| تاریخ دریافت:۱۳۹۹/۲/۲ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۹/۳/۲۶ |

جمهوری اسلامی ایران؛ دولت ـ شهروند اخلاقی یا دولت‌ـشهروند قانونمند؟

رضا عیسی‌نیا

استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم. ایران.

r.eisania@isca.ac.ir

چکیده

ازآنجاکه در جهان امروز شـــهروندی ازسویی، در سایهٔ دولت یا در گروگان دولت است و ازســـوی دیگر، این شهروندان هســـتند که به دولت‌ها هویت می‌بخشند، می‌توانیم شاهد انواع دولت‌ها و انواع شهروندی باشیم؛ چون ممکن است دولتی آهنین باشد و «شهروند سرباز» یا «شهروند تحدیدی»، و دولتی اسفنجی باشد و «شهروند تضمینی» یا «شهروند آزاد مبتنی‌بر قاعده» را ترویج دهد. پس ازآنجاکه جایگاه و موقعیت شهروندی در ایرانِ امروز می‌تواند برای ما مسئله باشد؛ ازاین‌رو، سؤال اصلی این است که دولت‌ـشهروند در جمهوری اسلامی ایران، با ویژگی‌ها و موقعیتی که دارد، در کدام دولت‌ـ شهروند قرار می‌گیرد؟ اخلاقیِ صرف یا قانونیِ صرف؟ مدعای نویسنده با ابتنا به روش مطالعهٔ تطبیقی این است که اگرچه برخی برای تحقق دولت‌ـشهروند اخلاقیِ صرف و برخی نیز برای ایجاد دولت‌ـشهروند قانونیِ صرف تلاش می‌کنند، با مشکلاتی مواجه شده‌اند که راه‌حل آن‌ها انتخاب و گزینش دولت‌ـشـــهروندی تلفیقی اســـت که از قانون اساسی و سخنان رهبران جمهوری اسلامی ایران می‌توان به‌دست آورد.

کلیدواژه‌ها: جمهوری اسلامی ایران، دولت‌ـشهروند قانونمند، فضیلت‌مند، تلفیقی، دولت آهنین، دولت اسفنجی، شهروند سرباز، شهروند تضمینی.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

۱. مقدمه

در پسِ ظاهر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اندیشه‌های متفاوت، متنوع و حتی متضادی جا گرفته است؛ اندیشه‌هایی که هریک می‌تواند نمایندهٔ هویتی از هویت‌های سه‌گانهٔ غربی، اسلامی و ایرانی با مطالبهٔ نظام سیاسی خاصی باشد که در هریک از آن‌ها برای دولت و شهروندان، موقعیتی متفاوت از دیگری معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ ازاین‌رو می‌شود ادعا کرد که از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم می‌توان به «دولت‌ـشهروند اخلاقی» رسید و هم به«دولت‌ـشهروند قانونی» دست پیدا کرد؛ چراکه اصل پنجاه‌وششم قانون اساسی می‌گوید شهروند حق تعیین سرنوشت خود را دارد. براساس این خوانش شاید بتوان گفت آنچه برای شهروندان مهم است، رضایت عمومی است؛ زیرا شهروندان درصورتی به حکومت الزام سیاسی پیدا می‌کنند که از آن رضایت داشته باشند، ولی اگر از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌جای دولت قانونی، دولت اخلاقی فهم و اراده شود ـ همان‌گونه که عده‌ای از اصل پنجم قانون اساسی چنین برداشتی دارند ـ آن‌وقت در چنین دولتی، اطاعت‌پذیری شهروندان مهم خواهد بود؛ چون در دولت اخلاقی، الزام سیاسی الزام اخلاقی است؛ یعنی حق آمریت و حاکمیت حاکم مستلزم الزام اخلاقی شهروندان به اطاعت از اوست؛ ازاین‌رو، در این خوانش، چون جمهوری اسلامی ایران اهداف و ارزش‌های اخلاقی و خیرهای نامحدود مثل سعادت، عدالت و کمال انسانی را دنبال می‌کند، پس شهروندان باید از آن اطاعت کنند. اما آنچه می‌تواند مسئلهٔ ما باشد این است که نظریهٔ دولت‌ـشهروند قانونی در مقایسه و تطبیق با دولت‌ـشهروند اخلاقی هریک ما را به‌سویی می‌کشانند که از آن آشتی تجمیعی یا برایند واحدی حاصل نخواهد شد؛ بدین سبب، ما با مسئلهٔ دشوار رابطه میان دولت و شهروند مواجه می‌شویم؛ زیرا در نظریهٔ دولت‌ـشهروند فضیلت‌مند یا اخلاقی، شهروندان باید تابع نظمی باشند که خود آن را به‌وجود نیاورده‌اند بلکه باید به دولتی وفادار باشند که آنان را به سعادت خواهد رساند؛ این نظریه به برتری دولت یا «حاکم» منتهی خواهد شد. اما در دولت‌ـشهروند قانونمند، دولت و شهروند باید تابع نظمی باشند که قانون می‌گوید؛ نظمی که هم شهروندان و هم دولت را به هم پیوسته نگه می‌دارد. زیرا قدرت دولت تابع قانون و محدود به قانون است. البته چون این نظریه درنهایت در قالب سازمانی سیاسی و اجتماعی ظاهر شد که هدفش کاربست اصول دموکراسی لیبرالی بوده است؛ ازاین‌رو، برای جامعه‌ای چون ایران می‌تواند مسئله باشد که بر پایهٔ کدام‌یک از این قالب‌ها به مناسبات دولت و شهروند بپردازد؟ آیا بر پایهٔ یکی از این دو قالب ذکرشده دولت‌ـشهروندی را تبیین و اخذ کند یا راه سومی را انتخاب و براساس آن دولت‌ـشهروند موردنظر خود را دنبال کند؟

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

البته لازم اســت این نکته یادآور شــود که آنچه مــا از دو مفهوم کلیدی دولت و شــهروند در این مقاله اراده کرده‌ایم عبارت اســت از: دولت «نه» به معنای قوای ســه‌گانه و «نه» به معنای قوهٔ مجریهٔ صرف، بلکه دولت یعنی امر حاکمیتی؛ شهروندی نیز با درنظر داشتن چهار مؤلفهٔ تابعیت، مشــارکت، حق و مسؤلیت چنین معنا می‌شــود که شهروندی یعنی یک موقعیت عضویت و شامل مجموعه‌ای از حقوق، وظایف و مشارکت است و بر برابری، عدالت و استقلال دلالت دارد. دربارهٔ توصیف شــهروند اخلاقی یا دولت اخلاقی، هریک از اندیشــمندان (اعم از اندیشمندان غربی و اســلامی) نظرهایی ارائه کرده‌اند، مثلاً در آرای افلاطون شهروندیِ شهروندِ خوب و دولتیِ دولتِ خوب اســت که دارای دو عنصر عقل و اراده باشــد. در نظر او علت تشکیل دولت‌ـشهر، نیازهای طبیعی و کشــش تکوینی انسان اســت. همچنین، دســتیابی به حکومت و جامعهٔ خوب نیازمند استفاده از توان صاحبان عقل و خرد است که می‌تواند جامعه را به سمت زندگی خوب رهبری کند (صرافــی و عبداللهی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۲؛ خاتمی، ۱۳۸۱: صــص ۵۹ـ۵۵). این تفکر به نوعی از دولت‌ـشهر اشــاره دارد که برخی از صاحب‌نظران آن را جامعهٔ باز و دشمنانش می‌شناسند؛ زیرا بر این باورند که در این تفکر شهروند جایگاهی ندارد و آنچه مهم است، دولت است. در نگاه ارسطو نیز ویژگی حکمران خوب عبارت است از حاکمیت و تفوق قانون بر جامعه و شهروند خوب کسی است که حق مشارکت در سرنوشــت جامعه، احراز مناصب و دادرسی را دارد. برخلاف افلاطون، که فیلســوفان را صاحبان فضیلت می‌داند و مردم را از این منصب محروم می‌کند، ارسطو فضیلت را در گرو به‌دست‌آوردن حکمت عملی می‌داند که برای همهٔ شهروندان میسر است؛ ازاین‌رو، همهٔ شــهروندان باید هم شیوهٔ فرمانبری و هم رموز فرماندهی را بیاموزند (صرافی و عبداللهی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳؛ خاتمی، ۱۳۸۱: ص ۷۴).

هریک از دو رویکرد یادشده، به تناســب دولت‌ـشهروند، می‌توانند پیامدهای متفاوت و حتی چالش برانگیزی را همراه داشته باشند و مسائلی را برای دولتمردان و شهروندان ایجاد کنند، اما نکتهٔ مهم در این مقاله این اســت که در اندیشهٔ جمهوری اسلامی ایران، شهروند خوب و دولت خوب چه ویژگی‌هایی دارند یا چه نوع دولت‌ـشــهروندی را تجویــز می‌کنند؟ به نظر نگارنده، جمهوری اســلامی ایران باید دولت‌ـشــهروند اخلاقی و قانونی را توأمان، هم در قانون اساسی و هم در اجرا دنبال کند؛ ازاین‌رو، مقاله درپی یافتن پاســخ به ســؤال اصلی «جمهوری اســلامی ایران از حیث ســاختاری و عملکردی، قابلیت تحقق کدام نظریه از نظریه‌های ســه‌گانهٔ قانونمند، فضیلت‌مند و توأمانی را در ساحت دولت‌ـشــهروند دارد؟»، این فرضیه را دنبال کرده است که این نظام از حیث ساختارـکارگزاری قابلیت تحقق دولت‌ـشــهروندی توأمانی (تلفیقی) را دارد. بدین جهت مباحث

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

با روش مطالعهٔ تطبیقی، یعنی روشی که به‌واسطهٔ آن می‌توان به شناخت دولت‌ـشهروند سه‌گانه در پرتو تطبیق و به‌عبارتی، فهم و تبیین مواضع خلاف و وفاق دولت‌ـشهروند سه‌گانه با یکدیگر دست یافت (احد قراملکی، ۱۳۸۰: صص ۲۷۹ـ۲۷۴)، در سه سطح ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌ـشهروند قانونـــی و پیامدهای آن، ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌ـشـــهروند اخلاقی و پیامدهای آن و ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌ـشهروند توأمانی (تلفیقی) و پیامدهای آن دنبال خواهد شد.

۲. ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌ـشهروند قانونمند و پیامدهای آن

در مقدمه گفته شـــد که ما به دنبال دولت‌ـشـــهروند خوب هستیم؛ بنابراین، پرسش این است که آیا دولت و شـــهروند خوب یعنی دولت قانونی و شـــهروند قانونی؟ اگر این فرض را بپذیریم، سؤالی که به تبع آن مطرح می‌شـــود این است که دولت‌ـشـــهروند قانونی یعنی چه و دارای چه ویژگی‌ها و مختصاتی اســـت و ظهور و بروزدهندهٔ چه نوع دانشـــی خواهد بود؟ و آیا اصل پنجاه‌وششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چنین دولت‌ـشهروندی را تعقیب می‌کند؟

در پاسخ به اینکه «دولت‌ـشهروند قانونی یعنی چه؟» با تأمل در پیشینهٔ این بحث، اگرچه می‌توان به دو خوانش یا دو روایت متفاوت آلمانی و فرانسوی رسید (برای اطلاع بیشتر از تفاوت دو خوانش از قانون ر.ک. شوالیه، ۱۳۷۸)، آنچه دنیای جدید به آن رسیده، این است که دولت‌ـشهروند قانونی یعنی هم دولت و هم شهروندان تابع حقوق و قانون باشند؛ پس نکتهٔ کلیدی در اینجا بحث تبعیت از قانون، چه توســـط دولت و چه توسط شهروندان، اســـت. در چنین دولت‌ـشهروندی، فرض اول این است که صلاحیت‌ها به‌وسیلهٔ قانون (حقوق) ایجاد و شناخته می‌شوند؛ وقتی چنین شد، دولت قانونی دولتی خواهد بود که روابط خود با شـــهروندانش تابع نوعی رژیم حقوقی باشـــد. در چنین دولتی، قدرت تنها ازطریق ابزارهای قانونی مجاز شـــناخته می‌شـــود و ازسوی نظم حقوقی اعمال می‌شود و شهروندان نیز دارای حق توسل به قانون علیه سوءاستفاده‌های احتمالی حکومت‌کنندگان از قـــدرت خواهند بود. در ایـــن دولت‌ها، چون حقوق و قانون صلاحیت‌هـــا را به‌وجود می‌آورند؛ ازاین‌رو، دولت و نهادهای مختلف فقط می‌توانند اعمالی را در برابر شـــهروندان ظهور و بروز دهند که دارای جنبهٔ قانونی باشد (شوالیه، ۱۳۷۸: صص ۱۹ـ۱۷).

به تعبیر ماکس وبر، دولت‌ـشـــهروند قانونی نظامی است که از حیث سلبی، نافی نظم سلطانی اســـت. نظم سلطانی نظمی اســـت که بر پایهٔ حکومت شخصی استوار اســـت و انگیزهٔ اطاعت از فرمانروا آمیزه‌ای از ترس و پاداش اســـت. فرمانروا قدرت مطلق را بدون تقید به ایدئولوژی، قانون و یا سنت خاص اعمال می‌کند و رفتار سلطان بی‌قاعده و پیش‌بینی‌ناپذیر است. نظامی است که هیچ

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

قانون و حقوق مشـــخصی برای شـــهروندان وجود ندارد؛ همه‌چیز به‌صورت شخصی یا خصوصی اداره می‌شـــود و وابسته به شـــخص حاکم اســـت (وبر، ۱۳۷۴: ص ۳۲۹؛ لینز و شهابی، ۱۳۸۰: ص ۲۱) و از حیـــث ایجابی، ایجادکنندهٔ نظم قانونی اســـت؛ یعنی حیطهٔ اقتدار و اختیار هر بخش براســـاس قانون کاملاً مشخص شده است. پس وظیفهٔ دولت فقط حفظ منافع در چهارچوب قواعد حقوقی موجود اســـت و رهبران مکلف به رعایت حقوق مردم و عمل در چهارچوب قانون هستند و شهروندان تنها در چهارچوب قانون مکلف به اطاعت‌اند؛ بنابراین، در نظم قانونی راه‌های شکایت با توســـل به حقوق برای همه باز است و دیگر نه حاکم و نه دستگاه‌های دیوانی هیچ‌کدام نمی‌توانند براساس امیال شخصی عمل کنند بلکه موظف‌اند براساس قواعد عام و اصول از پیش موجود عمل کنند؛ تعهدات فقط بر شـــهروندان تحمیل نمی‌شود بلکه این تعهدات منبعی برای فشار بر دستگاه دیوانی محســـوب می‌شود (شـــوالیه، ۱۳۷۸: صص ۲۲ـ۲۱). نتیجه اینکه دستگاه اداری نمی‌تواند شـــیوهٔ تبعیض‌آمیزی را در پیش بگیرد و همانند نظام ســـلطانی فقط به وفاداران خود خدمت‌رسانی کند یا به توانایی توزیعی دست بزند که منجربه تبعیض شود؛ توانایی توزیعی که یکی از پنج توانایی یا پنج عملکرد سیســـتم‌ها در نگاه آلموند است و باید با موفقیت همراه باشد. هر نظام سیاسی باید در توانایی توزیعی، یعنی در تقسیم انواع مختلف پول، کالا، خدمات، افتخارها و فرصت‌ها توسط ســـازمان‌های دولتی در میان افراد و گروه‌های موجود در جامعه براساس قانون عمل کند نه براساس امیال شخصی (دوز و لیپست، ۱۳۷۳: ص ۸۶).

صاحب‌نظران دولت‌ـشـــهروند قانونی مدعی هســـتند که در این نوع از دولت‌ها جلوی هرگونه استبداد و خودرأیی‌ها، آن هم در هر سطحی که باشد، گرفته می‌شود؛ چراکه دستگاه‌های اداری حق تحمیل هیچ چیزی را ندارند مگر آنکه پیش‌تر توســـط مقررات و قوانینی که به‌روشنی پیش‌بینی شده باشد رفتار کنند (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۳۳)؛ علاوه برآن، دولت‌ـشهروند قانونمند، برای ساماندهی زندگی و امور اجتماعی ملت، معتقد اســـت که سه بخش، یعنی بخش دولت، بخش جامعهٔ مدنی و بخش خصوصی، به‌طور مجزا باید وجود داشته باشند تا زندگی اجتماعی انسان توسعه پیدا کند؛ ازاین‌رو، برای دخالت‌های دولتی حد و مرزی مشـــخص کرده اســـت که منجربه ایجاد نوعی خط فاصل می‌شود تا دولت قادر به انجام هرکاری نباشد.

خلاصهٔ مطلب اینکه دولت‌ـشـــهروند قانونمند را می‌توان در گزاره‌های زیر این‌گونه بیان داشت که دولت یا نظامی سیاسی است که ویژگی‌های زیر را داشته باشد:

۱. از میان نظریات کارآمدی، نظریهٔ «رضایت» گزینش شـــده است و رضایت عمومی مهم است؛ یعنی شهروندان درصورتی الزام سیاسی به حکومت پیدا می‌کنند که از آن رضایت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

داشته باشـــند (ابطحی و کاظمی، ۱۳۷۸: ص ۹). در این دولت‌ـشهروند، شهروندان بر ایـــن باورند که یک حکومت درصورتی حکومت خوبی اســـت که عناصر مؤثر در بقای خود را به‌خوبی راضی نگه داشـــته باشـــد و چون مردم عنصر اصلی او هستند، پس میزان رضایت مردم شـــرط است و کارآمدترین یا بهترین حکومت‌ها آن است که بتواند بهترین و بیشترین رضایت مردمی را داشته باشد.

۲. قانون هم ابزار عملی در دســـتان دولت است و هم وســـیله‌ای برای محدودکردن قدرت دولت محسوب می‌شود. به تعبیر کاره دومالبر، دولتی است که در روابط خود با اتباعش و به منظور تضمین موقعیت‌های فردی ایشان، خود تابع رژیمی حقوقی است و عمل دولت درمورد آن‌ها ازطریق مقرراتی تحقق می‌یابد که برخی تعیین‌کنندهٔ حقوق شهروندان است و برخی دیگر تعیین‌کنندهٔ راه و روش‌هایی که به کمک آن‌ها می‌توان به اهداف دولتی نائل شد (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۲۲).

۳. «قانون» نه‌تنها نوعی محدویت برای فعالیت دیوانی محســـوب می‌شـــود، بلکه «شرط» انجام فعالیت‌ها نیز است (فرمانروایان خود نیز باید فرمانبر باشند).

۴. هدفش کاربست اصول دموکراسی (مردم‌سالاری) است که ازسوی حاکمیت ملی ایجاد می‌شـــود؛ ازاین‌رو، برای تحقق آن، دوری‌گزیدن از ســـلطه‌گری و محدودکردن قدرت را در ســـر دارد؛ به‌گونه‌ای که هم آزادی‌های شهروندان و هم عرصه‌ای مشخص برای اعمال صلاحیت‌های قانونی دولت برای او مهم قلمداد می‌شود.

۵. نفع شـــهروندان و حمایت از آن‌ها معنا پیدا می‌کند؛ چراکه قانون برتر از همه‌چیز، حتی برتر از قانون‌گذار، است.

۶. پدیـــده‌ای با عنوان «حکومت افـــکار عمومی» معنا پیدا می‌کند کـــه می‌تواند به دولت مشاوره بدهد (برای اطلاع بیشتر از نقش افکار عمومی ر.ک. سبزه‌ای، ۱۳۹۴: ص ۵۲) و بر تصمیماتی تأثیرگذار می‌شود که دولت خواهد گرفت.

۷. از دو ترس رنج می‌برد؛ یکی بی‌اعتمادی شـــهروندان از دولت ـ چون ترس تبدیل‌شـــدن دولت به قدرتی ســـلطه‌گر را دارند ـ و دیگری بی‌اعتمادی دولت به شـــهروندان که ترس بی‌نظمی و به هرج‌ومرج کشاندن جامعه را دارد.

۸. قاضی، در مقام وزیر قانون، موظف اســـت تا آن را دقیقاً مطابـــق با واژه‌های متن قانونی درنظر بگیرد و با وفاداری به ارادهٔ قانون‌گذار، آن را دنبال کند.

۹. مردم‌ســـالاری اجتماعی در قالب حقوق و حقوق هم به‌مثابه نوعی طلب، آن هم بر پایهٔ

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

اندیشهٔ برابری و مساوات، درنظر گرفته می‌شود.

۱۰. دانشِ حقوق میدان‌دار اســت؛ چون ازسویی دولت خوب و شــهروند خوب و راه‌های دســتیابی به آن‌ها از مباحث مهم حقوق اساســی محسوب می‌شــوند و ازسوی دیگر، حداکثر نقشــی که بقیهٔ دانش‌ها ازجمله دانش فقه می‌تواند بازی کند نقش زمینه‌سازی خواهــد بود، زیرا دولت مدرن را نمی‌توان از قانــون و کدهای قانونی جدا کرد؛ پس فقه و اجتهاد به پشــت درِ مجلس و یا درون مجلس منتقل می‌شــود؛ بنابراین، دیگر کسی نمی‌تواند به اجتهاد فلان مجتهد عمل کند، بلکه باید برطبق قانون برآمده از فقه و اجتهاد عمل کند (فیرحی، ۱۳۹۴: صص ۳۱ـ۲۵) و به تعبیر دیگر، تلاش فقیهان و کارشناسان، در رساندن فقه به قانون، وقتی به ثمر می‌نشیند که قانون‌نگاران در تدوین قانون دقت لازم را اعمال کنند (گروهی از اندیشــمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی ، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴).

۱۱. علوم سیاســی جایگاه خاصی پیدا می‌کنــد، زیرا موضوع علوم سیاســی مطالعهٔ روش حکومت در جامعه اســت. در این علم مبنای قدرت عمومی و چگونگی ایجاد و اعمال آن بررسی می‌شــود؛ به‌این‌ترتیب، علوم سیاســی در مطالعهٔ قواعد حقوقی سهم بسیار مؤثری دارد؛ زیرا، حقوق زاییدهٔ قدرت عمومی اســت و تنها با تحقیق در چگونگی این قدرت است که می‌توان به روند ایجاد و اساس هدف قواعد حقوقی پی برد.

۳. ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌ـشهروند اخلاقی (یا فضیلت‌مند) و پیامدهای آن

ازآنجاکــه در محــور دوم مقاله نیــز، همانند محور اول، لازم اســت همان ســؤالات، البته با قید «اخلاقی»، دنبال شود؛ ازاین‌رور، به این سؤال خواهیم رسید که دولت‌ـشهروند اخلاقی یعنی چه و دارای چه ویژگی‌ها و مختصاتی است و ظهور و بروزدهندهٔ چه نوع دانشی خواهد بود؟ آیا اساساً رعایت اصول اخلاقی در حوزهٔ سیاست ممکن است؟

می‌توان گفت تا پیش از رنســانس پاسخ عموم فیلسوفان غرب به این پرسش مثبت بوده است، اما پس از رنســانس و با حضور ماکیاولی، پاســخ شــکل و صورت دیگری به خود گرفت. چون افرادی همانند ماکیاولی و شــارحان او بر این باور بودند که باید واقعیت عمل سیاســی را چنان که هست، نه چنان که باید باشــد، توصیف کرد (طالقانی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۶؛ اشتراوس، ۱۳۹۳: ص ۲۶۸). همچنین، اشتراوس در پاسخ به اینکه آیا عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد می‌گوید: «اگر شــخص طرز تلقی خود را بر این بنا کند که انسان چگونه باید براساس فضیلت زندگی کند؛ منطقاً

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

جامعهٔ سیاسی پروردهٔ او خیالی خواهد بود» (طالقانی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۷؛ اشتراوس، ۱۳۹۳: ص ۲۷۰). اما «به تعبیر اشتراوس»، فیلسوفان کلاسیک دقیقاً به چنین راهی کشیده شدند و به تعبیر ما، اندیشمندانی که به دولت‌ـشهروند اخلاقی عنایت دارند اصولاً نمی‌توانند جامعهٔ سیاسی را بدون اخلاق معنا کنند؛ حال خواه آن اندیشمندان، اندیشمندان دوران یونان باستان و پیش‌سقراطیان تا دوران هلنیستی‌ها باشند و یا اندیشمندان دوران قرون وسطی و دوران حاکمیت دینی. هر دوی آنان امر سیاسی را تابع امر اخلاقی می‌دانند که در ادامه به سخنان برخی از آنان اشاره می‌کنیم.

الف ـ افلاطون

وی به نقل از سقراط در این زمینه بیان می‌دارد که «در نفس دولت نیز مانند نفس افراد، نیروهای خیر و شر بشر با هم گلاویزند و هر دولتی که در آن مفاهیم اعتدال و تسلط بر نفس، همان معانی ذکرشده در گفت‌وگوی ما را بدهد (حاکی از غلبهٔ نیروهای خیر بر قوای بشر باشد)، به حق می‌تواند سرور و فرمانروای خود باشد (افلاطون، ۱۳۶۳: ص ۷۹). اخلاق و مقوله‌هایی چون فضیلت و عدالت در نگاه این دسته از افراد تا آن اندازه اهمیت دارد که افلاطون تحقق عدالت سلبی و ایجابی را برای افراد جامعه درصورتی دست‌یافتنی می‌داند که افراد جامعه در فضیلت انسانی به حد کمال رسیده باشند؛ بر همین مبناست که می‌گوید: «بزرگ‌ترین شرط نیک‌بختی آن است که آدمی نه خود مرتکب ظلم شود و نه ظلم دیگران را تحمل کند. پرهیز از ارتکاب ظلم دشوار نیست و یا به‌دست‌آوردن چنان نیرویی که آدمی را از تحمل هر ظلمی مصون نگاه دارد بسیار دشوار است؛ تنها کسی می‌تواند چنان نیرویی بیابد که در فضیلت انسانی به حد کمال برسد. همین قاعده دربارهٔ جامعه‌ها نیز صادق است؛ جامعه‌ای که ازلحاظ اخلاقی عاری از نقص باشد، همواره در صلح وصفا به‌سر می‌برد، ولی اگر به بدی مبتلا باشد، چه از درون و چه از بیرون، همیشه در جنگ است (طالقانی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۷، به نقل از افلاطون، ۱۳۸۴، ج ۴: ص ۲۱۲۸).

ب ـ ارسطو

وی در رسالهٔ «نیکوماخوس» متذکر می‌شود که سیاست با سعادت ارتباط وثیقی دارد و سعادت، که موضوع اخلاق است، فقط در رفتارهای فضیلت‌طلبانه تحقق می‌یابد. ایشان سعادت را غایت سیاست می‌دانند که از مجرای اخلاق در ساحت نظام سیاسی مطلوب تحقق پیدا می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۱۴؛ وینسنت، ۱۳۶۹: ص ۳۲)؛ ازاین‌رو، در کتاب هفتم سیاست می‌نویسد: «هدف ما شناختن سازمان حکومتی است و این سازمانی است که به یاری آن بتوان کار حکومت را به

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

بهترین وجه سامان داد که مردمان در سایهٔ آن از بیشترین حد امکان تأمین سعادت خویش بهره‌مند باشند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ص ۳۱۱). ارسطو می‌گوید: «نیک‌مرد بهروز و راستین کسی است که از برکت نیکی و فضیلت خویش، از مواهبی بهره برد که مطلق است و پیداست که شیوهٔ او نیز در به‌کاربستن این مواهب باید مطلق پسندیده و سزاوار باشد». ایشان می‌گوید: «جامعهٔ سیاسی باید فضیلت را پاس بدارد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ص ۱۲۴). البته چون فضیلت به دو قسم عقلی و اخلاقی تقسیم می‌شود از دو راه قابل پیگیری است. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌کند و درنتیجه نیازمند تجربه و زمان است؛ درحالی‌که فضیلت اخلاقی نتیجهٔ عادت است (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۵۳).

ج- آگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴ م)

ایشان نیز در نوشتهٔ خود معیار طبقه‌بندی دولت‌ها و جوامع را اخلاق می‌داند (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۲۷۶) و شهری را که در زمینهٔ اخلاقی، بالاترین درجهٔ فضیلت را داشته باشد شهر عدالت می‌نامد. آنچه شهر را این‌جهانی و زمینی می‌کند کاهش عیار اخلاقی است و این زمانی است که بد و خوب در هم بیامیزد و حاصل این آمیختگی نیز کاهش‌دادن همهٔ جوامع سیاسی به سطحی نازل و عمومی است (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۲۷۹).

د- آکویناس (قرن ۱۲ میلادی)

اگرچه وی دولت را به اجرای مقررات ظاهری محدود می‌کند و برای دولتمرد ایجاد ارزش‌های اجتماعی را منتفی می‌داند، باز هم دولت را کارگزار فضیلت اخلاقی تلقی می‌کند (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۳۵۴). ایشان یکی از وظایف سیاستمداران و حاکمان را قانون‌گذاری می‌داند؛ قوانینی که مردم را به‌سوی فضیلت سوق دهند. بر این اساس است که بیان می‌دارد «هدف قانون بشری سوق‌دادن مردم به‌سوی فضیلت است، اما این کار باید تدریجی و گام‌به‌گام صورت گیرد و نه یک‌باره؛ درهرحال، این قانون از مردمان کاملاً به فضیلت نرسیده انتظار ندارد که همواره مانند افراد بافضیلت عمل کنند و یک‌باره از همهٔ بدی‌ها دوری گزینند. اگر غیر از این باشد گروه اول، که یارای تحمل چنان باری را ندارند، نومیدانه به بدی‌های بزرگ‌تری روی می‌آورند (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۳۶۱).

دولت-شهروند اخلاقی به دلایلی دارای قدرتی مافوق است که قدرت و قوتش را از جایی دیگر به غیر از ملت می‌گیرد. در این نوع از دولت-شهروند، بر پایهٔ خوانشی، حاکم به معنای صدور اوامر بلاشرط است و توان اجرای اوامر وی ازطریق الزام است. در این روایت فقط دولت است که به‌عنوان

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

منبـع قانون (حقوق) ظاهر می‌شـود. اگر این مطالب را بپذیریم آیا راه مفـری برای این ایده داریم که می‌گوید اقتضای دولت اخلاقی این اسـت که شـهروندان در قالب دولت شکل بگیرند؟ یعنی هیچ‌گونه حق و حقوقی جز اطاعت‌پذیری به شهروندان داده نمی‌شود، پس محدویتی برای قدرت یا دولت وجود نخواهد داشت؛ چراکه این شهروندان نیستند که به دولت به‌عنوان نمایندهٔ خود، قدرت قانونگذاری یا قدرت تقنین، نظارت و اجرا می‌بخشـند تا درعوض دولت نظر شهروندان را صائب و برتر بداند و مسـؤل باشد، بلکه این شهروند اسـت که باید برای رسیدن به سعادت و کمال مورد تعلیم و تربیت قرار بگیرد. تربیت در نگاه اینان، ازجمله سـقراط، یعنی کوششی برای شکل‌بخشی آگاهانه به زندگی؛ بدین منظور که آنچه آدمی ازلحاظ روحی و اخلاقی باید باشد، به مرحلهٔ تحقق برسـد (بگر، ۱۳۷۶،ج ۲: ص ۶۸۶). «آدمی ازلحاظ اخلاقی چنان بار آید که پیوسـته بکوشد تا عضو کامل و مفیدی برای جامعه باشـد و نه در مقـام فرمانروایی و نه درحال فرمان‌برداری پای از طریق عدالت بیرون ننهد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ص ۱۹۳۰). در اندیشـهٔ سیاسـی متفکران اسلامی نیز، برخلاف امروز کـه ضرورت حکومت به‌دلیل وجود نظم داخلی و مقابله با دشـمن خارجی شروع می‌شـود، آن‌ها ضرورت وجود حکومت را از سـامان‌دادن اخلاق جامعه شروع می‌کردند (کرون، ۱۳۸۹: ص ۴۷۹). یعنی آنچه معطوف به تربیت اجتماعی اسـت، سـجایایی چون سعهٔ صدر، صبر و پایداری، ایثار و ازخودگذشتگی، رازداری و عیب‌پوشی، انصاف و عدالت، قناعت و ساده‌زیستی از این امور است (خلوصی، ۱۳۹۶: صص ۲۱۴ـ۱۸۷).

خلاصه اینکه دولت‌ـشهروند اخلاقی (فضیلت‌مند) نظامی است که در گزاره‌های زیر معنا پیدا می‌کند:

۱. هدایت مردم به‌سوی زندگی سعادتمندانه و کسب سعادت اخروی و رضای خداوند گرایش پیدا می‌کند؛ ازاین‌رو، حتی تأسـیس مشروعیت دولت از شهروندان به نص مقدس می‌غلطد و هدایت شهروندان را دنبال می‌کند.

۲. خواست حاکم عین مصلحت مردم تفسیر می‌شود و دولت خدای روی زمین قلمداد می‌شود.

۳. دولت اخلاق‌گرا نه‌تنها قداست دولت را سـلب نمی‌کند، بلکه بر این باور است که این دولت است که کمال دلخواه شـهروندان را باوجود واقعی‌شان همساز می‌کند؛ چراکه دعوی سـعادت آنان را دارد؛ بنابراین، دولت به دنبال تأمین عدالت و سعادت برای شهروندان است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

۴. ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌ـشهروند تلفیقی و پیامدهای آن

ما که مدعی شدیم جمهوری اسلامی ایران، هم از حیث ساختاری و هم از حیث عاملیت، ظرفیت و اســتعداد این را دارد که به‌صورت توأمانی به دولت‌ـشــهروند اخلاقی و قانونــی بپردازد، به این مطلب هم اذعان داریم که رهیافت دولت‌ـشهروند تلفیقی با اشکالاتی نیز مواجه است؛ اشکالاتی چون: ۱. وجود خلأ نظری بنیادین که موجب دوپاره انگاشــتن هویت نظام و تجویز توأمانی قانون و اخلاق می‌شــود، ۲. فقدان معیار فراگیرشــده؛ یعنی تلفیق‌گرایی نتوانسته است معیار فراگیرشدهٔ جمهوریت‌ـاسلامیت را به‌لحاظ تئوریک در قالب نظام اسلامی توجیه کند،۳. فقدان برایند واحد؛ تلفیق‌گرایان از یک‌ســو خــود را وامدار یک دولت قانونی با همــهٔ ویژگی‌هایش می‌دانند و ازطرف دیگر با توجه به دغدغهٔ اسلامی، به دنبال تحقق رسالت‌های اخلاق اسلامی در به سعادت رساندن شــهروندان هســتند؛ درحالی‌که برایند واحدی از آن ارائه نشده اســت. خلاصه اینکه چندگانگی تئوریک موجب شده اســت که تئوری‌پردازی در وادی تلفیق‌گرایی نیز به برایند واحدی منتج نشود و موجب معضل تزاحم میان قانون (حاکمیت ملی) با اخلاق (حاکمیت اســلامی) شود؛ معضلی که منجر می‌شود اخلاق به دنبال سعادت و قانون به دنبال نظم در زندگی مردم تلقی شوند و همواره به‌مثابه یک نقیصهٔ مهم خودنمایی کنند، اما با توجه به اشــکال‌های مطرح‌شده لازم است گفته شود که در این مقاله، به دلایلی، دست به گزینش رهیافت دولت‌ـشهروند تلفیق‌گرایانه زده‌ایم که برخی از آن دلایل عبارت‌اند از:

۱. در دولت‌ـشهروند تلفیقی اخلاق و قانون در هم تنیده و منضم هستند، چون هر دو به دنبال تأمین ســعادت شهروندان هستند؛ چراکه هدف قوانین سیاسی سعادت جامعه است. البته به‌واســطهٔ تعلیم و تربیت و با نهادینه‌کردن آموزه‌های اخلاقی در وجود شهروندان این مهم قابل تحصیل و دسترسی است.

۲. شــهروند درعین نیازمندی به راهنمایی و راهبری، آزاد است و حق انتخاب و گزینشگری دارد؛ پــس اگرچه یک موجود وابســته تلقی نمی‌شــود و به‌عنوان موجــود عقلایی قادر به تشخیص نیک و بد و انتخاب صحیح است، به راهبری نیازمند است.

۳. در دولت‌ـشــهروند تلفیقی، شــهروند درعین توجه به اخلاق و تحصیل ســعادت به امر حقوقی، که هدفش برقراری نظم اســت، خالی نیست بلکه تکالیف را راه استیفای حقوق می‌داند.

۴. اگرچه در دولت‌ـشــهروند قانونمند نقطهٔ گره‌ای یا کانونی (nodal point) قانون است و این نقطهٔ کانونی قابلیت ساماندهی عناصری همچون آزادی، جامعهٔ مدنی، مردم‌سالاری،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

همزیستی مسالمت‌آمیز، رقابت سیاسی قاعده‌مند، تکثر سیاسی، حقوق شهروندی، تمرکززدایی از قدرت، سیاست اخلاقی، شایسته‌سالاری دربارهٔ آن سامان یافته‌اند، در دولت‌ـشهروند تلفیقی نقطهٔ کانونی توأمان دیدن و نفی دوآلیسم اخلاق و قانون است.

۵. توجه به دولت‌ـشهروند قانونمند و دولت‌ـشهروند اخلاقی و عدم تعارض بین آن دو موردتأیید قانونگذاران جمهوری اسلامی ایران بوده است.

۶. چون جامعهٔ ایران جامعه‌ای چندبخشی است؛ ازاین‌رو هیچ بخشی نباید دیدگاه خود را بر بخش دیگر و یا بر کل جامعه تحمیل کند. اگر این کار را کند همزیستی‌ای میسر نخواهد شد.

۷. در دولت‌ـشهروند تلفیقی، اگرچه دولت رفتاری پدروار بر شهروندان دارد، این رفتار دولت موجب بردگی شهروندان و محدودکردن به ناحق حقوق شهروندان نمی‌شود؛ به‌عبارتی، قدرت یا اعمال قدرت در این رهیافت جایگاه خاصی دارد. ازآنجاکه در دولت تلفیقی همانند دولت اخلاقی، این «قدرت» است که در مرکز ثقل قرار می‌گیرد، طبعاً سؤالاتی نیز قابل طرح است: اولاً، برای اینکه شهروندان قربانی دولت و قدرت نشوند، در دولت‌ـشهروند تلفیقی چگونه به قدرت نگاه شده است؟ آیا در این نگاه قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق؟ ثانیاً، چرا شهروندان نیازمند تربیت دولت‌ـشهروند تلفیقی همانند دولت‌ـشهروند اخلاقی هستند؟ پاسخ امام خمینی به سؤال اول این است که نه‌تنها قدرت به ماهو قدرت، فساد ندارد، بلکه یک فرصت و کمال است. چون می‌گوید قدرت خودش یک کمال است. خدای تبارک و تعالی قادر است، اما چنانچه قدرت به دست اشخاص فاسد برسد، همین کمال را به فساد می‌کشاند. دنیا امروز گرفتار این است که قدرت در دست اشخاصی است که از انسانیت بهره ندارند... قدرت اگر در دست انسان کامل باشد، برای ملت‌ها کمال ایجاد می‌کند... قدرت وقتی کمال است و می‌تواند کمال خودش را بروز بدهد که در دست دانشمند باشد، در دست عاقل باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: صص ۲۰۷ـ۲۰۶).

برمبنای این تفکر است که می‌توان گفت قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز نه‌تنها قدرت را شرِ لازم ندانسته است، بلکه آن را وسیله‌ای و امانتی برای خدمت به مردم و اعتلای کشور و ترویج دین و اخلاق ذکر کرده است؛ چون در اصل ۱۲۱ خود که به متن سوگندنامهٔ رئیس‌جمهور اختصاص دارد، آورده است: «... قدرتی را که ملت به‌عنوان امانتی مقدس به من سپرده است، همچون امین

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

پارســا و فداکار نگاهدار باشــم».[1] اما دربارۀ ســؤال دوم باید گفت به‌نظر می‌رسد که قانون‌گذاران شــورای خبرگان قانون اساسی به این کلام شیخ طوسی التفات داشته‌اند که «فضیلت‌مندی از امور طبیعی و فطری نیســت که انســان همانند امور طبیعی از آن برخوردار شود، فضیلت‌مندی از امور صناعی اســت که نیازمند تربیت و تلاش اســت؛ چنان‌که یک صنعتگر، صنعتگری می‌آموزد، یک انسان برای فضیلت‌مند شدن نیز بایستی چنین تربیت شود» (طوسی، ۱۳۵۶: ص ۱۵۲).

به‌این‌ترتیب، تبدیل منِ حیوانی به منِ انســانی به‌عنوان هدف اصلی شهروندی نیازمند دستگاه تربیتی است. این تبدیل و رشد و کمال انسانی است که وجود تربیت در شهروندی را لازم می‌آورد؛ ازاین‌رو، دولت براســاس اصول قانون اساســی موظف اســت شــهروندان را تربیت کند که مؤید این گفتار اصولی همچون اصل دوم اســت که می‌گوید جمهوری اســلامی نظامی اســت بر پایۀ ایمان به کرامت و ارزش والای انســان و آزادی توأم با مســئولیت او در برابر خدا. همچنین، اصل صدوبیست‌ویکم، که یکی از وظایف رئیس جمهور را پاسداری از ترویج دین و اخلاق و پشتیبانی از حق و گســترش عدالت ذکر کرده، معتقد اســت دولت‌های دینی همواره سعادت شهروندان را به‌عنوان غایت برتر می‌شناسند و زمینه‌سازی وصول به سعادت شهروند را از حقوق آنان می‌دانند.

ســومین ســؤالی که در ادامۀ مقاله و در تأیید و تقویت دولت‌ـشــهروند تلفیقی می‌توان مطرح کرد این اســت که آنانی که براســاس اصل پنجاه‌وششــم قانون اساســی جمهوری اسلامی ایران، دولت‌ـشهروند را به دولت‌ـشهروند قانونمند تفسیر می‌کنند درپی چه چیزی هستند؟ مسلم است که درپی محدودکردن حوزۀ عمل دولت و حمایت از آزادی‌های شهروندان هستند. اما سؤال اساسی‌تر این اســت که این خواستۀ آنان بر پایۀ چه چیزی قابل تحقق است؟ پاسخ این خواهد بود که بر پایۀ قانون اساســی مستقر. اگر این را بپذیریم، با رجوع به اصول قانون اساسی، البته نه به‌صورت منقطع و بریده‌بریده بلکه با درنظر داشتن کل اصول قانون اساسی، می‌توان گفت نه هر نوع قانونی یا قانون موضوعــه و قانون بر پایۀ عقــل آئینی، بلکه قانونی که اصول و ارزش‌هایــی را به‌عنوان محور تلقی

۱. البته برای این تفکر که قدرت به ماهو قدرت چیز بدی نیست می‌توان شواهد زیادی را بیان داشت. برای نمونه آنجا که حضرت علی می‌فرماید: «خدایا، تو می‌دانی که من حکومت و ملک و ریاست را نخواستم؛ بلکه قیام به حدود تو و پاســداری از شرع و قراردادن امور بر سر جای خود و رساندن حقوق به اهلش، پیروی روش پیامبرت و ارشاد گمراه به نور هدایت تو را خواهانم (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰: ص ۲۹۹). همچنین، آنجا که دربارۀ نفس حکومت و فرماندهی به ابن‌عباس فرمود: «این کفش چقدر می‌ارزد؟» گفت: «هیچ»، فرمود: «فرماندهی بر شما نزد من از این هم کم‌ارزش‌تر است؛ مگر اینکه به‌وسیلۀ فرماندهی و حکومت بر شما بتوانم حق (یعنی قانون و نظام اسلام) را برقرار ســازم و باطل (یعنی قانون و نظامات ناروا و ظالمانه) را از میان بــردارم (امام خمینی، ۱۳۷۹: ص ۵۴). همچنین، حضرت علی (علیه‌الســلام) در نهج‌البلاغه دلایل قیامشان را در چهار فراز بیان می‌دارند که قیامشان برای منافسه در دنیا نبود، بلکه برای برپایی پرچم اسلام وغیره بود (ر.ک. نهج‌البلاغه: خطبه ۱۳۱).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

کرده باشـــد که به آن اصول و ارزش‌های اسلامی و ملی می‌گوییم؛ اصولی که مخالف شرع نباشد، یعنی قانون اسلامی. با پذیرش این مطلب نمی‌توان گفت که دولت‌ـشهروند قانونمند در جمهوری اســـلامی ایران براساس اصل ۵۶ خروجی تفکرشان، دولت‌ـشـــهر قانونی با خوانش فرانسوی و یا دولت قانونمنـــد لیبرالی خواهد بود که در محور اول مختصاتش را بیان داشـــتیم و بعد بگوییم که برخی از دولت‌هـــا ازجمله دولت خاتمی چنین ایده‌ای را دنبال می‌کرد، زیرا مقام معظم رهبری در حمایت از شـــعار قانون‌خواهی وی می‌گوید: «یکی از شعارهای بسیار خوب جناب آقای خاتمی، که من از اوّلی که آن را از ایشـــان شـــنیدم واقعاً خدا را شکر کردم، مســـئلۀ «قانونگرایی» بود. این حرف خیلی خوبی اســـت و خوشبختانه این را شما بارها تکرار کرده‌اید. تا لحظۀ آخر به این شعار تمسّـــک کنید و بدانید که قانونگرایی کار سختی هم هست، اما باوجود سختی‌هایش در کوتاه‌مدت و بلندمدت فوایدش از بی‌قانونی بهتر است (خامنه‌ای، ۱۳۷۶).

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دولت را موظف کرده است که هم برای امور این جهانی و هم امور آن جهانی شـــهروندان، جهت دستیابی به ســـعادت تلاش کند؛ بنابراین، با اینکه دولت مسئول تحقق سعادت[1] شهروندان است و دولت، به‌عنوان کانون قدرت سیاسی، مکلف است زمینۀ مناسب جهت برقراری و تحصیل سعادت شهروندان را مهیا کند، ولی دولت و شهروندان در برهه‌ای از برهه‌های جمهوری اسلامی ایران به اخلاق گرایش پیدا کرده و قانون را به فراموشی سپرده‌اند و در برهه‌ای دیگر به قانون توجه کرده و اخلاق را به حاشیه رانده‌اند؛ به‌عبارتی، در برهه‌ای شاهد شهروند همه‌کاره هســـتیم و دولت هیچ‌کاره و برهه‌ای نیز برعکس، یعنی دولت همه‌کاره و شهروند هیچ‌کاره (شـــهروند هیچ‌کاره ≠ دولت همه‌کاره/ یا شهروند همه‌کاره ≠ دولت هیچ‌کاره) و این نشانگر همان مدعای ماست که در ابتدای مقاله گفتیم.

قانون اساسی ما قابلیت خوانش‌های متفاوت و متنوع را دارد؛ ازاین‌رو، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دولت در جمهوری اســـلامی دولت پیش‌مدرن (مانند دولت‌ـشـــهر یونان باستان، فئودالی، دولت‌های مطلقه، دولت‌های توتالیتر، دولت سالازاریسم در پرتغال و یا دولت فرانکیسم در ایتالیا و دولت ویشـــی در فرانسه) اســـت یا دولت مدرن؟ تا براساس آن‌ها وضعیت و موقعیت شهروندی مشـــخص و متعین شـــود؟ دولت پیش‌مدرن ویژگی‌ها و خصایصی را با خود دارد که اگر دولتی در

۱. نویســـندۀ مقاله به‌خاطر طولانی‌نشدن بحث به چرخشی که در فهمِ مفهوم سعادت شده و معانی‌ای که از آن اراده می‌شـــود نپرداخته اســـت، ولی فقط همین اندازه لازم است که گفته شود ســـعادت در اینجا به معنای خوشی ـ یعنی زندگی‌ای که در آن خواسته‌ها تأمین شود ـ نیست، بلکه به معنای بهروزی ـ به معنای زندگی‌ای که در آن نیازها برآورده شود ـ اراده می‌شود (برای اطلاع بیشتر از معانی سعادت ر.ک. ملکیان، ۱۳۹۷: ص ۷۷).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

آن چهارچوب تحلیل شـــود، شـــهروندان موقعیت خاصی را خواهند داشت؛ درحالی‌که اگر دولتی در چهارچوب دولت مدرن تحلیل شـــود، مباحث و محورهای جایگاه و موقعیت شهروندی در آن متفـــاوت و متمایـــز از دولت‌های پیش‌مدرن خواهد بود. با حفظ این بحث کوتاه چهارمین ســـؤال این‌گونه مطرح می‌شود که ما دولت‌های جمهوری اسلامی ایران را چه نوع دولتی می‌دانیم تا براساس آن تحلیل کنیم که آیا دولتی است که شهروندی را در سلطهٔ خود می‌گیرد تا دولتی پیشامدرن باشد یا دولتی است که همه‌چیز را به شهروندان می‌سپارد تا دولتی مدرن و قانونمند قلمداد شود؟ آنانی که با چهارچوب نظری دولت مدرن دست به تحلیل دولت‌های جمهوری اسلامی ایران می‌زنند نقش دولت را در مطالبات شـــهروندی، مثلاً در آزادی احزاب سیاسی و تحقق جامعهٔ مدنی و آزادی بیان برای همهٔ قومیت‌های مذهبی دنبال می‌کنند ولی آنانی که با چهارچوب نظری پیش‌مدرن به تحلیل دولت‌های جمهوری اســـلامی ایران می‌نشینند مشخصات و شاخص‌های دیگر را تجزیه و تحلیل می‌کنند. اما باید اظهار داشـــت که جمهوری اســـلامی ایران تفاوت و تمایزهای ظریف و دقیقی با نظام‌های سیاسی پیش‌مدرن و مدرن دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

در این نوع نظام سیاســـی کارویژه‌های دولت به‌مثابه نهـــادی اجتماعی و دین به‌مثابه نهاد دیگر اجتماعـــی نه‌تنها تفاوتـــی با هم نخواهند داشـــت بلکه این‌همانی خواهد بـــود؛ زیرا در جمهوری اســـلامی ایران، چه نهاد دولت و چه هر نهاد دیگری، برای اینکه اجازهٔ تصرف و دخالت در امور را داشته باشد نیاز دارد که ازجانب ولی فقیه هم حکم تنفیذ برای وی صادر شده باشد[1] و هم رضایت ولی فقیه را داشـــته باشـــد. زیرا در فقه اســـلامی تنها کســـی که به‌عنوان حاکم، به رسمیت شناخته می‌شود، فقاهت و فقه است نه فقیه[2] و شـــخص به‌هیچ‌وجه حاکم نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰). «قانون‌گذاری هم اعتبارش به اتکا به ولایت فقیه اســـت. قـــوهٔ مجریه هم اعتبارش به امضا و تنفیذ ولی فقیه اســـت. اگر امضا نکند، واجب‌الاطاعه و الزامی نیست. به‌خاطر اتصال به ولی فقیه است که همهٔ این‌ها مشـــروعیت پیدا می‌کنند، حتی قانون اساســـی؛ ... اکثریـــت مردم چه حق دارند که قانون اساســـی را امضا کنند و برای همهٔ مردم این قانون را لازم‌الاجرا کنند؟ آن کســـی که حق دارد قانون اساســـی را برای جامعه قرار بدهد ولی فقیه است. ولی فقیه نیز کسی است که حاکمیت الهی

۱. امام خمینی دربارهٔ دولت بازرگان می‌گوید: «...ایشـــان را من قرار دادم، واجب‌الاتباع اســـت. ملت باید از او اتباع کند و حکومت عادی نیست. حکومت شرعی است. باید از او اتباع کنند. مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است؛ قیام برعلیه شرع است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ص ۵۹).

۲. خـــود ولی فقیه هم، در جایگاه یک شـــخص، موظف اســـت از آنچه حکم ولی فقیه اســـت اطاعـــت و تبعیت کند و بر همه واجب‌الاطاعه است (خامنه‌ای، ۱۳۶۶).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

را ازطریق وراثت پیامبر و وراثـــت ائمۀ معصومین در اختیار دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۶).[۱] دلیل دیگر اینکه چون در اصل پنجاه‌وهفتم قانون اساســی نیز آمده است که قوای حاکم بر جمهوری اسلامی ایران زیرنظر ولایت مطلقۀ امر و امامت امت است؛ بنابراین، مسئلۀ کارکرد سیاسی دولت در تحقق یا عدم تحقق حقوق شهروندی با اصل نظام سیاسی ارتباط پیدا می‌کند. خلاصه اینکه هر کاری که دولت بخواهد انجام دهد، چه جنگ و صلح باشد یا خیابان‌کشی، نظام وظیفه، جلوگیری از ورود و خــروج ارز، جلوگیری از ورود و خروج هر نوع کالا، منع احتکار، گمرکات و مالیات، جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری، جلوگیری از پخش مواد مخدر، حمل اسلحه وغیره، همۀ این‌ها که در اختیارات دولت است قبل از هر چیز متوقف به امر شرعی است؛ بنابراین، اعطای این اختیارات به دولت متوقف به امر شرعی یا قانونی است (فیرحی، ۱۳۸۲: ص ۲۹۰؛ امام خمینی، ۱۳۶۱، ج۲۰: ص ۱۷۰). نتیجه اینکه هم دولت و هم شهروندان، در دولت‌ـشهروند توأمانی، تابع امری هستند که نه استبداد می‌آورد و نه هرج‌ومرج و آن چیزی نیست جز احکام و دستورهای الهی.

خلاصه اینکه دولت‌ـشهروند توأمانی نظامی است که می‌توان آن را در گزاره‌های زیر معنا کرد؛ نظامی که ویژگی‌هایش عبارت‌اند از:

۱. افراد و اشخاص در آن حکومت نمی‌کنند، بلکه حکومت هنجارهاست. به تعبیری حکومت فقه اســت نه حکومت فقیه؛ پس دولت و قدرت چیزی نیست جز اجرا و تحقق پدیده‌هایی که براســاس هنجارها باشــد. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، در نظام اسلامی هیچ‌کس از آن جهت که شــخص است بر مردم حاکم نیست. در فقه اســلامی تنها کسی که به‌عنوان حاکم به رســمیت شناخته می‌شود، فقاهت و فقه است نه فقیه. شخص به‌هیچ‌وجه، حاکم نیســت. فقیه سه سمت دارد که با تبیین این سمت‌های سه‌گانه می‌بینید آن که حاکم است، فقه اســت؛ یعنی حکم الله است نه شخص. این ســمت‌های سه‌گانۀ فقیه یکی مرجعیت اوســت که فتوا می‌دهد، یکی قضا و حکم اوست که محکمه‌های قضایی را اداره می‌کند، یکی هم حکم ولایی اوســت؛ پس در اسلام سخن از حکومت فرد بر مردم نیست، سخن از حکومت مردم بر مردم نیست، سخن از حکومت شخص ولو فقیه باشد بر کسی نیست، فقط حکومت دین اســت (جوادی آملی، ۱۳۹۷)؛ بنابراین، سیاست و حکومت مقدمه‌ای

۱. امام خمینی نیز همین مباحث را این‌گونه بیان می‌کند که: «واضح است که حکومت به جمیع شئون آن و ارگان‌هایی که دارد تا وقتی از قِبَل شــرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شــرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوۀ مقننه و قضاییه و اجراییه بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگان‌ها، که باید به‌واسطۀ شرعیت آن باز باشد، بسته می‌شود و اگر بدون شــرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شــئون، طاغوتی و محــرم خواهد بود» (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ص ۱۳۴).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

برای اجرای احکام الهی است (امام خمینی، ۱۳۷۰: صص ۱۹ـ ۱۸).

۲. اندیشـــه و عمل حاکم جامعهٔ اسلامی تابع مصالح اسلام و مسلمانان است (امام خمینی، ۱۳۶۵: صص ۲۱ـ۲۰).

۳. الـــزام سیاســـی (political obligation) در این نظام الزامی اخلاقی اســـت؛ یعنی حق حاکمیت حاکم مســـتلزم الزام اخلاقی شـــهروندان به اطاعت از اوست. زیرا حق آمریت بدون الـــزام به اطاعت معنایی ندارد؛ بنابراین، رابطهٔ آمریت و اطاعت رابطه‌ای نیســـت که از دو طرف یکسان باشـــد، پس الزام سیاسی بدین دلیل است که جمهوری اسلامی ایران، اهـــداف و ارزش‌های اخلاقی و خیرهای نامحدود مثل ســـعادت، عدالت و کمال انســـان را دنبال می‌کند و فرمانروا به‌دلیل داشـــتن دانش برتر[1] می‌تواند عدالت و ســـعادت را برای شـــهروندان به ارمغان بیاورد (پورسعید، ۱۳۸۳: ص ۷۲۷) و هدف اصلی و مهم حکومت اســـلامی نیز اســـتقرار نظامی عادلانه و به‌پاداشتن عدل و قســـط و اجرای قوانین و احکام الهی اســـت (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: صص ۳۰۴ و ۵۰۹؛ همان، ج ۹: ص ۵۰؛ همو، ۱۳۷۰: ص ۵۹).

۴. هر شهروندی درعین‌حال که موظف به اطاعت از نظام اسلامی است، وظیفه دارد درمقابل انحراف، انحطاط و ناروایی‌ها بایســـتد و انتقاد کند و بدون هیچ‌گونه ترس و تزلزلی اشکال و ایراد را به حاکمشـــان منتقـــل کند. آذری قمی در این‌باره می‌گویـــد: بالاترین و آزادترین مکانیســـم برای نظارت حکام در مجلس خبرگان از زمان امام خمینی است که یک هیئت تحقیق تشـــکیل شد تا هرکس که ایراد و اشکالی در ارتباط با رهبر دارد به این هیئت ارجاع کند و هیئت پس از تحقیق، جواب را به او بدهد (علیخانی، ۱۳۷۷: ص ۵۲).

۵. هم مردم‌ســـالاری هدایت‌شـــده را دنبال می‌کند و هم مردم‌سالاری هدایتگر را؛ زیرا در این نظام سخن از حکومت فرد بر مردم نیست، سخن از حکومت مردم بر مردم نیست، سخن از حکومت شـــخص، ولو فقیه باشد، بر کسی نیســـت، فقط حکومت دین است (جوادی آملی، ۱۳۹۷/۲/۱۹)، آن هم دین اســـلام؛ زیرا اسلام هدایتگر انسان به‌سوی کمال مطلق اســـت. «اسلام آمده راه را نشان دهد... اســـلام نیامده سلطه پیدا کند بر این مملکت یا آن مملکت... اگر اســـلام ارتش دارد برای این دارد که این ارتش مردم را بیاورد برای هدایت»

۱. در جمهوری اســـلامی بســـط عدالت برای شـــهروندان و اجرای قانون متوقف بر تشـــکیل حکومت است و چون حکومت اســـلام، حکومت قانون الهی اســـت؛ پس حاکمان آن نیز باید کارشناس دین و فقیه بوده باشند تا بتوانند در اجرای هدف حکومت اسلامی موفق باشند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ص ۶۰).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ص ۵۰۷). چون مردم‌سالاری هدایت‌شده را دنبال می‌کند، پس نیازمند دال مرکزی هدایت یعنی تربیت اســت؛ چه تربیت شهروندان به‌طور عام و چه تربیت سیاسی شهروندان به‌طور خاص؛ زیرا انسان در آغاز سالم، صاف و بی‌آلایش است و ازطرفی چون انســان موجودی اثرگذار و اثرپذیر اســت؛ همچنین، فقدان و نبود تربیت منشأ تمامی اختلالات موجود در بین بشر در تمامی تاریخ بوده است، پس می‌توان مدعی شد تربیت است که آینده و سرنوشت انسان را می‌سازد و مسیر زندگی وی را تعیین می‌کند. یعنی اگر جنس تربیت شــیطانی باشــد، می‌تواند موجب هلاکت انسان شود و اگر جنس تربیت صحیح و الهی باشد، می‌تواند باعث رستگاری و سعادت انسانی شود. به‌خاطر این جایگاه و اهمیت خاص تربیت اســت که امام خمینی، در جایگاه رهبر جمهوری اسلامی ایران، می‌گوید: «تا انســان تربیت نشده، طغیان خواهد کرد و هرچه بیاموزد، هر علمی که بیاموزد، آن علم و آن چیز خطرنــاک خواهد بود و موجب هلاکت دنیوی و اخروی؛ حال آن علم و معارف، معارف الهی باشــد یا غیرالهی و آن صحنه، صحنهٔ فقه و فقاهت باشد یا صحنهٔ سیاست (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۳۹۱).

۶. «حق شــهروندی در طول حق الهی است نه در عرض و یا درمقابل آن و إلا رفراندوم وغیره معنا نداشــته و نخواهد داشت» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۱۳۵؛ ج ۱۵: ص ۶۷؛ ج ۲۱: ص ۳۷۱؛ ج ۵: ص ۲۱۳).

۷. عدالت و اســتیفای حــق را تنها در مســاوات نمی‌بیند، بلکه آن را در تــوازن بین حقوق، مسؤلیت‌ها و توانایی افراد می‌داند (عارف، ۱۳۹۶: ص ۷۵).

۸. خوب و بــد در آن با دولت‌ـشــهروند قانونمند تمایز ماهوی دارد. چون دولت‌ـشــهروند توأمانی رفتاری را ازجانب شــهروندان و حاکمان رفتار خــوب می‌داند که در داوری الهی خوب قلمداد شــود و برخاسته از نیت و انگیزه باشد، اما در دولت‌ـشهروند قانونمند رفتار خوب یعنی به حریم دیگران تجاوز نشــود (نوبهار و همکاران،۱۳۹۴: ص ۳۲)؛ بنابراین، تمایز این دو در این است که رفتار خوب به این معنا نیست که فقط به حریم دیگران تجاوز نشود، بلکه هر رفتاری فی‌نفسه ارزش‌گذاری می‌شود، چه حق دیگران تضییع شود یا نشود، امر قبیح، قبیح خواهد بود. با عنایت به این مطلب اســت که در فقه برخی رفتارها، گفتارها و نگاه‌ها به دیگران، حتی اگر رضایت طرف مقابل را داشته باشد، باز هم جایز نیست؛ پس با اسقاط حق، مانع برطرف نمی‌شود. بدین جهت است که برخی از فقها حریم خصوصی را از حــق فراتر می‌برند و آن را تکلیف اخلاقی می‌دانند، مثلاً اگر شــخص دیوانه یا کودک

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

شیرخواری مورد دشنام واقع شـــوند بازهم به‌کاربردن الفاظ رکیک و کلمات زشت را حرام می‌دانند و حتی فحش‌دادن به حیوان را هم جایز نمی‌دانند (سلیمانی، ۱۳۹۳: ص ۴۰).

۹. در آن دانـــش حقوق نه‌تنها به‌عنوان تنها دانش مشـــروع و تنها پدیده‌ای برای راهبری دولت نقش ایفا نمی‌کند، بلکه دانش‌های دیگری نیز هستند (مانند دانش عرفان، اخلاق، اقتصاد، علوم انسانی) که نقش‌آفرین هستند و در رأس آن‌ها دانش فقه است که مهم و حیاتی است؛ چراکه هیچ اصلی از اصول قانون اساسی نباید مخالف اسلام باشد و وظیفهٔ هیئت حاکم و اینکه چه کســـی هیئت حاکم است، چه چیزی قانون است، چه کسی مجری است و مانند این‌ها را را فقه معین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷).

۱۰. اینکه گفته شـــد رأس دانش این نوع دولت‌ـشـــهروند فقه اســـت (البته نه فقه موجود) به این دلیل اســـت که فقه موجود چه به معنای دانش کاشف از شریعت الهی و چه به معنای عملیات استنباط شریعت از اســـناد معتبر، به‌ویژه در فرایند رسیدن به قانون، با آسیب‌ها و کمبودهایی روبه‌روست (گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی ،۱۳۹۲، ص ۱۰۶).

۱۱. علـــوم مختلف در آن تجلی می‌یابنـــد؛ علومی مانند علم کلام، فقـــه، اخلاق، حقوق، روان‌شناســـی اجتماعی، سیاســـت، اقتصاد و مردم‌شناســـی. چون در اینجا صاحب‌نظران معتقدنـــد کـــه هریک از عالمـــان آن علوم مختلف، یـــک ورق از اســـلام را بلدند نه همهٔ اســـلام را؛ امام خمینی در این‌باره می‌گوید: «یکی می‌آید چهار تا از جنگ‌های اســـلام را بررســـی می‌کند، بعد می‌شـــود اسلام‌شناس، خوب تو جنگ‌شناســـی و بگو من از اسلام این ورقش را می‌شناســـم، فقیه حق ندارد بگوید که من اسلام‌شناسم، فقیه باید بگوید من فقه‌شناســـم ... فیلســـوف حق ندارد بگوید من اسلام‌شناســـم، این بگوید من یک قسمتی از مثلاً معقولات اســـلام را درک کرده‌ام، آن هم که حکومت اســـلامی را بررسی و اطلاع پیـــدا کرد که وضع حکومت چه بوده، او هم حق ندارد بگوید من اسلام‌شناســـم؛ بگو من حکومت اسلام‌شناسم، ادعای اسلام‌شناسی جز برای آن‌که همهٔ جهات اسلام را بداند چه جوری اســـت و همهٔ مراتب معنویت و مادیت اسلام را بداند نیست؛ او می‌تواند بگوید من اسلام‌شناسم (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۸: ص ۷۲).

۱۲. در دولت‌ـشـــهروند توأمانی می‌توانیم شاهد پایه‌ای‌بودن دانش سیاسی در کنار دانش فقه نیز باشیم. البته با دو نگاه؛ نگاه عارضی و نگاه ذاتی. توضیح مطلب اینکه در نگاه عارضی در این دولت‌ـشهروند، رشد علم سیاست همانند دیگر علوم انسانی در مسیر اسلامی‌سازی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

قرار می‌گیرد تا حوزویان هم در طراحی اسلامی‌ســـازی دروس، سرفصل‌ها، متون و اساتید آن نقش‌آفرینی کنند و هم به‌عنوان دانشجو در این گرایش حضور یابند تا با فارغ‌التحصیلی در این رشته از مؤسسات و دانشگاه‌هایی همچون مؤسسهٔ آموزشی‌ـپژوهشی امام خمینی، دانشگاه باقرالعلوم (علیه‌السلام) و دانشـــگاه مفید برای مراکز علمی و اجرایی کشور مفید واقع شـــوند. درصورت عارضی دیدن علم سیاست برای حوزویان، حداکثر کاری که حوزه می‌تواند انجام دهد این اســـت که یا از میان طلاب آشـــنا با مبانی حوزوی آنان را به وادی مباحث سیاسی بکشاند یا اینکه با تزریق دروس اسلامی مانند فقه سیاسی، اندیشهٔ سیاسی اســـلام و دروس این‌چنینی علوم سیاسی‌ای را در دانشـــگاه‌ها تزریق کنند که دانشگاه‌ها، با حیثیت دانشگاهی و دانشجویی، اسلامی باشند؛ یعنی دریچه و پنجره‌ای جدید را به روی دانش‌پژوهان باز کند. ولی نگاه ذاتی این است که دانش سیاسی دانشی نیست که لازم باشد از بیرون به دانش اســـلامی و به حوزه‌های علمیه تزریق شود، بلکه دانشی است که با دانش حوزوی عجین و ادغام اســـت؛ چراکه منابع حوزوی مشـــحون از مباحث سیاسی است. تاجایی‌که امام خمینی، نمایندهٔ اسلام فقاهتی، اظهار داشته‌اند که احکام سیاسی در اسلام بیشـــتر از احکام عبادی است. کتاب‌هایی که اســـلام در سیاست دارد بیشتر از کتاب‌هایی اســـت که در عبادت دارد. در این صورت به‌نظر می‌رسد که دیگر نیازی نباشد که به تزریق دروس اســـلامی به رشته‌ای به‌عنوان رشتهٔ علوم سیاسی یا دانشگاهی به‌عنوان دانشگاه علوم سیاسی پرداخت، آن هم با جاســـازی چند متن درسی یا چند درس اجباری یا اختیاری یا دروس تخصصی یا عمومی؛ چون وقتی بیشـــتر کتب حوزوی کتب سیاســـی است، بهتر است با این دید به این کتب (منابع) نگاه شود که در چنین فضایی، نظریه‌پردازی سیاسی و اجتماعی اتفاق بیفتد.

بنابراین، اگر به کتب حوزوی، از کتاب طهارت تا حدود و دیات، با نگرش سیاسی و ساماندهی زندگی انســـان‌ها توجه و عنایت داشته باشیم، در این صورت علوم سیاسی و دروس آن دیگر مفهوم مهاجری نخواهند بود که به اقلیم حوزهٔ علمیه مهاجرت کرده باشـــند و با آن غریب و بیگانه باشند، بلکه سیاست و تفکر سیاســـی مفهومی است که در دل حوزه و منابع حوزوی وجود دارد و نیازمند خوانش برمبنای اســـلام فقاهتی اســـت و علم جامعی خواهد شد که شـــامل انسان و جامعه با هم می‌شود و در آن هم به نوع باور، هیجانات، احساسات، عواطف و هم نیازهایی که شهروندان دارند توجه خواهد شـــد. علمی است که رسیدن به ســـعادت در آخرت را منوط به سعادت دنیوی در این جهان می‌داند؛ بنابراین، حوزه و حوزویان باید جهت تدوین و ترســـیم نقشهٔ راه تفکر سیاسی دقت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

بیشـــتری کنند و به گزاره‌های زیر توجه کنند تا بتوانند تفکر سیاسی را بر پایهٔ یکی از دو راه ذکرشده ادامه دهند و براساس آن به ساماندهی زندگی مردم بپردازند وآن گزاره‌ها عبارت‌اند از:

۱. طرد نگرش دیرپای انزوای سیاسی تفکر دینی؛

۲. حضور اندیشهٔ سیاسی مبتنی‌بر ولایت فقیه و به تبع وجود شبهات، دغدغه‌ها وچالش‌های فکری فراروی آن؛

۳. پاسخ‌گویی به مسائل سیاسی عصر جدید درحوزه‌های مطالعاتی سیاسی؛

۴. شفاف‌سازی نظام سیاسی دینی در سه سطح حجیت یا معرفت‌سازی (حوزهٔ نظریه‌پردازی دینـــی)، پارادایم‌ســـازی و بین‌الاذهانی‌کردن مفاهیـــم (حوزهٔ مقبولیـــت بین‌الاذهانی) و کارآمدســـازی و عینت‌بخشیدن به معارف اســـلامی (حوزهٔ معرفت‌های مهارتی). هریک از این رســـالت‌ها می‌تواند به عهدهٔ گرایشـــی از گرایش‌های فلسفهٔ سیاسی اسلامی، کلام سیاسی، فقه سیاسی، اخلاق سیاسی و علم سیاست باشد).

۵. نتیجه‌گیری

در قرن بیســـتم در ایران انقلابی به‌وقوع پیوســـت؛ انقلابی اســـلامی که نافی گفتمان لیبرالیســـم، سوسیالیسم و گفتمان التقاطی بود و مدعی بود که با گفتمان اسلام فقاهتی/ سیاسی، نظامی سیاسی و دولتی را تأســـیس و مستقر کرده اســـت که در تلاش است تا ســـعادت و رهایی انسان از هر نوع ســـلطه‌ای را مهیا کند؛ بنابراین، نه‌تنها انقلاب اسلامی خود را پشتیبان دولت پهلوی محدود نکرد، بلکه مدعی جانشـــینی آن شد تا هستی خود را تضمین و ارزش‌هایش را تثبیت کند؛ ازاین‌رو، دولتی دینی تشـــکیل داد که میان دولت و دین جدایی قائل نیست. در این دولت دینی، اسلام عنصر مهمی از دولت شمرده شـــد؛ دولتی که از ارزش‌های اسلامی الهام گرفته اســـت و مطابق با قانون اسلام دست به عمل می‌زند.

چنین دولتی باید مقررات و قانون‌های شرعی را رعایت کند و به‌کار بندد و دولت به خدمت اسلام درآید و امر سیاسی با امر دینی با هم درمی‌آمیزند. در چنین نظامی نه‌تنها به حق و حقوق شهروندی تجاوز نمی‌شود، بلکه هم شهروند و هم دولت در آن صاحب کرامت هستند. بر این اساس، دولتی در جمهوری اســـلامی ایران ظهور کرد که قانون اساســـی آن پاسخ‌گوی چهار سؤال بنیادین است؛ اینکه قدرت آن ناشی از ارادهٔ ملی است یا ارادهٔ الهی (مبنای قدرت حکومت چیست؟)، آیا تصرف حاکمان در امر سیاســـی جنبهٔ انتخابی دارد یا انتصابی؟ (حاکمان چگونه به قدرت می‌رســـند؟)، اینکه در چنین نظامی روابط قوا چگونه اســـت؟ (حاکمان چگونه باید حکومت کنند؟) و درنهایت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

اینکه آیا مردم نقشـــی در کنترل حاکمان و نمایندگان خود دارند؟ از چه راهی و توســـط چه نهاد و سازمانی؟ برای دســـتیابی به پاســـخ، برخی از افراد اصولی از قانون اساسی را گزینش می‌کنند که براساس آن به دولت‌ـشهروند قانونمند استناد می‌کنند و برخی دیگر نیز تورِ اندیشه و مطالبات خود را بر اصولی دیگر از قانون اساســـی پهن می‌کنند که از آن به دولت‌ـشـــهروند فضیلت‌مند یا همان دولت‌ـشهر اخلاقی دست پیدا کنند و هریک از دو این جریان فکری، که درنهایت به جریان سیاسی ختم می‌شـــوند، براساس خوانش خود از قانون اساســـی دو نوع مطالبه می‌کنند و به تبع آن درصدد پیاده‌سازی آن خوانش‌های خود خواهند بود؛ ازاین‌رو، اگر این خوانش‌ها به هر دلیلی به‌نفع دیگری کنار نکشند، نوبت درگیری و فَشِل‌شدن آن‌ها خواهد بود که مسئله‌ای گران و هدردادن هزینهٔ زیادی برای جمهوری اســـلامی خواهد بود؛ چه با شعار غرب‌زدگی و چه با شعار مطلقه‌گرایی. چون حتی آنانی که با شعار جامعهٔ مدنی و دموکراسی در انتخابات ۱۳۷۶به میدان آمدند، بعد از مدتی جامعهٔ مدنی را به جامعهٔ مدینةالنبی و دموکراسی را به دموکراسی اسلامی تقلیل دادند؛ بنابراین، سؤال این شد که آیا خوانش سوم و راه سومی هم می‌تواند وجود داشته باشد تا این مسئله قابل حل و مشکلات آن رفع شود؟

بدین جهت، نویســـندهٔ مقاله تلاش کرد به روایت سوم یا خوانش دیگری، یعنی دولت‌ـشهروند توأمانی، برسد که با درنظر داشتن اختلافات و اشتراکات آن‌ها می‌تواند جمع بین دو خوانش باشد؛ ازاین‌رو، نوعی دولت‌ـشـــهروندی را برای جمهوری اسلامی ایران تعریف کرد که با حفظ هویتش، یعنی داشتن دو بُعد انقلابی و اسلامی، تفاوتش نیز با جمهوری‌های لیبرالی و سوسیالیستی آشکار و برجسته شد؛ بنابراین، در این خوانش سوم نه دولت همه‌کاره و شهروند هیچ‌کاره است و نه شهروند همه‌کاره و دولت هیچ‌کاره؛ بلکه دولت و شـــهروند در یک حرکت حلقوی همدیگر را می‌ســـازند و هیچ‌کدام تقدم ذاتی بر دیگری ندارند و این‌گونه نیســـت که دولت، که قدرت عالیه شـــده است، ســـلطه‌گر هم باشد بلکه دولت با آن‌همه قدرت باید خدمتگزار و نوکر شهروندان باشد و اگر دولت به فســـاد گرایید از عدالت ساقط می‌شـــود و خودبه‌خود از قدرت سقوط می‌کند. البته این مطلب را نیز یادآور شـــویم که در هریک از این دولت‌ـشهروندهای سه‌گانه، دانش‌های خاصی ارزش‌گذاری می‌شود که در متن مقاله به آن‌ها پرداخته‌ایم.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

کتابنامه

۱. **نهج‌البلاغه**. ترجمهٔ محمد دشتی. ۱۳۸۲. قم: مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۲. ابطحی، سیدحسین؛ کاظمی، بابک. ۱۳۷۸. **بهره‌وری**. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی. چاپ دوم.
۳. ابن ابی الحدید. ۱۴۰۴ق. **شـــرح نهج‌البلاغه**. جلد ۲. قم: منشـــورات مکتبه آیه لله العظمی مرعشی نجفی. چاپ دوم.
۴. احد قراملکی، فرامرز. ۱۳۸۰. **روش‌شناســی مطالعات دینی**. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۵. ارسطو، ۱۳۷۱. **سیاســت**. ترجمهٔ حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. چاپ سوم.
۶. ارسطو. ۱۳۷۸. **اخلاق نیکوماخوس**. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
۷. اشتراوس، لئو.۱۳۹۳. **فلسفهٔ سیاسی چیست؟** ترجمهٔ فرهنگ رجایی. تهران: شرکت‌انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. افلاطون. ۱۳۶۳. **جمهوریت؛ کتاب چهارم**. ترجمهٔ رضا مشـــایخی. تهران: معرفت. چاپ دوم.
۹. ـــــــــ ۱۳۸۰. **دورهٔ آثار افلاطون**. قوانین. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
۱۰. ـــــــــ ۱۳۸۴. **دوره آثارافلاطون** . قوانین. ترجمهٔ محمدحســن لطفی. جلد ۴. تهران: خوارزمی. چاپ سوم.
۱۱. امام خمینی، روح‌الله. ۱۳۶۱. **صحیفهٔ نور**. تهران: ســازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، سروش.
۱۲. ـــــــــــــــ ۱۳۶۵. **شــؤون و اختیارات ولی فقیه**. ترجمهٔ مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران: وزارت ارشاد اسلامی اداره کل انتشارات و تبلیغات. چاپ اول.
۱۳. ـــــــــــــــ ۱۳۷۰. **ولایت فقیه**. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. ـــــــــــــــ ۱۳۷۸. **صحیفه امام**. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. ـــــــــــــــ ۱۳۷۹. **ولایت فقیه**. تهران: مؤسســهٔ تنظیم و نشــر آثار امام خمینی. چاپ دهم.
۱۶. باربیه موریس.۱۳۸۳. **مدرنیتهٔ سیاسی**. ترجمهٔ عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه.
۱۷. بگر، ورنر. ۱۳۷۶. **پایدیا**. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. جلد۲. تهران: خوارزمی.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

۱۸. بلوم، ویلیام. ۱۳۷۳. **نظریه‌های نظام سیاسی**. ترجمهٔ احمد تدین. تهران: نشر آران.
۱۹. پرهام، باقر. ۱۳۷۸. **جامعه و دولت**. تهران: انتشارات مجموعهٔ مطالعات اجتماعی.
۲۰. پورسعید، فرزاد. ۱۳۸۳. «**فرایند مشروعیت‌یابی در نظام جمهوری اسلامی**». مطالعات راهبردی. زمستان. شمارهٔ ۲۶.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰. «**سخنرانی در مراسم اختتامیهٔ کنفرانس فقه و قانون**». ۲۸/ ۱۰/ ۱۳۹۰. پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسرا.http://news.esra.ir/-/.
۲۲. ــــــــــــــ ۱۳۹۷. «**متن کامل سخنرانی آیت‌الله العظمی، جوادی آملی در اختتامیهٔ کنگرهٔ بین‌المللی توسعه و تعالی علوم بر پایهٔ عقلانیت وحیانی**». تاریخ انتشار، ۱۹/ ۲/ ۱۳۹۷. پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسرا...http://news.esra.ir/
۲۳. خاتمی، سید محمد. ۱۳۸۱. **از دنیای شهر تا شهر دنیا**. تهران: نشر نی. چاپ یازدهم.
۲۴. خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۶۶. «**بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه**». ۱۳۶۶/۱۱/۳. سایت خبری تحلیلی تریبون مستضعفین https://www.teribon.ir/archives/26940.
۲۵. ــــــــــــــ ۱۳۷۶. «**بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس جمهور و هیئت وزیران به مناسبت آغاز هفتهٔ دولت**». 2/ 6/ 1376. https://www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir
۲۶. خراسانی، رضا. ۱۳۹۰. **اخلاق و سیاست در اندیشهٔ سیاسی اسلام**. قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب.
۲۷. خلوصی، محمدحسین. ۱۳۹۶. «**شهروندی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی**». پایان‌نامهٔ دکتری. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. دوز، روبرت؛ لیپست، سیمور مارتین. ۱۳۷۳. **جامعه‌شناسی سیاسی**. ترجمهٔ محمدحسین فرجاد. تهران: توس.
۲۹. سبزه‌ای، محمدتقی. ۱۳۹۴. «**تحلیل جامعه‌شناسی حوزهٔ عمومی در ایران پس از انقلاب (۱۳۵۷-۱۳۹۴)**». فصلنامهٔ علوم اجتماعی. سال بیست‌وپنجم. شمارهٔ ۷۱. زمستان.
۳۰. سلیمانی، مرتضی؛ سلیمانی، یاسر. ۱۳۹۳. «**بررسی ورود به حریم خصوصی در فعالیت‌های اطلاعاتی امنیتی در چهارچوب اصول و قواعد فقهی**». فصلنامهٔ کاوشی نو

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]

در فقه. سال بیست‌ویکم. شمارهٔ ۴. زمستان.
۳۱. شـــوالیه، ژان ژاک. ۱۳۷۸. **دولت قانونمند**. ترجمهٔ حمیدرضا ملک محمدی. تهران: نشـــر دادگستر.
۳۲. صرافـــی، مظفر؛ عبداللهـــی، مجید. ۱۳۸۷. «**تحلیل شـــهروندی و ارزیابی جایگاه آن در قوانین، مقررات و مدیریت شهری کشور**». پژوهش‌های جغرافیایی. شمارهٔ ۶۳، بهار.
۳۳. طالقانی، سید علی. ۱۳۸۶. «**رابطهٔ اخلاق و سیاست از دیدگاه ابن‌سینا**». فصلنامهٔ عمومی اخلاق. شمارهٔ ۹ و ۱۰. پائیز و زمستان.
۳۴. طوسی، محمدبن حسن. ۱۳۵۶. **اخلاق ناصری**. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۵. عارف، قاسم. ۱۳۹۶. **اسلام ناب و شبیخون انحراف**. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. علیخانی، علی اکبر. ۱۳۷۷. **مشـــارکت سیاســـی**. تهران: نشر ســـفیر. مقالهٔ «**ابعاد فقهی مشارکت سیاسی**»، اثر عمید زنجانی.
۳۷. فیرحی، داود. ۱۳۸۲. **نظام سیاسی و دولت در اسلام**. تهران: سمت.
۳۸. ـــــــــــ ۱۳۹۴. «**ریشه‌های تاریخی رابطهٔ شریعت و قانون**». ماهنامهٔ سخن ما. سال دوم. شمارهٔ ۷. مهر و آبان.
۳۹. کرون، پاتریشیا. ۱۳۸۹. **تاریخ اندیشهٔ سیاســـی در اسلام**. ترجمهٔ مسعود جعفری. تهران: سخن.
۴۰. گروهی از اندیشـــمندان و پژوهشگران کشـــورهای اســـلامی. ۱۳۹۲. **فقه و قانون(ایده‌ها، پیشـــنهادها و راه‌حل‌های روشی، مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی)**، قم : زیّنی.
۴۱. لینز،خوان؛ شهابی، هوشنگ. ۱۳۸۰. **نظام‌های ســـلطانی**. ترجمهٔ منوچهر صبوری. تهران: شیرازه.
۴۲. ملکیان، مصطفی. ۱۳۹۷. **زمین از دریچهٔ آسمان**. تهران: نشر سروش‌ـدوستان.
۴۳. نوبهار، رحیم؛ واله، حســـین؛ محمودی، ســـیدعلی. ۱۳۹۴. «**میزگرد رابطهٔ دین و قانون**». ماهنامهٔ سخن ما. سال دوم. شمارهٔ ۷. مهر و آبان.
۴۴. وبر،ماکس. ۱۳۷۴. **اقتصاد و جامعه**. ترجمهٔ عباس منوچهری و دیگران. تهران: مولی.
۴۵. وینسنت، اندرو. ۱۳۶۹. **نظریه‌های دولت**. ترجمهٔ حسین بشیریه. تهران: نشر نی. چاپ اول.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.1.4.8]