

جمهوری اسلامی ایران؛ دولت-شهروند اخلاقی یا دولت-شهروند قانونمند؟

رضناء عیسی نیا

استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم، ایران.
r.eisania@isca.ac.ir

| فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی | شماره پیاپی ۱۸ | بهار ۹۹

چکیده

از آنجاکه در جهان امروز شهروندی از سویی، در سایه دولت یا در گروگان دولت است و از سوی دیگر، این شهروندان هستند که به دولت‌ها هویت می‌بخشنند، می‌توانیم شاهد انواع دولت‌ها و انواع شهروندی باشیم؛ چون ممکن است دولتی آهنه باشد و «شهروند سرباز» یا «شهروند تحدیدی»، و دولتی اسفنجی باشد و «شهروند تضمینی» یا «شهروند آزاد مبتنی بر قاعده» را ترویج دهد. پس از آنجاکه جایگاه و موقعیت شهروندی در ایران امروز می‌تواند برای ما مسئله باشد؛ از این‌رو، سؤال اصلی این است که دولت-شهروند در جمهوری اسلامی ایران، با ویژگی‌ها و موقعیتی که دارد، در کدام دولت-شهروند قرار می‌گیرد؟ اخلاقی صرف یا قانونی صرف؟ مدعای نویسنده با ابتنا به روش مطالعه تطبیقی این است که اگرچه برخی برای تحقق دولت-شهروند اخلاقی صرف و برخی نیز برای ایجاد دولت-شهروند قانونی صرف تلاش می‌کنند، با مشکلاتی مواجه شده‌اند که راه حل آن‌ها انتخاب و گزینش دولت-شهروندی تلفیقی است که از قانون اساسی و سخنان رهبران جمهوری اسلامی ایران می‌توان به دست آورد.

کلیدواژه‌ها: جمهوری اسلامی ایران، دولت-شهروند قانونمند، فضیلت‌مند، تلفیقی، دولت آهنه، دولت اسفنجی، شهروند سرباز، شهروند تضمینی.

۱. مقدمه

در پس ظاهر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اندیشه‌های متفاوت، متنوع و حتی متضادی جا گرفته است؛ اندیشه‌هایی که هریک می‌تواند نماینده هویتی از هویت‌های سه‌گانه غربی، اسلامی و ایرانی با مطالبه نظام سیاسی خاصی باشد که در هریک از آن‌ها برای دولت و شهروندان، موقعیتی متفاوت از دیگری معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ ازین‌رو می‌شود ادعا کرد که از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم می‌توان به «دولت‌شهروند اخلاقی» رسید و هم به «دولت‌شهروند قانونی» دست پیدا کرد؛ چراکه اصل پنجاه و ششم 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 می‌کند که از آن رضایت داشته باشند، ولی اگر از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به جای دولت قانونی، دولت اخلاقی فهم و اراده شود - همان‌گونه که عده‌ای از اصل پنجم قانون اساسی چنین برداشتی دارند - آن وقت 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؛ ازین‌رو، 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 مسئله ما باشد این است که نظریه دولت‌شهروند قانونی در مقایسه و تطبیق با دولت‌شهروند اخلاقی هریک ما را به‌سوی می‌کشاند که از آن آشتی تجمیعی یا برایند واحدی حاصل نخواهد شد؛ بدین سبب، ما با مسئله دشوار رابطه میان دولت و شهروند مواجه می‌شویم؛ زیرا در نظریه دولت‌شهروند فضیلت‌مند یا اخلاقی، شهروندان باید تابع نظمی باشند که خود آن را به وجود 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 دولت‌شهروند 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 کاربرست اصول دموکراسی لیبرالی بوده است؛ ازین‌رو، برای جامعه‌ای چون ایران می‌تواند مسئله باشد که بر پایه کدامیک از این قالب‌ها به مناسبات دولت و شهروند پردازد؟ آیا بر پایه یکی از این دو قالب ذکر شده دولت‌شهروندی را تبیین و اخذ کند یا راه سومی را انتخاب و براساس آن دولت‌شهروند مورد نظر خود را دنبال کند؟

البته لازم است این نکته یادآور شود که آنچه ما از دو مفهوم کلیدی دولت و شهروند در این مقاله اراده کرده‌ایم عبارت است از: دولت (نه) به معنای قوای سه‌گانه و (نه) به معنای قوه مجریه صرف، بلکه دولت یعنی امر حاکمیت؛ شهروندی نیز با درنظر داشتن چهار مؤلفه تابعیت، مشارکت، حق و مسؤولیت چنین معنا می‌شود که شهروندی یعنی یک موقعیت عضویت و شامل مجموعه‌ای از حقوق، وظایف و مشارکت است و برابری، عدالت و استقلال دلالت دارد. درباره توصیف شهروند اخلاقی یا دولت اخلاقی، هریک از اندیشمندان (اعم از اندیشمندان غربی و اسلامی) نظرهایی ارائه کرده‌اند، مثلاً در آرای افلاطون شهروندی خوب و دولتی دولت خوب است که دارای دو عنصر عقل و اراده باشد. در نظر او علت تشکیل دولت شهر، نیازهای طبیعی و کشش تکوینی انسان است. همچنین، دستیابی به حکومت و جامعه خوب نیازمند استفاده از توان صاحبان عقل و خرد است که می‌تواند جامعه را به سمت زندگی خوب رهبری کند (صرفی و عبداللهی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۲؛ خاتمی، ۱۳۸۱: ص ۵۹-۵۵). این تفکر به نوعی از دولت شهر اشاره دارد که برخی از صاحب‌نظران آن را جامعه 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 سرنوشت جامعه، احراز مناصب و دادرسی را دارد. برخلاف افلاطون، که فیلسوفان را صاحبان فضیلت می‌داند و مردم را از این منصب محروم می‌کند، ارسطو فضیلت را در گرو به دست آوردن حکمت عملی می‌داند که برای همه شهروندان میسر است؛ ازین‌رو، همه شهروندان باید هم شیوه فرمانبری و هم رموز فرمانده را بیاموزند (صرفی و عبداللهی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳؛ خاتمی، ۱۳۸۱: ص ۷۴).

هریک از دو رویکرد یادشده، به تناسب دولت‌شهر وند، می‌تواند پیامدهای متفاوت و حتی چالش برانگیزی را همراه داشته باشند و مسائلی را برای دولتمردان و شهروندان ایجاد کنند، اما نکته مهم در این مقاله این است که در اندیشه جمهوری اسلامی ایران، شهروند خوب و دولت خوب چه ویژگی‌هایی دارند یا چه نوع دولت‌شهر وندی را تجویز می‌کنند؟ به نظر نگارنده، جمهوری اسلامی ایران باید دولت‌شهر وند اخلاقی و قانونی را توأمان، هم در قانون اساسی و هم در اجرا دنبال کند؛ ازین‌رو، مقاله درپی یافتن پاسخ به سؤال اصلی «جمهوری اسلامی ایران از حيث ساختاری و عملکردی، قابلیت تحقق کدام نظریه از نظریه‌های سه‌گانه قانونمند، فضیلت‌مند و توأمانی را در ساحت دولت‌شهر وند دارد؟»، این فرضیه را دنبال کرده است که این نظام از حيث ساختار-کارگزاری قابلیت تحقق دولت‌شهر وندی توأمانی (تلفیقی) را دارد. بدین جهت مباحث

با روش مطالعه تطبیقی، یعنی روشنی که به واسطه آن می‌توان به شناخت دولت‌شهروند سه‌گانه در پرتو تطبیق و به عبارتی، فهم و تبیین مواضع خلاف و وفاق دولت‌شهروند سه‌گانه با یکدیگر دست یافت (احد قراملکی، ۱۳۸۰: صص ۲۷۶-۲۷۹)، در سه سطح ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند قانونی و پیامدهای آن، ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند اخلاقی و پیامدهای آن و ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند توأم‌انی (تلفیقی) و پیامدهای آن دنبال خواهد شد.

۲. ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند قانونمند و پیامدهای آن

در مقدمه گفته شد که ما به دنبال دولت‌شهروند خوب هستیم؛ بنابراین، پرسش این است که آیا دولت و شهروند خوب یعنی دولت قانونی و شهروند قانونی؟ اگر این فرض را بپذیریم، سوالی که به تبع آن مطرح می‌شود این است که دولت‌شهروند قانونی یعنی چه و دارای چه ویژگی‌ها و مختصاتی است و ظهور و بروزدهنده چه نوع دانشی خواهد بود؟ و آیا اصل پنجاهو ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چنین دولت‌شهروندی را تعقیب می‌کند؟

در پاسخ به اینکه «دولت‌شهروند قانونی یعنی چه؟» با تأمل در پیشینه 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 دولت‌شهروند قانونی یعنی هم دولت و هم شهروندان تابع حقوق و قانون باشند؛ پس نکته کلیدی در اینجا بحث تعیت از قانون، چه توسط دولت و چه توسط شهروندان، است. در چنین دولت‌شهروندی، فرض اول این است که صلاحیت‌ها به وسیله قانون (حقوق) ایجاد و شناخته می‌شوند؛ وقتی چنین شد، دولت قانونی دولتی خواهد بود که روابط خود با شهروندانش تابع نوعی رژیم حقوقی باشد. در چنین دولتی، قدرت تنها از طریق ابزارهای قانونی مجاز شناخته می‌شود و ازسوی نظم حقوقی اعمال می‌شود و شهروندان نیز دارای حق تسلی به قانون علیه سوءاستفاده‌های احتمالی حکومت‌کنندگان از قدرت خواهد بود. در این دولت‌ها، چون حقوق و قانون صلاحیت‌ها را به وجود می‌آورند؛ از این‌رو، دولت و نهادهای مختلف فقط می‌توانند اعمالی را در برابر شهروندان ظهور و بروز دهند که دارای جنبه قانونی باشد (شوالیه، ۱۳۷۸: صص ۱۹-۱۷).

به تعبیر ماکس وبر، دولت‌شهروند قانونی نظامی است که از حیث سلبی، نافی نظم سلطانی است. نظم سلطانی نظامی است که بر پایه حکومت شخصی استوار است و انگیزه اطاعت از فرمانروآمیزه‌ای از ترس و پاداش است. فرمانرو 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

قانون و حقوق مشخصی برای شهروندان وجود ندارد؛ همه‌چیز به صورت شخصی یا خصوصی اداره می‌شود و وابسته به شخص حاکم است (وبر، ۱۳۷۴: ص ۳۲۹؛ لینز و شهابی، ۱۳۸۰: ص ۲۱) و از حیث ایجابی، ایجادکننده نظم قانونی است؛ یعنی حیطه اقتدار و اختیار هر بخش براساس قانون کاملاً مشخص شده است. پس وظیفه دولت فقط حفظ منافع در چهارچوب قواعد حقوقی موجود است و رهبران مکلف به رعایت حقوق مردم و عمل در چهارچوب قانون هستند و شهروندان تنها در چهارچوب قانون مکلف به اطاعت اند؛ بنابراین، در نظم قانونی راههای شکایت با توصل 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 شهروندان تحمیل نمی‌شود بلکه این تعهدات منبعی برای فشار بر دستگاه دیوانی محسوب می‌شود (شوالیه، ۱۳۷۸: صص ۲۱-۲۲). نتیجه اینکه دستگاه اداری نمی‌تواند شیوه تبعیض‌آمیزی را در پیش بگیرد و همانند نظام سلطانی فقط به وفاداران خود خدمت‌رسانی کند یا به توانایی توزیعی دست بزند که منجر به تبعیض شود؛ توانایی توزیعی که یکی از پنج توانایی یا پنج عملکرد سیستم‌ها در نگاه آلمند 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 سازمان‌های دولتی در میان افراد و گروه‌های موجود در جامعه براساس قانون عمل کند نه براساس امیال شخصی (دوز و لیپست، ۱۳۷۳: ص ۸۶).

صاحب‌نظران دولت‌شهروندان قانونی مدعی هستند که در این نوع از دولت‌ها جلوی هرگونه استبداد و خودرأی‌ها، آن هم در هر سطحی که باشد، گرفته می‌شود؛ چراکه دستگاه‌های اداری حق تحمیل هیچ‌چیزی را ندارند مگر آنکه پیش‌تر توسط مقررات و قوانینی که به روشنی پیش‌بینی شده باشد رفتار کنند (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۳۳)؛ علاوه بر آن، دولت‌شهروندان قانونمند، برای ساماندهی زندگی و امور اجتماعی ملت، معتقد است که سه بخش، یعنی بخش دولت، بخش جامعه مدنی و بخش خصوصی، به طور مجزا باید وجود داشته باشند تا زندگی اجتماعی انسان توسعه پیدا کند؛ از این‌رو، برای دخالت‌های دولتی حد و مرزی مشخص کرده است که منجر به ایجاد نوعی خط فاصل می‌شود تا دولت قادر به انجام هرکاری نباشد.

خلاصه مطلب اینکه دولت‌شهروند 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، نظریه «رضایت» گزینش شده است و رضایت عمومی مهم است؛ یعنی شهروندان در صورتی الزام سیاسی به حکومت پیدا می‌کنند که از آن رضایت

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

۲. قانون هم ابزار عملی در دستان دولت است و هم وسیله‌ای 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 از طریق مقرراتی تحقق می‌یابد که برخی تعیین‌کننده حقوق شهروندان است و برخی دیگر تعیین‌کننده راه و روش‌هایی که به کمک آن‌ها می‌توان به اهداف دولتی نائل شد (شواليه، ۱۳۷۸: ص ۲۲).

۳. «قانون» نه تنها نوعی محدودیت برای فعالیت دیوانی محسوب می‌شود، بلکه «شرط» انجام فعالیت‌ها نیز است (فرمانروایان خود نیز باید فرمانبر باشند).

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

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

۶. پدیده‌ای با عنوان «حکومت افکار عمومی» معنا پیدا می‌کند که 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 شهروندان از دولت - چون ترس تبدیل شدن دولت به قدرتی سلطه‌گر را دارند - و دیگری بی‌اعتمادی دولت به شهروندان که ترس بی‌نظمی و به هرج و مرج کشاندن جامعه را دارد.

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

۹. مردم‌سالاری اجتماعی در قالب حقوق و حقوق هم به‌مثابه نوعی طلب، آن هم بر پایه

اندیشهٔ برابری و مساوات، در نظر گرفته می‌شود.

۱۰. دانش حقوق میدان دار است؛ چون از سویی دولت خوب و شهر وند خوب و راههای دستیابی به آن‌ها از مباحث مهم حقوق اساسی محسوب می‌شوند و از سوی دیگر، حداقل نقشی که بقیه دانش‌ها از جمله دانش فقه می‌تواند بازی کند نقش زمینه‌سازی خواهد بود، زیرا دولت مدرن را نمی‌توان از قانون و کدهای قانونی جدا کرد؛ پس فقه و اجتهاد به پشت در مجلس و یا درون مجلس منتقل می‌شود؛ بنابراین، دیگر کسی نمی‌تواند به اجتهاد فلان مجتهد عمل کند، بلکه باید بر طبق قانون برآمده از فقه و اجتهاد عمل کند (فیرحی، ۱۳۹۴: صص ۲۵-۳۱) و به تعبیر دیگر، تلاش فقیهان و کارشناسان، در رساندن فقه به قانون، وقتی به ثمر می‌نشینند که قانون نگاران در تدوین قانون دقت لازم را اعمال کنند (گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴).

۱۱. علوم سیاسی جایگاه خاصی پیدا می‌کند، زیرا موضوع علوم سیاسی مطالعه روش حکومت در جامعه است. در این علم مبنای قدرت عمومی و چگونگی ایجاد و اعمال آن بررسی می‌شود؛ به این ترتیب، علوم سیاسی در مطالعه قواعد حقوقی سهم بسیار مؤثری دارد؛ زیرا، حقوق زایدۀ قدرت عمومی است 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 دولت‌شهر وند اخلاقی (یا فضیلت‌مند) و پیامدهای آن

از آنجاکه در محور دوم مقاله نیز، همانند محور اول، لازم است همان سؤالات، البته با قید «اخلاقی»، دنبال شود؛ از این‌رور، به این سؤال خواهیم رسید که دولت‌شهر وند اخلاقی یعنی چه ودارای چه ویژگی‌ها و مختصاتی است و ظهور و بروزدهنده چه نوع دانشی خواهد بود؟ آیا اساساً رعایت اصول اخلاقی در حوزه سیاست ممکن است؟

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

الف - 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 گلایویزند و هر دولتی که در آن مفاهیم اعدال و تسلط بر نفس، همان معانی ذکر شده در گفت‌وگوی ما را بدهد (حاکمی از غلبۀ 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 سلیمانی و ایجابی را برای افراد جامعه در صورتی دست‌یافتنی می‌داند که افراد جامعه در فضیلت انسانی به حد کمال رسیده باشند؛ بر همین مبنای است 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 به دست آوردن 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 درباره جامعه‌ها نیز صادق است؛ جامعه‌ای که از لحاظ اخلاقی عاری از نقص باشد، همواره در صلح و صفا به سر می‌برد، ولی اگر به بدی مبتلا باشد، چه از درون و چه از بیرون، همیشه در جنگ است (طلقانی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۷، به نقل از افلاطون، ۱۳۸۴، ج ۴: ص ۲۱۲).

ب - ارسسطو

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

بهترین وجه سامان داد که مردمان در سایه آن از بیشترین حد امکان تأمین سعادت خویش بهره‌مند باشند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ص ۳۱). ارسطو می‌گوید: «نیک مرد بهروز و راستین کسی است که از برکت نیکی و فضیلت خویش، از مواهی بهره برد که مطلق است و پیداست که شیوه او نیز در بهکاربستن این موهاب 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 دوراه قابل پیگیری است. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌کند و درنتیجه نیازمند تجربه و زمان است؛ درحالی‌که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۵۳).

ج- آگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴ م)

ایشان نیز در نوشته 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 این جهانی و زمینی می‌کند کاوش عیار اخلاقی است و این زمانی است که بد و خوب در هم بیامیزد و حاصل این آمیختگی نیز کاوش دادن 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 به سوی فضیلت سوق دهند. بر این اساس است که بیان می‌دارد «هدف قانون بشری سوق دادن مردم به‌سوی فضیلت است، اما این کار باید تدریجی و گام به گام صورت گیرد و نه یکباره؛ در هر حال، این قانون از مردمان کاملاً به فضیلت نرسیده انتظار ندارد که همواره مانند افراد با فضیلت عمل کنند و یکباره از همهٔ بدی‌ها دوری گزینند. اگر غیر از این باشد گروه اول، که یارای تحمل چنان باری را ندارند، نوミدانه به بدی‌های بزرگتری روی می‌آورند» (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۳۶۱).

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

منبع قانون (حقوق) ظاهر می‌شود. اگر این مطالب را پذیریم آیا راه مفری برای این ایده داریم که می‌گوید اقتضای دولت اخلاقی این است که شهروندان در قالب دولت شکل بگیرند؟ یعنی هیچ‌گونه حق و حقوقی جز اطاعت‌پذیری به شهروندان داده نمی‌شود، پس محدودیتی برای قدرت یا دولت وجود نخواهد داشت؛ چراکه این شهروندان نیستند که به دولت به عنوان نماینده خود، قدرت قانونگذاری یا قدرت تنتی، نظارت و اجرا می‌بخشند تا در عوض دولت نظر شهروندان را صائب و برتر بداند و مسؤول باشد، بلکه این شهروند است که باید برای رسیدن به سعادت و کمال مورد تعلیم و تربیت قرار بگیرد. تربیت در نگاه اینان، از جمله سفراط، یعنی کوششی برای شکل‌بخشی آگاهانه به زندگی؛ بدین منظور که آنچه آدمی از لحاظ روحی و اخلاقی باید باشد، به مرحله تحقق برسد (بگر، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۶۸۶). «آدمی از لحاظ اخلاقی چنان بار آید که پیوسته بکوشید تا عضو کامل و مفیدی برای جامعه باشد و نه در مقام فرمانروایی و نه در حال فرمانبرداری پای از طریق عدالت بیرون نتهد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ص ۱۹۳۰). در اندیشه سیاسی متفکران اسلامی نیز، برخلاف امروز که ضرورت حکومت به دلیل وجود نظام داخلی و مقابله با دشمن خارجی شروع می‌شود، آن‌ها ضرورت وجود حکومت را از سامان‌دادن اخلاق جامعه شروع می‌کردند (کرون، ۱۳۸۹: ص ۴۷۹). یعنی آنچه معطوف به تربیت اجتماعی است، سنجایایی چون سعدۀ صدر، صبر و پایداری، ایثار و از خود گذشتگی، رازداری و عیب‌پوشی، انصاف و عدالت، قناعت و ساده‌زیستی از این امور است (خلوصی، ۱۳۹۶: صص ۲۱۴-۱۸۷).

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

۱. هدایت مردم به سوی زندگی سعادتمدانه و کسب سعادت اخروی و رضای خداوند گرایش پیدا می‌کند؛ از این‌رو، حتی تأسیس 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 نه تنها قداست دولت را سلب نمی‌کند، بلکه بر این باور است که این دولت است که کمال دلخواه شهروندان را با وجود واقعی شان همساز می‌کند؛ چراکه دعوی سعادت آنان را دارد؛ بنابراین، دولت به دنبال تأمین عدالت و سعادت برای شهروندان است.

۴. ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند تلفیقی و پیامدهای آن

ما که مدعی شدیم جمهوری اسلامی ایران، هم از حیث ساختاری و هم از حیث عاملیت، ظرفیت و استعداد این را دارد که به صورت توانمندی به دولت‌شهروند اخلاقی و قانونی پردازد، به این مطلب هم اذعان داریم که رهیافت دولت‌شهروند تلفیقی با اشکالاتی نیز مواجه است؛ اشکالاتی چون: ۱. وجود خلاً نظری بینایین که موجب دوپاره انگاشتن هویت نظام و تجویز توانمندی قانون و اخلاق می‌شود، ۲. فقدان معیار فراگیرشده؛ یعنی تلفیق‌گرایی نتوانسته است معیار فراگیرشده جمهوریت-اسلامیت را به لحاظ تئوریک در قالب نظام اسلامی توجیه کند، ۳. فقدان برایند واحد؛ تلفیق‌گرایان از یک‌سو خود را وامدار یک دولت قانونی با همه‌ویژگی‌هایش می‌دانند و از طرف دیگر با توجه به دغدغه اسلامی، به دنبال تحقق رسالت‌های اخلاق اسلامی در به سعادت رساندن شهروندان هستند؛ در حالی که برایند واحدی از آن ارائه نشده است. خلاصه اینکه چندگانگی تئوریک موجب شده است که تئوری پردازی در وادی تلفیق‌گرایی نیز به برایند واحدی منتج نشود و موجب معضل تراحم میان قانون (حاکمیت ملی) با اخلاق (حاکمیت اسلامی) شود؛ معضلی که منجر می‌شود اخلاق به دنبال سعادت و قانون به دنبال نظم در زندگی مردم تلقی شوند و همواره به مثابه یک نتیجه مهم خودنمایی کنند، اما با توجه به اشکال‌های مطرح شده لازم است گفته شود که در این مقاله، به دلایلی، دست به گزینش رهیافت دولت‌شهروند تلفیق‌گرایانه زده‌ایم که برخی از آن دلایل عبارت اند از:

۱. در دولت‌شهروند تلفیقی اخلاق و قانون در هم تنیده و منضم هستند، چون هر دو به دنبال تأمین سعادت شهروندان هستند؛ چراکه هدف قوانین سیاسی سعادت جامعه است. البته به‌واسطه تعلیم و تربیت و با نهادینه کردن آموزه‌های اخلاقی در وجود شهروندان این مهم قابل تحصیل و دسترسی است.
۲. شهروند در عین نیازمندی به راهنمایی و راهبری، آزاد است و حق انتخاب و گزینشگری دارد؛ پس اگرچه یک موجود وابسته تلقی نمی‌شود و به عنوان موجود عقلایی قادر به تشخیص نیک و بد و انتخاب صحیح است، به راهبری نیازمند است.
۳. در دولت‌شهروند تلفیقی، شهروند در عین توجه به اخلاق و تحصیل سعادت به امر حقوقی، که هدفش برقراری نظم است، خالی نیست بلکه تکالیف را راه استیفاده حقوقی دارد.
۴. اگرچه در دولت‌شهروند قانونمند نقطه گرهای یا کانونی (nodal point) قانون است و این نقطه کانونی قابلیت ساماندهی عناصری همچون آزادی، جامعه مدنی، مردم‌سالاری،

۱۳۷۸، ج ۱۸: صص ۲۰۶-۲۰۷.

- همزیستی مسالمت‌آمیز، رقابت سیاسی قاعده‌مند، تکش سیاسی، حقوق شهروندی، تمکرز زدایی از قدرت، سیاست اخلاقی، شایسته‌سالاری درباره آن سامان یافته‌اند، در دولت‌شهروند تلفیقی نقطه کانونی توأم دیدن و نفی دوآلیسم اخلاق و قانون است.
۵. توجه به دولت‌شهروند قانونمند و دولت‌شهروند اخلاقی و عدم تعارض بین آن دو مورد تأیید قانونگذاران جمهوری اسلامی ایران بوده است.
۶. چون جامعه ایران جامعه‌ای چنلبخشی است؛ از این رو 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 دولت‌شهروند تلفیقی، اگرچه دولت رفتاری پدروار بر شهروندان دارد، این رفتار دولت موجب برگی شهروندان و محدود کردن به ناحق حقوق شهروندان نمی‌شود؛ به عبارتی، قدرت یا اعمال قدرت در این رهیافت جایگاه خاصی دارد. از آنجاکه 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 دولت‌شهروند تلفیقی چگونه به قدرت نگاه شده است؟ آیا در این نگاه قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق؟ ثانیاً، چرا شهروندان نیازمند تربیت دولت‌شهروند تلفیقی همانند دولت‌شهروند اخلاقی هستند؟ پاسخ امام خمینی به سؤال اول این است که نه تنها قدرت به ما هو 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،

بر مبنای این تفکر است که می‌توان گفت قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نه تنها قدرت را شر 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 سوگندنامه رئیس جمهور اختصاص دارد، آورده است: «... قدرتی را که ملت به عنوان امانتی مقدس به من سپرده است، همچون امین

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 پاسداری از شرع و قراردادن امور بر سر جای خود و رساندن حقوق به اهلهش، پیروی روش پیامبرت و ارشاد گمراه به نور هدایت ترا خواهاتم (ابن ابیالحدید، ج ۲۰، آق ۲۹۹: ص ۲۹۹). همچنین، آنجا که درباره نفس حکومت و فرماندهی به ابن عباس فرمود: «این کفش چقدر می‌ارزد؟» گفت: «هیچ»، فرمود: «فرماندهی بر شما نزد من از این هم کم ارزش‌تر است؛ مگر اینکه بهوسیله فرماندهی و حکومت بر شما بتوانم حق (یعنی قانون و نظام اسلام) را برقرار سازم و باطل (یعنی قانون و نظمات ناروا و ظالمانه) را از میان بردازم (امام خمینی، ۱۳۷۹: ص ۵۴). همچنین، حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه دلایل قیامشان را در چهار فراز بیان می‌دارند که قیامشان برای منافسه در دنیا نبود، بلکه برای برپایی پرچم اسلام وغیره بود (ر.ک. نهج البلاغه: خطبه ۱۳۱).

پارسا و فدکار نگاهدار باشم».^۱ اما درباره سؤال دوم باید گفت بهنظر می‌رسد که قانون‌گذاران شورای خبرگان قانون اساسی به این کلام شیخ طوسی التفات داشته‌اند که «فضیلت‌مندی از امور طبیعی و فطری نیست که انسان همانند امور طبیعی از آن برخوردار شود، فضیلت‌مندی از امور صناعی است که نیازمند تربیت و تلاش است؛ چنان‌که یک صنعتگر، صنعتگری می‌آموزد، یک انسان برای فضیلت‌مند شدن نیز بایستی چنین تربیت شود» (طوسی، ۱۳۵۶: ص ۱۵۲).

به‌این‌ترتیب، تبدیل من حیوانی به من انسانی به‌عنوان هدف اصلی شهر وندی نیازمند دستگاه تربیتی است. این تبدیل و رشد و کمال انسانی است که وجود تربیت در شهر وندی را لازم می‌آورد؛ از این‌رو، دولت براساس اصول قانون اساسی موظف است شهر وندان را تربیت کند که مؤید این گفتار اصولی همچون اصل دوم است که می‌گوید جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا. همچنین، اصل صدو بیست و یکم، که یکی از وظایف رئیس جمهور را پاسداری از ترویج دین و اخلاق و پشتیبانی از حق و گسترش عدالت ذکر کرده، معتقد است دولت‌های دینی همواره سعادت شهر وند را به‌عنوان غایت برتر می‌شناسند و زمینه‌سازی وصول به سعادت شهر وند را از حقوق آنان می‌دانند.

سومین سؤالی که در ادامه مقاله و در تأیید و تقویت دولت‌شهر وند تلفیقی می‌توان مطرح کرد این است که آنانی که براساس اصل پنجاه و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت‌شهر وند را به دولت‌شهر وند قانونمند تفسیر می‌کنند در پی چه چیزی هستند؟ مسلم است که در پی محدود کردن حوزه عمل دولت و حمایت از آزادی‌های شهر وندان هستند. اما سؤال اساسی‌تر این است که این خواسته آنان بر پایه چه چیزی قابل تحقق است؟ پاسخ این خواهد بود که بر پایه قانون اساسی مستقر. اگر این را بپذیریم، با رجوع به اصول قانون اساسی، البته نه به صورت منقطع و بریده‌بریده بلکه با درنظر داشتن کل اصول قانون اساسی، می‌توان گفت نه هر نوع قانونی یا قانون موضوعه و قانون بر پایه عقل آئینی، بلکه قانونی که اصول و ارزش‌هایی را به‌عنوان محور تلقی

کرده باشد 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 دولت‌شهروند قانونمند در جمهوری اسلامی ایران براساس اصل ۵۶ خروجی تفکران، دولت‌شهر قانونی با خوانش فرانسوی و یا دولت قانونمند لیبرالی خواهد بود که در محور اول مختصاتش را بیان داشتیم و بعد بگوییم که برخی از دولت‌ها از جمله دولت خاتمی چنین ایده‌ای را دنبال می‌کرد، زیرا مقام معظم رهبری در حمایت از شعار قانون خواهی وی می‌گوید: «یکی از شعارهای بسیار خوب جناب آقای خاتمی، که من از اویلی که آن را از ایشان شنیدم واقعاً خدا را شکر کردم، مسئله «قانونگرایی» بود. این حرف خیلی خوبی است و خوبشخтанه این را شما بارها تکرار کرده‌اید. تا لحظه آخر به این شعار تمسک کنید و بدانید که قانونگرایی کار سختی هم هست، اما با وجود 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 شهر وندان، جهت دستیابی به سعادت تلاش کند؛ بنابراین، با اینکه دولت مسئول تحقق سعادت^۱ شهر وندان است و دولت، به عنوان کانون قدرت سیاسی، مکلف است زمینه مناسب جهت برقراری و تحصیل سعادت شهر وندان را مهیا کند، ولی دولت و شهر وندان در برده‌ای از برده‌های جمهوری اسلامی ایران به اخلاق گرایش پیدا کرده و قانون را به فراموشی سپرده‌اند و در برده‌ای دیگر به قانون توجه کرده و اخلاق را به حاشیه رانده‌اند؛ به عبارتی، در برده‌ای شاهد شهر وند همه کاره هستیم و دولت هیچ کاره و برده‌ای نیز برعکس، یعنی دولت همه کاره و شهر وند هیچ کاره (شهر وند هیچ کاره ≠ دولت همه کاره / یا شهر وند همه کاره ≠ دولت هیچ کاره) و این نشانگر همان مدعای ماست که در ابتدای مقاله گفتیم.

قانون اساسی ما قابلیت خوانش‌های متفاوت و متنوع را دارد؛ از این‌رو، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دولت در جمهوری اسلامی دولت پیش‌مدرن (مانند دولت‌شهر یونان باستان، فُودالی)، دولت‌های مطلقه، دولت‌های توتالیتِر، دولت سالازاریسم در پرتغال و یا دولت فرانکیسم در ایتالیا و دولت ویشی در فرانسه) است یا دولت مدرن؟ تا براساس آن‌ها وضعیت و موقعیت شهر وندی مشخص و معین شود؟ دولت پیش‌مدرن ویژگی‌ها و خصایصی را با خود دارد که اگر دولتی در

۱. نویسنده مقاله به خاطر طولانی نشدن بحث به چرخشی که در فهم مفهوم سعادت شده و معانی ای که از آن اراده می‌شود نپرداخته است، ولی فقط همین اندازه لازم است که گفته شود سعادت در اینجا به معنای خوشی- یعنی زندگی ای که در آن خواسته‌ها تأمین شود- نیست، بلکه به معنای بهروزی- به معنای زندگی ای که در آن نیازها برآورده شود- اراده می‌شود (برای اطلاع بیشتر از معانی سعادت ر.ک. ملکیان، ۱۳۹۷: ص ۷۷).

آن چهارچوب تحلیل شود، شهر و ندان موقعیت خاصی را خواهد داشت؛ در حالی که اگر دولتی در چهارچوب دولت مدرن تحلیل شود، مباحث و محورهای جایگاه و موقعیت شهر و ندانی در آن متفاوت و متمایز از دولت‌های پیش‌مدرس خواهد بود. با حفظ این بحث کوتاه چهارمین سؤال این گونه مطرح می‌شود که ما دولت‌های جمهوری اسلامی ایران را چه نوع دولتی می‌دانیم تا براساس آن تحلیل کنیم که آیا دولتی است که شهر و ندانی را در سلطهٔ خود می‌گیرد تا دولتی پیش‌مدرس باشد یا دولتی است که همه‌چیز را به شهر و ندان 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 شهر و ندانی، مثلاً در آزادی احزاب سیاسی و تحقق جامعهٔ مدنی و آزادی بیان برای همهٔ قومیت‌های مذهبی دنبال می‌کنند ولی آنانی که با چهارچوب نظری پیش‌مدرس به تحلیل دولت‌های جمهوری اسلامی ایران می‌شنینند مشخصات و شاخص‌های دیگر را تجزیه و تحلیل می‌کنند. اما باید اظهار داشت که جمهوری اسلامی ایران تفاوت و تمایزهای ظرفی و دقیقی با نظام‌های سیاسی پیش‌مدرس و مدرن دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

در این نوع نظام سیاسی کارویژه‌های دولت به مثابهٔ نهادی اجتماعی و دین به مثابهٔ نهاد دیگر اجتماعی نه تنها تفاوتی با هم نخواهد داشت بلکه این‌همانی خواهد بود؛ زیرا در جمهوری اسلامی ایران، چه نهاد دولت و چه هر نهاد دیگری، برای اینکه اجازهٔ تصرف و دخالت در امور را داشته باشد نیاز دارد که از جانب ولی فقیه هم حکم تنفیذ برای وی صادر شده باشد^۱ و هم رضایت ولی فقیه را داشته باشد. زیرا در فقه اسلامی تنها کسی که به عنوان حاکم، به رسمیت شناخته می‌شود، فقاهت و فقه است نه فقیه^۲ و شخص به هیچ وجه حاکم نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰).

«قانون‌گذاری هم اعتبارش به اتکا به ولایت فقیه است. قوهٔ مجریه هم اعتبارش به امضا و تنفیذ ولی فقیه است. اگر امضا نکند، واجب‌الاطاعه و الزامی نیست. به خاطر اتصال به ولی فقیه است که همهٔ این‌ها مشروعیت پیدا می‌کنند، حتی قانون اساسی؛ ... اکثریت مردم چه حق دارند که قانون اساسی را امضا کنند و برای همهٔ مردم این قانون را لازم‌الاجرا کنند؟ آن کسی که حق دارد قانون اساسی را برای جامعهٔ قرار بدهد ولی فقیه است. ولی فقیه نیز کسی است که حاکمیت الهی

۱. امام خمینی دربارهٔ دولت بازرگان می‌گوید: «...ایشان را من قرار دادم، واجب‌الاتّبع است. ملت باید از او اتّبع کند و حکومت عادی نیست. حکومت شرعی است. باید از او اتّبع کنند. مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است؛ قیام برعلیه شرع است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ص ۵۹).
۲. خود ولی فقیه هم، در جایگاه یک شخص، موظف است از آنچه حکم ولی فقیه است اطاعت و تبعیت کند و بر همه واجب‌الاطاعه است (خامنه‌ای، ۱۳۶۶).

را از طریق وراثت پیامبر و وراثت ائمه معصومین در اختیار دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۶).^۱ دلیل دیگر اینکه چون در اصل پنجم و هفتم قانون اساسی نیز آمده است که قوای حاکم بر جمهوری اسلامی ایران زیرنظر ولایت مطلقه امر و امامت امت است؛ بنابراین، مسئله 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 خروج 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، همه‌این‌ها 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، ج ۲۰: ۱۷۰). نتیجه اینکه هم دولت و هم شهروندان، در دولت‌شهروند توأم‌انی،تابع امری هستند که نه استبداد می‌آورد و نه هرج و مر ج و آن چیزی نیست جز احکام و دستورهای الهی.

خلاصه اینکه دولت‌شهروند توأم‌انی نظامی است که می‌توان آن را در گزاره‌های زیر معنا کرد؛

نظامی که ویژگی‌هایش عبارت اند از:

۱. افراد و اشخاص در آن حکومت نمی‌کنند، بلکه حکومت هنجاره است. به تعبیری حکومت فقه است نه حکومت فقیه؛ پس دولت و قدرت چیزی نیست جز اجرا و تحقق پدیده‌هایی که براساس هنجارها باشد. به تعبیر آیت الله جوادی آملی، در نظام اسلامی هیچ‌کس از آن جهت که شخص است بر مردم حاکم نیست. در فقه اسلامی تنها کسی که به عنوان حاکم به رسالت شناخته می‌شود، فقاوت و فقه است نه فقیه. شخص به هیچ‌وجه، حاکم نیست. فقیه سه سمت دارد که با تبیین این سمت‌های سه‌گانه می‌بینید آن که حاکم است، فقه است؛ یعنی حکم الله است نه شخص. این سمت‌های سه‌گانه فقیه یکی مرجعیت اوست که فتوا می‌دهد، یکی قضا و حکم اوست که محکمه‌های قضایی را اداره می‌کند، یکی هم حکم ولایی اوست؛ 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 است (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 قبل شیع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضاییه و اجراییه بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگان‌ها، که باید به‌واسطه شرعیت آن باز باشد، بسته می‌شود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئون، طاغوتی و محروم خواهد بود» (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ص ۱۳۴).

- برای اجرای احکام الهی است (امام خمینی، ۱۳۷۰: صص ۱۸-۱۹).
۲. اندیشه و عمل حاکم جامعه اسلامی تابع مصالح اسلام و مسلمانان است (امام خمینی، ۱۳۶۵: صص ۲۰-۲۱).

۳. الزام سیاسی (political obligation) در این نظام الزام اخلاقی از است؛ یعنی حق حاکمیت حاکم مستلزم الزام اخلاقی شهروندان به اطاعت از اوست. زیرا حق آمریت بدون الزام به اطاعت معنای ندارد؛ بنابراین، رابطه آمریت و اطاعت رابطه‌ای نیست که از دو طرف یکسان باشد، پس الزام سیاسی بدین دلیل است که جمهوری اسلامی ایران، اهداف و ارزش‌های اخلاقی و خیرهای نامحدود مثل سعادت، عدالت و کمال انسان را دنبال می‌کند و فرمانرو بدلیل داشتن دانش برتر^۱ می‌تواند عدالت و سعادت را برای شهروندان به ارمغان بیاورد (پورسعید، ۱۳۸۳: ص ۷۲۷) و هدف اصلی و مهم حکومت اسلامی نیز استقرار نظامی عادلانه و به پاداشتن عدل و قسط و اجرای قوانین و احکام الهی است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: صص ۳۰۴ و ۵۰۹؛ همان، ج ۹: ص ۵۰؛ همو، ۱۳۷۰: ص ۵۹).

۴. هر شهروندی در عین حال که موظف به اطاعت از نظام اسلامی است، وظیفه دارد در مقابل انحراف، انحطاط و ناروایی‌ها بایستد و انتقاد کند و بدون هیچ‌گونه ترس و تزلزلی اشکال و ایراد را به حاکمیان منتقل کند. آذری قمی در این‌باره می‌گوید: بالاترین و آزادترین مکانیسم برای نظارت حکام در مجلس خبرگان از زمان امام خمینی است که یک هیئت تحقیق تشکیل شد تا هر کس 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 مردم‌سالاری هدایت‌شده 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 شخص، ولو فقیه باشد، بر کسی نیست، فقط حکومت دین است (جوادی آملی، ۱۳۹۷/۲/۱۹)، آن هم دین اسلام؛ زیرا اسلام هدایتگر انسان به سوی کمال مطلق است. «اسلام آمده راه را نشان دهد... اسلام نیامده سلطه پیدا کند بر این مملکت یا آن مملکت... اگر اسلام ارتش دارد که این ارتش مردم را بیاورد برای هدایت»

۱. در جمهوری اسلامی بسط عدالت برای شهروندان و اجرای قانون متوقف بر تشکیل حکومت است و چون حکومت اسلام، حکومت قانون الهی است؛ 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).

(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ص ۵۰۷). چون مردم سالاری هدایت شده را دنبال می کند، پس نیاز مند دال مرکزی هدایت یعنی تربیت است؛ چه تربیت شهروندان به طور عام و چه تربیت سیاسی شهروندان به طور خاص؛ زیرا انسان در آغاز سالم، صاف و بی آلایش است و از طرفی چون انسان موجودی اثركار و اثربذیر است؛ همچنین، فقدان و نبود تربیت منشأ تمامی اختلالات موجود در بین بشر در تمامی تاریخ بوده است، پس می توان مدعی شد تربیت است که آینده و سرنوشت انسان را می سازد و مسیر زندگی وی را تعیین می کند. یعنی اگر جنس تربیت شیطانی باشد، می تواند موجب هلاکت انسان شود و اگر جنس تربیت صحیح و الهی باشد، می تواند باعث رستگاری و سعادت انسانی شود. به خاطر این جایگاه و اهمیت خاص تربیت است که امام خمینی، در جایگاه رهبر جمهوری اسلامی ایران، می گوید: «تا انسان تربیت نشده، طغیان خواهد کرد و هرچه بیاموزد، هر علمی که بیاموزد، آن علم و آن چیز خطرناک خواهد بود و موجب هلاکت دنیوی و اخروی؛ حال آن علم و معارف، معارف الهی باشد یا غیر الهی و آن صحته، صحنه فقه و فقاهت باشد یا صحنه سیاست (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۳۹۱).

۶. «حق شهروندی در طول حق الهی است نه در عرض و یا در مقابل آن و إلا رفراندوم وغيره معنا نداشته 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 استیفای حق را تنها در مساوات نمی بیند، بلکه آن را در توازن بین حقوق، مسؤولیت‌ها و توانایی افراد می داند (عارف، ۱۳۹۶: ص ۷۵).

۸. خوب و بد در آن با دولتشهروند قانونمند تمایز ماهوی دارد. چون دولتشهروند توأمی رفتاری را از جانب شهروندان و حاکمان رفتار خوب می داند که در داوری الهی خوب قلمداد شود و برخاسته از نیت و انگیزه باشد، اما در دولتشهروند قانونمند رفتار خوب یعنی به حریم دیگران تجاوز نشود (نو بهار و همکاران، ۱۳۹۴: ص ۳۲)؛ بنابراین، تمایز این دور این است که رفتار خوب به این معنا نیست که فقط به حریم دیگران تجاوز نشود، بلکه هر رفتاری فی نفسه ارزشگذاری می شود، چه حق دیگران تضییع شود یا نشود، امر قبیح، قبیح خواهد بود. با عنایت به این مطلب است 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 نمی شود. بدین جهت است که برخی از فقهاء حریم خصوصی را از حق فراتر می برنند و آن را تکلیف اخلاقی می دانند، مثلاً اگر شخص دیوانه یا کودک

- شیرخواری مورد دشنام واقع شوند باز هم به کاربردن الفاظ ریکیک و کلمات زشت را حرام می‌دانند و حتی فحش‌دادن به حیوان را هم جایز نمی‌دانند (سلیمانی، ۱۳۹۳: ص ۴۰).
۹. در آن دانش حقوق نه تنها به عنوان تنها دانش مشروط و تنها پدیده‌ای برای راهبری دولت نقش ایفا نمی‌کند، بلکه دانش‌های دیگری نیز هستند (مانند دانش عرفان، اخلاق، اقتصاد، علوم انسانی) که نقش آفرین 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 وظیفه هیئت حاکم و اینکه چه کسی 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 شد رأس دانش این نوع دولت‌شهر وند فقه است (البته نه فقه موجود) به این دلیل است که فقه موجود چه به معنای دانش کاشف از شریعت الهی و چه به معنای عملیات استنباط شریعت از اسناد معتبر، بهویژه در فرایند رسیدن به قانون، با آسیب‌ها و کمبودهایی روبروست (گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶).
۱۱. علوم مختلف در آن تجلی می‌یابند؛ علومی مانند علم کلام، فقه، اخلاق، حقوق، روان‌شناسی اجتماعی، سیاست، اقتصاد و مردم‌شناسی. چون در اینجا صاحب‌نظران معتقدند که هریک از عالمان آن علوم مختلف، یک ورق از اسلام را بدلند نه همه اسلام را؛ امام خمینی در این‌باره می‌گوید: «یکی می‌آید چهار تا از جنگ‌های اسلام را بررسی می‌کند، بعد می‌شود اسلام‌شناس، خوب تو جنگ‌شناسی و بگو من از اسلام این ورقش را می‌شناسم، فقیه حق ندارد بگویید که من اسلام‌شناسم، فقیه باید بگویید من فقه‌شناسم ... فیلسوف حق ندارد بگویید من اسلام‌شناسم، این بگویید من یک قسمتی از مثلاً مقولات اسلام را درک کرده‌ام، آن هم که حکومت اسلامی را بررسی و اطلاع پیدا کرد که وضع حکومت چه بوده، او هم حق ندارد بگویید من اسلام‌شناسم؛ بگو من حکومت اسلام‌شناسم، ادعای اسلام‌شناسی جز برای آن که همه جهات اسلام را بداند چه جوری است و همه مراتب معنویت و مادیت اسلام را بداند نیست؛ او می‌تواند بگویید من اسلام‌شناسم (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۸: ص ۷۲).
۱۲. در دولت‌شهر وند توانیم می‌توانیم شاهد پایه‌ای بودن 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 دولت‌شهر وند، رشد علم سیاست همانند دیگر علوم انسانی در مسیر اسلامی‌سازی

قرار می‌گیرد تا حوزویان هم در طراحی اسلامی‌سازی دروس، سرفصل‌ها، متون و اساتید آن نقش‌آفرینی کنند و هم به عنوان دانشجو در این گرایش حضور یابند تا با فارغ‌التحصیلی در این رشته از مؤسسات و دانشگاه‌های همچون مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) و دانشگاه مفید برای مراکز علمی و اجرایی کشور مفید واقع شوند. در صورت عارضی دیدن علم سیاست برای حوزویان، حداکثر کاری که حوزه می‌تواند انجام دهد این است که یا از میان طلاب آشنا با مبانی حوزه آنان را به وادی مباحث سیاسی بکشاند یا اینکه با تزریق دروس اسلامی مانند فقه سیاسی، اندیشه سیاسی اسلام و دروس این چنینی علوم سیاسی ای را در دانشگاه‌ها تزریق کنند که دانشگاه‌ها، با حیثیت دانشگاهی و دانشجویی، اسلامی باشند؛ یعنی دریچه و پنجه‌ای جدید را به روی دانش‌پژوهان باز کند. ولی نگاه ذاتی این است که دانش سیاسی دانشی نیست که لازم باشد از بیرون به دانش اسلامی و به حوزه‌های علمیه تزریق شود، بلکه دانشی است که با دانش حوزه‌ی عجین و ادغام است؛ چراکه منابع حوزه‌ی مشحون از مباحث سیاسی است.

تاجایی که امام خمینی، نماینده اسلام فقهایی، اظهار داشته‌اند که احکام سیاسی در اسلام بیشتر از احکام عبادی است. کتاب‌هایی که اسلام در سیاست دارد بیشتر از کتاب‌هایی است که در عبادت دارد. در این صورت به نظر می‌رسد که دیگر نیازی نباشد که به تزریق دروس اسلامی به رشته‌ای به عنوان رشته علوم سیاسی یا دانشگاهی به عنوان دانشگاه علوم سیاسی پرداخت، آن هم با جاسازی چند متن درسی یا چند درس اجباری یا اختیاری یا دروس تخصصی یا عمومی؛ چون وقتی بیشتر کتب حوزه‌ی کتب سیاسی است، بهتر است با این دید به این کتب (منابع) نگاه شود که در چنین قضایی، نظریه‌پردازی سیاسی و اجتماعی اتفاق بیفتند.

بنابراین، اگر به کتب حوزه‌ی، از کتاب طهارت تا حدود و دیات، با نگرش سیاسی و ساماندهی زندگی انسان‌ها توجه و عنایت داشته باشیم، در این صورت علوم سیاسی و دروس آن دیگر مفهوم مهاجری نخواهد بود که به اقلیم حوزه‌ی علمیه مهاجرت کرده باشند و با آن غریب و بیگانه باشند، بلکه سیاست و تفکر سیاسی مفهومی است که در دل حوزه و منابع حوزه‌ی وجود دارد و نیازمند خوانش بر مبنای اسلام فقهایی است و علم جامعی خواهد شد که شامل انسان و جامعه با هم می‌شود و در آن هم به نوع باور، هیجانات، احساسات، عواطف و هم نیازهایی که شهروندان دارند توجه خواهد شد. علمی است که رسیدن به سعادت در آخرت را منوط به سعادت دنیوی در این جهان می‌داند؛ بنابراین، حوزه و حوزویان باید جهت تدوین و ترسیم نقشهٔ راه تفکر سیاسی دقت

بیشتری کنند و به گزاره‌های زیر توجه کنند تا بتوانند تفکر سیاسی را بر پایهٔ یکی از دوراه ذکرشده ادامه دهند و براساس آن به ساماندهی زندگی مردم پردازند و آن گزاره‌ها عبارت‌اند از:

۱. طرد نگرش دیرپایی ازوای سیاسی تفکر دینی؛
۲. حضور اندیشه سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه و به تبع وجود شبهات، دغدغه‌ها و چالش‌های فکری فراروی آن؛
۳. پاسخ‌گویی به مسائل سیاسی عصر جدید در حوزه‌های مطالعاتی سیاسی؛
۴. شرافسازی نظام سیاسی دینی در سه سطح حجیت یا معرفت‌سازی (حوزهٔ نظریه‌پردازی دینی)، پارادایم‌سازی و بین‌الاذهانی کردن مفاهیم (حوزهٔ مقبولیت بین‌الاذهانی) و کارآمدسازی و عینت‌بخشیدن به معارف اسلامی (حوزهٔ معرفت‌های مهارتی). هریک از این رسالت‌ها می‌تواند به عهدهٔ گرایشی از گرایش‌های فلسفه سیاسی اسلامی، کلام سیاسی، فقه سیاسی، اخلاق سیاسی و علم سیاست باشد).

۵. نتیجه‌گیری

در قرن بیستم در ایران انقلابی به‌وقوع پیوست؛ انقلابی اسلامی که نافی گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیسم و گفتمان التقاطی بود و مدعی بود که با گفتمان اسلام فقاہتی/سیاسی، نظامی سیاسی و دولتی را تأسیس و مستقر کرده است که در تلاش است تا سعادت و رهایی انسان از هر نوع سلطه‌ای را مهیا کند؛ بنابراین، نه تنها انقلاب اسلامی خود را پشتیبان دولت پهلوی محدود نکرد، بلکه مدعی جانشینی آن شد تا هستی خود را تضمین و ارزش‌هایش را ثابت کند؛ از این‌رو، دولتی دینی تشکیل داد که میان دولت و دین جدایی قائل نیست. در این دولت دینی، اسلام عنصر مهمی از دولت شمرده شد؛ دولتی که از ارزش‌های اسلامی الهام گرفته است و مطابق با قانون اسلام دست به عمل می‌زند.

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

اینکه آیا مردم نقشی در کنترل حاکمان و نمایندگان خود دارند؟ از چه راهی و توسط چه نهاد و سازمانی؟ برای دستیابی به پاسخ، برخی از افراد اصولی از قانون اساسی را گزینش می‌کنند که براساس آن به دولت‌شهروند قانونمند استناد می‌کنند و برخی دیگر نیز تور اندیشه و مطالبات خود را بر اصولی دیگر از قانون اساسی پنهن می‌کنند که از آن به دولت‌شهروند فضیلت‌مند یا همان دولت‌شهر اخلاقی دست پیدا کنند و هریک از دو این جریان فکری، که درنهایت به جریان سیاسی ختم می‌شوند، براساس خوانش خود از قانون اساسی دونوع مطالبه می‌کنند و به تبع آن درصد پیاده‌سازی آن خوانش‌های خود خواهد بود؛ ازین‌رو، اگر این خوانش‌ها به هر دلیلی به نفع دیگری کنار نکشند، نوبت درگیری و فشیل‌شدن آن‌ها خواهد بود که مستله‌ای گران و هدردادن هزینه زیادی برای جمهوری اسلامی خواهد بود؛ چه با شعار غرب‌زدگی و چه با شعار مطلقه‌گرایی. چون حتی آنانی که با شعار جامعه مدنی و دموکراسی در انتخابات ۱۳۷۶ به میدان آمدند، بعد از مدتی جامعه مدنی را به جامعه مدنی 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 مستله قابل حل و مشکلات آن رفع شود؟

بدین جهت، نویسنده مقاله تلاش کرد به روایت سوم یا خوانش دیگری، یعنی دولت‌شهروند توأم‌انی، برسد که با درنظر داشتن اختلافات و اشتراکات آن‌ها می‌تواند جمع بین دو خوانش باشد؛ ازین‌رو، نوعی دولت‌شهروندی را برای جمهوری اسلامی ایران تعریف کرد که با حفظ هویتش، یعنی داشتن دو بعد 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 شهروند در یک حرکت حلقوی هم‌دیگر را می‌سازند و هیچ‌کدام تقدم ذاتی بر دیگری ندارند و این‌گونه نیست که دولت، که قدرت عالیه شده است، سلطه‌گر هم باشد بلکه دولت با آن همه قدرت باید خدمتگزار و نوکر شهروندان باشد و اگر دولت به فساد گرایید از عدالت ساقط می‌شود و خود به خود از قدرت سقوط می‌کند. البته این مطلب را نیز یادآور شویم که در هریک از این دولت‌شهروندی‌های سه‌گانه، دانش‌های خاصی ارزش‌گذاری می‌شود که در متن مقاله به آن‌ها پرداخته‌ایم.

كتابنامه

١. نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی. ۱۳۸۲. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
٢. ابطحی، سیدحسین؛ کاظمی، بابک. ۱۳۷۸. بهروزی. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی. چاپ دوم.
٣. ابن ابی الحدید. ۱۴۰۴. شرح نهج البلاغه. جلد ۲. قم: منشورات مکتبه آیه لله العظمی مرعشی نجفی. چاپ دوم.
٤. احد قراملکی، فرامرز. ۱۳۸۰. روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
٥. ارسسطو. ۱۳۷۱. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. چاپ سوم.
٦. ارسسطو. ۱۳۷۸. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح‌نو.
٧. اشتراوس، لنو. ۱۳۹۳. فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
٨. افلاطون. ۱۳۶۳. جمهوریت؛ کتاب چهارم. ترجمه رضا مشایخی. تهران: معرفت. چاپ دوم.
٩. _____. ۱۳۸۰. دوره آثار افلاطون. قوانین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
١٠. _____. ۱۳۸۴. دوره آثار افلاطون. قوانین. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد ٤. تهران: خوارزمی. چاپ سوم.
١١. امام خمینی، روح‌الله. ۱۳۶۱. صحیفه نور. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، سروش.
١٢. _____. ۱۳۶۵. شؤون و اختیارات ولی فقیه. ترجمه مبحث ولايت فقيه از کتاب البيع، تهران: وزارت ارشاد اسلامی اداره کل انتشارات و تبلیغات. چاپ اول.
١٣. _____. ۱۳۷۰. ولايت فقيه. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
١٤. _____. ۱۳۷۸. صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
١٥. _____. ۱۳۷۹. ولايت فقيه. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی. چاپ دهم.
١٦. باربیه موریس. ۱۳۸۳. مدرنیتۀ سیاسی. ترجمة عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه.
١٧. بگر، ورنر. ۱۳۷۶. پایدیا. ترجمة محمدحسن لطفی. جلد ۲. تهران: خوارزمی.

۱۸. بلوم، ویلیام. ۱۳۷۳. نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر آران.
۱۹. پرهام، باقر. ۱۳۷۸. جامعه و دولت. تهران: انتشارات مجموعه مطالعات اجتماعی.
۲۰. پورسعید، فرزاد. ۱۳۸۳. «فرایند مشروعیت‌یابی در نظام جمهوری اسلامی». *مطالعات راهبردی*. زمستان. شماره ۲۶.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰. «سخنرانی در مراسم اختتامیه کنفرانس فقه و قانون». ۲۸ /۱۳۹۰/۱۰ -<http://news.esra.ir>.
۲۲. —————. ۱۳۹۷. «متن کامل سخنرانی آیت الله العظمی، جوادی آملی در اختتامیه کنگره بین‌المللی توسعه و تعالی علوم برپایه عقلانیت و حیانی». تاریخ انتشار، ۱۳۹۷/۲/۱۹. پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی 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». <https://www.teribon.ir/1366/11/3>. سایت خبری تحلیلی تربیون مستضعفین [archives/26940](https://www.teribon.ir/archives/26940)
۲۵. —————. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس جمهور و هیئت وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲. <https://www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir>
۲۶. خراسانی، رضا. ۱۳۹۰. اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۷. خلوصی، محمدحسین. ۱۳۹۶. «شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی». پایان‌نامه دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. دوز، رویرت؛ لیپست، سیمور مارتین. ۱۳۷۳. جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه محمدحسین فرجاد. تهران: توس.
۲۹. سبزه‌ای، محمدتقی. ۱۳۹۴. «تحلیل جامعه‌شناسی حوزه عمومی در ایران پس از انقلاب (۱۳۹۴-۱۳۵۷)». فصلنامه علوم اجتماعی. سال بیست و پنجم. شماره ۷۱. زمستان.
۳۰. سلیمانی، مرتضی؛ سلیمانی، یاسر. ۱۳۹۳. «بررسی ورود به حریم خصوصی در فعالیت‌های اطلاعاتی امنیتی در چهارچوب اصول و قواعد فقهی». فصلنامه کاوشنی نو

- در فقه. سال بیست و یکم. شماره ۴. زمستان.
۳۱. شوالیه، ژان ژاک. ۱۳۷۸. دولت قانونمند. ترجمه حمیدرضا ملک محمدی. تهران: نشر دادگستر.
۳۲. صرافی، مظفر؛ عبدالله‌ی، مجید. ۱۳۸۷. «تحلیل شهر وندی و ارزیابی جایگاه آن در قوانین، مقررات و مدیریت شهری کشور». پژوهش‌های جغرافیایی. شماره ۶۳، بهار.
۳۳. طالقانی، سید علی. ۱۳۸۶. «رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه ابن سینا». فصلنامه عمومی اخلاق. شماره ۹ و ۱۰. پائیز و زمستان.
۳۴. طوسی، محمدمبین 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: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. علیخانی، علی اکبر. ۱۳۷۷. مشارکت سیاسی. تهران: نشر سفیر. مقاله «ابعاد فقهی مشارکت سیاسی»، اثر عمید زنجانی.
۳۷. فیرحی، داود. ۱۳۸۲. نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت.
۳۸. ———. ۱۳۹۴. «رویشهای تاریخی رابطه شریعت و قانون». ماهنامه سخن ما. سال دوم، شماره ۷. مهر و آبان.
۳۹. کرون، پاتریشیا. ۱۳۸۹. تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.
۴۰. گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی. ۱۳۹۲. فقه و قانون (ایده‌ها، پیشنهادها و راه حل‌های روشنی، مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی)، قم: زینی.
۴۱. لیز، خوان؛ شهابی، هوشنگ. ۱۳۸۰. نظام‌های سلطانی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: شیرازه.
۴۲. ملکیان، مصطفی. ۱۳۹۷. زمین از دریچه آسمان. تهران: نشر سروش-دستان.
۴۳. نوبهار، رحیم؛ واله، حسین؛ محمودی، سیدعلی. ۱۳۹۴. «میزگرد رابطه دین و قانون». ماهنامه سخن ما. سال دوم، شماره ۷. مهر و آبان.
۴۴. وبر، ماکس. ۱۳۷۴. اقتصاد و جامعه. ترجمه عیاس منوچهری و دیگران. تهران: مولی.
۴۵. وینسنت، اندرو. ۱۳۶۹. نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی. چاپ اول.