

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 1735-739X
دوره ۱۰، شماره ۴ (پیاپی ۵۸)، تابستان ۹۸، تاریخ انتشار: مرداد ۹۸

صورت‌بندی راهکارهای کلامی-سیاسی در قاعده‌مندی رقابت‌های سیاسی در جمهوری اسلامی

علی آقاجانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲۶
تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۳/۳۱

چکیده

این مقاله با نگاهی کلان در صدد بیان راهکارهای کلامی قاعده‌مندی رقابت‌های سیاسی بر اساس روش اجتهاد کلامی و چارچوب نظری رقابت درون رژیم است. در این جهت، پیشنهاد مقاله توجه راهبردی به اضلاع هندسه‌ی کلامی و ارائه‌ی راهکارهایی مانند کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی، مشارکت سیاسی حداکثری بر پایه‌ی مشروعیت ترکیبی الهی مردمی، بسط تکثر و آزادی سیاسی، مدارای اسلامی و تربیت سیاسی دینی است که هر یک می‌تواند زوایایی از قاعده‌مندی را پوشش دهد. ایده‌ی مقاله در کلام سیاسی اعتدالی انفکاک‌ی که در میانه‌ی حداکثری مطلق و حداقلی سکولاریستی است، متوجه انفکاک قلمرو دین در عرصه‌های مختلف زیستی و ساحت‌های مدیریتی بر پایه‌ی واقعیت‌های متنی و فرامتنی اسلام است. در مشروعیت الهی-مردمی نیز پذیرش و رضایت اکثریت مردم در کنار اصل فقاقت جزء العله برای مشروعیت حکومت فقیه است و بدون آن اعمال اقتدار حاکمیت، شرعی نیست. از سوی دیگر، در اسلام تکثر سیاسی با رعایت قانون‌مندی‌های جامعه‌ی دینی مورد پذیرش است و آیات ۱۳ سوره‌ی حجرات، ۴۸ سوره‌ی مائده و ۲۵۱ سوره‌ی بقره بر تکثر دلالت دارند. مدارا و تربیت سیاسی دینی نیز در تنظیم محیط و رفتار سیاسی در جامعه‌ی دینی مؤثر است.

واژگان کلیدی: قاعده‌مندی، رقابت سیاسی، کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی، تکثر سیاسی، جمهوری اسلامی.

Formulating the Political-Theological Rules: The Systematic Nature of Political Competitions

Aghajani, Ali*

Abstract

The systematic nature of political competitions is regarded as one of the challenges of political systems, especially the religion-based political system. This paper aims at presenting theological approaches founded on theological jurisprudence and the theoretical framework of competition within the regime. To achieve this, the article suggests strategic focus on the vertices of theological geometry and proposes solutions such as the moderate and diverse political theology, the maximum political participation based on the divine-communal legitimacy, and the development of plurality and political freedom, Islamic broad-mindedness, and religious political education, each of which can cover some aspects of such systems. The focus of article on the moderate and diverse political theology which includes an extreme end of absolute nature and on the other end a secularist minimum explains the separation of religion in various biological fields and areas of management based on the textual and metaphysical facts of Islam; in this respect, apart from the obligatory rulings, in Islamic view, a significant part of human life is separate from religious obligations and is distinguishable; there are generalities in all fields; in some areas generalities exist with some details. In the divine and public legitimacy the acceptance and satisfaction of the majority of the people is regarded as the judicial principle of "part of cause" for the legitimacy of judicial authority and government without which such authority cannot be considered legitimate and cannot be exercised. On the other hand, in Islam, political plurality is accepted in accordance with the laws of the religious community. And the verses 13 of Hijab Sura, 48 of Ma'edah Sura, and 251 of Baqarah imply pluralism. Religious and political tolerance also contributes to systematizing the environment and political behavior of the religious community.

Keywords: Being Systematic, Political Competition, Politics, Moderate and Diverse Political Theology, Political Pluralism.

*PhD at Political Science at Bagher-al-Olum University, Qom, Iran

مقدمه

ماهیت دنیای سیاست رقابت و کنش‌گری متکثرانه برای نیل به منابع سیاست است؛ اما منابع در ساحت سیاست همچون پهنه‌ی طبیعت نه هم‌یاب و بی‌نهایت، بلکه کم‌یاب است. همین نکته موجب تلاش مجدانه‌ی افراد و گروه‌ها برای فراچنگ آوردن سهم و نقش بیش‌تر از این منابع و در نتیجه ظهور چرخه‌ی رقابت است. در این میان، چگونگی قاعده‌مندی رقابت‌های سیاسی یکی از چالش‌های اساسی است که جمهوری اسلامی در ساحت سیاست فراروی خود دارد. مناقشات کلامی سیاسی یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که بی‌قاعدگی در رقابت‌های سیاسی در جمهوری اسلامی را پدید می‌آورد. بر این پایه، پرسش اصلی، چگونگی قاعده‌مندی رقابت سیاسی در نظام جمهوری اسلامی بر اساس راهکارهای کلامی سیاسی است. فرضیه‌ی مقاله بر آن است که سه تناقض کلامی-سیاسی کلام حداکثری/کلام حداقلی؛ اسلامیت/جمهوریت؛ و وحدت/تکثر سیاسی، سه زمینه‌ی مهم کلامی بی‌قاعدگی در رقابت سیاسی است که با راهکارهای کلان کلام سیاسی، مانند کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی، مشارکت سیاسی حداکثری و بسط تکثر و آزادی سیاسی، مدارای اسلامی و تربیت سیاسی دینی می‌توان بر ابعاد نظری بی‌قاعدگی‌های رقابت سیاسی فائق آمد.

۱. پیشینه‌ی پژوهش

در عنوان و موضوع و محتوای پژوهش به‌جز دو مقاله، تاکنون پژوهشی مستقل صورت نگرفته است. «تأملی در چگونگی تأثیر مناقشات کلام سیاسی بر رقابت‌های سیاسی- با تأکید بر دوره‌ی تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران؛ ۶۰-۵۷» (بهروزی لک و آقاجانی، ۱۳۹۶: ۷-۳۶) و «صورت‌بندی تأثیر مناقشه‌ی کلامی-سیاسی قلمرو دین بر رقابت‌های سیاسی جمهوری اسلامی ایران» (آقاجانی، ۱۳۹۷: ۹۳-۱۱۴)، مهم‌ترین و نزدیک‌ترین مقالات به موضوع پژوهش حاضر هستند. این دو مقاله، به تحلیل بازتاب مناقشات کلامی-سیاسی بر تمام یا برخی ادوار جمهوری اسلامی پرداخته و به چالش‌ها و راهکارهای نظری موجود نمی‌پردازند؛ اما مقاله‌ی حاضر بررسی این موضوع را مسئله‌ی اساسی خود قرار داده است.

رویکرد کتاب جامعه‌شناسی سیاسی ایران اثر محمود شفیعی (شفیعی، ۱۳۸۹) به تحقیق حاضر نزدیک است. البته پیرامون رقابت سیاسی، کتاب‌ها و مقالات متعددی وجود دارد؛ اما هیچ‌عنوانی با موضوع مقاله وجود نداشته و از نظر محتوا نیز مطالب پراکنده و اندکی وجود دارد.

۲. تعریف مفاهیم

۲-۱. کلام سیاسی

کلام سیاسی یکی از حوزه‌های دانش سیاسی اسلامی است که هنوز شکل

خشونت‌آمیز فیزیکی مانند ترور تا خشونت کلامی و رفتاری و نیز رفتارهای غیر قانونمند و یا غیراخلاقی را شامل می‌شود.

۲-۳. رقابت سیاسی

رقابت سیاسی مفهومی نوپا با کارکردی دیرپا است که قدمتی به درازای عمر انسان دارد. برخی رقابت را نوعی هم‌چشمی کردن همراه با نگرهبانی و مراقبت از مواضع و عملکرد رقیب دانسته‌اند (معین، ۱۳۸۳: ۱۶۶۶). از نظر مقاله‌ی حاضر، سیاست نیز اعمال نفوذ به‌منظور تأمین اهداف اجتماعی است. بر این اساس، رقابت سیاسی نوعی نقد و محافظت و مترصد رقیب بودن در کسب قدرت اجتماعی و اداره کشور است تا هرگاه دچار خطا یا اشتباهی گردید، آن را گوشزد کرده و عیان سازد. البته این مسئله می‌تواند همراه با خویشتن‌داری و دل‌سوزی واقعی باشد یا آن‌که همراه حسادت و هم‌چشمی کردن و به قصد تلویت رقیب اتفاق افتد؛ اما در اصطلاح در ادبیات علوم سیاسی، دانشمندان این علم عمدتاً به‌طور صریح به تعریف رقابت سیاسی نپرداخته‌اند، بلکه بیشتر به‌صورت ضمنی و یا در ذیل دیگر مفاهیم هم‌افق، مانند مشارکت سیاسی آن را تعریف کرده‌اند.

۳. چارچوب نظری

الگوهای رقابت سیاسی را می‌توان در سه الگوی اصلی توضیح داد. رقابت بر نظام سیاسی، رقابت برای نظام سیاسی و رقابت در چارچوب نظام سیاسی (افتخاری، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۷). در الگوی رقابت بر نظام سیاسی، رقابت خصلتی براندازانه و انقلابی دارد و در پی هدم کلیت نظام سیاسی است. در این الگو، نظم سیاسی مستقر برافتاده و نظم سیاسی تازه‌ای جایگزین آن می‌شود. در این الگو، رقابت میان اپوزیسیون برانداز و غیرقانونی با نظام سیاسی مستقر است.

در الگوی رقابت برای نظام سیاسی، رقابت ارزش ذاتی ندارد، نظام سیاسی دارای خصلتی اقتدارگراست و رقابت تنها در مواقع ضرورت و به‌صورت کنترل‌شده، هدایت‌شده، فرمایشی و تزیینی به‌منظور ترمیم و تلطیف چهره‌ی نظام سیاسی کاربرد دارد.

در الگوی رقابت در چارچوب نظام سیاسی، اصل نظام پذیرفته می‌شود و رقابت در سطح تغییر کارگزاران و برخی سیاست‌ها و رفتارهاست. در این الگو، چند اصل به‌عنوان مفروضات مبنایی به رسمیت شناخته می‌شود. مشروعیت نظام سیاسی، محوریت قانون اساسی، عدم مطلوبیت تغییر رژیم و لزوم بقای آن، حکمیت و حاکمیت آرای عمومی و توافق کلی بر مرزهای رقابت این مفروضه‌ها را تشکیل می‌دهد.

از میان سه الگوی رقابت، الگوی «رقابت در» را مناسب می‌شماریم که الگویی معتدل و میانه است. در این الگو از رقابت سیاسی متکثر نامتوازن پرهیز شده و به سمت رقابت سیاسی متکثر متوازن حرکت می‌شود که در آن در

عین پراکندگی کانون‌های اثرگذار، رقابت سیاسی در درون بستری واحد است و میان رقابت و اقتدار رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. بر این پایه، مناقشات کلام سیاسی در این چارچوب امری مطلوب برای ارتقای مشارکت سیاسی در نظام جمهوری اسلامی و تکامل آن تلقی می‌شود.

۴. چالش‌های کلامی-سیاسی رقابت سیاسی در جمهوری اسلامی

سه چالش اساسی مربوط به تأثیر مناقشات و مؤلفه‌های کلام سیاسی بر رقابت‌های سیاسی در جمهوری اسلامی وجود دارد. نخستین تناقض قابل مشاهده در طول ادوار جمهوری اسلامی تناقض میان کلام (دین) حداکثری و کلام (دین) حداقلی است. در ادوار جمهوری اسلامی همچنان این چالش گاه تحت عنوان جامعیت و گاه با نام قلمرو دین خودنمایی می‌کند. بحث بر سر آن است که گستره و دایره‌ی دین و شریعت در مرحله‌ی نظر و اجرا تا کجاست. در شرایطی که رهیافت حداقلی تنها انتظار مبدأ و معاد را از دین دارد (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۰۹-۱۰۲. حائری، ۱۳۷۹: ۱۲۶-۱۲۷)، رهیافت حداکثری معتقد است که دین برای همه‌ی امور، بالأخص برای اجتماع و سیاست، حکم دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۷۶). البته دیدگاه حداکثری نیز خود تقریرها، رویکردها و لایه‌های مختلف دارد، اما در مخالفت با دیدگاه حداقلی متفق است. تناقض اسلامیت و جمهورییت دیگر چالشی است که در طول ادوار مختلف به چشم می‌آید. این دو اگرچه در قانون اساسی در کنار هم آمده‌اند، اما نحوه‌ی ترکیب نظری آن‌ها همواره معرکه‌ی آرا بوده است. به‌طور مشخص، درون حاکمیت همواره دو دیدگاه انتصاب (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۱۶) و انتخاب (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۰: ۵۰) به لحاظ نظری و عملی در چالش با یکدیگر بوده‌اند. بیرون از حاکمیت نیز نظریه‌ی وکالت و نظریه‌ی حکومت دموکراتیک دینی وجود داشته است.

تناقض دیگری که وجود دارد، تناقض وحدت و تکثر است. آیا از دیدگاه دینی تکثر سیاسی پذیرفته شده است؟ مطلوب است؟ و مجال و آزادی به میدان تکثر و توابع آن رواست؟ در اینجا هیچ دیدگاهی تکثر سیاسی را چندان مطلوب نمی‌داند و وحدت سیاسی را مطرح می‌کند. دیدگاه دیگر نیز تکثر را مطلوب دانسته و بر آن تأکید و لوازم آن را تجویز می‌کند. این نیز یکی دیگر از چالش‌هاست.

۵. راهکارهای کلامی-سیاسی در قاعده‌مندی رقابت‌های سیاسی

۵-۱. راهکارهای معطوف به کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی

راهکار نظری و کلامی سیاسی پژوهش بر اساس کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی است. اعتدالی است از آن جهت که در میانه‌ی کلام سیاسی حداکثری مطلق و حداقلی قرار دارد و عینیت‌ها و ظرفیت‌های عینی عقل فردی و جمعی را در عین پایبندی به مبانی مورد توجه قرار دهد. در این نظر، جامعیت منابع و ضوابط همراه با

گزاره‌های بسیار (حتی در غیر عبادات) بدون تعلق به زمان یا مکان و جمعیت خاص معیار است؛ انفکاک‌کی است از آن جهت که در نسبت با سطوح مختلف مدیریت، عرصه‌های مختلف زیست بشری و زمان‌ها و مکان‌های گوناگون حکمی دگرگون می‌پذیرد و ملاک سنجش، هدایت انسان‌ها به سوی کمال است.

۱-۱-۵. جامعیت منابع دینی (اندراج عقل و نقل ذیل شریعت)

بر این پایه، دین و شریعت از عقل و نقل تشکیل شده است. از این رو، عقل نیز به‌عنوان حجت درونی و یکی از اسناد معتبر کشف بخشی از دین است که چنان‌چه مبتنی بر مبدأ و معاد باشد، دارای حجیت شرعی است. بر این اساس، لزومی ندارد که در همه‌ی موارد به کتاب و سنت رجوع کنیم تا زندگی دینی داشته باشیم، بلکه استنباطات عقلی نیز جزئی از دین است که زندگی دینی را می‌سازد. بر این پایه، قلمرو دین و شرع مساوی با قلمرو انسانی است، اما بخشی از آن را وحی و بخشی را عقل تأیید شده توسط وحی تشکیل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۱۷-۲۱۸، مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۵۷. علی دوست، ۱۳۸۱: ۱۷۴-۱۷۵). بر این مبنا، بر اساس کلام سیاسی شیعی، درک عقل نیز بخشی از شرع است و موافق با عقل، موافق با شرع نیز به شمار می‌رود.

۲-۱-۵. رخصت دینی در امور دنیوی

بخشی از زندگی انسان از نظر اسلام فارغ از دستورات الزامی دینی به معنای متنی و نص‌گراست و محل رخصت است. این نکته نیز مترادف با سکولارسازی دینی نیست؛ زیرا این فحوای خود دین است و همین دین هم‌چنان منبع تقنین و تشریح است. حال آن‌که سکولاریزم دین را به نحوی الزامی از عرصه‌ی سیاست کنار می‌گذارد. بر این پایه، اساساً شرعی‌سازی تمامی یا بخش عمده‌ای از زندگی انسانی به‌قصد خدمت به دین، نه تنها خدمت به دین نیست، بلکه چه‌بسا ضررزننده نیز باشد.

مطهری با آن‌که از مدافعان جامعیت اسلام است، اما سیطره‌ی کامل و غیرلازم شرع بر زندگی بشری را مطابق با طرح دین نمی‌داند و از فضای باز برای تنفس زیستی انسان سخن می‌گوید. به باور وی، جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که اساساً در بسیاری از امور دستور نداشته باشد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۱: ۱۹۵).

از دیدگاه مطهری، دین هیچ‌گاه در مسائلی که مردم می‌توانند تشخیص بدهند، دخالت مستقیم نمی‌کند و اساساً دخالت مستقیم کردن دین در این‌گونه مسائل غلط است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴: ۹۴۲). این روایت نیز می‌تواند یکی از دلایل متنی این گزاره قلمداد شود: اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی حَدَّ لَكُمْ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ فَرَضَ عَلَیْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ سَنَّ لَكُمْ سُنُنًا فَاتَّبِعُوهَا وَ حَرَّمَ عَلَیْكُمْ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا

وَعَفَى لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ رَحِمَةً مِنْهُ مَنْ غَيْرِ نَسِيَانٍ فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا؛ خداوند بر شما اعمالی واجب داشته، آن‌ها را ضایع مگذارید و برای تان حدودی معین کرده، از آن حدود تجاوز مکنید. شما را از چیزهایی نهی کرده، حرمت آن مشکنید و چیزهایی است که درباره آن‌ها سکوت کرده، نه آن‌که فراموش کرده باشد، در آن‌ها خود را به رنج می‌فکنید (سید رضی، ۱۴۱۴ ق: ۴۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۵۱۰-۵۱۱).

حوزه‌ی رخصت‌ها یا به‌صورت جعل اباحه است که اکثریتی گفته‌اند و یا چنان‌که برخی گفته‌اند، به معنای عدم حکم است. بدین معنا که مؤذای اذله‌ی اباحه، اخبار از نبود اعتبار و حکم است، نه انشای حکم. از این منظر، خلو و واقعه از حکم، امری ممکن و واقع، بلکه لازم و حتمی است. از نظر عقل، دلیلی بر این‌که قانون‌گذار باید برای هر حرکت و فعل و انفعال اختیاری جعل حکم کرده باشد، وجود ندارد.

امام خمینی نیز ظاهراً از منتقدان عدم خلو واقعه از حکم است. این مسئله در چندین تقریر از درس اصول ایشان وجود دارد. فاضل لنکرانی در مناهج الوصول می‌نویسد: «... و اجیب عنه بوجوه: و ثانیاً: لم یقم دلیل علی عدم خلو الواقعة عن الحکم، بل الدلیل علی خلافه» (فاضل لنکرانی، بی‌تا، ج ۲: ۱۹). همین نظر در تقریرات مختلف از درس اصول امام خمینی بازتاب یافته است (تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۱۶؛ سبحانی، تهذیب الأصول، بی‌تا، ج ۱: ۴۲۴؛ مرتضوی لنگرودی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۵). به نظر می‌رسد که اینجا حوزه‌ی مشترک مردم و ولی امر باشد.

۳-۱-۵. سلسله‌مراتب و انفکاک قلمرو دین در عرصه‌های مختلف زیستی

زیست انسان دارای عرصه‌های مختلفی است که هر یک از نظر منطقی محیط مختص به خود را داراست و از این‌رو به لحاظ عقلانی قلمرو دین نیز در هر یک از این عرصه‌ها نیازمند دقت و فحص مجزاست. باید آن را بر این پایه قرار داد، نه آن‌که حکمی کلی و تام و یکنواخت صادر کرد. بر این اساس، می‌توان گفت که اسلام در زمینه‌هایی نظیر زمینه‌های فرهنگی، اخلاقی و تربیتی و حقوقی طرح و برنامه یا حداقل شبه‌نظام دارد. در زمینه‌هایی نظیر پزشکی و کشاورزی برنامه را به انسان‌ها واگذار کرده است، گرچه رهنمودهایی دارد. البته این رهنمودها جنبه‌ی قدسی ندارد. در زمینه‌هایی نظیر اقتصاد و سیاست، در دین موادی وجود دارد که در برنامه‌ریزی باید از آن‌ها استفاده کرد و به آن‌ها نظام بخشید. برخی از دانشوران نیز بدین نظر معتقدند (نصری، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

بر این پایه، می‌توان گفت که در همه‌ی زمینه‌ها کلیات وجود دارد. در برخی زمینه‌ها، کلیات به همراه برخی جزئیات و در پاره‌ای از عرصه‌ها کلیات به همراه بسیاری از جزئیات وجود دارد. مثلاً در عرصه‌ی مسائل تربیتی می‌توان از وجود کلیات به همراه بسیاری از جزئیات سخن گفت. در عرصه‌ی سیاست ارزش‌ها، کلیات و برخی جزئیات ثابت و بسیاری جزئیات متغیر وجود دارد. از نظام سیاسی اسلامی بدین معنا که خود دین ارائه کرده باشد، نمی‌توان سخن گفت. اما از درون دین با تلاش اجتهادی می‌توان انواع نظام سیاسی ارائه داد که امری بشری است که درستی

و کارآمدی آن باید به معرکه‌ی آرا گذاشته شود و داوری گردد. مدل الگو و شیوه‌ی اجرا امری زمان‌مند و زمینه‌مند شمرده می‌شود. همچنین نظام علم دینی در مقام گردآوری داریم، اما در مقام داوری باید به سنجهی معرکه‌ی آرای عالمان و موفقیت در اجرا سپرده شود.

در مجموعه‌ی تعالیم اسلامی، خطوط کلی و موازین عام یک شیوه‌ی سیاسی قابل استخراج است که با این خطوط کلی و موازین عام از یک‌سوده‌ها مدل سیاسی می‌توان ارائه کرد که هیچ‌یک نامشروع نیست و از سوی دیگر، به‌تنهایی دلالت بر یک نظام خاص سیاسی با همه لوازم و جزئیاتش نمی‌کند.

بر این پایه، امکان برداشت‌های گوناگون از متون و منابع دینی در ساختار سازی‌ها و نظام سازی‌ها وجود دارد. این موضوع هیچ منافاتی با دین دارد. چنان‌که در صحنه‌ی عمل چنین بوده و هست. در این باره باید از مطلق‌نگری دوری کرد و در صحنه‌ی عمل از انگ زدن به رقیب‌پرهیز کرد. حتی امام خمینی از برداشت‌های گوناگون از اسلام و سابقه‌ی آن سخن به میان می‌آورد (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۱: ۶۱۶).

براین اساس، حوزه‌ی سیاست از نظر فقهی و از حیث نهادی ذیل معاملات قرار می‌گیرد و از نظر شارع اصالت در غیرعبادات امضایی بودن آن‌هاست. مگر آن‌که با دلایل متقن تأسیسی بودن آن‌ها اثبات شود. این اصل در زمان شک، مرجع رفع تردید است. این نگرش، حوزه‌ی معاملات و غیرعبادات را (دست‌کم در بیش‌تر موارد) حوزه‌ی تأسیسات شرع به شمار نمی‌آورد و حضور شارع را در جایگاه امضاکننده و مصحح بناهای عرف می‌پذیرد. از این رو، «فقیهان از مکاسب محرمه صحبت می‌کنند و به نگاهستن مکاسب محلله نیازی نمی‌بینند، معاملات را عقلایی می‌دانند و از ردع و تخطئه سخن می‌گویند» (علی دوست، ۱۳۸۹، شماره ۳۲).

۴-۱-۵. سلسله‌مراتب و انفکاک قلمرو دین در ساحت‌های مدیریتی

از سوی دیگر، سطوح مدیریتی نیز در قلمروشناسی دین به نحوی مؤثر است و مدیریت یک فرآیند است. سطوح مدیریتی را سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، اجرا و کنترل و نظارت دانسته‌اند (رضائیان، ۱۳۸۳: ۷).

در این سطوح مدیریتی، قلمرو دین می‌تواند متفاوت باشد. می‌تواند در سطح سیاست‌گذاری حداکثری اعتدالی سیاست‌گذاری شود، اما در اجرا نگاه حداقلی باشد و یا صورت‌های دیگری. در هر حال، میان عرصه‌های اجتماعی و سطوح مدیریتی انفکاک لازم است. برای نمونه، در موضوع حجاب، می‌توان در عرصه‌ی سیاست‌گذاری و کنترل نگاهی حداکثری داشت، اما در مرحله سازمان‌دهی و اجرا می‌توان از حداکثری عدول کرد و بر اساس بازخوردها زاویه‌ها را باز و بسته نمود تا هدف اصلی دین که هدایت است، حاصل آید یا ضربه و ضرر نبیند.

مفهوم آیه‌ی «لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: ۲۸۶) و آیه‌ی «ما جعل عليكم في الدين من حرج» (حج: ۷۸) و آیه‌ی «یرید

اللّه بکم الیسر» (بقره: ۱۸۵) نیز می‌تواند در این امر، یعنی مرحله‌ی اجرا از سوی حکومت و نه اعتقاد و رفتار فردی، ما را یاری دهد. چنان‌که تفسیر نمونه از دو اصل اساسی تکلیف به مقدار قدرت و هر کسی مسئول اعمال خویش است، سخن گفته و بر آن است که «وظایف و تکالیف الهی هیچ‌گاه بالاتر از میزان قدرت و توانایی افراد نیست و تمام احکام با همین آیه تفسیر و تقيید می‌شود و به مواردی که تحت قدرت انسان است، اختصاص می‌یابد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۰۱). با این توضیح که قدرت اعم از قدرت جسمی و فکری و ذهنی و مادی و معنوی است و همان‌گونه که خداوند در دینش تکلیف خارج از قدرت قرار نداده است، انسان‌ها و مؤمنان نیز در بیان و تطبیق احکام و به‌ویژه اجرای آن در مقام حاکمیت باید بدان توجه کنند و خارج از قدرت ذهنی و جسمی مکلفان تکلیفی را اجرا نسازند.

۵-۱-۵. تکالیف شرعی دایر مدار هدایت

مهم‌ترین و اصلی‌ترین مقصد و هدف دین هدایت انسان‌هاست. ۲۳۶ مورد آیه در قرآن راجع به هدایت آمده است. هدایت نیز دایر مدار اختیار و آزادی اراده‌ی انسانی است. چنان‌که اجرای روشی به دل‌زدگی و وازدگی و دور شدن از هدایت و مقاصد شریعت بینجامد، می‌توان آن را وانهاد. در این باره باید از ابزارها و روش‌های نو در سنجش میزان موفقیت روش‌ها و دیدگاه‌هایی که به‌عنوان دین اعمال می‌شود، بهره جست. استفاده از نظرسنجی و افکارسنجی یکی از این روش‌هاست که پیش از آن که مسئله‌ای به‌جای آن که زینت دین و موجب هدایت شود، کاملاً به‌ضد خود تبدیل گردد، جلوی اضرار به دین گرفته شود؛ چراکه لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام در این جا نیز می‌تواند کاربرد داشته باشد.

۵-۲. رویکرد مشارکت سیاسی حداکثری بر مبنای مشروعیت الهی-مردمی

رقابت سیاسی مبتنی بر مشارکت سیاسی است و نحوه‌ی مشارکت سیاسی مبتنی بر نوع مشروعیت سیاسی است. این رویکرد بر آن است که در عصر غیبت حکومت بر مردم امری یگانه، اما دارای دورکن مشروعیت است. رکن شرایط دینی و شرعی که فقاقت و عدالت مهم‌ترین آن است و رکن رضایت و انتخاب مردم برای اعمال ولایت که شرط کافی به‌شمار می‌رود. در این رویکرد، برخلاف نظریه‌ی انتخاب، فقها دارای ولایت‌اند و ولایت از سوی مردم به فقها تفویض نمی‌شود، اما با انتخاب مردم و رضایت آنان فقیه‌ی حاکم می‌شود.

بر این اساس، رابطه‌ی مقبولیت و مشروعیت، «عموم و خصوص مطلق» و مقبولیت اعم از مشروعیت است؛ زیرا مقبولیت به‌شرط وجود شرایط دیگری مانند فقاقت و عدالت، به مشروعیت می‌انجامد. بر اساس نظریه‌ی مختار وجود همه شرط‌های مقررشده در شرع، به‌استثنای مقبولیت عام، مساوی با عدم مشروعیت اعمال حکومت و ولایت است. در واقع، پذیرش و رضایت اکثریت مردم جزء العله برای مشروعیت الهی حکومت فقیه است و بدون آن اعمال اقتدار حاکمیت، شرعی نیست. برخی عالمان حوزوی مانند جعفر سبحانی به‌صراحت بر این نظرند (سبحانی، ۱۴۲۷، ق، ج ۲:

۱۷۰) و به نظر می‌رسد که به‌طور تلویحی دیدگاه امام خمینی نیز چنین است (امام خمینی، ۱۳۶۹، جلد ۲۰: ۱۷۱ - ۱۷۰).

به نظر می‌رسد که می‌توان از آیات قرآن آیاتی را برای تقویت و بسط مشارکت سیاسی در عصر غیبت استشهد آورد. آیاتی که هم به منشأ الهی و هم به مصدر همگانی، عمومی و مردمی حکومت و حاکمیت نظر داشته باشد. بر این پایه، می‌توان آیات مشورت، آیات خلافت انسان، آیات وراثت انسان، آیات وفای به عهد و عقد و امانت و آیات دال بر خطابات عمومی را به‌عنوان استشهدات قرآنی مورد توجه و تأمل قرار داد.

استدلال به آیات مشورت نیازمند اثبات اموری است از جمله این که آیه به اطلاق خود شامل گزینش حاکم هم می‌شود و تنها درصدد شیوه‌ی تصمیم‌گیری‌های حکومتی نیست و شامل امور حکومتی کلان می‌شود. آیه دال بر انشا به صیغه‌ی اخبار است. معارضی جهت اثبات دلالت آن وجود ندارد و مشاورین همه امت اسلامی هستند و لازمه‌ی مشاوره پذیرش رأی اکثریت است.

در آیه‌ی عهد و عقد مائده: ۱، مدلول آیه می‌تواند بر مسئله‌ی عقد بیعت جاری شود. بسیاری از تفاسیر معاصر، عقد سیاسی و بیعت را نیز یکی از اقسام عقد به شمار آورده‌اند. در آیات خلافت انسان به‌ویژه آیه‌ی ۳۰ بقره، اکثر مفسرین آن را به جانشینی انسان از خداوندی تفسیر کرده‌اند. برخی نیز آن را نپذیرفته‌اند که تحقیق بر نظر گروه نخست است که معتقدند خلافت انسان از خدا دلیل اراده‌ی آزاد او در هنگام فقدان نص بر حکومت کسی است و آن‌ها با لحاظ شرایط که فقاهت یکی از آن‌هاست، می‌توانند دست به انتخاب حاکم بزنند.

آیاتی که متضمن تکالیف اجتماعی و لزوم اقامه‌ی عبادات از سوی مردم است، نشان‌گر اثر تکوینی افراد در پیدایش اجتماع است. پس برای اداره‌ی آن نیز حق دخالت داشته و خداوند آن اثر تکوینی را در مقام تشریح ضایع نگذارده است. بر پایه‌ی آیه‌ی امانت نیز در این آیه خطاب به مردم است تا ادای امانت کنند و از سوی دیگر امانت حکومت و امارت است چنان که ادامه‌ی آیه نیز این نظر را تقویت می‌کند؛ بنابراین در زمان غیبت که مصداق مشخص نیست و نصی موجود نیست مردم در گزینش مصداق بر اساس ضوابط و شرایط دینی از میان واجدان شرایط نقش‌آفرین‌اند و تأثیر به‌سزا دارند و بدون رضایت آنان اعمال حاکمیت وجهی ندارد.

کلام امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه که بیعت و پذیرش مردمی را در کنار پیمان ستانی خداوند از علما برای مبارزه با ظالمان زمینه‌ساز عهده‌داری حکومت می‌داند (نهج‌البلاغه، خ ۳)، دلالت بر این امر دارد. دلایل روایی و عقلی دیگری نیز بر آن دلالت می‌کند. حال اگر بتوان در مورد معصومین بدین نکته خدشه‌ای کلامی وارد ساخت در مورد فقها چنین خدشه‌ای نیز روا نیست.

امام خمینی، در موضوع بازنگری قانون اساسی و در چگونگی انتخاب رهبر، در پاسخ سؤال آیت‌الله مشکینی، رئیس محترم مجلس خبرگان، درباره ویژگی ولی فقیه و رهبر می‌فرماید:

«اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل‌ی را برای رهبری حکومت‌شان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت، او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است» (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۱: ۳۷۱).

به نظر می‌رسد که نظر مقام معظم رهبری، آیت‌الله خامنه‌ای، نیز نزدیک به این دیدگاه است. ایشان علاوه بر تأکیدات مکرر بر جایگاه و نقش مردم و رأی آنان در نظام، جمهوری اسلامی را یک حقیقت واحد و نه ترکیب انضمامی دانسته و اعتبار اراده، رأی و انتخاب مردم را تکلیف شرعی قلمداد می‌کنند. سخن ایشان چنین است: «جمهوری اسلامی - همان طوری که مکرر عرض شده است - یک مرکب انضمامی نیست که ترکیبی باشد از چیزی به نام «جمهوری» و چیزی به نام «اسلامی»؛ تا یکی بگوید که من بیشتر طرفدار جمهوری‌تم، یکی هم بگوید من بیشتر طرفدار اسلامیت‌م. اصلاً می‌توان گفت جمهوری اسلامی، مرکب نیست؛ یک حقیقت است؛ اتکا به آرای مردمی است که خدا ما را موظف کرده است تا در این زمینه، رأی و انتخاب و اراده مردم را معتبر بشماریم (farsi.khamenei, 1397).

۵-۳. تمهید و بسط تکثر و آزادی سیاسی اسلامی

تکثر سیاسی یکی از شروط اصلی تحقق رقابت سیاسی فاعده‌مند است. تکثرگرایی در واقع یک مفهوم کلی و به معنای پذیرفتن گوناگونی و تأکید بر تعدد مراکز قدرت اجتماعی و نفی قدرت واحد در جامعه است. بر این اساس گروه‌های متعدد و متفاوت به منزله‌ی دو گروه در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. هدفشان دستیابی به پیروزی است. به قواعد بازی احترام می‌گذارند و بر آن اجماع دارند. اجماع در مورد قواعد بازی پراکندگی حاصل از تکثر را انتظام می‌بخشد (اپتر، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

در اسلام نیز تکثر و تکثر سیاسی مورد پذیرش است. اگر کسی ماهیت متکثر انسان‌ها، همچنین حق مخالفت و اختلاف نظر آنان را بپذیرد، ناگزیر باید تکثر در عرصه‌ی سیاسی را به رسمیت بشناسد. آیات ۱۳ سوره‌ی حجرات، ۴۸ سوره‌ی مائده و ۲۵۱ سوره‌ی بقره بر تکثر دلالت دارند.

بر همین مبنا، می‌توان به تحزب و تشکل نیز که یکی از اشکال حکومت‌داری نوین است توجه کرد. در منظر متفکران کلام سیاسی شیعه، رویکردهای مختلفی بدان وجود داشته است. برخی مخالف و برخی موافق بوده‌اند. برخی مخالفت‌ها و یا موافقت‌ها به دلیل نموده‌های بیرونی بوده است و برخی نیز از اساس منشأ اندیشه‌ای داشته است. به هر حال برخی متکلمان سیاسی با توجه به کارکردهای منفی حزب نظیر سلب اراده، ترجیح منافع حزبی بر منافع ملی، جلوگیری از انتصاب افراد شایسته و... و با اشاره به برخی متون دینی و ادعای نگرش منفی قرآن به حزب به نفی آن پرداخته‌اند. برخی دیگر نیز با توجه به کارکردهای مثبت تحزب نظیر سازمان‌دهی نیروهای کارآمد، آموزش سیاسی، جلوگیری از استبداد، نظارت بر حکومت، رقابت

سالم، واسطه‌گری میان مردم، نخبگان و حکومت و... با نگاه به برخی متون دینی به تحزب رأی داده‌اند. البته این رهیافت خود می‌تواند دارای سه رویکرد باشد. برخی تحزب را از برخی واژه‌های دینی مانند حزب، فئه و... استنباط کرده‌اند.

برخی آیاتی که در آن‌ها واژه‌ی حزب، فئه یا نزدیک به مفهوم آن به کار رفته است، عبارت‌اند از: ۱۹ مجادله، ۵۶ مائده، ۲۲ مجادله، ۱۲ کهف، ۲۴۹ بقره، ۱۳ آل عمران، ۱۶-۱۵ انفال، ۴۵ انفال، ۸۱ قصص، ۱۴۸ بقره.

برخی به کارویژه‌های مثبت تحزب توجه کرده و مبانی دینی آن نظیر حسبه و امر به معروف و نهی از منکر و سبقت در خیرات را مورد نظر قرار داده‌اند. پاره‌ای نیز به کشف و تبیین بسترهای نظری تحزب پرداخته‌اند. در مجموع، به نظر می‌رسد که امکان تلاش برای کمرنگ کردن برخی وجوه منفی آن و غلبه‌ی وجوه مثبت آن وجود دارد. البته تحزب یکی از مواردی است که نباید به دنبال انشقاقات دینی آن رفت، چراکه اساساً معانی مختلفی دارد. از این رو، رویکرد سوم بیشتر مقرون به صواب به نظر می‌رسد.

یکی دیگر از بسترهای رقابت سیاسی، آزادی است که اساساً فضای رقابت را فراهم می‌سازد. منظور از آن نیز آزادی مخالف است وگرنه آزادی موافق همیشه مهیاست. منظور از مخالف کسی است که به صورت نظری و یا در چارچوب قانون اظهار مخالفت می‌کند. براین اساس، هر میزان عرصه‌ی عمومی عرصه‌ی سالم‌تر، فراخ‌تر و آزادانه‌تر برای نقادی و گفتگو میان اقدار مختلف اجتماعی و جناح‌های سیاسی و نقادی نسبت به حاکمیت و دولت باشد، بالندگی جامعه و پایداری و ثبات دولت بیشتر خواهد بود و از شدت و حدت بی‌قاعدگی‌ها و خشونت‌ها به تدریج کاسته خواهد شد.

برخی آزادی سیاسی را در راستای استفاده از ابزارهایی برای رساندن صدای شهروندان به مردم و تأثیر عملی در فرآیند حکومت معنا کرده‌اند (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۳). آزادی از دو بخش آزادی منفی یا رفع موانع که بخش عمده‌ای از آن توسط دولت امکان ایجاد دارد و آزادی مثبت به معنای ایجاد مطلوبیت‌ها تقسیم می‌شود که در هر دو زمینه در متون اسلامی رهیافت‌های قابل توجهی وجود دارد. در آیه‌ی ۱۲۶ نحل می‌خوانیم:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»؛ یعنی «با حکمت و اندرز نیکو به سوی راه پروردگارت دعوت نما و با آن‌ها به طریقی که نیکوتر است استدلال و مناظره کن، پروردگارت تو از هر کسی بهتر می‌داند چه کسانی از طریق او گمراه شده‌اند و چه کسانی هدایت یافته‌اند».

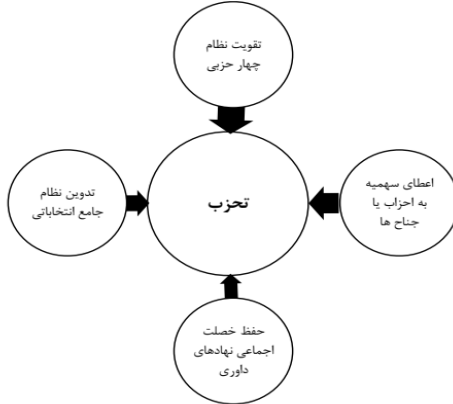
در این آیه، چنان‌که مشاهده می‌شود، دین، امر دینی و دعوت دینی که از قداست خاصی برخوردار است، در عرصه‌ی عمومی تعریف شده است؛ زیرا دعوت به واسطه حکمت، موعظه و جدال احسن به‌طور کلی در عرصه‌ی عمومی رخ می‌دهد. همچنین، آیه در صدد نفی هرگونه انسداد و یا ضیق کردن عرصه‌ی عمومی توسط

هرگونه عاملی حتی اخلاقی تا چه رسد به سیاسی است و تأکید بر فراخانگی عرصه‌ی عمومی در طرح نظریه‌ها و دیدگاه‌ها دارد. چنان که مفسرین بر این نکته اجماع دارند. نظایر چنین آیاتی را در قرآن می‌بینیم؛ آیاتی چون «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)؛ «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا» (إسراء: ۵۳)؛ «وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها» (نساء: ۸۶)؛ «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (زمر: ۵۵). بر این اساس، مجادله و مناظره هنگامی مؤثر می‌افتد که «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» باشد، بدین معنا که حق و عدالت و درستی و امانت و صدق و راستی بر آن حکومت کند و از هرگونه توهین و تحقیر و خلاف‌گویی و استکبار خالی باشد و تمام جنبه‌های انسانی آن حفظ شود. بر اساس این آیه، مناظره‌ی چارچوب‌دار اخلاقی در عرصه‌ی عمومی به دور از هرگونه فشار و رفتار سلطه‌جویانه موجب بالندگی و رشد انسانی است.

آیه‌ی دیگری که بر فضای آزادانه در عرصه‌ی عمومی تأکید دارد و تکمیل‌کننده‌ی آیه پیشین است، آیه‌ی ۲۵۶ بقره است. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ یعنی «در قبول دین، اکراهی نیست. (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است؛ بنابراین، کسی که به طاغوت [بت و شیطان و هر موجود طغیان‌گر] کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستگیره‌ی محکمی چنگ زده است، که گسستن برای آن نیست؛ و خداوند، شنوا و داناست». این آیه نیز دین‌داری در عرصه‌ی عمومی را اختیاری و آزادانه قلمداد می‌کند؛ و بر نفی روش‌های غیرآزادانه و اجبارگرایانه تأکید دارد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۲۶۱؛ حسینی همدانی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۰۷؛ طالقانی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۲۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲: ۱۶۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۸۵).

آیات «أَنَا هَدَيْتَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) «فَذَكَّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه، ۱۹-۲۲)، «وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ» (کهف: ۲۹)، «تُحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدِ» (قی: ۴۵) از دیگر آیاتی است که دلالت بر توسعه‌ی فضای عمومی در اسلام دارد. چنان که حتی احمد آذری قمی نیز معتقد است که این آیات ایمان اجباری را رد می‌کند (آذری قمی، ۱۳۷۱: ۳۴). همچنین سیره‌ی معصومان به‌ویژه امیرالمؤمنین در هنگام تصدی حکومت نشانی بر این انگاره است. یکی از راهکارهای اجرایی بسط عرصه‌ی عمومی و تکثر سیاسی اهتمام به تقویت سویه‌های مثبت‌ت‌حزب است که از طرق مختلف ذیل که عبارت است از تقویت نظام چهارحزبی، تدوین نظام جامع انتخاباتی، حفظ خصلت اجماعی نهادهای دآوری، اعطای سهمیه به احزاب یا جناح‌ها می‌توان بدان توجه کرد.

نمودار ۱. ابعاد اهتمام به رسمیت نظام تحزب



الف. برای نمونه، در بحث اعطای سهمیه به احزاب یا جناح‌ها از آنجا که هراس برای از دست دادن قدرت یکی از عوامل سوق دادن رقابت‌ها به بی‌قاعدگی و ناپهنجاری است، یکی از پیشنهادها برای قاعده‌مندسازی رقابت‌ها، می‌تواند اختصاص سهمیه محدود و مشخص به احزاب و یا جناح‌های شناسنامه‌دار کشور باشد. بدین صورت که بر اساس نظام حزبی که می‌باید مدون شود، سهمیه‌ای در حدود ۵۰ نفر برای هر یک از جناح‌های اصلی در نظر گرفته شود تا فارغ از نتیجه انتخابات که نمایندگان از سوی مردم برگزیده می‌شوند، جناح‌ها نمایندگانی قطعی در مجلس داشته باشند. آن‌ها فهرستی از نمایندگان خود را به شورای نگهبان ارائه دهند و شورای نگهبان از میان لیست مثلاً سه برابری آنان، تعداد معین را تأیید کند. این کار می‌تواند به توازن سیاسی و کاهش بی‌قاعدگی‌ها بینجامد.

ب. تقویت نظارت‌پذیری حکومت و جامعه یکی دیگر از راهکارها جهت بسط تکثر و آزادی سیاسی اسلامی است. نظارت مدنی یکی از مهم‌ترین پایه‌های جامعه‌ی سالم و اسلامی است. این نظارت مقتضی نظارت جامعه بر حکومت، جامعه بر جامعه و حکومت بر جامعه است. در اسلام اصول و قواعدی چون امر به معروف و نهی از منکر، «ولتکن منکم أمة یدعون إلى الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و أولئک هم المفلحون» (آل عمران/ ۱۰۴) و قاعده‌ی النصیحه لائمة المسلمین و... دلالت بر این مهم دارد.

در نگاه اسلام و در سیره‌ی معصومان موارد متعددی از نظارت صریح وجود دارد. امام خمینی نیز بر آن است که شهروندان می‌توانند بر همه امور، حتی ولی فقیه نظارت کنند: «همه ملت موظف‌اند که نظارت کنند بر این امور، اگر من یک پایم را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن» (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۵). اما امروزه اشکال نظارت متفاوت شده است و بیشتر به صورت نهادی درآمده است؛ چنان‌که سازمان‌های بازرسی و

حسابرسی متعددی وجود دارد.

بر این اساس، نظارت از رأس هرم قدرت یعنی رهبری آغاز می‌شود. تقویت نظارت بر این رکن رکین می‌تواند به تقویت نظارت بر سایر ارکان و اجزای مؤثر نظام بینجامد. البته در قانون اساسی نظارت بر رهبری به صورت واضح و شفاف نیامده است که یکی از ابهامات آن است؛ اما کمیسیون تحقیق وجود دارد که بقای صفات را می‌سنجد. این کمیسیون و کل مجلس خبرگان رهبری برای سنجش بقای صفات می‌توانند نوعی نظارت بر رهبری و نهادهای زیرمجموعه رهبری داشته باشند که امری طبیعی و ضروری است و از اختیارات مجلس خبرگان است. این مسئله فارغ از غرض‌ورزی‌های مطرح سیاسی باید مورد توجه واقع شود؛ زیرا نقش اساسی در حکمرانی خوب و مطلوب خواهد داشت و کارآمدی رقابت سیاسی در نظام را افزایش خواهد داد؛ زیرا می‌باید با نگاهی به آینده برنامه‌ریزی کرد و افقی نظیر ۵۰۰ سال را در نظر گرفت، نه آن‌که نگاهی محدود و معطوف به اکنون داشت.

اما نظارت کنونی نظارتی چندان پررنگ نیست. چنان‌که حتی مورد رضایت بسیاری از اعضای آن نیز نیست و نظارت را در حد متوسط ارزیابی کرده و از امکان فعال‌تر شدن آن سخن گفته و آن را به نفع نظام و خود رهبری می‌دانند (تسنیم: ۱/۴/۹۳). بدین منظور، برای رهبران پسین از هم‌اکنون سیستم نظارتی قوی‌تری مشخص شده و قانونی شود تا در آینده در محذور گرفتار نگردد. این مسئله می‌تواند به شادابی و روانی نظام سیاسی و رقابت‌های سیاسی بینجامد. مکانیزم نظارت می‌تواند به صورت‌های گوناگونی تعبیه شود، اما به نظر می‌رسد که نظارت مطلوب، نظارتی مابین نظارت کنونی مجلس خبرگان و نظارت مجلس شورا بر رئیس‌جمهور - به سبب حفظ جایگاه والای رهبری نظام - است.

۴-۵. مدارای اسلامی

یکی از راهکارهای فرهنگی غلبه بر بی‌قاعدگی‌های سیاسی و قاعده‌مندسازی آن، توجه به امر مدارا در فرهنگ اسلامی است. مدارا در لغت به معنای ملاحظت و نرمی و ملایمت و احتیاط کردن آمده است (زبیدی، ج ۱۹: ۴۰۳). در آیات و روایات نیز به لفظ و یا به معنا بدین موضوع توجه جدی شده است. بر پایه‌ی این قانون‌مندی، قرآن کریم از پاره‌ای رفتارهای مدارا جویانه و مهربانانه یاد می‌کند. راه‌های شناخت مفاهیم واژگان، شناخت مفاهیم ضد و مقابل با آن مفاهیم است، مفاهیمی که نقطه مقابل خشونت قرار دارد و مخالف آن است عبارت‌اند از مفاهیم مدارا، نرمی و ملایمت (=لین). انسان‌هایی که اهل مدارا، ملایمت، لطف و نرمی در کردار و رفتار نباشند، خشن به شمار می‌آیند. این تقابل در کاربردهای قرآنی نیز دیده می‌شود. در آیه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی آل عمران آمده است: «فبما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك؛ به (برکت) رحمت الهی در بر آنان (=مردم) نرم و مهربان شدی؛ اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند...». در آیه‌ی دیگری موسی (ع) را به نرمی با فرعون فرامی‌خواند: اذْهَبَا

إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ (طه، آیه ۴۴). در آیهی دیگری از سب و دشنام‌گویی به دشمنان و مشرکان نیز بر حذر می‌دارد: «وَلَا تُسَبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (أنعام: ۱۰۸).

در روایات بسیاری نیز بر مدارا تأکیدی اساسی شده است «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أمرني ربي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض» (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۸: ۳۲۲). در روایت دیگری آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ» (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۳۶۱).

رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «مداراه الناس نصف الايمان و الفرق بهم نصف العيش» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۱۷). امام باقر (ع) می‌فرماید: هر کس رفق و مدارا داشته باشد، از ایمان برخوردار است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۱۸). اسلام حتی بر مدارا با دشمن نیز تأکید کرده است.

گفت‌وگو در سطح نهادها و مراکز حکومتی و جناح‌های سیاسی پیرامون مفاهیم و روش‌های اعمال حاکمیت می‌تواند یکی از راهکارهای اجرایی در جهت تعمیق مداراطلبی اسلامی باشد. یکی از پیشنهادها برای تلطیف و قاعده‌مندسازی رقابت‌های سیاسی، گفتگوی مستمر، جدی و روش‌مند میان جناح‌های سیاسی درباره مسائل کلامی سیاسی و رقابت‌های سیاسی است که می‌تواند منجر به هم‌گرایی بیش‌تر در جهت حفظ ثبات و منافع ملی باشد. از این‌رو، پیشنهاد می‌شود مرکز گفت‌وگوهای راهبردی جمهوری اسلامی با هدفی جامع برای رایزنی‌های بنیادی، راهبردی و کاربردی در سطح نهادها و مراکز حکومتی و جناح‌های سیاسی پیرامون مفاهیم و روش‌های اعمال حاکمیت تأسیس شود. در این مرکز مسئولین عالی‌کشی و لشگری و حتی نمایندگانی از رهبری، احزاب و جناح‌های اصلی حاکمیت و متفکرین و اندیشه‌گران جامعه با یکدیگر به تعاطی و تبادل و نه سخنرانی صرف بپردازند.

۵-۵. توجه به تربیت سیاسی شهروندی

نظریه‌پردازان تعلیم و تربیت، ارکان تربیت را در پرورش سیاسی در سه محور اصلی تقسیم و بر آن تأکید داشته‌اند: شناخت بینشی و دانشی از اجتماع و سیاست؛ ارزش‌ها و نگرش‌های عاطفی و نگرشی (اجتماعی و سیاسی)؛ مهارت‌های رفتار سیاسی و اجتماعی (موسوی الیگودرزی، ۱۳۸۷: ۷۶). تربیت سیاسی در مکاتب گوناگون اهداف متفاوتی دارد. به‌طور مثال، در مکتب محافظه‌کاری در تربیت سیاسی حفظ وضع سیاسی موجود هدف است، اما در مکتب انتقادی ترسیم سیمای تربیتی یک مبارزه سیاسی اجتماعی مطرح است.

اهداف تربیت مدنی را می‌توان در مواردی مانند رشد توانایی و قابلیت همدلی با افراد دیگر و توجه به تفاوت‌ها و تشابهات فردی؛ افزایش سواد اجتماعی، شامل شایستگی در برقراری ارتباط میان فرهنگی با فرهنگ‌های مختلف بشری؛ داشتن آگاهی لازم در شیوه بروز تعارض‌های بین شخصی، بین گروهی و بین‌المللی و رشد قابلیت حل این تعارض‌ها به‌صورت خلاقانه و صحیح؛ پرورش قوهی مدارا و تساهل

در بین افراد؛ احساس قدرشناسی نسبت به پیشرفت افراد و گروه‌های انسانی و امید به گسترش و توسعه‌گرایی برشمرد (موسوی الیگودرزی، ۱۳۸۷: ۷۶). در این نگرش، به رشد مهارت‌های مشارکتی از قبیل رهبری، مواجهه با تضاد، ارائه‌ی راه‌حل، مکانیسم‌های مذاکره، انتقاد سازنده، اعتماد، ادب و نزاکت توجه می‌شود.

در اسلام نشش اصل پایه و کلیدی وجود دارد که جامع هویت فردی و جمعی انسان است. این اصول عبارت‌اند از: عقلانیت، کرامت، فطرت، عدالت، اختیار و مسئولیت. از آموزه‌های قرآن کریم می‌توان مجموعه‌ای از صفات را در سه محور شناخت، گرایش و مهارت استنباط کرد. در مجموع، این صفات مرتبط با مبحث قاعده‌مندی رقابت می‌توان به آزاداندیشی (اسراء: ۳۶، بقره: ۲۵۶، زمر: ۱۸، نحل: ۱۲۵)، عقلانیت، تفکر هدف‌مند و نظام‌مند و قدرت تدبیر (لقمان: ۱۲، بقره: ۲۴۲، آل عمران: ۱۹۰، انبیا: ۲۴ و ۶۷)، نرم‌خوبی (آل عمران: ۱۵۹ و طه: ۴۴)، صداقت در گفتار و رفتار (یوسف: ۵۱)، ولایت‌مداری (نساء: ۵۹، انفال: ۱ و ۲۰ و ۴۶، طه: ۹۰ و نور: ۵۴) و قانون‌مداری (شعرا: ۱۱۰ و ۱۶۹ و طلاق: ۱۱)، سازگاری اجتماعی (آل عمران: ۱۰۳، توبه: ۷۱ و حجرات: ۱۳)، مسئولیت‌پذیری (فاطر: ۱۸ و اسراء: ۳۶)، سعه صدر، تحمل مخالف و خویش‌داری (طه: ۲۹، انعام: ۱۲۵ و آل عمران: ۱۵۹ و ۱۸۶) و... اشاره کرد (موسوی الیگودرزی، راه تربیت، ۱۳۸۷: ۸۵).

نتیجه‌گیری

بخش قابل توجهی از چالش‌ها در رقابت‌های سیاسی جمهوری اسلامی به‌عنوان نظامی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی هم‌بسته و متقارن با چالش در کلام سیاسی است. چالش کلام سیاسی حداکثری و حداقلی، چالش مشروعیت الهی و مردمی و چالش وحدت یا تکثر سیاسی، نمونه‌ای از مهم‌ترین چالش‌ها در این عرصه‌اند. به نظر می‌رسد که برای غلبه بر این چالش‌ها، باید به رفع و دفع آن پرداخت. بر این اساس، بایستی راهکارهایی در عرصه‌های کلامی سیاسی، در جهت تعمیق الگوی مردم‌سالاری دینی در ساحت سیاسی ارائه کرد.

در راهکار کلامی-سیاسی، کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی، مشروعیت الهی مردمی و کثرت در وحدت سیاسی را می‌توان مورد توجه قرار داد. در کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی می‌توان و درست‌تر آن است که میان دین و شریعت تفکیک قائل شد. دین بخش کاملاً ثابت و شریعت بخش بیشتر و نه تمام متغیر است. در کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی افراط حداکثری و افراط حداقلی به کنار نهاده می‌شود. در این نگرش، بخش قابل توجهی از زندگی انسان از نظر اسلام فارغ از دستورات الزامی دینی است و محل رخصت است.

در همه‌ی زمینه‌ها کلیات وجود دارد. در برخی زمینه‌ها کلیات به همراه برخی جزئیات و در پاره‌ای از عرصه‌ها کلیات به همراه بسیاری از جزئیات وجود دارد. در مجموعه تعالیم اسلامی خطوط کلی و موازن عام یک شیوه‌ی سیاسی

قابل استخراج است که با این خطوط کلی و موازین عام می‌توان ده‌ها مدل سیاسی ارائه کرد که هیچ‌یک نامشروع نیست. امکان برداشت‌های گوناگون از متون و منابع دینی در ساختارسازی‌ها و نظام‌سازی‌ها وجود دارد. می‌باید میان عرصه‌های اجتماعی تفکیک قائل شد. عرصه‌های اعتقادی، تربیتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، پزشکی، مهندسی، علمی و... هر یک حیطه‌های جداگانه‌ای هستند که نمی‌توان برای آن‌ها حکم کلی داد. سطوح مدیریتی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، اجرا و کنترل و نظارت نیز در قلمروشناسی دین به‌نحوی مؤثر است.

نمودار ۲. قلمروشناسی راهکارها



مهم‌ترین و اصلی‌ترین مقصد و هدف دین هدایت انسان‌هاست. هدایت نیز دایره مدار اختیار و آزادی اراده‌ی انسانی است. چنان‌که اجرای روشی به دل‌زدگی و وازدگی و دور شدن از هدایت و مقاصد شریعت بینجامد، تا زمانی که چنین است باید آن را وانهاد. توجه به شروط و شرایط اجتهاد و مجتهد مؤثر یکی از الزامات کلام سیاسی اعتدالی-انفکاک‌ی است.

نهادمندی هرچه بیشتر در رأس هرم نظام و مرکز ثقل آن یعنی نهاد رهبری با توجه به اختیارات وسیعی که دارد در نهادمندی بیشتر سایر نهاد‌های عالی تأثیر اساسی دارد. در این جهت، برای نیل به ساختارهای عینی و عملی قاعده‌مندسازی رقابت‌های سیاسی در راستای راهکارهای کلان کلامی-سیاسی که الگوی عمل و مفتاح مسیر است، می‌توان به راهکارهای زیر اشاره کرد: به رسمیت شناختن نظری و عملی تحزب، تقویت نظارت‌پذیری حکومت و جامعه، توجه به آزادی در عرصه عمومی گفتگو در سطح نهادها و مراکز حکومتی و جناح‌های سیاسی پیرامون مفاهیم و روش‌های اعمال حاکمیت، گفتگوی روش‌مند میان جناح‌های سیاسی، پذیرش و برنامه‌ریزی برای تکثر و تعدد در عرصه‌ی سیاست، کرسی‌های آزاداندیشی و نظریه‌پردازی، اقتدار در ضمن تکثر، تقویت و ترویج مبانی و سلوک اخلاق سیاسی

منابع

- اپتر، دیوید؛ اندرین، چالز. (۱۳۸۷). *نظریه‌های تکثرگرا و گروه‌های اجتماعی*، ترجمه‌ی میرقاسم بنی‌هاشمی، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره‌ی ۴.
- افتخاری، اصغر. (۱۳۸۰). *درآمدی بر نسبت رقابت سیاسی با سرانه‌نامه‌ی، در مجموعه مقالات و چالش‌های سیاسی در ایران امروز*، جلد اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آذری قمی، احمد. (۱۳۷۱). *ولایت فقیه از دیدگاه قرآن*، چاپ اول، قم: مؤسسه‌ی مطبوعاتی دارالعلم.
- آقاجانی، علی؛ بهروزی لک، غلامرضا. (۱۳۹۶). *تأملی در چگونگی تأثیر مناقشات کلام سیاسی بر رقابت‌های سیاسی (با تأکید بر دوره تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران؛ ۶۰-۵۷)*، *مجله‌ی علمی-پژوهشی علوم سیاسی*، شماره‌ی ۷۸.
- آقاجانی، علی. (۱۳۹۷). *صورت‌بندی تأثیر مناقشه کلامی سیاسی «قلمرو دین» بر رقابت‌های سیاسی جمهوری اسلامی ایران*، *مجله‌ی علمی-پژوهشی سیاست متعالیه*، شماره‌ی ۲۰.
- برقی، ابوجعفر. (۱۳۷۱ ق). *المحاسن*، جلد ۲، چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- ترابی، یوسف. (۱۳۸۹). *اجماع نظر نخبگان سیاسی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تسنیم. (۱/۴/۹۳). *گفتگو با حجت‌الاسلام عسگر دیریاز، عضو مجلس خبرگان رهبری*.
- تقوی اشتهاوردی، حسین. (۱۳۷۶). *تنقیح الأصول*، جلد دوم، چاگ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جمالی، مصطفی. (۱۳۹۰). *هویت علوم/انسانی اسلامی؛ از دیدگاه روش‌شناختی، پژوهش*، سال سوم، شماره اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*، تحقیق عبدالکریم عابدینی، چاپ اول، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۳). *شریعت در آینه معرفت*، تهران: مرکز نشر رجا.
- جوان آراسته، حسین. (۱۳۸۳). *مبانی حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین. (۱۴۱۴ ق). *انوار درخشان*، تهران: کتاب‌فروشی لطفی.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۰). *بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری*، قابل دسترسی در: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8869>
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۴). *تفسیر قرآن مجید*، برگرفته از آثار امام خمینی (ره)، محقق سید محمدعلی ایازی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). *صحیفه امام*، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رضائیان، علی. (۱۳۸۳). *اصول مدیریت*، تهران: انتشارات سمت.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷ ق). *مفاهیم القرآن*، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سید رضی، محمد. (۱۴۱۴ ق). *نهج البلاغه*، در یک جلد، چاپ اول، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- شفیعی، محمود. (۱۳۸۹). *جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- طالبانی، سید محمود. (۱۳۶۰). *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی. (۱۳۷۳). *ترجمه المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، ابوجعفر. (۱۳۷۴). *الأمالی*، در یک جلد، چاپ اول، قم: دار الثقافة.
- عظیمی دولت‌آبادی، امیر. (۱۳۸۷). *منازعات نخبگان سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

- علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). گستره‌ی شریعت، مجله‌ی قیسات، شماره ۳۲. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). فقه وعقل، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- عمید، حسن. (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی عمید، چاپ هجدهم، تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۷). کلیات حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات مجد.
- البستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۰). فرهنگ أبجدی-عربی-فارسی، مترجم رضا مهیار، تهران: اسلامی.
- فولادی، مسعود. (۱۳۹۲). چارچوب‌های قانونی رقابت سیاسی از منظر امام خمینی (س)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کوهن، کارل. (۱۳۷۳). دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی.
- کلینی، ابوجعفر. (۱۴۰۷). اصول کافی، ۸ جلدی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ ق). شرح الکافی، ۱۲ جلد، چاپ اول، تهران: المکتبه الإسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نظریه‌ی سیاسی اسلام، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۸۳). فرهنگ معین، تهران: بوستان توحید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). اخلاق در قرآن، قم: مدرسه امیرالمؤمنین.
- موسوی الیگودرزی، سید مهدی. (۱۳۸۷). درآمدی بر تربیت سیاسی از دیدگاه قرآن کریم، مجله راه تربیت، سال دوم، ش پنجم.
- نصری، عبدالله. (۱۳۷۸). انتظار بشر از دین: بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی