زیرا هر از چندگاهی قبیله‌ای به قبیله دیگر شیبخون می‌زد و همه چیز دستخوش غارت می‌گردید (همو، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۴۰۷).

امنیت سیاسی؛ یعنی افراد جامعه از استبداد، دیکتاتوری، وابستگی و استعمار در امان باشند که این امر با مشارکت سیاسی، مردم‌سالاری، استقلال و آزادی به‌جود می‌آید. استاد مطهری فقدان امنیت سیاسی را با عنوان بردگی در سطح کشورها یاد می‌کند؛ زیرا استقلال سیاسی وجود ندارد. لذا ایشان قائل است همان‌طور که در باره یک فرد مسأله استقلال مطرح است، در باره جامعه و کشور به طریق اولی مطرح است. مسأله بردگی و ارباب رعیتی، امروز به شکل قدیم مطرح نیست که کسی بیاید رسماً خودش را به عنوان مالک و فرد دیگری را به عنوان مملوک بنامد، اما در کشورها به شدت چنین چیزی مطرح است (همان، ج ۲۴، ص ۲۳۸).

امنیت فرهنگی؛ تعریف فرهنگ لغات از امنیت؛ یعنی در معرض خطرنبودن یا از خطر محافظت‌شدن. به عبارت دیگر، امنیت؛ یعنی رهایی از تردید، آزادی از اضطراب و بیمناکی و داشتن اعتماد و اطمینان موجه و مستند. امنیت؛ خواه فردی، ملی یا بین‌المللی، در زمره مسائلی است که انسان با آن مواجه می‌باشد. امنیت به صورت وسیع، در مفهومی به کار گرفته شده که به صلح، آزادی، اعتماد، سلامتی و دیگر شرایطی اشاره می‌کند که فرد و یا گروهی از مردم، احساس آزادی از نگرانی، ترس، خطر یا تهدیدات ناشی از داخل یا خارج را داشته باشند (میرعرب و سجادی، ۱۳۷۹، ش ۹، ص ۱۳۴). به

طور کلی عناصر اصلی که تقریباً در تمام تعاریف امنیت مشاهده می‌گردد، ارزش‌ها، خطرات یا تهدیدهاست (همان).

از سوی دیگر، فرهنگ، مجموعه‌ای از شناخت‌ها، باورها، هنر اخلاق، حقوق آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها یا عاداتی است که انسان به عنوان عضو جامعه کسب می‌کند (کوش، ۱۳۹۷، ص ۲۷). لذا مراد از امنیت فرهنگی این است که فرد و یا جامعه، احساس خطر یا تهدیدات در حوزه فرهنگی نداشته باشد. به عبارت دیگر، شخص در جامعه از حیث باورها، اخلاق، آداب، رسوم و دیگر عاداتی که متناسب یک جامعه اسلامی است، در معرض تهدید نباشد و یا حداقل در آن جامعه با حاکمیت ایمان و علم این احساس نگرانی در حال از بین رفتن باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۲).

مؤلفه‌های کلی امنیت

در منظومه فکری شهید مطهری، شقوق مختلف امنیت، مؤلفه‌هایی دارد که تبیین آن مؤلفه‌ها، در مسیر بررسی نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی تأثیرگذار هستند. مؤلفه‌های کلی امنیت از منظر شهید مطهری عبارتند از:

الف) نسبی بودن امنیت فرهنگی؛ در منظومه فکری شهید مطهری وجود امنیت عمومی و سیاسی، لزوماً نافع نیست؛ زیرا برخی از افراد یا ملت‌ها در هنگام امنیت و رفاه، به عیاشی و تن‌پروری می‌افتند، در نتیجه در پرتگاه خواری و ذلت سقوط می‌کنند و بسیاری دیگر از ملت‌ها با شلاق بدبختی و گرسنگی به جنبش در می‌آیند و به آقایی و عزت می‌رسند. بنابراین، می‌توان گفت امنیت عمومی و سیاسی، مانند نعمت و بلا نسبی است (همان، ج ۱، ص ۱۸۴). اما امنیت فرهنگی لزوماً نافع است؛ زیرا امنیت فرهنگی، موجب تقویت و یا ثبات باورها، اخلاق، آداب، رسوم و دیگر عاداتی که متناسب یک جامعه اسلامی است، می‌باشد (همان، ج ۲، ص ۳۲). از سوی دیگر، دستیابی به امنیت فرهنگی مطلق غیر ممکن است؛ زیرا قدرت که موجد و محصل امنیت می‌باشد، متغیر و نسبی است. از این رو، امنیت فرهنگی هم نسبی است. بنابراین، با نوسان قدرت و وجود تهدیدات بالفعل و بالقوه، امنیت متغیر می‌شود. حال اگر

حوزه‌های علمیه را به‌عنوان نهادِ قدرت که موجدِ امنیت فرهنگی است، قلمداد کنیم، می‌توان این نتیجه را گرفت که هر چقدر میزان کارکرد مثبت حوزه‌های علمیه در زمینه فرهنگ بیش‌تر شود، به همان میزان تحقق امنیت فرهنگی بیش‌تر می‌شود.

ب) امنیت درونی و بیرونی؛ در منظومه فکری استاد شهید، امنیت از یک منظر درونی و از یک منظر بیرونی است. امنیت بیرونی به‌واسطه علوم به‌وجود می‌آید و امنیت درونی به‌واسطه ایمان. ایشان معتقد است؛ هم علم و هم ایمان به انسان نیرو می‌دهد، اما علم نیروی منفصل می‌دهد و ایمان نیروی متصل. هم علم زیبایی است و هم ایمان، اما علم زیبایی عقل است و ایمان زیبایی روح، علم زیبایی اندیشه است و ایمان زیبایی احساس می‌باشد. ایشان در این زمینه می‌گویند؛ هم علم به انسان امنیت می‌بخشد و هم ایمان. علم امنیت بیرونی می‌دهد و ایمان امنیت درونی. علم در مقابل هجوم بیماری‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها، طوفان‌ها ایمنی می‌دهد و ایمان در مقابل اضطراب‌ها، تنهایی‌ها، احساس بی‌پناهی‌ها، پوچ‌انگاری‌ها. علم جهان را با انسان سازگار می‌کند و ایمان انسان را با خودش (همان). با فهم این نکته، مشخص می‌شود مراد شهید مطهری از تحقق امنیت فرهنگی، در صورت بهره‌گرفتن توأمان حوزه‌های علمیه از کارکردهای علم (به‌عنوان مؤلفه تحقق‌بخش امنیت بیرونی) و ایمان (به‌عنوان مؤلفه تحقق‌بخش امنیت درونی) می‌باشد؛ چراکه تحقق امنیت فرهنگی در صورت تحقق علم و ایمان محقق می‌شود (همان).

پ) باور به موقتی‌بودن ناامنی؛ یکی از مؤلفه‌های امنیت از منظر ایشان، باور به ایجاد امنیت کامل توسط مستضعفان جهان به رهبری منجی آخرالزمان است. در این راستا استاد شهید معتقد است از امتیازات اساسی معتقدات اسلامی و بالأخص شیعه این است که دوره ظلم و ستم، دوره جنگ و دعوا، دوره اختلاف، دوره فساد اخلاق و دوره سیاهی و ظلمت، یک دوره موقت است و عاقبت، نورانیت و عدالت است. لذا آینده بشریت در همین دنیا نیکی و رخت بر بستن ظلم و آمدن عدالت است؛ و اگر انسان در درجه اول در قرآن کریم تأمل کند، می‌بیند قرآن این مطلب را تأیید و تأکید می‌کند، نوید به آینده می‌دهد و آینده دنیا را روشن می‌بیند. آیات زیادی به این امر اشاره دارد:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (همان، ج ۱۸، ص ۱۵۳). وعده می‌دهد به اهل ایمان و مردمی که عمل‌شان صالح و شایسته است که عاقبت دنیا به دست این‌هاست، آن که در نهایت امر بر دنیا حکومت می‌کند، دین الهی و معنویت و لا اله الا الله است، مادی‌گری‌ها و ماده‌پرستی‌ها و خودخواهی‌ها از بین خواهد رفت، عاقبت دنیا امنیت است: «وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» عاقبت دنیا توحید است، به تمام مراتب خود (همان).

بنابراین، بر اساس اندیشه شهید مطهری با درک موقتی بودن ناامنی و تحقق امنیت در همین دنیا یأس و ناامیدی از تحقق امنیت فرهنگی زایل می‌شود، از این‌رو، می‌توان امیدوارانه به نقش نهادهای فرهنگی هم‌چون حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی دل بست.

چارچوب نظری پژوهش

با توجه به این‌که تحلیل سیستمی، شناسایی مؤلفه‌ها و عوامل مختلف یک مجموعه و سیستم و دستیابی به نحوه عملکرد عوامل شکل‌دهنده مجموعه و سیستم و بررسی ارتباط اجزای مجموعه؛ به جهت دست یافتن به ملاکاتی جهت تحقق مطلوب‌تر یک مجموعه می‌باشد (جهت تبیین بیش‌تر ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲)، محقق در پژوهش حاضر همانند برخی از محققین در بهره‌گرفتن از روش تحلیل سیستمی به عنوان چارچوب نظری (لک‌زایی، ۱۳۸۹، ش ۲۳، ص ۸۰) بر آن است تا مؤلفه‌های استحکام امنیت فرهنگی به وسیله حوزه‌های علمیه در اندیشه شهید مطهری به مثابه یک مجموعه‌ای که از اجزا و مؤلفه‌های مختلف تشکیل شده است را تحلیل نماید. از این‌رو، در این پژوهش شرایط علی، شرایط زمینه‌ای و راهبردهای استفاده از ظرفیت‌ها و مؤلفه‌های استحکام امنیت فرهنگی بررسی می‌گردد و سپس پیامدهای استفاده از ظرفیت‌های امنیت فرهنگی تبیین می‌شود.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع بنیادی است؛ زیرا نتایج این پژوهش می‌تواند در تبیین راهبردهای بنیادین برای مجموعه نهادهای تصمیم‌گیر در امر تمدن‌سازی مفید واقع شود. روش‌های گردآوری داده‌های این پژوهش، به صورت کتابخانه‌ای و مطالعه اسنادی می‌باشد. بر این اساس، تمامی آثار علمی شهید مطهری بررسی و جست‌وجو می‌شود. روش‌شناسی مورد استفاده در این مقاله، روش‌شناسی کیفی است. شیوه‌ای از پژوهش، کیفی است که در آن با شیوه‌های غیر کمی و غیر آماری و با استناد به منظومه فکری اندیشمند یا اندیشمندانی، نظریه یا الگویی تکوین‌یابد (استراس و کوربین، ۱۳۸۴، ص ۱۷). برای این مهم از روش مفهوم‌شناسی و روش تفسیر متن به متن به عنوان روش عملیاتی تحقیق استفاده شده است (مرتضوی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷، ش ۱۰۵، ص ۱۱۵). در این پژوهش مفهوم‌شناسی عبارت است از شناخت مفاهیم مورد استفاده در آثار علمی شهید مطهری و پیدا کردن یک زمینه ذهنی نسبت به مسأله مطرح شده و روش تفسیر متن به متن به این معناست که برای شناخت مفاهیم، پیش از مراجعه به سایر منابع، از تفسیر متن به متن در ایشان برای تبیین مباحث موجود استفاده شد. پس از تبیین مفاهیم موضوع در آثار علمی ایشان، در صورت لزوم به بررسی و تطبیق این یافته‌ها با مفاهیم متناظر در متون و منابع دینی، گفتمان انقلاب اسلامی، قول بزرگان یا تحلیل و تبیین‌های پژوهش‌گران از آثار ایشان نیز پرداخته شد.

یافته‌های پژوهش

شهید مطهری با نقل جمله‌ای از نهج البلاغه: «دار بالبلاء محفوفة و بالغدر معروفة، لا تدوم احوالها و لا تسلم نزالها ... العیش فیها مذموم و الامان منها معدوم و انما اهلها فیها اغراض مستهدفة ترمیهم بسهامها و تفتنیهم بحمامها» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۴) قائل است دنیا محفوف به شدائد و سختی‌ها است، امنیت همیشگی وجود ندارد، عیش و خوشی و لذتی که هست، عیش و خوشی و لذت واقعی نیست و انسان‌ها در دنیا در حکم نشانه‌هایی هستند که از اطراف تیرهای بلایا به سوی آن‌ها پرتاب می‌شود (مطهری،

۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۵۶)، اما نهایتاً ایشان با استناد به آیه کریمه: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (انبیاء(۲۱): ۱۰۵)، (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶۱) معتقد است به تمام مؤمنین وعده داده شده که پس از یک دوره بیم و ناامنی، امنیت کامل محقق خواهد شد. اما بحث در این است تا قبل از آمدن منجی آخرالزمان که دوره امنیت کامل است، از منظر ایشان تهدیدهای امنیتی در همه حوزه‌ها خصوصاً در حوزه فرهنگ وجود دارد، از این رو، با بررسی و شناخت این تهدیدها می‌توان به سوی از بین بردن این تهدیدها حرکت نمود.

شرایط علی مؤلفه‌های استحکام امنیت فرهنگی به وسیله حوزه‌های علمیه

شرایط علی (causal conditions)، مقوله‌هایی هستند که بر مقوله محوری تاثیرگذار می‌باشند (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶، ش ۲، ص ۸۴). به عبارت دیگر، منظور از شرایط علی، عوامل و شرایطی هستند که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم در بروز یک پدیده یا رویداد خاص نقش دارند و باعث ایجاد، شکل‌گیری یا تغییر در آن می‌شوند. این شرایط، اغلب شامل عواملی هستند که علت‌ها و دلایل پشت یک پدیده را توضیح می‌دهند و به پژوهشگر کمک می‌کنند تا بهتر بفهمد که چرا و چگونه یک اتفاق، محقق می‌شود.

تبیین شرایط علی استحکام امنیت فرهنگی از منظر استاد شهید با دو مقدمه ذیل می‌باشد:

مقدمه اول؛ شهید مطهری معتقد است مقررات اسلامی در سه بخش خلاصه می‌شود: بخش اول، اصول عقاید و شناخت است که لازم است در این بخش انسان از راه عقل، ایمان و اعتقاد تزلزل‌ناپذیر داشته باشد. بخش دوم، دستورهای اخلاقی است که وظیفه انسان را از نظر فضایل و رذایل اخلاقی بیان می‌کند. بخش سوم، بخش احکام است که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است. از منظر ایشان این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند. بخش عقاید مربوط به عقل و فکر است، بخش اخلاق مربوط به

نفس و ملکات و عادات نفسانی است و بخش احکام مربوط به اعضا و جوارح و رفتار است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۳، ص ۳۳).

مقدمه دوم؛ به طور کلی تهدیدهای حوزه امنیت فرهنگی در حوزه باورها، حوزه گرایش‌های اخلاقی و حوزه رفتارها می‌باشد (لکزایی، ۱۳۹۳، ش ۵، ص ۱۶).^۳ نتیجه؛ از این رو، می‌توان نتیجه گرفت شرایط علی استحکام امنیت فرهنگی به وسیله حوزه‌های علمیه در صورت رفع تهدیدها در حوزه باورها، گرایش‌های اخلاقی و رفتارها می‌باشد. لذا لازم است به صورت مبسوط تهدیدهای مذکور در منظومه فکری ایشان تبیین شود:

رفع تهدید مرتبط به حوزه باورها

بر اساس مطلب پیش‌گفته یک بخش از تهدیدهای امنیت فرهنگی، حوزه باورها است. مراد از حوزه باورها، سطح قلبی - اعتقادی، فلسفی و کلامی انسان است که از آن با عنوان حوزه باورها تعبیر می‌شود (لکزایی، ۱۳۹۴، ش ۲۶، ص ۲۵). بنابراین، یکی از شرایط علی استحکام امنیت فرهنگی، رفع تهدیدهای مرتبط به حوزه باورها است. از منظر استاد شهید، با تحقق ایمان به نهان و ایمان به مدهای غیبی، تهدیدات مرتبط به حوزه باورها رفع می‌شود. زیرا با تحقق ایمان واقعی، مدها برای شخص به مقیاس شخصی، برای اجتماع کوچک به مقیاس اجتماعی و برای جهان بشریت به مقیاس جهانی هویدا خواهد شد و حکومت واحد جهانی که مشحون از عدالت، امنیت، برکت، رفاه، آسایش، خوبی و سراسر ترقی، شکل خواهد گرفت (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۵۰)؛ البته دو نکته در مورد ارتباط تحقق ایمان واقعی با امنیت وجود دارد:

الف) ایمان واقعی با تعلیمات دینی محقق می‌شود؛ زیرا تعلیمات انبیا، نوعی امنیت و اطمینان خاطر به انسان می‌دهد (همان، ص ۳۵۹).

ب) در صورت تحقق ایمان واقعی، عقل‌ها کامل می‌شود؛ زیرا از نظر منطق دین، کسانی که ایمان به غیب دارند «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»، خیال‌شان از این جهت که بشریت به کلی نیست و نابود بشود، راحت است؛ زیرا باورشان این است که هر چه در گذشته

بوده است، مقدمه‌ای بوده برای آن چه که در آینده پیش می‌آید؛ آینده‌ای پیش رو است که در آن به تعبیر اسلام عقل‌ها کامل می‌شود؛ زیرا خداوند متعال در آن دوره دست لطف خودش را بر سر بندگان می‌گذارد (حَتَّى كَمُلَتْ عُقُولُهُمْ) (همان، ص ۱۴۸) و بشر عقل خودش را باز می‌یابد و دیگر کارها و اعمال خلاف عقل را انجام نمی‌دهد و لذا امنیت به طور کامل برقرار می‌گردد (همان، ص ۱۴۹).

رفع تهدید مرتبط به حوزه گرایش‌های اخلاقی

با توجه به مطالب قبل، از دیگر شرایط علی استحکام امنیت فرهنگی، رفع تهدیدهای مرتبط به حوزه گرایش‌های اخلاقی می‌باشد.^۴ از منظر استاد شهید، یکی از مهم‌ترین تهدیدهای امنیت فرهنگی، در حوزه گرایش‌های اخلاقی است.^۵ ایشان در این راستا معتقد است بشر با آن قدرت علمی و فنی که در مقابلش هیچ دژ تسخیرناپذیری وجود ندارد، اما نتوانست دژ روح و نفس آدمی را تسخیر کند. لذا ایشان خطرناک‌ترین دشمنان امنیت که خوشبختی و سعادت بشر در همین دژ پنهان شده و کمین کرده است، را تهدیدهای مرتبط به حوزه گرایش‌های اخلاقی می‌داند: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسَكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ» (مجلسی، بی تا، ج ۷۱، ص ۲۷۱)^۶ و در مقابل، اطاعت از فرامین خدا و رسولش را موجب رفع تهدید در این حوزه می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال (۸): ۲۴). از این رو، ایشان معتقد است مهم‌ترین ناله دردمندانه بشر امروز پس از این همه موفقیت‌های علمی، در ناحیه خُلق و خوی «آدمیت» است. لذا تمام جنایت‌ها را در زیر پرده‌ای از تظاهر به انسانیت و اخلاق، نوع‌پرستی، آزادی‌خواهی و صلح‌دوستی انجام می‌دهد. صراحت و یکرویی جای خود را به دورویی و فاصله میان ظاهر و باطن داده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۲۵-۲۴). شهید مطهری معتقد است گرایش‌های صحیح متخذ از اخلاق دینی به زندگی این جهان سامان می‌بخشد و موجب رونق و صفا و امنیت و آسایش آن می‌گردد؛ چراکه ملاک‌های اخروی و آن‌جهانی وارد زندگی این جهانی می‌شود و آن‌چه مایه و پایه سعادت آن جهانی است، این است که

تعهدات و مسؤولیت‌های این جهانی خوب انجام شود و با ایمان و پاکی و طهارت و تقوا توأم باشد (همان، ص ۵۱۹).

استاد شهید، ریشه‌های تهدیدهای حوزه اخلاقی را در این نکته می‌داند که تاریخ همواره نشان داده است آزادی افراد به وسیله افراد دیگر تهدید شده است؛ همان‌طور که امنیت افراد نیز به وسیله افراد دیگر تهدید می‌شود. از این رو، ایشان قائل است تعلیم و تربیت صحیح افراد به وسیله افراد دیگر تهدید می‌شود و افرادی به جای تعلیم و تربیت صحیح، تعلیم و تربیت را به صورت ناصحیح و نامطلوبی در می‌آورند. بنابراین، اگر حوزه گرایش‌های اخلاقی انسان تهدید شود، امنیت محقق نمی‌شود؛ چرا که یکی از پایه‌های اصلی امنیت فرهنگی، تأمین امنیت آموزه‌های اخلاقی می‌باشد. از این رو، ایشان معتقدند امنیت نهایتاً باید ختم به «آزادی معنوی» شود؛ زیرا رشد و تکامل موجود زنده توأمان نیازمند شرایط تربیتی و امنیتی می‌باشد (مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۶).

رفع تهدید مرتبط به حوزه رفتارها

یکی از مهم‌ترین تهدیدهای امنیت فرهنگی، در حوزه رفتارها می‌باشد. مراد از حوزه رفتارها، سطح ظاهری - فقهی و مادی است که از آن با عنوان حوزه رفتارها تعبیر می‌شود و متکفل این حوزه، احکام است (لک‌زایی، ۱۳۹۴، ش ۲۶، ص ۲۵). احکام؛ یعنی دستورهایی که مربوط به فعالیت‌های خارجی و عینی انسان است؛ اعم از فعالیت‌های معاشی و معادی، دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۵).

با توجه به این که در شریعت اسلام همه احکام و مسائل به طور جزئی و فردی بیان نشده است (زیرا امکان ندارد؛ چراکه جزئیات غیر متناهی است)، ولی کلیات اسلامی به نحوی تنظیم شده که جواب‌گوی جزئیات بی‌پایان و اوضاع مختلف مکانی و شرایط متغیّر زمانی است (همان، ص ۵۷) و این که در فقه شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الأمری و قاعده ملازمه حکم عقل و شرع، مورد تأیید قرار گرفت و حق عقل در اجتهاد، محفوظ است (همان). از این رو، نظامات اجتماعی باید طوری باشد که در مقابل قانون، قوی و ضعیفی وجود نداشته باشد، لذا امام علی علیه السلام در برنامه

حکومت اسلامی می‌فرماید: «فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكِ» خدایا بندگان ستم‌دیده تو در امنیت قرار گیرند و چنگال ستم‌گر قطع شود (همان، ج ۲۴، ص ۱۱۴). بنابراین، از منظر استاد شهید، اگر حدود و احکام الهی در نظامات اجتماعی مورد تعرض قرار بگیرد، امنیت فرهنگی جامعه دست‌خوش تهدید شده است.

شرایط زمینه‌ای استحکام امنیت فرهنگی به وسیله حوزه‌های علمیه

شرایط زمینه‌ای، شرایط خاصی هستند که بر راهبردها تأثیر می‌گذارند (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶، ش ۲، ص ۸۴). از منظر استاد شهید، شرایط زمینه‌ای استحکام امنیت فرهنگی با تشکیل و سازماندهی گروه‌های ایده‌پرداز و گفتمان‌ساز محقق می‌شود که ذیلاً تبیین می‌شود:

تشکیل و سازماندهی گروه‌های ایده‌پرداز (گفتمان‌ساز) امنیت فرهنگی

شهید مطهری در این زمینه معتقد است ایده محوری گروه‌های گفتمان‌ساز می‌بایست تحت تأثیر وحی باشد؛ زیرا با توجه به مجموع استعدادها فردی و اجتماعی و پیچیدگی روابط اجتماعی و مشخص نبودن نهایت سیر تکاملی انسان، آنچه فیلسوفان و متفکران اجتماعی به نام ایدئولوژی یافته‌اند، گمراهی و سرگستگی است. لذا برای انسان از نظر ایدئولوژی داشتن، یک راه بیش‌تر وجود ندارد و آن ایدئولوژی از طریق وحی است؛ چراکه اگر ایدئولوژی از طریق وحی نباشد، می‌توانیم بگوییم اصلاً انسان فاقد ایدئولوژی است؛ زیرا ارائه خط سیر آینده بشر به وسیله ایدئولوژی‌های بشری، تنها به صورت منزل به منزل است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۹۱).

دیگر ویژگی گروه‌های گفتمان‌ساز این است که واقعاً اسلام‌شناس باشند و با اهداف و فلسفه اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و معنوی اسلام کاملاً آشنا باشند؛ زیرا در جامعه‌ای که ماهیت اسلامی دارد و اهدافش همه اسلامی است، باید به وسیله افرادی راهبری شوند که به جهان‌بینی اسلام؛ یعنی بیش و نوع دید اسلام در باره هستی و خلقت و مبدأ و خالق هستی و جهت و ضرورت هستی و دید و بینش اسلام در باره

انسان و جامعه انسانی کاملاً آگاه باشند، ایدئولوژی اسلام را؛ یعنی طرح اسلام را در باره این که انسان چگونه باید باشد و چگونه باید زیست نماید و چگونه باید خود و جامعه خود را بسازد و چگونه به حرکت خود ادامه دهد و با چه چیزها باید نبرد کند و بستیزد و خلاصه چه راهی را انتخاب کند و چگونه برود و چگونه بسازد و ... درک نماید. بدیهی است افرادی می‌توانند عهده‌دار چنین رهبری بشوند که در متن فرهنگ اسلامی پرورش یافته باشند و با قرآن و سنت و فقه و معارف اسلامی آشنایی کامل داشته باشند (همان، ج ۲۴، ص ۷۳). بنابراین، می‌توان این نتیجه را گرفت که ایشان در زمان حاضر، روحانیت و دستگاه فرهنگی حوزه‌های علمیه را واجد شرایط فوق می‌داند که می‌تواند به عنوان ایده‌پرداز (گفتمان‌ساز) امنیت فرهنگی در جامعه اسلامی نقش بی‌بدیلی داشته باشند؛ زیرا استاد شهید، حوزه‌های علمیه و محیط‌های روحانی را مسؤول پاسداری ایمان جامعه اسلامی و دفاع از اصول و فروع دین مقدس اسلام از دیدگاه مذهب شیعه و تعلیم و تبلیغ آن‌ها و عهده‌دار پاسخ‌گویی به نیازهای مذهبی مردم مسلمان می‌دانند (همان، ص ۲۷۹).

راهبردهای استحکام امنیت فرهنگی

راهبردها، کنش‌ها یا برهم کنش‌های خاصی هستند که از پدیده‌محوری منتج می‌شوند (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶، ش ۲، ص ۸۴). راهبردهای استحکام امنیت فرهنگی توسط حوزه‌های علمیه عبارتند از:

تحول در نقشه جامع حوزه‌های علمیه در حوزه امنیت فرهنگی

با توجه به این نکته که روحانیت و حوزه‌های علمیه مسؤول بنیادین و اصلی پاسدار ایمان جامعه اسلامی و دفاع از اصول و فروع دین مقدس اسلام از دیدگاه مذهب شیعه و تعلیم و تبلیغ آن‌ها و عهده‌دار پاسخ‌گویی به نیازهای مذهبی مردم مسلمان می‌باشند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۲۷۹)، از این رو، ضرورت تجدید نظر در برنامه‌های حوزه‌های علمیه حیاتی است. البته استاد شهید در این راستا معتقد است هرگونه تجدید

نظر و تحول در برنامه‌های حوزه‌های علمیه باید بر اساس فرهنگ غنی و قدیم اسلامی و تسریع در حرکت آن و آفت‌زدایی از آن فرهنگ باشد. زیرا این فرهنگ غنی که از جوهر حیاتی نیرومندی برخوردار است، اما متأسفانه در اثر غفلت پاسداران آن، قسمت‌های مهمی از آن به فراموشی سپرده شده و دچار زنگ‌زدگی شده و قسمت‌هایی از آن هم به نوعی دچار آفت‌ها شده که باید از نو احیا شود و از عناصری که فرهنگ‌های جدید به وجود آورده‌اند، تغذیه کند و مسیر رشد و توسعه و تکامل خود را طی نماید. ایشان معتقدند حوزه‌های علمیه می‌بایست از محدودیت‌های مصنوعی که خود برای خود به وجود آورده‌اند، خارج گردند و با استفاده از پیشرفت علوم انسانی جدید، به احیای فرهنگ کهن خود و آراستن و پیراستن آن بپردازند و آن را تکمیل نمایند و به پیش سوق دهند و کالاهای فرهنگی خود را در زمینه‌های مختلف معنوی، فلسفی، اخلاقی، حقوقی، روانی، اجتماعی، تاریخی با کمال افتخار و سربلندی به جهان دانش عرضه نمایند. بدیهی است انجام چنین رسالت مقدسی نیازمند به شوراها و طرح‌های متعدد، هر کدام برای مدت معین است (همان، ص ۲۸۲-۲۸۱). در این مسیر ایشان وظایف حوزه‌های علمیه را در دو بخش وظایف اصلی و وظایف فعلی تبیین می‌کنند. منظور از وظایف اصلی مجموع اموری است که ایده‌آل و کمال مطلوب در حوزه‌های علمیه محسوب می‌شوند، که اگر این حوزه‌ها در صدد بر آمدند و امکانش را تحصیل کردند، همه آن‌ها را باید انجام دهند (همان، ص ۲۸۵-۲۸۲) و منظور از وظایف فعلی، مجموع کارهایی است که در حال حاضر شروع به آن‌ها در توان مدرسین فعلی حوزه‌های علمیه است. بدیهی است هر اندازه بر امکانات حوزه‌ها، تدریجاً افزوده شود، قسمت‌هایی از وظایف اصلی جزء وظایف فعلی قرار می‌گیرد (همان).

در مجموع می‌توان این نتیجه را گرفت که از منظر ایشان، ایجاد تحول در وظایف حوزه‌های علمیه در دو بخش وظایف اصلی و وظایف فعلی، نهایتاً منجر به تحقق امنیت فرهنگی می‌شود؛ زیرا آن‌ها مسؤول بنیادین و اصلی پاسدار ایمان جامعه اسلامی و دفاع از اصول و فروع دین مقدس اسلام و عهده‌دار پاسخ‌گویی به نیازهای مذهبی مردم مسلمان می‌باشند (همان، ص ۲۷۹). از سوی دیگر، با توجه به این‌که شرط اصلی

استحکام امنیت فرهنگی، در صورت رفع تهدیدهای مرتبط به حوزه باورها، حوزه گرایش‌های اخلاقی و حوزه رفتارها می‌باشد (لکزایی، ۱۳۹۳، ش ۲، ص ۱۶). لذا هر چه به شکل‌گیری استحکام امنیت فرهنگی نزدیک شویم، میزان رفع تهدیدهای حوزه باورها، حوزه گرایش‌های اخلاقی و حوزه رفتارها کاهش می‌یابد. به عبارت دیگر، افزایش توانمندی در حوزه‌های سه‌گانه مذکور، تأثیر مثبت و معناداری بر اثربخشی استحکام فرهنگی دارد. از این رو، می‌توان گفت در منظومه فکری ایشان، تحول در نقشه جامع حوزه‌ها در صورت ایجاد تحول در بخش‌های معرفتی، اخلاقی و فقهی می‌باشد که ذیلاً تبیین می‌شود:

تحول معرفتی و اعتقادی

ایجاد تحول در شناخت و ایمان به منابع اعتقادی مساوی با استحکام، یکی از پایه‌های امنیت فرهنگی می‌باشد. از مهم‌ترین وظایفی که حوزه‌های علمیه در جامعه اسلامی می‌بایست جهت تقویت امنیت فرهنگی ایجاد کنند، تحول در شناخت و سپس ایمان به منابع اعتقادی دین اسلام است که اهم آن ایمان به وحدانیت خدا، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی، پیغمبران و روز قیامت می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۸). زیرا اعتقاد و ایمان به خدا از مفیدترین و لازم‌ترین معتقدات بشر در زندگی است؛ چون اعتقاد و ایمان به خدا از نظر فردی آرامش‌دهنده روح و روان و پشتوانه فضایل می‌باشد (همان، ج ۶، ص ۹۱۰).

تحول معنوی

تحول معنوی به سوی مبدأ مطلق مساوی با استحکام دیگر پایه امنیت فرهنگی است. از مهم‌ترین وظایفی که حوزه‌های علمیه در جامعه اسلامی می‌بایست جهت تقویت امنیت فرهنگی ایجاد کنند، تلاش در جهت بیداری و برانگیختگی درونی جامعه به سوی مبدأ مطلق جهت نیل به بالاترین درک وجدانی وجودی از توحید در بستر حرکت به سمت اهداف عالی اسلام است (همان، ج ۲، ص ۱۷۰).

تحول فقهی

تحول فقهی مساوی با استحکام، دیگر پایه امنیت فرهنگی می‌باشد. از مهم‌ترین وظایفی که حوزه‌های علمیه در جامعه اسلامی می‌بایست جهت تقویت امنیت فرهنگی ایجاد کنند، تحول فقهی می‌باشد. حوزه‌های علمیه با استفاده از ظرفیت‌های فقه، در برآورده کردن نیازهای جامعه بر اساس عمل به احکام شرعی فرعی از ادله اربعه؛ یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل (که همان منابع فقهی است) (همان، ج ۲۰، ص ۲۹)، می‌توانند با توجه به نیازهای ثابت و متغیر بشر، همه نیازهای جامعه را در همه زمان‌ها پوشش دهند؛ زیرا در میان مکتب‌ها و مسلک‌ها و آیین‌ها و دین‌ها، تنها اسلام است که به نیازهای انسان پاسخ صحیح می‌دهد (مطهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۰۷).

پیامدهای استحکام امنیت فرهنگی

پیامدها، خروجی‌های حاصل از استخدام راهبردها می‌باشد (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶، ش ۲، ص ۸۴). در صورت استحکام امنیت فرهنگی، پیامدهای مثبتی مترتب می‌شود که ذیلاً تبیین می‌شود:

پیاده‌شدن عملی دین در اداره زندگی کلان

از پیامدهای استحکام امنیت فرهنگی، تحقق عملی احکام دینی (نه صرفاً مرحله باور) در اداره زندگی کلان جامعه می‌باشد. چراکه از منظر استاد شهید، تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است، شامل همه شؤون اسلامی است؛ اعم از اصول اعتقادات اسلامی، جهان‌بینی اسلامی، اخلاقیات، تربیت اسلامی، اجتماعیات اسلامی، عبادات اسلامی، مقررات مدنی اسلامی، آداب خاص اسلامی در زندگی فردی و یا اجتماعی و غیره (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۲۶). بر اساس این تفسیر، فقه از ضروری‌ترین نیازهای جامعه اسلامی و از ظریف‌ترین و پربارترین شاخه‌های معرفت به شمار می‌رود و عنصری جدانشدنی از اسلام است. در راستای این نکته استاد شهید، تحوّل که در انقلاب اسلامی و با هدایت امام راحل علیه‌السلام در فقه به وجود آمد، به این صورت بود که وظیفه، مسؤولیت و رسالت فقه محدود به مسائل

شخصی و عبادی، احوال شخصی، مسأله نماز و روزه، وظایف مالی، ازدواج و طلاق نمی‌باشد، بلکه تحقق عملی جامعیت دین در نظام‌سازی، تمدن‌سازی، جامعه‌سازی و انسان‌سازی و مانند این موارد است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۳/۱۴).

حرکت به سوی انسان کامل

از مهم‌ترین پیامد استحکام امنیت فرهنگی توسط حوزه‌های علمیه این است که انسان در مسیر عبودیت به مرتبه و مقام ابرار و سپس مقربین می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۷، ص ۱۰۲-۱۰۱) که در منظومه استاد شهید، به «انسان کامل» تعبیر می‌شود. ذیلاً ویژگی‌های ابرار و مقربین را بیان می‌کنیم:

الف) ابرار؛ اصحاب یمین؛ یعنی یاران دست راست یا یاران راست. این افراد متوسطین اهل سعادت هستند (نسبت به مقربین و فجار) (همان، ج ۴، ص ۵۵۷). آنچه از قرآن در مورد این افراد فهمیده می‌شود این است که وضع آن‌ها هم خیلی خوب است. لذا می‌فرماید: «فَسَلَامٌ لَّكَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ»؛ درود از برای تو از ناحیه اصحاب یمین (همان). قرآن اصحاب یمین را مقربان نمی‌نامد. شاید بر آن‌ها همان تعبیر «ابرار» صدق می‌کند؛ یعنی نیکان، ولی آن‌ها را مقربین نمی‌نامد که تقریباً؛ یعنی باریافتگان، نزدیک‌شدگان؛ آن‌هایی که به مقام الوهیت نزدیکند، خود را نزدیک کرده‌اند، به مقام قرب رسیده‌اند (همان، ج ۲۷، ص ۱۰۲-۱۰۱). این‌گونه افراد که قرآن به آن‌ها بشارت رحمت داده است، از متوسطین هستند که همیشه در جوامع از حیث کمیت غلبه دارند (همان، ج ۴، ص ۶۰۴). از منظر شهید مطهری، این افراد از سعادتمندان هستند، ولی به درجه و مرتبه مقربین نمی‌رسند (همان، ج ۲۷، ص ۹۲).

ب) مقربین؛ این دسته از انسان‌ها از حیث مرتبه در عبودیت، ما فوق اصحاب شمال (مکذبین) و اصحاب یمین هستند، نه یاران راستند و نه یاران چپ (همان، ص ۱۰۲). مقربین از نظر قرآن آن‌هایی هستند که گوی سعادت را به حد اعلی ر بوده‌اند. لذا مقربین در رَوْح و ریحان و در یک راحت و آسایشی و در جنت پراز نعمتی هستند (همان، ج ۴، ص ۵۵۷). ویژه‌گی بارز مقربین این است که کتاب و نوشته ابرار را شهود و معاینه می‌کنند:

«يَشْهَدَةُ الْمُقَرَّبُونَ»، از این جا فهمیده می‌شود که مقربین مقام بالاتری از ابرار دارند (همان، ج ۲۸، ص ۴۵۱). لذا در آخرت حسابرسی ندارند (همان، ص ۴۶۶). چراکه فقط و فقط آن‌ها از تسنیم (چشمه و آبی است که از «رحیق» خیلی بالاتر و برتر و به تعبیری چشمه معنویت است) معنویت می‌نوشند، لذا اختلاف مقربین و ابرار روشن است (همان، ص ۴۵۳).

نتیجه‌گیری

جهت بررسی نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی در اندیشه شهید مطهری، این سؤال در قالب تحلیل سیستمی مطرح شد که شرایط علی، شرایط زمینه‌ای و راهبردهای استفاده از نقش حوزه‌های علمیه در تحقق امنیت فرهنگی چیست و سپس پیامدهای تحقق امنیت فرهنگی به وسیله حوزه‌های علمیه چه مواردی می‌باشد؟ بر این اساس، نتایج ذیل حاصل شد:

جهت بررسی مؤلفه‌های استحکام امنیت فرهنگی، ابتدا از منظر شهید مطهری شقوق و مشتقات امنیت تبیین شد که عبارتند از: امنیت عمومی، امنیت سیاسی و امنیت فرهنگی. از سوی دیگر، شهید مطهری معتقد است اساس آموزه‌ها و فرهنگ اسلامی در سه بخش ذیل خلاصه می‌شود: الف) اصول عقاید و شناخت؛ ب) اخلاق و پ) احکام. در منظومه فکری ایشان، شقوق مختلف امنیت، مؤلفه‌هایی دارد که عبارتند از: نسبی بودن مؤلفه‌های امنیت، امنیت درونی و بیرونی و باور به موقتی بودن ناامنی. پژوهش حاضر با بهره‌گرفتن از روش تحلیل سیستمی به عنوان چارچوب نظری، از منظر شهید مطهری مؤلفه‌های نقش حوزه‌های علمیه در استحکام امنیت فرهنگی به عنوان یک مجموعه‌ای که از اجزا و مؤلفه‌های مختلف تشکیل شده است را تحلیل نمود. بر این اساس، شرایط علی مؤلفه‌های نقش حوزه‌های علمیه در استحکام امنیت فرهنگی به این صورت است که با توجه به این که شهید مطهری معتقد است مقررات اسلامی در سه بخش اعتقادی، اخلاقی و فقهی خلاصه می‌شود، بنابراین، شرایط علی نقش حوزه‌های علمیه در استحکام امنیت فرهنگی در صورت رفع تهدیدها در حوزه‌های باورها، حوزه گرایش‌های اخلاقی و حوزه رفتارها محقق می‌شود. شرایط زمینه‌ای نقش حوزه‌های علمیه در

استحکام امنیت فرهنگی با تشکیل و سازماندهی گروه‌های ایده‌پرداز (گفتمان‌ساز) امنیت فرهنگی می‌باشند که ایشان در زمان حاضر، روحانیت و دستگاه فرهنگی حوزه‌های علمیه را واجد شرایط فوق می‌داند که می‌توانند به عنوان ایده‌پرداز امنیت فرهنگی در جامعه اسلامی، نقش بی‌بدیلی داشته باشند. راهبردهای نقش حوزه‌های علمیه در استحکام امنیت فرهنگی عبارتند از: تحول در نقشه جامع حوزه‌های علمیه در حوزه امنیت فرهنگی و در صورت تأثیر مثبت نقش حوزه‌های علمیه در استحکام امنیت فرهنگی، پیامدهای مثبتی؛ مثل تحقق عملی جامعیت دین و حرکت به سوی انسان کامل را در پی دارد.

یادداشت‌ها

۱. در این پژوهش مراد از حوزه‌های علمیه در نگاه شهید مطهری از حیث مکانی، مطلق حوزه‌های ایران و خارج از ایران همانند حوزه نجف و کربلا است و هم‌چنین از حیث جنسیتی، مطلق حوزه‌های برادران و خواهران می‌باشد.
۲. لازم به ذکر است در مقاله علمی - پژوهشی با عنوان «مکتب امنیتی متعالیه با نگاهی به اندیشه امام خمینی علیه السلام»، نویسنده امنیت را در سطوح ذیل تقسیم‌بندی نمود: ۱. سطح قلبی - اعتقادی، فلسفی و کلامی که از آن با عنوان حوزه باورها تعبیر نمود؛ ۲. سطح قلبی - اخلاقی که از آن «با عنوان حوزه گرایش‌ها تعبیر نمود و ۳. سطح ظاهری - فقهی و مادی که از آن با عنوان حوزه رفتارها تعبیر نمود (نجف لک‌زایی، فصلنامه آفاق/امنیت، ش ۲۶، ص ۲۵).
۳. گرچه این مقدمه نظر شهید مطهری نیست، اما به عنوان یک کبرای کلی و با توجه به سه بخش دین (اعتقادات، اخلاق و احکام) و با توجه به تعریف امنیت فرهنگی، می‌توان نتیجه گرفت تهدیدهای حوزه امنیت فرهنگی در حوزه باورها، حوزه گرایش‌های اخلاقی و حوزه رفتارها می‌باشد.
۴. مراد از حوزه گرایش‌های اخلاقی، سطح قلبی و اخلاقی انسان است که با عنوان حوزه گرایش‌های اخلاقی یاد می‌شود (همان).
۵. در این‌که ارتباط اخلاق با گرایش از حیث منطقی چیست، باید گفت گرایش به هنجارهای اخلاقی که نشان‌گر هدف و نیت افراد در عمل به اصول اخلاقی است، گفته می‌شود (ذبیح‌الله بهرامی و دیگران، فصلنامه اخلاق در علوم فناوری، ص ۱۳۵).
۶. بزرگ‌ترین دشمنان تو همان نفس توست که میان دو پهلوی توست.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. استراوس، آنسلم و کوربین، جولیت، اصول و روش تحقیق کیفی: نظریه‌مبنایی: روش‌ها و شیوه‌ها، ترجمه بیوک محمدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲. اربطیان، حسن، «تحولات ساختاری و معرفتی در حوزه‌های علمیه» فصلنامه معرفت، ش ۱۰۳، ۱۳۸۵.
۳. الویری، محسن، «چیستی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و نقش حوزه‌های علمیه در تدوین آن»، فصلنامه علمی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، ش ۱، ۱۳۹۱.
۴. بهرامی، ذبیح‌الله؛ بوستانی‌پور، علیرضا و بوستانی، معصومه، «میزان گرایش دانشجویان به هنجارهای اخلاقی»، فصلنامه اخلاق در علوم فناوری، ش ۱، ۱۳۹۷.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی، سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی و یکمین سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۹/۳/۱۴.
۶. دانایی‌فرد، حسن و امامی، سیدمجتبی، «استراتژی‌های پژوهش کیفی: تأملی بر نظریه‌پردازی داده‌بنیاد»، اندیشه مدیریت راهبردی، ش ۲، ۱۳۸۶.
۷. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۸۲.
۸. کوش، دنی، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش، ۱۳۹۷.
۹. لکزایی، نجف، «راه‌های تحصیل امنیت در اندیشه استاد مطهری» فصلنامه تخصصی دین و قانون، ش ۱۶، ۱۳۹۶.
۱۰. لکزایی، نجف، «امنیت متعالیه»، فصلنامه سیاست متعالیه، ش ۵، ۱۳۹۳.
۱۱. لکزایی، نجف، «روش‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی»، فصلنامه رهیافت سیاسی و بین‌المللی، ش ۲۳(۱)، ۱۳۸۹.
۱۲. لکزایی، نجف، «مکتب امنیتی متعالیه با نگاهی به اندیشه امام خمینی علیه السلام»، فصلنامه آفاق امنیت، ش ۲۶، ۱۳۹۴.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، ج ۱۱۰، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.

۱۴. مرتضوی شاهرودی، سید محمود؛ ساجدی، ابوالفضل و مصباح، علی، «بررسی و نقد مبانی هرمنوتیکی پل ریکور»، کلام اسلامی، ش ۱۰۵، ۱۳۹۷.
۱۵. مزینانی، احمد، «مرجع شناسی امنیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، پژوهش‌های حفاظتی و امنیتی، ش ۱۰، ۱۳۹۳.
۱۶. مطلبی، مسعود و حیدری، عباس، «آینده‌پژوهی امنیت فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران؛ با تاکید بر منظومه فکری آیه‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای»، فصلنامه مطالعات سیاسی، ش ۴۴، ۱۳۹۸.
۱۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۸ و ۳۰، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۱۸. مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ۱۰ و ۱۳، قم: صدرا، چ ۸، بی‌تا.
۱۹. میرعرب، مهرداد و سجادی، سید عبدالقیوم، «نیم‌نگاهی به مفهوم امنیت»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۹، ۱۳۷۹.

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● النظريات الأصولية ومبادئ أصول الفقه الحكومي

□ سيدسجاد إيزدهي و مصطفى رضائي

علم أصول الفقه الذي يتمحور حول الفقه الحكومي يدلّ على بلوغ هذا العلم مرحلةً متكاملةً يتمّ في رحابها تعيين ماهية الإدارة المناسبة للنظام الشرعي في المجتمع على الصعيد الاجتماعي العام، فضلاً عن وضعه حلولاً مناسبةً لمتطلبات العصر.

الفقه الحكومي وليدٌ للتحوّل التكاملي الذي طرأ في علم أصول الفقه، حيث يتقوّم على أساس المقتضيات الجديدة في حياة البشر ومتطلبات العصر والمواضيع المنبثقة من الحكومة ومكوّناتها، ولا شكّ في أنّ معرفة النظريات الأصولية لها تأثيرٌ كبيرٌ في معرفة أسباب وكيفية ظهور مصاديق الأداء الوظيفي لعلم أصول الفقه في المستويين الأدنى والأعلى، لأننا من خلال تحليل هذه النظريات نتمكّن من استكشاف جذور مناطق الفراغ الموجودة ومعرفة القابليات المكونة في علم أصول الفقه العامّ والشامل. ومن هذا المنطلق تمّ تدوين المقالة بأسلوبٍ بحثيّ وصفي تحليلي يهدف ببيان النظريات الأصولية والمبادئ الحاكمة على الفقه الحكومي، وقد دلّت النتائج النهائية على أنّ تحقّق هذه النظريات في علم الأصول مرهون ببعض الأمور مثل منح الأولوية للمصالح العامّة للنظام الحاكم والمجتمع وترجيحها على المصالح الشخصية، وإيجاد فكرٍ يحكمه نظمٌ خاصٌّ ومتناسق على صعيدي الفقه والأصول، إلى جانب رفع مستوى القابليات العملية للفقه في مجال القضايا الاجتماعية وتحويلها إلى نظامٍ عملي يمكن تنفيذ مقرّراته على مستوى الإدارة العامّة وإدارة شؤون المجتمع.

مفردات البحث

الفقه، الفقه الحكومي، أصول الفقه الحكومي، النظريات الأصولية، التحوّل في أصول الفقه.

● دراسة فقهية قانونية حول شرعية تضييق نطاق الحق في استثمار المباحات الأصلية من قبل المؤسسات الحكومية

□ محمد تقی مرادي و محسن ملك أفضلی و حسن حبيبي

من الممكن الاعتماد على أحكام الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية في إيران لشرعنة استثمار المباحات الأصلية بواسطة الجميع، وتعيين حق الانتفاع من المباحات التي تندرج ضمن إحياء الأراضي الموات وحياسة مختلف الأشياء المباحة. الآيات القرآنية والأحاديث الإسلامية والمصادر الفقهية المرتبطة بهذا الحق العام، تدلّ في ظاهر مفاهيمها على جواز استثمار المباحات المشار إليها، حتّى إنّ أحد المرتكزات المتعارفة هو عدم قدرة أيّ شخصٍ طبيعي أو شخصية اعتبارية على الحيلولة دون استثمار المباحات الأصلية، بل لا يجوز هذا المنع لأيّ كان.

السؤال الأساسي الذي يطرح للبحث والتحليل في هذه المقالة محوره ما يلي: هل المؤسسات الحكومية ودوائر الدولة لها الحق في تضييق نطاق المواطنين في استثمار المباحات الأصلية واستيفاء منافعها؟ اعتمدنا في هذه المقالة على أسلوب بحث مكتبي قوامه بيان تحليلي وصفي، وعلى ضوء تأييد صلاحية الحكومة بشكلٍ عامٍّ لكونها وسيلةً لإقامة توازن بين أبناء الشعب في الاستفادة من خيارات البلد وتحقيق العدل الاجتماعي، وأثبتنا أنّ الأدلّة التي تطرح لإثبات امتلاكها صلاحيةً تامّةً في تضييق نطاق استثمار المباحات الأصلية، لا تعدّ كافيةً في إثبات المطلوب، وإثر ذلك يمكن تبرير سلطتها على هذه المباحات في رحاب القدر المتيقّن الذي يمكن على أساسه للمؤسسات والدوائر الحكومية أن تتدخل على صعيد استيفاء الجميع من المباحات الأصلية، وكذلك على ضوء الفتاوى المشهورة التي أصدرها الفقهاء بخصوص إمكانية الاستيفاء العادل من قبل الشعب بغية توفير متطلبات الحياة باعتبار أنّ هذا الاستيفاء يتناسب مع الهدف من خلقة المصادر الطبيعية.

مفردات البحث

حق الانتفاع، إحياء الموات، الأنفال، الحياسة، المباحات الأصلية.

● الجمهورية الإسلامية الإيرانية في مواجهة تحديات نظامي دولة الأمة، وإمامة الأمة □ هادي عرب و مهدي أميدي

التحديات التي تواجهها جمهورية إيران الإسلامية على صعيد نظامي دولة الأمة وإمامة الأمة، أدت إلى ظهور تيارات سياسية متأثرة بالظروف المتنوعة الحاكمة عليها، وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ العوامل التي تحدّد ماهية المجتمع السياسي تختلف باختلاف المجتمعات. بعد معاهدة وستفاليا ورواج الهيمنة القائمة للتيارات السياسية، طرحت البلدان الغربية مبدأ دولة الأمة - الدولة القومية - كأمّودج مناسب للكيانات السياسية التي يجب أن تحكم البلدان. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران والتي تقوّمت على تعاليم الوحي المقدّس وسلكت نهجاً مختلفاً عمّا هو متعارف في الأيديولوجيات الراضجة في العالم، ظهر أمّودج سياسي جديد تواكب مع الأعراف الاجتماعية العامّة من جهة، ومن جهة أخرى سار على نهج القيم الفطرية التي يرتضيها البشر، فطرح أمّودج إمامة الأمة وفق أسس دينية وعقلية جديدة ذات ارتباط وطيد بعموم أبناء الشعب، حيث جعلت هدفها بناء شخصية الإنسان اجتماعياً، إلى جانب تأسيس حضارة إسلامية جديدة.

نظراً للاختلافات الموجودة بين التيارين السياسيين المشار إليهما، فقد تطرّقنا في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل بعض التحديات التي يواجهها على الصعيد العملي، وذلك وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي.

مفردات البحث

النظام السياسي، نظام إمامة الأمة، نظام دولة الأمة، ولاية الفقيه، الجمهورية الإسلامية.

● مبادئ نمط الحياة في الدولة الإسلامية برؤية آية الله العظمى السيد علي الخامنئي (حفظه الله)
□ قنبرعلي الصمدي و عزالدين رضانجاء

إحياء القيم الدينية في المجتمع من جملة الوظائف الهامة الملقاة على عاتق الدولة الإسلامية، وهذا الأمر يتطلب اهتمام حكومي خاص بنمط الحياة وتأسيس القيم والأعراف والمثل السلوكية المناسبة في المجتمع، وفي وقتنا الحاضر يحظى بأهمية بالغة إلى جانب أساليب السلوك على المستويين الفردي والاجتماعي، لأنّ التحوّلات التي شهدتها العالم المعاصر جعلت البشرية أمام أنماط حياة متنوّعة، الأمر الذي أدّى إلى صعوبة اختيار الأسلوب الأفضل من بينها.

حين نتأقّل في خطابات قائدة الثورة الإسلامية آية الله العظمى السيد علي الخامنئي (حفظه الله) نستشفّ منها أنّ نمط الحياة المتقوم على أسس ومبادئ دينية يعدّ أهمّ مؤشّر يدلّ على الهوية الثقافية والحضارية للمجتمع الإسلامي، ويحكي عن مدى صلاح أبنائه وتوفيقهم، وعلى هذا الأساس تمّ التأكيد على ضرورة اهتمام الحكومة الإسلامية بهذا الموضوع الهامّ؛ وفي هذا السياق تمّ تدوين المقالة بأسلوب بحثٍ وصفي تحليلي من خلال مراجعة النصوص المدوّنة والصوتية للسيد القائد علي الخامنئي (حفظه الله)، حيث تطرّقنا فيها إلى دراسة وتحليل وظيفة الحكومة الإسلامية على صعيد ترويج نمط الحياة الإسلامي وكلّ ما يرتبط به من إزامات، وقد دلّت نتائج البحث على أنّ أهمّ الوظائف التي تقع على عاتق الحكومة الإسلامية في مجال تأسيس نمط الحياة الإسلامي تتمثّل بما يلي: العمل على إصلاح وجهات النظر العامّة والأعراف الاجتماعية، الاهتمام بالأصالة الثقافية والحضارية للمجتمع الإسلامي، التصدّي للأنماط والنماذج الوافدة من الثقافة المادية الغربية، ضرورة تحلّي الحكّام والمسؤولين في المناصب الحكومية بأخلاق إسلامية.

مفردات البحث

نمط الحياة، الحكومة الإسلامية، نمط الحياة الإسلامي، آراء آية الله العظمى السيد علي الخامنئي (حفظه الله).

● ماهية الثورة الإسلامية برؤية فلاسفة السياسة المعاصرين: الثورة الإسلامية في إيران أنموذجاً □ هادي شجاعي

ذكرت العديد من الآراء بخصوص ماهية الثورة الإسلامية، وقد طرحت للنقد والتحليل من قبل فلاسفة السياسة المعاصرين، ولا شك في أنّ تحليل هذه الآراء ثمّ بيان الرأي المختار بأسلوبٍ استدلالي وفق مبادئ الفلسفة السياسية، يتيح المجال لنا لطرح إطارٍ عامٍّ للثورة الإسلامية بصفتها أنموذجاً بغضّ النظر عن الجوانب الزمانية والمكانية.

السؤال الأساسي الذي يطرح للبحث والتحليل في هذه المقالة هو ما يلي: ما هو تقييم فلاسفة السياسة المعاصرين للآراء التي ذكرت حول ماهية الثورة الإسلامية؟ للإجابة عن هذا السؤال تمّ تدوين المقالة من خلال تحليل محتوى الاستدلال، وفي هذا السياق قمنا بتحليل أربعة آراء أساسية طرحت بخصوص موضوع البحث، هي كالتالي:

الرأي الأول: الثورة الإسلامية الإيرانية ماهيتها اقتصادية وطبقية، لأنها ثمرة لكفاح الفقراء ضدّ الأثرياء.

الرأي الثاني: الثورة الإسلامية الإيرانية ماهيتها سياسية تحررية.

الرأي الثالث: الثورة الإسلامية الإيرانية مجرد حركةٍ معنويةٍ دينيةٍ ذات طابعٍ أكسيولوجي.

الرأي الرابع: هي ثورة إسلامية منبثقة من فطرة الإنسان ومتقومة على تعاليم دينية وحملت معها مبادئ شاملة في شتى المجالات المادية والمعنوية.

الرأي الرابع هو المختار من قبل الفلاسفة المسلمين، وقد أثبتوا أنّه النظرية الأصحّ والأفضل من خلال تحليل المنشأ الحضاري للثورة الإسلامية وأهدافها وقيادتها.

مفردات البحث

الثورة الإسلامية، ماهية الثورة الإسلامية، الفلسفة السياسية، فلاسفة السياسة المعاصرون.

● تحليل النسبة بين قدرة الإنسان ونظمه الذاتي لتعيين مصيره في النظامين الديني والعلماني
□ علي أبو الفضلي و محمد جواد نوروزي فراني

إذا أذعنّا بأنّ الإنسان كائن اجتماعي، ففي هذه الحالة لا محيص من أن يكون ملزماً بمراعاة القوانين لتنظيم علاقاته الاجتماعية ومن ثمّ تضيق نطاق إرادته الفردية، وهذا الأمر طرح في المقالة تحت عنوان النظم الذاتي، والمقصود منه تنظيم العلاقات الاجتماعية من خلال تضيق نطاق الإرادة الفردية والالتزام بالقوانين الدينية تحت مظلة النظام الديني، والالتزام بالعقد الاجتماعي تحت مظلة النظام العلماني.

السؤال الأساسي المطروح للبحث والتحليل في هذه المقالة هو ما يلي: القدرة بصفتها متغيّراً مؤثراً في المجالات الدينية والسياسية والقانونية، ما الدور الذي تؤديه على صعيد النظم الذاتي للإنسان لتعيين مصيره؟ طرحنا في هذه المقالة فرضية أنّ القدرة عبارة قوّة معتمدة لنظم الأمور ووسيلة لتحقيق النظم الذاتي، وشعب أحد البلدان بفضلها بإمكانه تعيين مصيره في نطاق إرادة الله عزّ وجلّ، وهكذا تعرف القوانين في النظام العلماني ضمن مبادئ العقد الاجتماعي. دلّت نتائج البحث على أنّ النظم الذاتي يحول دون تمركز القدرة واستغلالها من قبل البعض، كما يحول دون حدوث استبداد، في حين أنّ فقدان القدرة يستتبع فوضى وعجزاً عن تطبيق القوانين.

مفردات البحث

العلمانية، النظام الديني، الاحتواء الذاتي للقدرة، الاحتواء الخارجي للقدرة.

● دور الحوزات العلمية في استتباب الأمن الثقافي برؤية الشهيد مرتضى مطهري

□ حميدرضا منبري حمزه كلاني

الحوزات العلمية في المنظومة الفكرية للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري تعدّ من أهمّ الأسس التي يتحقّق على أساسها الأمن الثقافي، وعلى ضوء الارتباط الموجود بين الأمن الثقافي والحوزات العلمية، تطرّقنا في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل دور هذه المراكز الدينية في مجال تحقيق الأمن المشار إليه اعتماداً على آراء ونظريات الشهيد مطهري؛ ولهذا الغرض وضّحنا في هذه المقالة الأمور التي تتفرّع على الأمن ومبادئه العامة في فكر هذا العالم الجليل عن طريق تحليل منهجي وبيان الشروط العلية والارتكازية والإستراتيجية اللازمة لاستثمار دور الحوزات العلمية على صعيد تحقيق الأمن الثقافي، وبعد ذلك وضّحنا النتائج التي تترتّب على إيجاد الأمن بواسطة الحوزات العلمية؛ وعلى هذا الأساس أثبتنا أنّ الشروط العلية الخاصة بدور الحوزات العلمية في تحقيق الأمن الثقافي تتمثّل بما يلي: السعي للقضاء على كلّ خطرٍ يهدّد المعتقدات والمبادئ الأخلاقية والسلوكية. الشروط الارتكازية لدور الحوزات العلمية في تحقيق الأمن الثقافي عبارة عمّا يلي: تأسيس فرق عملٍ نظيريةٍ تتمحور جهودها حول الحوار بخصوص الأمن الثقافي. الإستراتيجية الحوزوية التي تؤدّي إلى توطيد أسس الأمن الثقافي هي ما يلي: إجراء تحوّل على صعيد المنهج الشامل للحوزات العلمية في مجال الأمن الثقافي. وأمّا النتائج التي تترتّب على توطيد أسس الأمن الثقافي بواسطة الحوزات العلمية فهي ما يلي: التحقّق العملي لشمولية الدين والحركة نحو بناء شخصية الإنسان الكامل.

مفردات البحث

الحوزات العلمية، الأمن الثقافي، آراء الشهيد مرتضى مطهري.

● The Role of Theological Schools (Seminaries) in Realising Cultural Security in the Thought of Martyr Muṭahhari

□ by Ḥamidriḏā Munīrī Ḥamzeh Kolāī

In the intellectual system of the revered Martyr Muṭahhari, theological schools (seminaries) are among the most important components in realising cultural security. Despite the close relationship between cultural security and theological schools, this research seeks to examine the role of theological schools in realising cultural security in the thought of Martyr Muṭahhari. To this end, this paper attempts to investigate the causal conditions, contextual conditions, and strategies for utilising the role of theological schools in realising cultural security, while explaining the derivatives of security and the key components of security in the thought of the revered Martyr Muṭahhari, through the systemic analysis method. Subsequently, the consequences of realising cultural security through theological schools are elucidated. Accordingly, the causal conditions for the role of theological schools in realising cultural security include: efforts to eliminate threats in the areas of beliefs, ethical tendencies, and conducts. The contextual conditions for the role of theological schools in realising cultural security include: the formation and organisation of idea-generating (discourse-making) groups for cultural security. The strategies for strengthening cultural security through the role of theological schools include: transformation in the comprehensive plan of theological schools in cultural security. Finally, the consequences of strengthening cultural security through the role of theological schools include: the practical realisation of the comprehensiveness of religion and movement towards the perfect human being.

Key words

theological schools(seminaries), cultural security, martyr Muṭahhari's views.



● **An Analysis of the Relationship Between Power and Human Self-Organisation in Determining Destiny in Religious and Secular Systems**
□ by Ali Abulfaḍli and Muhammad Javad Norūzi Farāni

Accepting the premise that humans are social beings, adherence to laws to regulate social relations, and consequently, limiting individual will, is essential. In the present study, this is termed self-organisation, which means regulating social relations by restricting individual will and adhering to divine laws in a religious order and the social contract in a secular order. The fundamental question of the present research is what role power, as an influential variable in the religious, political, and legal arenas, plays in the issue of human self-organisation in determining their destiny. The research proposes the hypothesis that power is an organising force and a means to achieve self-organisation, and that the people of a country, with its assistance, can organise their destiny within the framework of God's will, just as in a secular order these laws are defined within the framework of a social contract. The result of this research is that self-organisation prevents the concentration of power, its abuse, and tyranny, and the lack of power leads to chaos and inability to enforce laws.

Key words

secularism, religious system, internal restraint of power, external restraint of power.



● **The Nature of the Islamic Revolution from the Perspective of Contemporary Political Philosophers; A Case Study of the Islamic Revolution of Iran**

□ by Hādi Shujāī

Various perspectives have been put forth regarding the nature of the Islamic Revolution, which have been critically assessed and evaluated argumentatively by contemporary political philosophers. Evaluating these perspectives and providing an argumentative explanation of the chosen viewpoint, based on the principles of political philosophy, paves the ground for framing a general model of the Islamic Revolution, irrespective of temporal and spatial dimensions. The present research seeks to answer the fundamental question: “What is the assessment of contemporary political philosophers regarding the existing viewpoints on the nature of the Islamic Revolution?” To answer the main question of the article, the method of argumentative content analysis has been used, and within its framework, four main perspectives on the nature of the Islamic Revolution have been analysed: The Islamic Revolution of Iran has been analysed from various perspectives: The first perspective considers it to have an economic and class-based nature, and the result of the struggle of the deprived against the capitalists. The second perspective considers the nature of the Revolution to be political and freedom-seeking. The third perspective considers the Revolution to be purely spiritual and value-based. The fourth perspective, emphasising the Islamic nature of the Revolution, introduces it as originating from the innate nature (*fiṭra*), based on religious teachings, and comprehensive in material and spiritual dimensions; this view is endorsed by Muslim philosophers and is established as the superior theory by analysing the civilisational origins, goals, and leadership of the Revolution.

Key words

Islamic Revolution, nature of the Islamic Revolution, political philosophy, contemporary political philosophers.



● **The Islamic State and the Requirements of Lifestyle from the Perspective of Āyatullāh Khāmenei**

□ by Qanbar Ali Samadi and Ezzuddin Riḍānejād

One of the important duties of the Islamic State is to revive religious values in society. This requires the Islamic State to pay special attention to the issue of lifestyle and institutionalise desirable values, norms and behavioural patterns in society. Today, addressing the issue of lifestyle and individual and social behaviour patterns has become doubly important because the developments of the modern age have presented various styles to contemporary man, and this variety of patterns has made it difficult to choose a desirable style in everyday life. In the statements of Ayatullah Khamenei (may his shadow endure), the religious lifestyle is mentioned as the most important indicator of the cultural and civilisational identity of the Islamic society and the source of their righteousness and salvation, and the necessity of the Islamic State's attention to this important issue has been emphasised. The present article, drawing upon a descriptive-analytical method, through exploration in the written (as well as spoken) documents of Imam Khāmenei (may his shadow endure), examines the mission of the Islamic State in promoting the Islamic lifestyle and its requirements. Based on the research findings, the role of the Islamic State in reforming public attitudes and social norms, paying attention to the cultural and civilisational authenticity of the Islamic society, confronting the patterns and symbols of Western material culture, the Islamic conduct of rulers and government agents are among the most important requirements of the government in institutionalising the Islamic lifestyle.

Key words

lifestyle, Islamic State, Islamic lifestyle, Ayatullah Khamenei's views.

● **The Challenge of the “Nation-State System” with the “Imamate-Ummah System” in the Islamic Republic of Iran**

□ by Hādi ‘Arab and Mahdi Umidi

The challenge of the nation-state system with the Imamate-Ummah system in the Islamic Republic of Iran originates from the formation of political societies influenced by various prevailing conditions. Consequently, the defining elements of a political society differ across various societies. Following the Westphalian era and the rise of the dominant hegemony of political schools, Western states presented the nation-state model as the desired paradigm for the political structure of countries. With the advent of the Islamic Revolution of Iran, based on intellectual foundations derived from revealed teachings (contrary to the prevailing ideologies of the modern world), a new model of political systems emerged, tied to the general norms of society on the one hand, and to the innate values accepted by human beings on the other. The “Imamate-Ummah” model, with new revealed and rational components, and in deep connection with the masses, considers its ultimate goal to be social human development on the one hand, and the formation of a new Islamic civilization on the other. Due to the differences between these two models, this article aims to analyze some of the challenges of these two systems in practice drawing upon an analytical-descriptive method.

Key words

political system, Imam-Ummah System, nation-state system, guardianship of the Muslim Jurist (*velāyat-e faqih*), Islamic Republic.



● **A Jurisprudential-Legal Study on the Legitimacy of Limiting the Right to Benefit from Original Permissibilities by Governmental Institutions**

□ by **Muhammad-Taqi Murādi, Muhsen Malek-Afḍali and Ḥassan Ḥabibi**

Islamic jurisprudence and Iranian positive law provide the possibility for everyone to take benefit from original permissibilities _ rights or properties belonging to no particular person, and the right to benefit from these rights or properties _ under titles such as reviving barren lands and assuming possession of unclaimed property has been considered. Qur'anic verses, traditions and narrations, and related jurisprudential sources regarding this public right indicate complete freedom in exploiting these resources. There is even this presumption that no natural or legal person can or should prevent the exploitation of original permissibilities. The main question of this article is whether governmental institutions and state bodies have the right to create restrictions on people's access to these resources and the enjoyment of their benefits or not? In the present research, using library studies and drawing upon an analytical-descriptive approach, while accepting the totality of the government's authority in order to establish a balance in the enjoyment of the general public and the realisation of social justice, the arguments presented for the full authority of the government in limiting, and in a sense, prohibiting people's access to original permissibilities, were deemed insufficient. As a result, we have come to the conclusion that it is necessary to suffice with the absolute minimum in governmental interventions in order for everyone to benefit from the original permissibilities and to return to the famous verdict (fatwa) of jurists for the possibility of people's fair enjoyment in order to achieve the necessities of life, which is in line with the purpose of creating natural resources.

Key words

right to benefit (from), revival of barren land, *anfāl* (spoils; public wealth), annexation, original permissibilities.



ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalīlī

● Approaches Based on the Principles and Characteristics Governing the Principles of Jurisprudence of Governance

□ by Sayyed Sajjād Izdehi and Muṣṭafā Riḍāī

Jurisprudence of governance, as far as its governmental aspects is concerned, represents an evolutionary stage in this field of study. It not only addresses contemporary needs but also considers the optimal administration of the Law-based (*shari'a*) system of society at a macro-social level. This field is the product of the evolution and development of the science of the principles of jurisprudence, shaped on the basis of new exigencies, contemporary needs, and issues arising from the capacity of governance. Understanding approaches _ based on the views of legal or rational theoreticians _ to the issue at hand is of significant importance in comprehending the rationale and manner of the emergence of minimal or maximal functions of the science of the Principles of jurisprudence. Through the analysis of such an approach, it becomes possible to identify existing gaps and realise the potential of macro jurisprudence. Therefore, in this research work, a descriptive-analytical method is used to explain the approaches based on the Principles and characteristics governing the Principles of jurisprudence of governance. Ultimately, it can be said that the realisation of such an approach in the science of Principles depends on factors such as prioritising the macro interests of the system and society over individual interests, creating systematic and coordinated thinking in the field of jurisprudence and its principles, increasing the capabilities and efficiency of jurisprudence in responding to social issues, and transforming it into a practical and executive system at the level of management and administration of Islamic society.

Key words

jurisprudence, jurisprudence of governance, Principles of Jurisprudence of governance, approaches based on the Principles, evolution of the Principles of jurisprudence.



115

ISLAMIC GOVERNMENT (Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence
Vol 30, No.1, Spring 1404/2025

■
Proprietor: The Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

Managing Director: Sayyed Hāshem Huseini Bushehri

Editor-in-chief: Sayyed Hāshem Huseini Bushehri

Editorial Secretary: Muhammad Ali Layali

Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad

Editor: Hassan Beygi

■
Editorial Board (in Alphabetical Order):

Muḥsin Arāki (member of the Assembly of Experts), **Aliriḏā A'rāfi** (member of the Assembly of Experts), **Hussein Jawan Arasteh** (faculty member of Research Institute of Hawzah and University (RIHU)), **Sayyed Hāshim Ḥuseini Bushehri** (member of the Assembly of Experts), **'Askar Dirbāz** (member of the Assembly of Experts), **Mahmoud Rajabi** (member of the Assembly of Experts), **Muḥsin Qumi** (member of the Assembly of Experts), **'Abbās Ka'bi** (member of the Assembly of Experts), **Muḥammad 'Ali Layāli** (Editorial Secretary and faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy).

■
Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, Mahdi Khaṭībi, 'Askar Dirbāz, Mas'ūd Rāī, Muhammad Hassan Zamāni, Qasim Shaban Nia, Abdullah Alibakhshi, Saeed Solh Mirzāei, Mahdi Tāheri Shalamzāri, Muhammad Ali Layali, Isa Molavi Vardnjāni.

■
Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: <http://mag.rcipt.ir>

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 500000 Rials

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی - پژوهشی حکومت اسلامی با استناد به ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی - پژوهشی گردیده است.

فصلنامه علمی - پژوهشی حکومت اسلامی بر اساس نامه شماره ۳/۳۳۲۵۵ مورخ ۱۳۹۳/۳/۲۹ وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری، خطاب به رؤسای محترم دانشگاهها، مراکز آموزش عالی، پژوهشگاهها، پارکهای علمی و فن آوری، سازمانها و مراکز وابسته درباره فهرست نشریات نمایه شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و بر اساس نهمین مصوبه شورای راهبری ISC مورخ ۹۲/۱۱/۱۹ در ردیف ۲۷۵ قرار گرفت.

فصلنامه حکومت اسلامی از مقالات علمی - پژوهشی اساتید، محققان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه در مقاطع ارشد و دکتری استقبال می نماید. مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی (mag.rcipt.ir) دریافت می شود.



نام:

نام خانوادگی:

مؤسسه:

تعداد از هر شماره: از شماره: مدت:

نشانی:

تلفن:

درج این مورد نیز موجب سپاسگزاری است:

تحصیلات: شغل: سن:



نکات لازم:

- ۱ مبلغ اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۲۰۰۰۰۰ تومان می باشد.
 - ۲ هزینه ارسال بر عهده مجله می باشد.
 - ۳ مبلغ اشتراک به شبا ۲۱۷۰۲۷۸۰۰۵۰۰۸ یا به حساب سیبا ۲۱۷۰۲۷۸۰۰۵۰۰۸ به نام دبیرخانه مجلس خبرگان واریز شود.
 - ۴ مشترکین گرامی در صورت تغییر آدرس، نشانی جدید را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهند.
 - ۵ اصل فیش بانکی به همراه برگه تقاضای اشتراک به نشانی قم، صندوق پستی ۳۳۱۷، فصلنامه حکومت اسلامی، ارسال شود.
- مقاضیان شماره‌های گذشته مجله می‌توانند با واریز مبلغ لازم و ارسال فیش آن مجله را دریافت کنند.

