

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه دانش حقوق عمومی

ویژه‌نامه «حقوق ملت و آزادی‌های مشروع» در
منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی
خامنه‌ای (رضوان الله تعالی علیه)

(زمستان ۱۴۰۴)

به موجب نامه‌ی شماره ۶۳۷۳۱/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۳/۴/۱۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
عنوان فصلنامه‌ی «بررسی‌های حقوق عمومی» به «دانش حقوق عمومی» تغییر یافته و
اعتبار علمی به این فصلنامه اعطا شد. این اعتبار شامل شماره‌های ۱ تا ۴ فصلنامه‌ی
بررسی‌های حقوق عمومی نیز می‌شود.

فصلنامه دانش حقوق عمومی

ویژه نامه «حقوق ملت و آزادی های مشروع» در منظومه فکری حضرت

آیت الله العظمی سیدعلی خامنه ای (رضوان الله تعالی علیه)

(زمستان ۱۴۰۴)

صاحب امتیاز: پژوهشکده شورای نگهبان

مدیرمسئول: عباسعلی کدخدایی

سر دبیر: سیامک ره پیک

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- فیروز اصلانی، دانشیار حقوق عمومی دانشگاه تهران
- سیدمحمد حسینی، دانشیار حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه تهران
- ولی رستمی، دانشیار حقوق عمومی دانشگاه تهران
- سیامک ره پیک، استاد حقوق خصوصی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری و عضو پژوهشکده شورای نگهبان
- حسینعلی سعدی، استاد فقه و اصول دانشگاه امام صادق علیه السلام
- محمدحسن صادقی مقدم، استاد حقوق خصوصی دانشگاه تهران و عضو پژوهشکده شورای نگهبان
- عباسعلی کدخدایی، استاد حقوق عمومی دانشگاه تهران و عضو پژوهشکده شورای نگهبان
- محمدرضا ویژه، دانشیار حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی

ویراستار: اکرم دژهوست

صفحه آرایی: حمید مزینانی

چاپخانه: هوشنگی

مقالات این فصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه شورای نگهبان و پژوهشکده نیست.
نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ مجاز است.

آدرس: تهران، خیابان شهید مطهری^(۵)، خیابان شهید سرافراز، کوچه پنجم پلاک ۱۱ پژوهشکده شورای نگهبان
کد پستی: ۱۵۹۷۸۵۶۱۱۳ تلفن: ۸۸۵۳۳۴۳۷ - ۰۲۱ فکس: ۶۴۰۱۴۸۱۷ - ۰۲۱
آدرس سامانه فصلنامه: mag.shora-gc.ir E-mail: mag@shora-rc.ir

ارسال مقاله و پیگیری روند داوری آن و همچنین کلیه مکاتبات با دفتر فصلنامه
صرفاً از طریق سامانه فصلنامه انجام می گیرد.

قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ تومان

- این فصلنامه در سامانه مخصوص خود به نشانی mag.shora-gc.ir نمایه می‌گردد.

- کلیه حقوق مادی برای فصلنامه‌ی «دانش حقوق عمومی» محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که در صدد انتشار مقاله‌ی منتشره‌ی خود در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت دفتر فصلنامه را اخذ نمایند.

- تمامی مقالات این فصلنامه در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.ensani.ir

پرتال جامع علوم انسانی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.civilica.com

سیویلیکا

<https://scholar.google.com>

گوگل اسکولار

<https://search.ricest.ac.ir>

مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری

<https://www.sid.ir>

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

خط‌مشی فصلنامه دانش حقوق عمومی

خط‌مشی فصلنامه‌ی دانش حقوق عمومی، انتشار مقالات علمی - پژوهشی در حوزه‌ی حقوق عمومی مبتنی بر موازین اسلامی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است. لازم است مقالات در جهت پیشرفت مطالعات مربوط به «حقوق عمومی» باشد. تحلیل نظرات و تجارب حقوقی مرتبط با حوزه‌ی حقوق عمومی با برخورداری از رویکرد نقد علمی از رئوس این خط‌مشی می‌باشد.

محورهای این فصلنامه (اعم از مطالعات نظری و ناظر به یک یا چند کشور) عبارتند از:

- مطالعه‌ی نظام‌سازی مبتنی بر موازین اسلامی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- مطالعه‌ی نقش و جایگاه کارویژه‌های شورای نگهبان در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران و بررسی نهادهای مشابه

- مطالعه‌ی مبانی، نظریات، ساختار و کارکرد دولت

- مطالعه‌ی ابزارهای کنترل حقوقی قدرت، بازنگری و ارتقاء آن

- مطالعه‌ی فقه حکومتی

- جایگاه مشارکت مردم در ایجاد مردم‌سالاری دینی

- مقررات‌گذاری و نظارت بر عملکرد دولت

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، با رعایت نکات زیر مقالات خود را از طریق سامانه فصلنامه (mag.shora-gc.ir) ارسال نمایند.

صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که موارد زیر در آنها مراعات شده باشد:

۱. نام و نام‌خانوادگی و مشخصات نویسنده / نویسندگان به‌طور کامل و به صورت زیر در ابتدای مقاله ذکر شود:

۱-۱. در صورت تعدد نویسندگان، حتماً نویسنده مسئول مشخص گردد.

- ۲-۱. رتبه دانشگاهی - گروه علمی - دانشکده - دانشگاه - شهر - کشور
- ۳-۱. آدرس ایمیل نویسنده / نویسندگان نوشته شود.
۲. چکیده مقاله دارای ۲۰۰ واژه و در بردارنده موضوع مقاله، سؤال و روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (۵ تا ۸ کلیدواژه) باشد.
۳. مقدمه مقاله حاوی موضوع و مسئله‌ی پژوهش، سؤال تحقیق، دلایل ضرورت تحقیق، تبیین روش تحقیق، ارائه‌ی پیشینه‌ی موضوع و ادبیات تحقیق و مرور ساختار مقاله باشد.
۴. نتیجه مقاله حاوی پاسخ به سؤال تحقیق و ارزیابی آن باشد.
۵. ارجاع به منابع و مآخذ، در متن مقاله و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده به شکل زیر آورده شود:
 - ۱-۵. قرآن کریم: (نام سوره، شماره آیه). مثال: (حدید: ۲۵).
 - ۲-۵. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر: جلد/ صفحه - بدون درج مخفف ص): مثال: (حسینی، ۱۳۷۶: ۲/ ۸۳).
 - ۳-۵. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف): مثال: (Plantinga, 1998, vol 2: 71).
۶. تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid, op.cit) خودداری شود.
۷. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا (داخل قلاب) پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند. مثال: (حسینی، ۱۳۷۶[الف]: ۲/ ۸۵). در چنین مواردی، در فهرست منابع نیز حرف مذکور در داخل قلاب پس از سال انتشار ذکر می‌گردد.
۸. تمام توضیحات اضافی و همچنین معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، به روش درون‌متنی [بند۵] خواهد بود).
۹. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین به صورت زیر ارائه شود:
 - ۱-۹. ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین.
 - ۲-۹. کتاب: نام خانوادگی، ابتدای نام نویسنده. (تاریخ چاپ). **نام کتاب**. نام مترجم. محل انتشار: نام ناشر.
 - ۳-۹. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، ابتدای نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله». **نام نشریه**. دوره نشریه شماره نشریه، صفحات مقاله.
 - ۴-۹. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایره‌المعارف‌ها: نام خانوادگی، ابتدای نام نویسنده. (تاریخ چاپ). «عنوان مقاله».
۱۰. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها، نام و مشخصات نویسنده/نویسندگان، تماماً معادل فارسی آنها همراه مقاله ارسال گردد.
۱۱. مقاله در محیط Word2007، متن مقاله با قلم BLotus12 (لاتین TimesNewRoman11)، کتابنامه BLotus11 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها BLotus10 (لاتین TimesNewRoman9) حروفچینی شود.
۱۲. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی باشد. ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود (تیتربندی اصلی با ۱، ۲ و... - تیتربندی فرعی با ۱-۱، ۲-۱ و... - تیتربندی فرعی‌تر با ۱-۱-۱، ۲-۱-۱ و... - و پس از آن با حروف ایجاد باشد).
۱۳. حجم مقاله، از ۴۵۰۰ کلمه کمتر و از ۷۵۰۰ کلمه بیشتر نباشد (از ابتدای مقاله تا پایان فهرست منابع).
۱۴. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۱۵. استناد به مقاله مرتبط که در «فصلنامه دانش حقوق عمومی» منتشر شده اند، موجب می‌گردد مقاله ارسالی در اولویت بررسی و داوری فصلنامه قرار گیرد و علاوه بر آن واجد امتیاز بالاتری در مرحله داوری گردد.
۱۶. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.
۱۷. فصلنامه در اصلاح و ویرایش مقالات آزاد است.

فهرست مطالب

- نقش و جایگاه مردم در نظام اسلامی در منظومه فکری حضرت
آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۱
- ابراهیم موسی زاده
- بازخوانی بنیادین نهاد انتخابات در جمهوری اسلامی در پرتو نظریه مبنا با ابتناء بر
اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۲۳
- دکتر عباسعلی کدخدایی، کمال کدخدامرادی
- تلازم استنباط معتبر و حقوق مردم در اندیشه روشن‌بینی حضرت
آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۴۹
- علیرضا نصراللهی نصرآبادی، بیژن عباسی
- جستاری در شناسایی الزامات اجرایی حق بر اشتغال، در اندیشه حضرت
آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۷۷
- امین سلیمان کلوانق، زهرا علیزاد نامور
- بازخوانی انتقادی نظام انتخاباتی برآمده از دموکراسی مدرن: مرجعیت‌زدایی
گفتمانی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی در پرتو اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی
خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۱۰۵
- علی آریان نژاد، نادر میرزاده کوهشاهی
- استلزامات تضمین حقوق عامه در قوه قضاییه با تاکید بر مؤلفه «بازدارندگی
از فساد» در پرتو اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای
(رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۱۳۱
- امیرکشتگر، احمد علی نژاد
- الزامات حاکم بر الگوی مطلوب نظام تأمین اجتماعی در منظومه فکری حضرت
آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۱۵۵
- مهدی خطیب دماوندی، ولی رستمی

■ الگوی مطلوب تحزب و حدود آزادی آن در منظومه فکری حضرت
آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۱۸۳

• علیرضا جعفرزاده، خیرالله پروین

■ دولت اسلامی، شرط امکان تحقق آزادی انسان متعالی در نظام فکری حضرت
آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۲۱۵

• سیدمحمد حسین کاظمینی، رضا محمدی کسجین، محمدعلی آخوندی

■ دلالت‌های منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)
در تکامل و توسعه ادبیات حقوق بشر ۲۴۳

• سیدمحسن قائمی خرق

■ الزامات و الگوهای بسط عدالت آموزش عالی با تأکید بر دیدگاه حضرت
آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۲۸۱

• محمد بانیانی، محمدعلی فراهانی

■ حق‌الناس انگاری آراء مردم در فرایند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان با
تأکید بر بیانات حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۳۰۵

• مهدی گلستانی، علی فتاحی زفرقندی

■ بازتعریف منطق شناسایی، جایگاه و آزادی اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی
ایران با تأکید بر اندیشه‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) ۳۲۷

• حمیدرضا علیایی، محمد جواهری طهرانی

■ حق بر «امنیت روانی» به مثابه حقوق اساسی ملت در اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی
سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)؛ تحلیلی در پرتو حقوق عمومی ۳۵۵

• علی عزیزی، حامد کرمی

■ الزامات تضمین حق بر آب در منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی
خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) با تأکید بر سیاست‌های کلی نظام ۳۸۱

• هادی طحان نظیف، حمیدفعلی، محمد کشفی

جایگاه مردم در نظام اسلامی در منظومه فکری آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)

ابراهیم موسی‌زاده^{۱*}

استاد گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

مهم‌ترین رسالت «قانون اساسی»؛ شناسایی و تضمین حقوق و آزادی‌های مشروع می‌باشد که گستره این آزادی‌ها، خود انعکاسی از جایگاه مردم در حکومت است. با این همه، مقوله جایگاه مردم در نظام سیاسی، خود ریشه در بحث بنیادین «مشروعیت حاکمیت» دارد که این مسأله در مباحث مربوط به خاستگاه حاکمیت، معرکه اندیشه‌هاست. در خصوص جایگاه مردم، دیدگاه واحدی در میان صاحب‌نظران و فقهای امامیه وجود ندارد. برخی معتقدند که مشروعیت حاکمیت در اسلام صرفاً منوط به آراء مردم است و در مقابل گروهی، حداکثر تأثیری که برای جایگاه مردم قائل‌اند، نقش کارآمدی و مقبولیت - و نه مشروعیت - است. در این میان، تتبع در نظریه مقام معظم رهبری و استخراج منظومه فکری ایشان؛ با هدف تعیین جایگاه مردم در نظام اسلامی؛ راهگشا خواهد بود. بر این اساس، سؤال اصلی در این خصوص، آن است که مردم در نظام اسلامی در منظومه فکری آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای چه جایگاهی دارند؟ نوشتار با روش تحقیق کیفی و با نگرشی توصیفی و تحلیلی انجام گرفته است. اهم یافته‌های پژوهش این است که دیدگاه مقام معظم رهبری، از نظام هماهنگی برخوردار است به گونه ای که همه اجزا یک گفتمان واحد را تشکیل می‌دهد که ادامه دهنده گفتمان حاکم بر قانون اساسی و استمرار بخش نظریه امام خمینی (ره) می‌باشد و از گفتمان رایج یعنی یزدان سالاری و دموکراسی غربی متمایز است. از دیدگاه ایشان مشروعیت نظام اسلامی دو رکنی (الهی و مردمی) و لکن بصورت طولی است که مردم به تناسب این جایگاه، از «حق انتخاب» و «مشارکت سیاسی» برخوردارند. کلیدواژگان: آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، حاکمیت، حق تعیین سرنوشت، مردم‌سالاری دینی، مشارکت سیاسی.

استاد گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

*Email: e.mousazadeh@ut.ac.ir



مقدمه

یکی از مهمترین ابعاد رسالتی «حقوق اساسی» در کنار پرداختن به تکنیک قدرت و اقتدار؛ شناسایی، تأمین و تضمین حقوق ملت و آزادی‌های مشروع می‌باشد و از مهم‌ترین آزادی‌های بنیادین، «حق تعیین سرنوشت» و «مشارکت سیاسی» می‌باشد که ابعاد، گستره و دامنه «حق انتخاب و مشارکت سیاسی» نیز، برآمده از نظریه «جایگاه مردم در حکومت» می‌باشد. از سوی دیگر، مقوله جایگاه مردم در حکومت و حاکمیت و اعمال قدرت سیاسی، خود ریشه در مؤلفه بنیادین و مبنایی خاستگاه و منشأ قدرت سیاسی و مشروعیت حاکمیت دارد که دو نظریه «یزدان‌سالاری یا همان تئوکراسی» و «مردم‌سالاری یا همان دموکراسی» گفتمان غالب و رایج در این خصوص هستند.

با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران و شکل‌گیری و تصویب قانون اساسی مبتنی بر این نظام، الگوی جدیدی از حکمرانی و زمامداری مطرح گردید. علیرغم شکل‌گیری این الگوی نوین حکمرانی، اما در خصوص نقش و جایگاه مردم در استقرار و استمرار نظام سیاسی و بدلیل تفاوت در مبنای فقهی، رهیافت‌ها و رویکردهای گوناگونی میان فقها مطرح شده و همچنان باب گفتگو و مناقشه پابرجاست. برخی مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً منوط به خواست و آراء مردم دانسته و برخی دیگر مشروعیت حاکمیت را صرفاً از جانب صاحب شریعت دانسته و معتقدند که در مشروعیت قدرت سیاسی، آراء عمومی مردم نقش تعیین‌کننده ندارد و برخی دیگر از صاحب‌نظران هم حداکثر تأثیری که برای جایگاه مردم در نظام اسلامی قائل‌اند، نقش کارآمدی و مقبولیت - و نه مشروعیت - می‌باشد.

ضرورت نوشتار ناشی از نقشی است که ولی فقیه به عنوان امام امت و رهبر جامعه اسلامی و سیاست‌گذار عالی و رسمی در نظام سیاسی و صیانت از خط اصیل نظام ایفا می‌نماید، لذا ضرورت تتبع در نظریه و سیره ولی فقیه و استخراج منظومه فکری ایشان در خصوص مسأله به عنوان منبع تفسیری برای قانون اساسی و نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران؛ با هدف تعیین جایگاه مردم در نظام اسلامی؛ راهگشا و مفید بوده و ضرورت پیش‌گفته را بیش از پیش مبرهن می‌سازد. بنابراین، مقاله در صدد است با مطالعه آثار حضرت آیت الله خامنه‌ای، منظومه فکری ایشان را در باره جایگاه مردم در نظام اسلامی به نگارش در آورد. بر این اساس، سؤال اصلی در این پژوهش، آن است که مردم در نظام اسلامی در منظومه فکری آیت الله العظمی

خامنه‌ای چه جایگاهی دارند؟ نوشتار با روش تحقیق کیفی و با مراجعه به آثار ایشان در بازه زمانی حداقل چهل ساله و با نگرشی توصیفی و تحلیلی انجام گرفته است. نوشتار مبتنی بر این فرضیه است که نظریه آیت الله العظمی خامنه‌ای (دام عزه العالی) به عنوان ولی فقیه عادل و رهبر نظام اسلامی و ضامن عدم انحراف این نظام از وظایف اصیل اسلامی خویش؛ در خصوص موضوع بحث، همان نظریه امام خمینی (ره) و مبنای پذیرفته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌باشد و لذا از دیدگاه ایشان، مشروعیت نظام اسلامی دو رکنی و لکن بصورت طولی است که یک رکن، دین اسلام و رکن دیگر مردم است که مردم به تناسب این جایگاه، نقش اساسی در مشارکت سیاسی و حق تعیین سرنوشت خویش داشته و از حق انتخاب اصیل برخوردارند.

درباره پیشینه بحث هم شایان ذکر است که هر چند در خصوص نقش و جایگاه مردم در حکومت اسلامی و یا نظام سیاسی اسلام، آثار بسیار زیاد و شاید غیر قابل احصاء اعم از کتب، رسالات و مقالات تولید و منتشر شده‌اند که این خود بر مشکلات تحقیق در این زمینه می‌افزاید؛ لکن درباره همین نقش و جایگاه در منظومه فکری آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، آن هم با نگرش و رویکرد حقوقی همچنان با خلأ پژوهشی مواجهیم. با این همه در این زمینه، می‌توان از مقاله: *مسئله مشروعیت در نظریه مردم‌سالاری دینی آیت‌الله خامنه‌ای (خرمشاد و امینی: ۱۳۹۷)*؛ و مقاله: *نظریه مردم‌سالاری دینی اندیشه‌های سیاسی امام خامنه‌ای (مرادیان و دیگران، ۱۳۹۹)*؛ بعنوان پیشینه بحث یاد کرد، که این نوشتار به دلیل اتکا بر رویکرد حقوقی نسبت به آثار مشابه واجد نوآوری می‌باشد.

به هر حال، بمنظور بررسی ابعاد مسأله و پاسخ به پرسش پژوهش و راستی‌آزمایی فرضیه، ابتدا به دو نظریه رایج در گفتمان مربوط به «منشأ قدرت سیاسی» و «مشروعیت حاکمیت» یعنی نظریات «یزدان‌سالاری یا همان مشروعیت الهی» و «مردم‌سالاری یا مشروعیت مردمی» اشاره می‌شود و پس از آن به معرفی مفهوم، عناصر و مؤلفه‌های الگوی رقیب آن دو یعنی «مردم‌سالاری دینی» بر اساس اندیشه و نظریه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای که مبدع این اصطلاح ایشان هستند، پرداخته خواهد شد. شایان ذکر است از آنجا که نظرات ایشان از وضوح و صراحت برخوردار است، لذا منطق حاکم در معرفی نظریه ایشان، پابندی به نص آثار ایشان است تا از برداشت و تحمیل تحلیل ناصحیح پیشگیری شود.

۱- یزدان سالاری

این نظریه که کهن‌ترین نظریه درباره منشأ حاکمیت است معتقد است که اصل حاکمیت و منشأ آن از یزدان است و به تبع آن حاکم یا هیئت حاکمه هم، صلاحیت اعمال حاکمیت را از یزدان به دست می‌آورد (متولی، ۲۰۱۲: ۲۳).

هرچند قائلان نظریه تئوکراسی در اصل تعلق منشأ حاکمیت به یزدان، اتفاق نظر دارند، لکن در بیان تفصیل و توجیه نظریه خود از روش واحدی استفاده نکرده‌اند، بلکه این نظریه در طول زمان تحولاتی یافته و در سه صورت و قالب مطرح شده‌اند که عبارتند از: نظریه الوهیت حاکم، نظریه موهبت الهی و نظریه مشیت الهی:

۱-۱. الوهیت حاکم

مطابق این نظریه که در ادوار باستان از جمله در مصر قدیم رواج داشته، عقیده بر این بود که فرمانروایان خدایانی هستند که در میان مردم بوده و بر آنها فرمانروایی می‌کنند. فرمانروایی که هیچ محدودیتی را تحمل نمی‌کند و مردم باید اطاعت محض از آنان داشته باشند.

۱-۲. موهبت الهی

مطابق این نظریه، فرمانروایان افراد انسانی هستند که خداوند مستقیماً به آنان حاکمیت را به عنوان موهبتی الهی تفویض کرده و تنها آنان هستند که حق اعمال حاکمیت را دارند و فرمانروایان صرفاً در برابر خداوند مسئول بوده نه مردم و حاکمیت موهبتی است که خداوند به آنها اعطا کرده است (ثروت، ۱۹۸۵: ۹۶). عنوان «السلطان ظل...» در برخی از دوره‌های تاریخی تداعی‌گر این نظریه می‌باشد.

۱-۳. مشیت الهی

براساس این نظریه، هیأت حاکمه توسط دیگران، لکن براساس مشیت الهی و خواست خداوند برای اعمال حاکمیت تعیین می‌شوند. به عبارت دیگر، خداوند در انتخاب حاکم یا هیأت حاکمه، مستقیماً دخالت نمی‌کند، بلکه به‌طور غیرمستقیم و با مشیت خویش در کارها، مؤثر واقع می‌شود (ثروت، ۱۹۸۵: ۹۶).

به هر حال، وجه مشترک نظریات مربوط به یزدان‌سالاری با اختلافات و تفاوت‌هایی که دارند، فقدان نقش و جایگاه مردم در استقرار و استمرار حکومت است و مردم در تعیین

سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش فاقد جایگاه بوده و به تبع آن فاقد آزادی در تعیین سرنوشت خویش هم هستند.

نظریه مشروعیت الهی حکومت در عصر غیبت که در لسان فقهای معاصر به «نظریه انتصاب» شهرت یافته است، و همچنین نظریه نقش «کارآمدی مردم»، شباهتهایی ظاهری با برخی شقوق یزدان‌سالاری دارد.

در نظریه انتصاب مشروعیت نظام صرفاً با نظر فقیه جامع‌الشرایط تحقق می‌یابد و رابطه مردم و فقها رابطه دو جانبه اما به صورت افتا و حکم از جانب فقها و اطاعت و حمایت از جانب مردم می‌باشد. مشروعیت در این نظریه، صرفاً از جانب صاحب شریعت به ترتیب خدا و رسول (ص) و امام معصوم (ع) می‌باشد و فقهای جامع‌الشرایط در عصر غیبت با نصب عام توسط امامان معصوم (ع) مشروعیت می‌یابند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۰).

بر اساس نظریه انتصاب، فقیه جامع‌الشرایط مستقیماً با نص عام از طرف امام معصوم (ع) به ولایت نیایی منصوب گردیده و حق تأسیس دولت و تصدی حکومت را از امام معصوم (ع) کسب نموده است و در مشروعیت حکومت وی آراء عمومی مردم نقش تعیین کننده ندارد (حسینی حائری، ۱۴۳۳: ۱۶۰).

کلام برخی از صاحب‌نظران هم نشان می‌دهد که حداکثر تأثیری که آنان برای رأی و انتخاب مردم در حکومت اسلامی قایل اند، «نقش کارآمدی» است. به این معنی که بدون رضایت مردم، حکومت اسلامی در عمل امکان تشکیل نخواهد یافت و در صورت تشکیل کارآمد نخواهد بود. طبق این نظریه برای تشکیل حکومت اسلامی الزاماً نیازی به آراء اکثریت مسلمین نیست، بلکه میزانی از آراء مردم مورد نیاز است که امکان استقرار و استمرار حکومت اسلامی را فراهم کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۷۲).

۲- مردم‌سالاری

در یزدان‌سالاری به دلیل اینکه مردم جایگاهی نداشتند و از آنجا که با امکان سوء استفاده از آن، حکومت، در خدمت مصالح افراد معینی قرار می‌گرفت و منجر به شکل‌گیری استبداد فردی یا گروهی می‌شد، لذا یزدان‌سالاری در سیر تحولات تاریخی با انتقادهای جدی مواجه شده و موجب شکل‌گیری نظریات جدیدی در منشاء حاکمیت گردید (عالم، ۱۳۸۶: ۲۹۴) که مطالعه تاریخچه تحولات نظریه حاکمیت، نشان دهنده سیر تفکر غرب در این زمینه است که

این سیر تحولات را به صورت کاملاً روشن می‌توان در تحولات قرون وسطی و آغاز نهضت روشنگری و چرخش نظریه منشاء حاکمیت از حاکمیت مطلق فردی و گروهی به مردم‌سالاری ملاحظه کرد.

نظریه مردم‌سالاری (دموکراسی) مبتنی بر تساوی کلیه افراد است و قائلان به این نظریه معتقدند وقتی که افراد با یکدیگر مساویند، دلیلی وجود ندارد که یک نفر یا گروه معدودی بر دیگران فرمانروایی کنند و لذا هر فردی خود باید سرنوشت خویش را تعیین کند و درباره خود تصمیم بگیرد و هر فردی در عین حال که فرمانبر است، فرمانروا نیز می‌باشد (متسکیو، ۱۳۹۱ ج ۱: ۱۹۰). بر این اساس حاکمیت متعلق به ملت و یا مردم است. در این نظریه حاکمیت قدرتی است که به سلطان یا دولت از طرف ملت نه خداوند تفویض می‌گردد (عمیدزنجانی، ۱۳۹۸: ۱۶۳). بنابراین دموکراسی در بحث مشروعیت به «اومانیزم» و «نقش مردم» در تشکیل، استمرار، نظارت و براندازی حکومت متکی است (عالم، ۱۳۸۶: ۳۰۴).

این نظریه هر چند به دلیل نفی حاکمیت الهی بر انسان و جهان و اتکاء صرف به خواست و اراده بشری که نهایتاً منجر به اومانیزم می‌شود، قائلی در میان فقهای امامیه ندارد، با این همه، نظریه مشروعیت مردمی حکومت در عصر غیبت که در لسان فقهای معاصر به «نظریه انتخاب» شهرت یافته است، شباهت‌هایی با مردم‌سالاری دارد. این نظریه تلفیقی از امامت و خلافت در دو دیدگاه شیعه و اهل سنت برای پیدا کردن راه حل سیاسی در عصر غیبت برای مشروعیت نظام سیاسی است و معتقد است که امضا و تأیید امام معصوم (ع) در مورد امامت نبایی فقها در صورتی است که قبلاً مقبولیت و موافقت آراء عمومی را کسب کرده باشند. براساس نظریه انتخاب، ائمه (ع) فقها را به مقام ولایت نصب نکرده‌اند، بلکه آنان را به عنوان نامزدهای احراز منصب جامعه اسلامی به مردم معرفی کرده‌اند تا مردم با آراء خویش یکی از آنان را به عنوان فقیه حاکم به منصب ولی فقیه انتخاب نمایند (متظری، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۸۳).

۳- مردم‌سالاری دینی

نظام جمهوری اسلامی ایران به تبعیت از آرای فقهی مؤسس و بنیانگذار آن، امام خمینی (ره)، الگوی خاصی را برای خاستگاه و منشأ حاکمیت معرفی نموده است که در سال‌های اخیر و در لسان رهبر معظم انقلاب اسلامی به «مردم‌سالاری دینی» معروف شده است که در این قسمت به معرفی مفهوم و مؤلفه‌های این الگو بر اساس دیدگاه ایشان می‌پردازیم:

۱-۳. مفهوم مردم سالاری دینی

از نظر مقام معظم رهبری، مردم سالاری دینی همان جمهوری اسلامی است و نظام مبتنی بر هدایت الهی و اراده مردمی است:

این که ما امروز مردم سالاری دینی را مطرح می‌کنیم، چیزی غیر از ترجمه‌ی جمهوری اسلامی نیست (خامنه‌ای، ۱۳۸۳ [ج]). در این شرایط، شما می‌خواهید نظریه‌ی سیاسی اسلام و نظام جمهوری اسلامی - یعنی مردم سالاری دینی - را به دنیا معرفی کنید: جمهوری، یعنی مردم سالاری؛ اسلامی، یعنی دینی. بعضی خیال می‌کنند ما که عنوان مردم سالاری دینی را مطرح کردیم، حرف تازه‌ای را به میدان آوردیم؛ نه. جمهوری اسلامی یعنی مردم سالاری دینی. حقیقت مردم سالاری دینی این است که یک نظام باید با هدایت الهی و اراده‌ی مردمی اداره شود و پیش برود (خامنه‌ای، ۱۳۸۰ [ج]). اسلامیت و جمهوریت دو عنصر جدا نیستند که به یکدیگر وصل شده باشند و یک حقیقت را به وجود آورده باشند؛ در دل اسلامیت، جمهوریت هست. در دل اتکاء به حکم الهی، تکیه‌ی به مردم و احترام به خواست و رأی مردم هست (خامنه‌ای، ۱۳۸۸ [ب]). مردم سالاری دینی با حرف نمی‌شود؛ مردم سالاری دینی با شرکت مردم، حضور مردم، اراده‌ی مردم، ارتباط فکری و عقلانی و عاطفی مردم با تحولات کشور صورت می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۸ [الف]). چند کلیدواژه‌ی اصلی هست، این کلیدواژه‌های اصلی را فراموش نکنید: مسئله‌ی «نقش مردم در حکومت» یکی از این کلیدواژه‌ها است؛ ... «مردم سالاری»، این جزو کلیدواژه‌های اصلی است؛ این را فراموش نکنید (خامنه‌ای، ۱۳۹۶ [ب]).

۲-۳. اسلام منشأ مردم سالاری دینی

در دیدگاه مقام معظم رهبری، خاستگاه و سرچشمه مردم سالاری دینی، اسلام است: در مکتب سیاسی امام، مردم سالاری از متن دین برخاسته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳ [ب]). مردم سالاری در کشور ما، یک مردم سالاری حقیقی متکی به ایمان است. ملت ایران درس مردم سالاری را از اسلام فراگرفته و از بن دندان، مومن و متعهد به آن است (خامنه‌ای، ۱۳۸۴ [الف]). در کشور ما اگر قرار شد مردم سالاری‌ای وجود داشته باشد و حاکمیت در دست مردم باشد، جز در سایه‌ی اسلام و جمهوری اسلامی این کار ممکن نیست (خامنه‌ای، ۱۳۸۰ [ب]). جمهوریت - یعنی مردم سالاری به معنای واقعی کلمه - در این کشور همواره با اعتقاد به

اسلام و حرکت در جهت اسلام همراه است (خامنه‌ای، ۱۳۸۴ [ب]). در مردم‌سالاری اسلامی، روح، گُلب و ماده‌ی اصلی عبارت است از اسلام؛ از این هیچ تخطی‌ای نباید بشود (خامنه‌ای، ۱۳۹۰). مردم‌سالاری ما از دل اسلام جوشید. بارها عرض شده است که این جور نیست که وقتی ما می‌گوییم مردم‌سالاری دینی، این به معنای یک ترکیب انضمامی بین مردم‌سالاری با یک مفهومی است و دین با یک مفهوم دیگری؛ این نیست. مردم‌سالاری ما از دین سرچشمه گرفته است، اسلام این راه را به ما نشان داده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲). آن کسانی که سیاست را از اسلام جدا می‌کنند، نفی می‌کنند، اسلام را نفهمیده‌اند، آیات قرآن را نفهمیده‌اند. آیات قرآن، چه آنچه مربوط به حج است، چه آنچه مربوط به جهاد است، چه آنچه مربوط به ارتباطات مردم در یک جامعه است، چه آنچه مربوط به حاکمیت حاکم اسلامی در جامعه است، اینها همه سیاستهایی است که متعلق به اسلام است. مردم‌سالاری اسلامی هم که ما گفتیم، متخذ از متن اسلام و متن قرآن است. و اَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (شوری: ۳۸) (خامنه‌ای، ۱۳۹۷). حالا یک عده‌ای بنشینند بگویند انتخابات و دموکراسی و مردم‌سالاری و مانند اینها را جمهوری اسلامی ایران از غربی‌ها یاد گرفته! نهج البلاغه مال غربی‌ها است؟ (خامنه‌ای، ۱۴۰۳ [الف]). مردم سالاری حقیقی همان مردم سالاری دینی است که با پشتوانه‌ی ایمان و مسئولیت دینی مطرح می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۱ [الف]). مسأله‌ی اساسی‌ای که بنده بارها بر آن تأکید کرده‌ام، این است که اسلام‌گرایی در نظام اسلامی، از مردم‌گرایی جدا نیست. مردم‌گرایی در نظام اسلامی، ریشه‌ی اسلامی دارد. وقتی ما می‌گوییم «نظام اسلامی»، امکان ندارد که مردم نادیده گرفته شوند. پایه و اساس حق مردم در این انتخاب، خود اسلام است؛ لذا مردم‌سالاری ما - که مردم‌سالاری دینی است - دارای فلسفه و مبناست (خامنه‌ای، ۱۳۸۰ [الف]).

۳-۳. تفاوت مبنایی مردم‌سالاری دینی با دموکراسی غربی

بر اساس نظریه‌ی مقام معظم رهبری، مردم سالاری دینی، غیر از دموکراسی غربی بوده و یک ترکیب اصیل دینی و غیر التقاطی است که داری دو بُعد می‌باشد و برخلاف دموکراسی ادعایی غربی، حاکمان در این الگو، خدمتگزار و پاسخگوی مردم می‌باشند: نباید اشتباه شود؛ این مردم‌سالاری به ریشه‌های دموکراسی غربی مطلقاً ارتباط ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹). مبنای مردم‌سالاری دینی با مبنای دموکراسی غربی متفاوت است. مردم‌سالاری دینی - که مبنای انتخابات ماست و برخاسته‌ی از حق و تکلیف الهی انسان است - صرفاً یک

قرارداد نیست. همه‌ی انسان‌ها حق انتخاب و حق تعیین سرنوشت دارند؛ این است که انتخابات را در کشور و نظام جمهوری اسلامی معنا می‌کند. این، بسیار پیشرفته‌تر و معنادارتر و ریشه‌دارتر از چیزی است که امروز در لیبرال دموکراسی غربی وجود دارد؛ این از افتخارات ماست؛ این را باید حفظ کرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۴ [ج]). در نظام جمهوری اسلامی، مردم‌سالاری یک وظیفه‌ی دینی است. مردم‌سالاری در نظام اسلامی، مردم‌سالاری دینی است؛ یعنی به نظر اسلام متکی است؛ فقط یک قرارداد عرفی نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۱ [ب]).

این (مردم‌سالاری) یک چیز دیگر است. اولاً مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ این‌طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاقت کنیم تا بتوانیم یک مجموعه‌ی کامل داشته باشیم؛ نه. خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است. مردم‌سالاری هم دو سر دارد ... یک سر مردم‌سالاری عبارت است از این‌که تشکل نظام به وسیله‌ی اراده و رأی مردم صورت گیرد؛ یعنی مردم نظام را انتخاب می‌کنند، دولت را انتخاب می‌کنند، نمایندگان را انتخاب می‌کنند، مسئولان اساسی را به واسطه یا بی‌واسطه انتخاب می‌کنند؛ این همان چیزی است که غرب ادعای آن را می‌کند و البته در آن‌جا این ادعا واقعیت هم ندارد... سر دیگر قضیه‌ی مردم‌سالاری این است که حالا بعد از آن‌که من و شما را انتخاب کردند، ما در قبال آنها وظایف جدی و حقیقی داریم... «و ایاک والمن علی رعیتک باحسانک او التزید فیما کان من فعلک او ان تعدهم فتنبع موعدک بخلفک فان المن یبطل الاحسان و التزید یذهب بنور الحق والخلف یوجب المقت عندالله و الناس» (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳). می‌فرماید: نه سر مردم منت بگذارید که ما این کارها را برای شما کردیم یا می‌خواهیم بکنیم؛ نه آنچه را که برای مردم انجام دادید، درباره‌اش مبالغه کنید؛ - مثلاً کار کوچکی انجام دادید، آن را بزرگ کنید - و نه این‌که وعده بدهید و عمل نکنید. بعد فرمود: اگر منت بگذارید، احسانتان باطل خواهد شد. مبالغه، نور حق را خواهد برد؛ یعنی همان مقدار راستی هم که وجود دارد، آن را در چشم مردم بی‌فروغ خواهد کرد. اگر خلف وعده کنید، «یوجب المقت الله و الناس» (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳)؛ در نظر مردم و در نظر خدا این مقت و گناه است. «قال الله تعالى: کبر مقتا عندالله ان تقولوا ما لا تفعلون» (صف: ۳). هرچند اینها کلام امیرالمؤمنین علیه‌الصلاة والسلام خطاب به مالک اشتر است، اما خطاب به ما هم هست... مردم‌سالاری فقط این نیست که انسان تبلیغات و جنجال کند و بالاخره عده‌ای را به پای صندوقها بکشانند و رأی را از مردم بگیرد، بعد هم خداحافظ؛ هیچ

کاری به کار مردم نداشته باشد! بعد از آن که این نیمه ی اول تحقق پیدا کرد، نوبت نیمه ی دوم است؛ نوبت پاسخگویی است (خامنه ای، ۱۳۷۹).

۳-۴. مشروعیت الهی - مردمی؛ منطق مردم سالاری دینی

تمایز مردم سالاری دینی با نظریه های فقهی «انتصاب» و «انتخاب» بسیار ظریف و در عین حال حائز اهمیت است. در این نظریه بر مشروعیت مردمی به رغم وجود مشروعیت الهی تأکید شده است و به طور صریح در متن نظریه بر آراء و رضایت مردمی هم تصریح می شود. بر اساس این نظریه، مشروعیت نظام اسلامی، الهی - مردمی است؛ به این معنا که مردم نیز به عنوان پایه و رکن دیگر مشروعیت نظام محسوب می شوند. این دیدگاه را رهبر کبیر و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام (ره)، برای نخستین بار مطرح نمود. البته باید توجه داشت که در این نظریه، آراء مردم در مشروعیت نظام به معنی شرعی بودن دولت به عنوان شرط مشروعیت منظور نمی شود (عمیدزنجانی، ۱۳۸۴، ج ۷: ۱۹۶).

به موجب الگوی مردم سالاری دینی، مشروعیت ولایت مطلقه فقها حتی از باب نص و نصب برای برپایی یک حکومت مطلوب، پایدار و ضمانت شده کافی نیست تا چنین حکومتی با همراهی و رضای عمومی و آراء مردم همراه نباشد نه می تواند شکل بگیرد و نه در صورت تأسیس قابل بقاء و دوام می باشد. بر اساس این نظریه، شرعی بودن نظام اولاً: تصدی دولت توسط فقیه جامع الشرائط است؛ ثانیاً: رضایت و حمایت مردم یا اکثریت آنها از نظام، رکن دیگر است.

به هر حال، این نظریه مبتنی بر حاکمیت ترکیبی و توأمان خداوند و حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش به نحو طولی، نه عرضی است. حاکمیت مطلق خدا بر جهان آفرینش و انسان، نتیجه منطقی دلایل متقن «توحید» است که به موجب آن اطاعت غیر خدا نفی شده است و خداوند با فرمان «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)؛ حاکمیت تشریعی خود را اعمال کرده است و حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش نیز نتیجه منطقی اصل اعتقادی «آزادی و اختیار انسان» است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). و اینجاست که دو رشته حاکمیت به هم می رسد و در اراده آزاد انسان نسبت به اطاعت از مکتب و وحی، هم حاکمیت الهی و حاکمیت مردم متجلی می شود.

آیت الله العظمی خامنه ای به پیوند و مشروعیت طولی و توأم حاکمیت الهی و مردمی معتقدند. بر اساس دیدگاه ایشان:

اگر مردم حکومتی را نخواهند، این حکومت در واقع پایه‌ی مشروعیت خودش را از دست داده است. نظر ما در باره‌ی مردم این است (خامنه‌ای، ۱۳۷۷). مردم‌سالاری دینی روی دو ستون ایستاده است؛ یکی از این دو ستون رأی مردم است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶[الف]). مردم‌سالاری یعنی مردم اصلند؛ اصل مردمند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶[ج]). مردم سالاری بی‌مردم! مردم سالاری نیست، مردم‌کشتری است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳[الف]). به نظر ما مردم اصل قضایا و همه‌کاره هستند. در تفکر اسلامی و برداشت اسلامی، اندیشه‌ی خدا محوری با اندیشه‌ی مردم محوری هیچ منافاتی ندارد؛ این‌ها بر روی هم قرار می‌گیرند (خامنه‌ای، ۱۳۷۷). امروز در جمهوری اسلامی همه‌ی مقاماتی که به نحوی در کار مردم دخالت دارند، مستقیم یا غیرمستقیم منتخب خود مردمند؛ حتی رهبری. یعنی در نظام اسلامی، دارا بودن معیارها کافی نیست؛ بلکه انتخاب مردم هم شرط لازم است و بدون انتخاب مردم امکان ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰). در این کشور و در این نظام، اسلام با جمهوریت همراه است. جمهوریت ما از اسلام گرفته شده و اسلام ما اجازه نمی‌دهد در این کشور مردم‌سالاری نباشد. ما نخواستیم جمهوریت را از کسی یاد بگیریم؛ اسلام این را به ما تعلیم داد و املاء کرد. این ملت، متمسک به اسلام و معتقد به جمهوریت است. در ذهن این ملت و در این نظام، خدا و مردم در طول هم قرار دارند و خدای متعال این توفیق را داده است که مردم این راه را طی کنند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲[ب]). وقتی ما می‌گوییم حکومت اسلام یک حکومت مردمی است، معنای این حرف این نیست که حکومت اسلامی، حکومت خدا نیست. معلوم است که همه‌ی ادیان الهی به حکومت خدا دعوت کرده‌اند و همه‌ی پیغمبران و جانشینان آنها مردم را به نظامی الهی که در آن حاکمیت از آن خدا و قوانین خدا است، فراخوانده‌اند؛ اما در اسلام حکومت «الله» با حاکمیت مردم بر سرنوشت خود منافاتی ندارد. حکومت مردم به معنای حکومت مردم، آن‌چنان که در دمکراسیهای غربی بیان میشود، نیست ... حکومت مردم به همان اندازه‌ای است که بر طبق فرمان خدا به مردم اجازه و امکان تصمیم‌گیری و اقدام داده شده است (خامنه‌ای، ۱۳۶۲). در مردم‌سالاری دینی و در شریعت الهی این موضوع مطرح است که مردم باید حاکم را بخواهند، تا او مورد قبول باشد و حق داشته باشد که حکومت کند. ای کسی که مسلمانی، چرا رأی مردم معتبر است؟ می‌گویند چون مسلمانم؛ چون به اسلام اعتقاد دارم و چون در منطق اسلام، رأی مردم بر اساس کرامت انسان پیش خدای متعال معتبر است. در اسلام هیچ ولایت و

حاکمیتی بر انسانها مقبول نیست، مگر این که خدای متعال مشخص کند. ما هر جا که در مسائل فراوان فقهی که به ولایت حاکم، ولایت قاضی یا به ولایت مؤمن - که انواع و اقسام ولایات وجود دارد - ارتباط پیدا می‌کند، شک کنیم که آیا دلیل شرعی بر تجویز این ولایت قائم هست یا نه، می‌گوییم نه؛ چرا؟ چون اصل، عدم ولایت است. این منطق اسلام است. آن وقتی این ولایت مورد قبول است که شارع آن را تنفیذ کرده باشد و تنفیذ شارع به این است که آن کسی که ولایت را به او می‌دهیم - در هر مرتبه‌ای از ولایت - باید اهلیت و صلاحیت یعنی عدالت و تقوا داشته باشد و مردم هم او را بخواهند. این منطق مردم‌سالاری دینی است که بسیار مستحکم و عمیق است. یک مؤمن می‌تواند با اعتقاد کامل این منطق را بپذیرد و به آن عمل کند؛ جای شبهه و وسوسه ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۲ [الف]). در نظام اسلامی - یعنی مردم‌سالاری دینی - مردم انتخاب می‌کنند، تصمیم می‌گیرند و سرنوشت اداری کشور را به وسیله‌ی منتخبان خودشان در اختیار دارند؛ اما این خواست و انتخاب و اراده در سایه‌ی هدایت الهی، هرگز به بیرون جاده‌ی صلاح و فلاح راه نمی‌برد و از صراط مستقیم خارج نمی‌شود. نکته‌ی اصلی در مردم‌سالاری دینی این است (خامنه‌ای، ۱۳۸۰ [د]).

هر کسی با هر تعداد رأیی که از طرف اکثریت مردم بر طبق چهارچوب قانون اساسی انتخاب شد؛ این مشروع است، دولت قانونی است و باید مردم او را قانونی بدانند. مهم نیست که چقدر و چه نسبتی از آحاد رأی‌دهندگان به این رئیس‌جمهور یا آن رئیس‌جمهور رأی دادند؛ تعداد کاهش و افزایش آراء به محبوبیت ارتباط پیدا میکند، اما به مشروعیت و قانونیت ارتباطی ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). اعضای محترم و منتخب این مجلس [خبرگان رهبری]، با مشیت الهی و با همت مردم، این فرصت را یافته‌اند که یکی از برترین نقشها را در استحکام زنجیره‌ی پولادین رهبری نظام بر عهده بگیرند، و سزاوار است به خاطر این نعمت، سپاسگزار خداوند و قدردان مردم باشند. مجلس خبرگان، مظهر مردم‌سالاری اسلامی است. گزینش رهبر بر طبق معیارهای اسلامی بر عهده‌ی این مجلس است که خود، منتخب و برگزیده‌ی مردم است. معیارها، اسلامی است و گزینش، مردمی؛ این روشن‌ترین نشانه و معرف جمهوری اسلامی ایران است (خامنه‌ای، ۱۴۰۳ [ب]).

با توجه به مطالب مذکور، در مردم‌سالاری دینی، سخن از تفوق و حاکمیت مستبدانه و نادیده گرفتن مردم نیست تا تصور شود با به میان آوردن نظرات مردم، ناگزیر باید حاکمیت

الهی را کنار گذاشت، چنانکه در یزدان‌سالاری بر چنین حاکمیتی تاکید می‌شود و نیز نظر فرد یا اشخاص هم محور نمی‌باشد، حتی اگر آن شخص، خود پیامبر(ص) یا امام معصوم(ع) باشد چنانکه در حکومت‌های پادشاهی و آریستوکراسی چنین بوده است و نهایتاً رأی و نظر مردم هم، محور امور قرار نمی‌گیرد، چنان که در مردم‌سالاری چنین ادعایی مطرح است.

به عبارت دیگر، در نظریه مردم‌سالاری دینی نقش مردم در تعیین، تشکیل و استمرار حکومت نادیده گرفته نمی‌شود و قدرت سیاسی وقتی محقق می‌شود که مردم نیز چنین قدرت و حاکمیتی را پذیرا شوند و حکومت مشارکت مردم را، نه تنها امری دست و پاگیر و تکلف آور نمی‌داند، بلکه آن را سفارشی برخاسته از تعالیم مکتب می‌داند(جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). یعنی همانگونه که حاکمیت دین و وحی ناشی از تعالیم مکتب است، مشارکت مردم در حاکمیت نیز از تعالیم مکتب می‌باشد.

بر این اساس، در حین تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بیان شد که: «حاکمیت مردم در طول حاکمیت الهی است. چرا که اگر ولی فقیه بخواهد اعمال ولایت کند مستقیماً که اعمال ولایت نخواهد کرد، بلکه قهراً آن ولایتی را که دارد به وسیله مردم اعمال خواهد کرد و ولایت فقیه فارغ از نقش مردم نیست، ولی فقیه با انتخاب مردم سروکار دارد و تا مردم دنبالش نباشد او شأنیت و تمامیت ندارد» (اداره کل امور فرهنگی مجلس، ۱۳۶۴: ۵۲۳).

۳-۵. نقش آفرینی مردم

از منظر رهبر معظم انقلاب اسلامی، مردم در حکومت نقش کلیدی دارند و این نقش شامل همه مراحل تعیین، تأسیس و تشکیل حکومت و همکاری در راستای تحقق اهداف حکومت است. ایشان معتقدند:

یک اصل اسلامی را مایلم متذکر بشوم، و آن عبارت است از نقش‌آفرینی مردمی در نظام اسلامی و اساساً در حیات اسلامی. مردم، در نگاه اسلام، در نگاه قرآن، با توجه به مجموعه احکام اسلامی، خیلی مورد توجهند در تحرک جامعه‌ی اسلامی، مجتمع اسلامی و حیات مجتمع اسلامی؛ نقش برجسته‌ای دارند. شما ملاحظه کنید در فرمایش امیرالمؤمنین (علیه الصلوة و السلام) در آن جمله‌ی معروف که «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بَوُجُودِ النَّاصِرِ ... لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا» (نهج البلاغه: ۳)، هم نقش مردم مورد تذکر قرار گرفته است، هم حق مردم. «نقش مردم» یعنی اگر مردم نیابند سراغ آن کسی که خود را صاحب حق میداند و

میخواهد مسئولیتی قبول کند، بر او واجب نیست دنبال آن حق برود: لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا؛ مردم نبودند، من وظیفه ای نداشتم، تکلیفی نداشتم. نقش مردم این قدر مهم است. حتی کسی مثل امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب، اگر مردم با او نباشند، دُور و برش نباشند، میگوید من تکلیفی ندارم. اگر چنانچه مردم آمدند، آن وقت بر او واجب است که مسئولیت را بپذیرد؛ لذا حضرت مسئولیت را قبول کرد؛ مردم آمدند، فشار آوردند، اصرار کردند که شما بیاید خلافت را قبول کنید، ایشان هم قبول کرد. نقش مردم این قدر مهم است (خامنه ای، ۱۴۰۲). مردم سالاری یعنی مردم اصلند؛ اصل مردمند؛ نه فقط در تعیین حاکم؛ چون تا میگوییم مردم سالاری، ذهن همه می رود به صندوقهای رأی - که خب درست هم هست، تعیین رئیس جمهور، تعیین خبرگان رهبری و در واقع تعیین رهبر، تعیین دستگاههای مختلف، همه در واقع به وسیله ی مردم انجام میگیرد - این تعیین کننده است، این درست است اما فقط این نیست؛ آنچه مهم است، این است که مردم سالاری یعنی مردم را در همه ی امور زندگی، صاحب رأی و صاحب تدبیر و صاحب تصمیم قرار دادن؛ درست نقطه ی مقابل آن چیزی که قبل از انقلاب در این کشور در طول قرنهای متمادی بود. قرنهای متمادی این کشور از خود رأیی طواغیت و سلاطین رنج میبرد، مردم هیچ کاره بودند؛ طواغیت و طواغیت دُور و بر طواغیت اصلی، تصمیم گیر بودند؛ یعنی استبداد مطلق؛ مردم وسیله ای بودند برای اینکه او بتواند تحکّم بکند - بالاخره کسی که میخواهد تحکّم کند، باید به کسی تحکّم کند؛ او مردمند - مردم را نگه میداشتند برای اینکه به آنها تحکّم کنند (خامنه ای، ۱۳۹۶ [ج.]). به نظر ما مردم اصل قضایا و همه کاره هستند. در تفکر اسلامی و برداشت اسلامی، اندیشه ی خدا محوری با اندیشه ی مردم محوری هیچ منافاتی ندارد؛ اینها بر روی هم قرار می گیرند. اوّلًا تا مردم متدین و معتقد به دینی نباشند، حکومت دینی در آن کشور اصلاً به وجود نمی آید و جامعه ی دینی شکل نمی گیرد. بنابراین، وجود حکومت دینی در یک کشور، به معنای تدین مردم است؛ یعنی مردم این حکومت را خواستند، تا این حکومت بیاید. وقتی که ما می گوئیم حکومت دینی که جمهوری اسلامی هم براساس احکام و تعالیم الهی است آیا معنایش این است که مردم هیچ کاره اند؟ نه. اگر مردم با حاکمی بیعت نکنند و او را نخواهند و لو امیر المؤمنین علیه السلام باشد او سر کار خواهد آمد؟ در جمهوری اسلامی که نقش مردم واضح است. در تفکر دینی، اساس حاکمیت دین و نفوذ دین و قدرت دین، در اعمال آن روشهای خودش برای رسیدن به اهدافش به چیست؟ تکیه ی اصلی

به چیست؟ به مردم است. تا مردم نخواهند، تا ایمان نداشته باشند، تا اعتقاد نداشته باشند، مگر می‌شود؟ پیامبر را اگر مردم مدینه نمی‌خواستند و در انتظار او نمی‌نشستند و بارها سراغش نمی‌رفتند، مگر به مدینه می‌آمد و جامعه‌ی مدنی تشکیل می‌شد؟ پیامبر که با شمشیر نرفت مدینه را بگیرد. کما اینکه فتوحات اسلامی تا آنجایی که درست انجام گرفته است چون همه‌ی فتوحات در فصول صحیحی انجام نگرفته؛ در دورانی، فتوحات همان شکل جهان‌گشایی‌های سلاطین را پیدا کرد رزمندگان اسلام رفتند آن مانع را که قدرت حکومت فاسد و ظالم آن محل بود، از سر راه برداشتند؛ مردم خودشان از رزمندگان استقبال کردند هم در ناحیه‌ی شرقی، هم در ناحیه‌ی غربی و این در تواریخ ما مشخص و موجود است. نمونه‌های فراوان و مثالهای زیبا و شیرینی در این خصوص هست که جای گفتنش در اینجا نیست، لیکن در کتابها هست؛ اگر بخواهید، می‌توانید مراجعه کنید. بنابراین، خواست و اراده و ایمان مردم، حتی بالاتر از این، عواطف آنها، پایه‌ی اصلی حکومت است. این نظر اسلام است و ما هم به همین معتقدیم. در قانون اساسی جمهوری اسلامی، همین نکته به یک شکل معقول و منطقی و قانونی گنجانده شده است. اینکه ما گفتیم، یک ایده و یک فکر است و اگر بخواهیم یک فکر را به شکل قانون قابل اجرا درآوریم، طبعاً مشکلاتی دارد؛ لیکن مشکلات به بهترین وجهی که ممکن بوده، در قانون اساسی ما حل شده است. در قانون اساسی، توزیع قدرت به نحو منطقی و صحیح وجود دارد و همه‌ی مراکز قدرت هم، مستقیم یا غیر مستقیم با آراء مردم ارتباط دارند و مردم تعیین‌کننده و تصمیم‌گیرنده هستند و اگر مردم حکومتی را نخواهند، این حکومت در واقع پایه‌ی مشروعیت خودش را از دست داده است. نظر ما در باره‌ی مردم این است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۷).

ما که می‌گوییم مردم‌سالاری دینی یا مردم‌سالاری اسلامی، بعضی خیال میکنند این مردم‌سالاری فقط پای صندوق رأی و انتخابات است؛ آن [تنها] یکی از جلوه‌های مردم‌سالاری دینی است. مردم‌سالاری یعنی بر اساس دین و بر اساس اسلام، سالار زندگی جامعه، خود مردمند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵). یک نقطه‌ی دیگر، در مورد مردمی بودن حکومت، حق متقابل میان مردم و میان حاکم؛ «وَلَكُمْ عَلَىٰ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ» (نهج البلاغه: خ ۲۱۶)؛ می‌فرماید همان مقداری که من به گردن شما حق دارم — حالا شما ببینید امیرالمؤمنین چه حق بزرگی به گردن مردم دارد؛ مظهر قدرت خدا، مظهر رحمت خدا، مظهر علم خدا، حقّی که بر انسانها دارد

چقدر است؟ همان مقداری که من به گردن شما حق دارم — شما [هم] به گردن من حق دارید؛ مردمی بودن نظام اسلامی این است.

یک جمله‌ی دیگر که باز این هم در مقام احترام به نظر مردم [است]؛ و این هم باز در اوج است. فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ (نهج‌البلاغه: خ ۲۱۶)؛ امیرالمؤمنینی که معدن حکمت است، معدن علم است، علم او متصل به علم خدا است، علم او از وسایل عادی به دست نیامده، این انسان با این عظمت علمی میگوید: فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ؛ اگر حرف حقی به نظرتان رسید که باید به من بگویید، بگویید؛ ساکت نمانید؛ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ؛ یک وقتی می‌خواهید یک مشورتی به من بدهید، یک چیزی به نظرتان میرسد، مشورت بدهید. در همه‌چیز در اوج، از همه‌جهت در اوج!

باز یک نکته‌ای دیگر که این هم همین مسئله‌ی حضور مردم و تأثیر مردم در سرنوشت کشور [است]. می‌فرماید که «وَلَا أَمْرٌ وَإِنْ صَغَرَتْهُ النَّفْسُ وَاقْتَحَمَتْهُ الْعُيُونُ بِدُونِ أَنْ يُعِينَ عَلَى ذَلِكَ» (نهج‌البلاغه: خ ۲۱۶)؛ هر کسی هر چند به نظر شما کوچک بیاید و بخواهید یا نتوانید او را نادیده بگیرید، این جور نیست که در سرنوشت کشور بی‌تأثیر باشد؛ یعنی کوچک‌ترین افراد جامعه، فقیرترین افراد جامعه، بی‌دست‌وپاترین افراد جامعه هم می‌توانند در سرنوشت کشور مؤثر باشند (خامنه‌ای، ۱۴۰۳ [الف]).

بنابراین و با توجه به مطالب مذکور از منظر رهبر معظم انقلاب اسلامی، مردم و یا به عبارت بهتر اکثریت آنان در حکومت نقش کلیدی دارند و این نقش شامل همه مراحل تعیین، تأسیس و تشکیل حکومت، نظارت بر آن و همکاری در راستای تحقق اهداف حکومت است. مشروعیت حاکمیت ریشه در خواست و اراده شارع و مردم دارد. بنابراین، نظام اسلامی هیچ گاه بدون خواست و اراده مردم متحقق نمی‌شود و تفاوت اساسی نظام اسلامی با حکومت‌های جابر در همین است که نظام اسلامی، حکومتی مردمی است و بر پایه زور و جبر نیست، بلکه بر اساس عشق و علاقه مردم به دین و حاکم اسلامی صورت می‌پذیرد و هر چه مردم از اخلاق و معارف دینی بهره‌مندتر باشند و هر چه احکام دینی را بیشتر عمل کنند و هر چه از اتحاد و همبستگی و الفت الهی برخوردارتری داشته باشند، نظام اسلامی نیز استوارتر و در رسیدن به اهدافش موفق‌تر است و هیچ گاه نباید تصور نمود که اگر مردم با حکومت اسلامی نباشند و اگر مؤمنان راستین کمر همت نبندند، خداوند حکومت اسلامی را برپا می‌دارد.

نتیجه‌گیری

جایگاه مردم در حکومت، از مؤلفه مهم «مشروعیت حاکمیت» سرچشمه می‌گیرد که دو نظریه یزدان سالاری و مردم سالاری، گفتمان رایج در این خصوص هستند. با پیروزی انقلاب اسلامی الگوی نوینی از حکمرانی مطرح گردید. اما در خصوص جایگاه مردم در نظام سیاسی، رویکردهای گوناگونی میان فقها مطرح شده است. در این میان، نظریه آیت الله العظمی خامنه‌ای (دام عزه العالی) به عنوان ولی فقیه و رهبر نظام اسلامی و ضامن عدم انحراف این نظام از وظایف اصیل اسلامی خویش؛ از نظام هماهنگی برخوردار است به گونه ای که همه اجزا یک گفتمان واحد را تشکیل می‌دهد که ادامه دهنده گفتمان حاکم بر قانون اساسی و استمرار بخش نظریه امام خمینی (ره) و مبنای پذیرفته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌باشد که در طول تمام سنوات خط سیر یکسانی طی کرده است و از گفتمان رایج یعنی یزدان سالاری و دموکراسی غربی متمایز است.

از دیدگاه ایشان، مردم سالاری دینی، چیزی غیر از ترجمه‌ی جمهوری اسلامی نیست و مردم سالاری دینی از متن دین برخاسته و متکی به ایمان است که در این نظام، روح، لب و ماده‌ی اصلی اسلام است. بر این اساس، مبنای مردم سالاری دینی با مبنای دموکراسی غربی متفاوت است و این مردم سالاری مطلقاً به ریشه‌های دموکراسی غربی ارتباط ندارد. مردم سالاری دینی تمایز بسیار ظریفی هم با نظریات فقهی انتصاب و انتخاب دارد. در مردم سالاری دینی بر مشروعیت مردمی به رغم وجود مشروعیت الهی تأکید شده است و به طور صریح در متن نظریه بر آراء و رضایت مردمی هم تصریح می‌شود. بر اساس این نظریه، مشروعیت نظام اسلامی، الهی-مردمی است؛ به این معنا که مردم نیز به عنوان پایه و رکن دیگر مشروعیت نظام محسوب می‌شوند و مشروعیت نظام اسلامی دورکنی و لکن بصورت طولی است که یک رکن، دین اسلام و رکن دیگر مردم است. در مردم سالاری دینی، سخن از تفوق و حاکمیت مستبدانه و نادیده گرفتن مردم نیست تا تصور شود با به میان آوردن نظرات مردم، ناگزیر باید حاکمیت الهی را کنار گذاشت، چنانکه در یزدان سالاری بر چنین حاکمیتی تأکید می‌شود و نهایتاً رأی و نظر مردم هم، محور امور قرار نمی‌گیرد، چنان که در مردم سالاری غربی چنین ادعایی مطرح است. بر این اساس، مردم در حکومت نقش کلیدی دارند و این نقش شامل همه مراحل تعیین، تأسیس و تشکیل حکومت، نظارت بر آن و همکاری در راستای تحقق اهداف حکومت است و مردم به تناسب این جایگاه، نقش اساسی در تعیین سرنوشت خویش داشته و از حق انتخاب اصیل برخوردارند.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی (۱۳۶۴). صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، تهران.

ثروت، ب. (۱۹۸۵). النظم السياسيه، دارالنهضة العربيه، القاهرة.

جوادى آملی، ع. (۱۳۸۷). نسبت دین و دنیا، چ پنجم، اسراء، قم.

حسینی حائری، س.ک. (۱۴۳۳.ق). ولایه الامر فی عصر الغیبه، مجمع الفکر الاسلامی، قم.

حضرت آیت الله خامنه ای، س.ع. (۱۳۶۲). خطبه های نماز جمعه تهران، در: ۱۳/۰۵/۱۳۶۲، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?id=25307&nt=2&year=1362&tid=1046#95061>

حضرت آیت الله خامنه ای، س.ع. (۱۳۷۰). بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در: ۱۳/۱۱/۱۳۷۰، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?id=2572&nt=2&year=1370&tid=1046#4715>

حضرت آیت الله خامنه ای، س.ع. (۱۳۷۷). بیانات در جلسه پرسش و پاسخ مدیران مسئول و سردبیران نشریات دانشجویی، در: ۱۳۷۷/۱۲/۰۴، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=3314#43567>

حضرت آیت الله خامنه ای، س.ع. (۱۳۷۹). بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در: ۱۳۷۹/۰۹/۱۲، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#725>

حضرت آیت الله خامنه ای، س.ع. (۱۳۸۰[الف]). بیانات در سالگرد رحلت امام خمینی، در: ۱۳۸۰/۰۳/۱۴، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-print?id=3068&nt=2&year=1380&tid=1148>

حضرت آیت الله خامنه ای، س.ع. (۱۳۸۰[ب]). بیانات در دیدار رئیس جمهوری و اعضای هیأت دولت، در: ۱۳۸۰/۰۶/۰۵، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index->

[old?112171&tid=2238#45307](https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=112171&tid=2238#45307)

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۰[ج]). بیانات در دیدار مردم کاشان و آران و بیدگل ، در: ۱۳۸۰/۰۸/۲۰، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=3093&nt=2&year=1380&tid=1046>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۰[د]). بیانات در مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری ، در: ۱۳۸۰/۰۵/۱۱، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=3076&nt=2&year=1380>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۱[الف]). پیام به کنگره عظیم حج، در: ۱۳۸۱/۱۱/۱۸، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#45309>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۱[ب]). بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، در: ۱۳۸۱/۰۳/۱۴، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#10203>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۲[الف]). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان قزوین، در: ۱۳۸۲/۰۹/۲۶، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=5703&nt=2&year=1382&tid=3248>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۲[ب]). خطبه نماز جمعه، در: ۱۳۸۲/۱۱/۲۴، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=3223&nt=2&year=1382&tid=1046>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۳[الف]). بیانات در دیدار با مردم، در: ۱۳۸۳/۰۱/۲۶، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#12615>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۳[ب]). بیانات در پانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی ، در: ۱۳۸۳/۰۳/۱۴، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=3233&nt=2&year=1383&tid=1046>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۳[ج]). بیانات در دیدار دانشجویان و اساتید دانشگاه‌های استان همدان ، در: ۱۳۸۳/۰۴/۱۷، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=3243&nt=2&year=1383&tid=1046>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۴[الف]). بیانات در مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری، در: ۱۳۸۴/۰۵/۱۲، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#45311>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۴[ب]). بیانات در دیدار رئیس جمهور و هیأت دولت هشتم، در: ۱۳۸۴/۰۵/۱۰، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#16917>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۴[ج]). بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، در: ۱۳۸۴/۰۳/۱۴، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#684>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۸[الف]). بیانات در دیدار زائران و مجاوران بارگاه حضرت علی‌بن موسی الرضا، در: ۱۳۸۸/۰۱/۰۱، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=3314#43345>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۸[ب]). بیانات در مراسم تنفیذ حکم دهمین دوره ریاست جمهوری، در: ۱۳۸۸/۰۵/۱۲، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#9082>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، در: ۱۳۹۰/۱۲/۱۸، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#21348>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۲). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، در: ۱۳۹۲/۰۶/۱۴، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#42512>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۴). بیانات در حرم مطهر رضوی ، در: ۱۳۹۴/۰۱/۰۱، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=4283#53433>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۵). بیانات در دیدار بسیجیان، در: ۱۳۹۵/۰۹/۰۳، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#61730>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۶[الف]). بیانات در دیدار زائران و مجاوران بارگاه حضرت علی‌بن‌موسی‌الرضا، در ۱۳۹۶/۰۱/۰۱، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=3314#66684>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۶[ب]). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، در ۱۳۹۶/۰۳/۱۷، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=3314#67039>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۶[ج]). بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، در: ۱۳۹۶/۱۱/۲۹، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#68890>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۷). بیانات در دیدار کارگزاران حج، در: ۱۳۹۷/۰۴/۲۵، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?112171&tid=2238#69462>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۲). بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور، در: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#128063>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۳[الف]). بیانات در دیدار مردمی در آستانه انتخابات ریاست جمهوری چهاردهم در سالروز عید غدیر ، در: ۱۴۰۳/۰۴/۰۵، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#130635>

حضرت آیت الله خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۳[ب]). پیام رهبر انقلاب به مناسبت آغاز به کار ششمین دوره مجلس خبرگان رهبری ، در: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱، قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=1046#130961>

- عالم، ع. (۱۳۸۶). بنیادهای علم سیاست، چ هفدهم، نشرنی، تهران
- عمید زنجانی، ع. (۱۳۹۸). حقوق اساسی، خرسندی، تهران.
- (۱۳۸۴). فقه سیاسی، ج ۷، امیرکبیر، تهران.
- متولی، ع. (۲۰۱۲). القانون الدستوری والانظمه السياسيه، دارالنشر، الاسكندريه.
- مصباح یزدی، م. و نوروزی، م. (۱۳۸۸). مردم‌سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه، چ چهارم، موسسه امام خمینی (ره)، قم.
- منتظری، ح. (۱۳۷۱). مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، نشر سرائی، قم.
- منتسکیو، ش. (۱۳۹۱). روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، چ دهم، امیرکبیر، تهران.



بازخوانی بنیادین نهاد انتخابات در جمهوری اسلامی در پرتو نظریه مبنا با ابتناء بر اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)

عباسعلی کدخدایی^۱، کمال کدخدامرادی^{۲*}

۱. استاد گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

تبیین و تحلیل صحیح از انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران متضمن شناخت ماهیت، مبانی و کارکردهای انتخابات است تا الزامات و بایسته‌های انتخابات در پرتو مفهوم، ماهیت و مبانی آن، استخراج و تجویز شود. کاوش در تحلیل مبانی، ماهیت و کارکردهای انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران سؤال اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد. یافته‌های پژوهش با کاربری روش توصیفی-تحلیلی-اکتشافی بیانگر آن است که انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران در پرتو نظریه «مردم‌سالاری دینی» قوام یافته است و در چارچوب این نظریه نه در زمره «ثابتات نظام سیاسی» بلکه در عداد «متغییرات نظام سیاسی» قرار می‌گیرد. انتخابات در این نظریه نه بر مبنای «قرارداد اجتماعی» متکی بر اراده عمومی انسان‌ها بلکه متکی بر «حق و تکلیف الهی انسان» شکل گرفته و به مثابه «حق الناس» نه با هدف «کسب قدرت» بلکه با هدف ارائه «خدمت» به مردم و حرکت دادن خود، جامعه و کشور در راه نظام مقدس اسلامی نقش‌آفرینی می‌کند. انتخابات مبتنی بر این نظریه دستاوردهای گوناگونی را برای نظام جمهوری اسلامی ایران به ارمغان آورده است. در این زمینه می‌توان به کارکرد انتخابات به عنوان مؤثرترین سازوکار تحقق حق تعیین سرنوشت و نقطه اتصال مردم و حاکمیت اشاره کرد که از مجرای آن می‌توان در ارتقاء کارآمدی نظام و تعیین‌بخشی به ارزش‌های اسلامی مشارکت نمود و بدین ترتیب، بقاء و استحکام نظام جمهوری اسلامی و استقلال کشور را در مواجهه با بیگانگان تحکیم و تضمین نمود. **واژگان کلیدی:** انتخابات، حق تعیین سرنوشت، حق و تکلیف الهی، حق الناس، قرارداد اجتماعی، مردم‌سالاری دینی، نظریه مبنا، مقام معظم رهبری.



مقدمه

انتخابات در لغت به معنای «بیرون کشیدن، عمل گزینش و انتخاب کردن» (عمید، ۱۳۵۴: ۳۵۰)، «نخبه کردن، پسند، برگزیده و منتخب» (دهخدا، ۱۳۷۳) به کار رفته است. این مفهوم در اصطلاح به فرآیندی اشاره دارد که از طریق آن افراد، یک یا چند نفر را برای انجام کار معینی انتخاب می‌کنند (آشوری، ۱۳۸۷: ۴۳). از منظر سیاسی، انتخابات به مجموعه عملیاتی گفته می‌شود که در جهت گزینش فرمانروایان تدبیر شده است. بر این اساس، انتخابات به فنون گزینش و شیوه‌های مختلف تعیین زمامداران و نمایندگان اشاره دارد و ابزاری است که به وسیله آن می‌توان اراده شهروندان را در شکل‌گیری نهادهای سیاسی و تعیین متصدیان اعمال اقتدار سیاسی دخالت داد (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۴۰۰: ۲۹۱).

انتخابات در ادبیات حقوق مدرن محل تجلی اراده عمومی شهروندان مستقل از قیود و الزاماتی الهی است و چارچوب و سازکاری است که ارزش‌های دموکراسی را محقق می‌سازد. بر این اساس است که اساساً انتخابات در نظام‌های سیاسی و حقوقی مدرن در بستر گفت‌وگویی مقارن با ارزش‌های دموکراسی معنا پیدا می‌کند و در راستای تحقق بخشیدن به آن‌ها به عنوان یک رکن اجتناب‌ناپذیر قلمداد می‌شود.

حال از آنجایی که در نظام جمهوری اسلامی ایران برگزاری انتخابات در قانون اساسی و انتخابی بودن همه ارکان نظام به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به عنوان شکل و روش مشارکت مردم در اداره امور کشور به رسمیت شناخته شده است، آنچه محل تأمل به نظر می‌رسد تحلیل و بررسی مبنا، ماهیت و کارکرد انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران است. در این زمینه پرسشی قابل طرح آن است که آیا انتخابات در این نظام سیاسی دارای مبانی یکسانی با انتخابات در سایر نظام‌های حقوقی و مدرن است یا از بنیان‌ها و مبانی دیگری تغذیه می‌شود؟ در صورت متفاوت بودن مبانی و بنیان‌های حاکم بر انتخابات، سؤال دیگری که نیازمند تدقیق است اینکه انتخابات در نظام جمهوری اسلامی واجد چه ماهیتی است و چه کارکردهایی داشته و دستاوردهایی را به ارمغان می‌آورد؟

بررسی پیشینه پژوهش حاضر بیانگر آن است که هرچند در طول حدود چهل و شش سالی که از عمر مبارک انقلاب اسلامی سپری می‌شود و انتخابات نقش تعیین‌کننده‌ای در گزینش عالی‌ترین مقامات حکومتی کشور داشته است و با وجود اینکه پژوهش‌هایی ناظر به ابعاد

مختلف انتخابات از منظرهای مختلف حقوقی، سیاسی و جامعه‌شناسی انجام شده است اما زاویه نگاه عمده پژوهش‌ها به مباحث روبنایی و کاربردی انتخابات معطوف بوده است و کمتر پژوهشی را می‌توان یافت که درصدد بازخوانی انتخابات به صورت بنیادین از دریچه کاوش مبنا، ماهیت و کارکردهای انتخابات در نظام جمهوری اسلامی آنهم با ابتناء و تمرکز بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری باشد و از این حیث پژوهش حاضر واجد وصف نوآوری و بدیع بودن است.

در پاسخ به سؤالات یاد شده، در پژوهش حاضر با کاربست روش توصیفی-تحلیلی-اکتشافی ابتدا به تبیین و تحلیل مبنای انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران پرداخته می‌شود، سپس ماهیت انتخابات در نسبت با نظریه مبنا مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد و نهایتاً کارکردهای و کارویژه‌های انتخابات متناسب با نظریه مبنا واکاوی می‌شود.

۱. مردم‌سالاری دینی مبنای موجهه انتخابات

یکی از مسائل مهم در خصوص موضوع انتخابات، تحلیل و بررسی فلسفه و چرایی در نظر گرفتن چنین سازوکاری به عنوان محل تجلی اراده مردم جهت مشارکت سیاسی در جامعه است. سؤالی که در این زمینه قابل طرح است این است که چه مبنایی ضرورت و چرایی مراجعه به آراء مردم را از طریق انتخابات موجه می‌سازد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت در نظام جمهوری اسلامی ایران، نظریه مردم‌سالاری دینی به عنوان شیوه بدیع، مقبول و منحصر به فرد حکمرانی با امعان نظر به مبانی مستحکم دینی، مبنای برگزاری انتخابات محسوب می‌شود (بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۴/۳/۱۴). تکوین و تطور این نظریه در گستره تاریخ انقلاب اسلامی صورت گرفته است (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان زنجان، ۱۳۸۲/۷/۲۲)؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت رهبران انقلاب اسلامی بودند که این نظریه را جهت انتظام بخشی به امور عمومی جامعه برگزیدند و نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران را بر اساس آن طراحی نموده و در ساحت عمل عینیت بخشیدند (بیانات در مراسم پانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۵/۳/۱۴). این نظریه به مثابه اندیشه و تفکر سیاسی نو، شیوه و نوع خاص و منحصر به فردی از نظم و نظام سیاسی را رقم می‌زند (بیانات در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۹۵/۳/۲۹ و بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۹۶/۲/۲۷ و بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۹۰/۸/۱۱)؛ نظمی که ریشه

در معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خاص خود دارد که با معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی نظام‌های لیبرال دموکراسی متفاوت است (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸ و بیانات در مراسم هفدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۵/۳/۱۴).

به موجب نظریه مردم‌سالاری دینی، اداره امور جامعه مبتنی بر آموزه‌های اسلامی دایرمدار نقش مردم است، به‌گونه‌ای که نقش‌آفرینی مردم در نظام اسلامی در چارچوب آموزه‌های شریعت اسلامی به مثابه یک اصل اسلامی قلمداد می‌شود که البته این مهم نیز ملهم و متخذ از آموزه‌های اسلامی است (بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور، ۱۴۰۲/۱۰/۲۶). چه آنکه با مطالعه آموزه‌ها و احکام اسلامی این مطلب به دست می‌آید که دین اسلام در نماز و روزه و زکات و اعمال فردی و عبادات خلاصه نمی‌شود (بیانات در اجتماع بزرگ زائران و مجاوران حضرت رضا(علیه‌السلام)، ۱۳۷۹/۱/۶) و تنها مجموعه‌ای از عقاید و دستورات عبادی شخصی و فردی نیست بلکه مطالعه آیات و روایت و سیره معصومین نشان می‌دهد که اسلام دارای نظام سیاسی است (بیانات در اجتماع بزرگ زائران و مجاوران حضرت رضا(علیه‌السلام)، ۱۳۷۹/۱/۶) و اوامر و نواهی خداوند متعال با اقتضائات و مناسبات اجتماعی انسان‌ها آمیخته است. در این نسبت، از آنجایی که تحقق آموزه‌های اجتماعی اسلام و عینیت بخشیدن به شریعت الهی نیازمند مشارکت مردم در حیطه‌های گوناگون است، لذا بررسی مبانی مستحکم دینی‌گویای آن است که مردم در تحقق و اداره جامعه اسلامی و پیشبرد اهداف این جامعه سهیم هستند و موظفند در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی با حضور آگاهانه، مسئولیت‌پذیر و فعالانه خود به ایفای نقش پردازند. از جمله این مبانی می‌توان به مسئولیت داشتن مردم نسبت به سرنوشت جامعه (بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴۰۰/۳/۱۴)، لزوم مشورت‌دهی به حاکم اسلامی (بیانات در مراسم پانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۳/۳/۱۴)، امر به معروف و نهی از منکر، تحقق‌بخشی عملی به حاکمیت دین (بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴۰۰/۳/۱۴) و کرامت و ارزشمندی مردم (بیانات در مراسم پانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۳/۳/۱۴) اشاره کرد.

بنابراین با عنایت به تقریر صورت گرفته از نسبت میان جایگاه آموزه‌های دینی و نقش مردم در اداره جامعه، باید گفت نظریه مردم‌سالاری دینی ترجمان مدل حکومتی دین‌بنیاد و مردم‌محور است. حکومتی که بُعد اسلامی نظام جمهوری اسلامی مستلزم حکومت موازین اسلامی بر جمیع شئون ساختاری و کارکردی نظام حقوقی و سیاسی کشور است و بُعد جمهوریت نظام حقوقی کشور نیز ایجاب می‌کند که در چارچوب این نظریه، مردم در تمامی ابعاد کارکردی منظومه حقوقی و سیاسی کشور منشأ اثر باشد. این دیدگاه برخلاف دیدگاه‌هایی است که اعتقادی به حاکمیت آموزه‌های دینی در تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی ندارند و یا نهایتاً جایگاه آموزه‌های دینی را محدود به ساحت و مسائل شخصی و فردی تعریف می‌کنند و یا از سوی دیگر نقش و جایگاه مردم را بدون ابتناء و اتکاء بر دین ترسیم می‌کنند و یا هیچ‌گونه جایگاهی برای مردم در اداره جامعه قائل نیستند. بر همین اساس است که می‌توان گفت نظریه مردم‌سالاری دینی مبدع نظام حکومتی دینی، مردمی است، علی‌رغم آنکه مخالفان حاکمیت ارزش‌های اسلامی درصدد القاء این مطلب بودند که مردم‌سالاری با دین‌سالاری و دینداری سازگار نمی‌باشد، این در حالی است که امام خمینی (رحمه‌الله) این القاء و مفهوم باطل را زائل کرد و مردم‌سالاری دینی - یعنی همان جمهوری اسلامی - را نه صرفاً در ساحت نظر بلکه در ساحت عمل در دنیا مطرح نمود (بیانات در مراسم چهاردهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۲/۳/۱۴).

بنابراین، این شیوه حکمرانی بر مشارکت متفکرانه و متعهدانه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی استوار گردیده و مبتنی بر آن مردم از طریق مشارکت در انتخابات، افکار و عقاید خود را در خصوص موضوعاتی همانند گزینش مقامات حکومتی و نحوه اداره جامعه بیان می‌دارند. چه آنکه انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران، وسیله تحقق اراده جمعی مردم در اعمال حاکمیت و مشارکت در تعیین سرنوشت اجتماعی خویش در چارچوب شریعت اسلامی است و مردم‌سالاری دینی نیز این معنا را نمودار می‌سازد؛ معنایی که به موجب آن بر سپردن امور کشور به مردم و اعمال حاکمیت از طریق مردم تأکید می‌ورزد که البته اندیشه سالار بودن مردم نیز در چارچوب آموزه‌های شرعی تعریف می‌گردد (بیانات در مراسم بیست و پنجمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۳/۳/۱۴). بنابراین به موجب این نظریه، مردم نقش‌آفرینان اصلی و اساسی در اداره امور کشور هستند که

این نقش‌آفرینی در بعد مشارکت سیاسی خود در قالب انتخابات متبلور می‌گردد و انتخابات است که در یک سطح، ارزش‌های مردم‌سالاری دینی را محقق می‌سازد.

البته گفتنی است که انتخابات در چارچوب نظریه مردم‌سالاری دینی یک طریق و مجرای دائمی نیست و به عبارت دقیق‌تر تنها طریق برای تحقق اصول و ارزش‌های این نظریه و تنها راه مشارکت سیاسی مردم در تعیین سرنوشت نمی‌باشد، بلکه انتخابات در واقع یک سازوکار عینی و متعارف مشارکت سیاسی در عمده کشورهای جهان است که این طریق به عنوان رایج‌ترین و متعارف‌ترین طریق محقق ساختن نقش مردم نیز در نظام جمهوری اسلامی ایران به رسمیت شناخته شده است. لذا اینگونه نیست که امکان جایگزینی طرق دیگری به جای سازوکار انتخابات و استفاده از سایر مجاری عینیت‌بخشی به نقش و اراده مردم در باب مشارکت سیاسی ممکن نباشد، چه آنکه اشکال دیگری غیر از انتخابات را می‌توان در باب تحقق بخشی به مشارکت سیاسی مردم متصور نمود (بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۴۰۰).^۱ بنابراین در حال حاضر، مردم‌سالاری و حضور مردم به وسیله انتخابات امکان‌پذیر است؛ کما اینکه در اصل ۶ قانون اساسی نیز تصریح شده است که امور کشور باید با اتکاء به آراء عمومی اداره شود و این امر در قالب انتخابات با انتخاب رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس، اعضای شوراهای و نظایر اینها یا از راه همه‌پرسی صورت می‌گیرد اما ممکن است یک دورانی در آینده بیاید که انتخابات بی‌معنی بشود، شکل‌های دیگری به وجود بیاید برای حضور مردم و اظهار نظر مردم (بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۴۰۰). همچنان که در صدر اسلام بیعت مجرا و وسیله‌ای برای اخذ نظر مردم و در دوران کنونی انتخابات مجرای عینیت‌بخشی به خواست و اراده مردم در تعیین سرنوشت سیاسی رایج و متداول شده است.

ریشه این نگاه به مقوله ثبات و متغییرات نظام جمهوری اسلامی - ثبات در اهداف و اصول و آرمان‌های نظام اسلامی و تغییر و تحول در ساختارها و سازوکارها - بر می‌گردد. توضیح آنکه، جمهوری اسلامی نظامی است که در درون خود از ثبات و در عین حال از ظرفیت تحول نیز برخوردار می‌باشد. ثبات نظام از آن جهت است که حرکت نظام اسلامی به سمت آرمان‌های اسلامی مستمر است و تحول نظام نیز از این جهت است که بستر و ظرف تحقق اهداف و ارزش‌ها و آرمان‌ها متغییر بوده و امکان تغییر در نظامات اجتماعی و نهادها و

سازوکارها متناسب با آرمان‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر نظام اسلامی، در عین برخورداری از ثبات در جهت حرکت به سمت آرمان‌ها و اهداف، امکان تغییر در نهادها و ساختارها را متناسب با آن اهداف، اصول و آرمان‌ها را دارد. چراکه اهداف و آرمان‌های نظام اسلامی که شاکله کلی نظام از آن‌ها الهام گرفته است، برخاسته از نیازهای فطری انسان‌ها است و از همین‌رو امکان تغییر در آن‌ها وجود ندارد اما نظامات و نهادها و سازوکارها جهت اعمال اهداف و آرمان‌ها، بسته به اقتضائات زمانه در چارچوب اصول اسلامی قابل تغییر می‌باشند (بیانات در دیدار دانشجویان کرمانشاه، ۱۳۹۰/۷/۲۴). بر همین مبنا آنچه در نظریه مردم‌سالاری دینی اهمیت دارد و جزء ثابتات نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران قلمداد می‌شود، اصل مشارکت مردم در فرایند استقرار و استمرار حکومت اسلامی در جامعه است. مردم هم باید در مرحله تشکیل حکومت اسلامی نقش‌آفرینی کنند و هم پس از تشکیل، در مرحله اداره حکومت اسلامی فعالانه مشارکت داشته باشند و تا حد ممکن در اداره امور جامعه اسلامی یاری کنند. اما اینکه در مرحله استقرار و به خصوص استمرار باید از چه ابزاری برای استفاده از نظر مردم در اداره امور کشور بهره برد، موضوعی شکلی و متأثر از شرایط زمانی و مکانی بوده و در هر زمان ممکن است باتوجه به ابزار و شیوه‌های لازم برای این مهم شکل و قالب متفاوتی بیابد (کعبی، ۱۳۹۴: ۳۱) و از همین‌رو جز متغیرات نظام سیاسی محسوب می‌شود.

۲. ماهیت انتخابات در نظریه مردم‌سالاری دینی

همانطور که بیان شد، انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران نهادی است که مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری تکوین پیدا کرده و از همین‌رو فهم آن در صورتی ممکن و میسر است که در نسبت با این نظریه نگریسته شود. بر همین اساس در ادامه به تبیین ماهیت انتخابات در نظریه مردم‌سالاری دینی و تفاوت آن در دیگر نظام‌های مردم‌سالار پرداخته می‌شود.

۲-۱. ابتنای انتخابات بر مبانی دینی و نه صرف قرارداد اجتماعی

یکی از پایه‌های اصلی نظریه مردم‌سالاری دینی، اسلامی و ایمانی بودن خاستگاه آن است. چه آنکه بنیاد نظریه مردم‌سالاری بر سپردن امور کشور به مردم استوار است که البته اتکاء به آراء مردم و اندیشه مردم‌سالاری و نقش‌آفرینی مردم نیز در چارچوب آموزه‌های شریعت اسلام معنادار می‌گردد (بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴). بر همین اساس، از آنجایی که انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران یکی از

مظاهر تحقق مردم‌سالاری است و در عین حال مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری دینی شکل گرفته و بر این نظریه اتکا دارد (بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۴/۳/۱۴)، دارای مبنا و خاستگاه دینی و اسلامی است (بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴). البته دینی و اسلامی بودن انتخابات به این معنا نیست که نهاد انتخابات ریشه در آموزه‌های دینی دارد؛ چراکه شکل و شیوه امروزین انتخابات و رجوع به رأی و نظر مردم برای انتخاب کارگزاران حکومتی، در نظام سیاسی اسلام سابقه نداشته است اما تلاش برای بهره‌گیری از آن با منع و ردع شرعی روبرو نبوده است و می‌توان آن را در راستای تحقق اهداف مدنظر از حکومت اسلامی به کار برد. چه آنکه آنچه اهمیت دارد و در آموزه‌های اسلامی که پیشتر بیان شد، بدان تصریح شده است، نقش تأثیرگذار مردم در تشکیل و استمرار حکومت اسلامی است که انتخابات این نقش تأثیرگذار مردم را تجسد می‌بخشد و از همین‌رو است که انتخابات برخلاف نظام‌های مردم‌سالار مدرن که ریشه در قرارداد اجتماعی و اراده عمومی دارد، با ابتناء بر نظریه مردم‌سالاری دینی و ابتناء این نظریه بر آموزه‌های اسلامی، ماهیتی اسلامی می‌یابد.

تقریر مذکور که ریشه آن به مبانی اسلامی جایگاه اراده و خواست مردم در امر حکمرانی بر می‌گردد، با مبنای انتخابات در سایر نظام‌های مردم‌سالار که ذیل «قرارداد اجتماعی» و «اراده عمومی» معنا می‌یابد، واجد تمایزات بنیادین است. اهمیت این تفکیک از آن‌رو است که با توجه به شباهت لفظی مفهوم اراده عمومی در نظام مردم‌سالاری مدرن با مفهوم مراجعه به رأی و اراده مردم در نظام مردم‌سالاری دینی، ممکن است این تصور پیش آید که رابطه این همانی میان اراده عمومی به عنوان رکن مقوم نظام مردم‌سالار مدرن با نقش و اراده مردم در نظام مردم‌سالار دینی برقرار است و از این رهگذر موجبات بازخوانی دینی نظریه اراده عمومی و مستند کردن این نظریه به دین فراهم آید؛ بازخوانی که در پس آن نوعی مفهوم‌زدگی و برخورد سطحی با نظریه دینی از نقش و اراده مردم را ممکن سازد. در حالی که توجه به مفهوم اراده عمومی در موطن اصلی و در بستر و زمینه فکری و فلسفی خود، ظرفیت معنایی را برای این مفهوم روشن می‌سازد که بدون التفات به مبانی معرفتی و فلسفی آن موجبات سطحی‌انگاری در باب فهم این مفهوم را در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران فراهم می‌آورد و حکم به یکسان‌انگاری این مفهوم در دو ساحت فکری و اندیشه‌ای می‌شود.

از طرف دیگر جایگاه و نقش رأی و اراده مردم در دین اسلام و نهادهایی مانند انتخابات را می‌بایست در نسبت با مبانی و مؤلفه‌های این مفاهیم و نهادها در اندیشه اسلامی فهم کرد. چه آنکه یکی از مقولاتی که در هر حرکت عمومی و در هر نهضتی می‌بایست اتفاق بیافتد این است که بر اساس تفکرات و مبانی پایه‌ای نهضت، هم «واژه‌سازی» و هم «نهادسازی» صورت بگیرد. در همین زمینه هنگامی که یک تفکر جدید - نظیر تفکر حکومت اسلامی و نظام اسلامی - مطرح می‌شود، مفاهیم جدیدی به جامعه القاء می‌شود؛ از همین رو است که نهضت اسلامی می‌بایست واژه‌های متناسب خودش را دارا باشد؛ چرا که الهام گرفتن از واژه‌های بیگانه منجر به آشفتگی معنایی خواهد شد و موجبات ناتمام ماندن مطلب و ناگفته ماندن موضوع را فراهم خواهد آورد (بیانات در دیدار بسیجیان استان کرمانشاه، ۱۳۹۰/۷/۲۲).

با این مقدمه مهم، در مقام تبیین نظریه قرارداد اجتماعی و مبانی این نظریه یعنی اراده عمومی باید گفت ریشه اصلی این نظریه را باید در تغییر بنیادین نسبت انسان و هستی که تحت تأثیر فضای شکل گرفته پس از رنسانس اتفاق افتاده است، جست‌وجو کرد. توضیح آنکه، با ظهور تفکرات جدید در نحوه اداره حکومت‌های مدرن از بعد معرفتی رویکرد به انسان تغییر یافت و انسان به عنوان مبدأ و غایت شناخت تلقی گردید و همه‌چیز در پرتو شعاع وی تعریف شد. در نگاه جدید، انسان به مثابه فاعل شناسا (سوژه) مستقل این عالم و غایت تمام هستی تلقی شد که وجود و عالم در خدمت او قرار دارد (بیگدلی، ۱۳۹۳: ۵۵). با توجه به این تغییر رویکرد که آثار آن در تمامی شئون زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی و فکری گسترش یافت، تمامی موضوعات عالم به نسبت انسان و عقل خودبنیاد وی به عنوان کنشگر اصلی هستی تغییر معنا یافت (موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۶۵). وجه خودبنیادی این عقلانیت از آن‌روست که در ساحات مختلف زندگی بشر و علم و معرفت این اعتقاد پدید آمد که نیازی به هدایت وحیانی و دینی برای بشر نیست و انسان با اتکا به عقل خارج از چارچوب دین، توانایی تشخیص مصالح و مفاسد و برنامه‌ریزی برای سعادت خود را دارد و می‌تواند سرنوشت خویش را تعیین نماید (زرشناس، ۱۳۹۲: ۱۰۴). بر این اساس، این عقلانیت خودبنیاد که از پایه‌های اصلی دنیای مدرن محسوب می‌گردد، در تقابل با شرع، معنا و کارکرد یافت.

در این چارچوب نظری است که عقلانیت خودبنیاد انسان مدرن در اراده آزاد افراد متجلی می‌شود و اراده آزاد افراد نیز در حوزه عمومی که حوزه عمل سیاسی و حقوقی است از طریق

قرارداد اجتماعی به عنوان اراده عمومی متعین می‌گردد و زمینه‌های تشکیل دولت و تعیین هیأت حاکمه را فراهم می‌آورد. بنابراین مبتنی بر آنچه تاکنون از نظریه قرارداد اجتماعی بیان شد، این مطلب به دست می‌آید که قرارداد اجتماعی اولاً و بالذات، یک نوع قرارداد است که مبنای انعقاد آن به اراده آزاد و برابر انسان‌ها بر می‌گردد و بیانگر آن است که انسان‌ها مبتنی بر اراده آزاد خود که در وضعیت اجتماعی و مدنی از طریق قرارداد اجتماعی در اراده عمومی متجلی می‌شود، می‌توانند در نظم سیاسی جدید آزادانه به تعیین سرنوشت اجتماعی خویش در امر حکمرانی اقدام کنند. بنابراین، ماهیت نظم مدنی و سیاسی جدید که بر مبنای قرارداد اجتماعی تکوین می‌یابد، یک نظم اعتباری و وضعی است که به خواست و اراده اعضای جامعه سیاسی شکل می‌گیرد و مشروعیت می‌یابد (راسخ، ۱۳۸۶: ۱۵) و این تقریر چیزی جز ترجمان ماهیت قرارداد اجتماعی به مثابه بنیاد تشکیل جامعه سیاسی و تعیین حاکمان نیست.

در این فضای فکری است که انسان مدرن با اتکاء به عقل خودبنیاد، خود را یک فرد محق می‌داند که بر پایه اراده آزاد خویش، در مقام تشخیص خیر و صلاح خویش برمی‌آید و حق دارد آزادانه به تعیین سرنوشت فردی و اجتماعی خود اقدام نماید. لذا از این رهگذر است که هم در ساحت فردی و هم در ساحت عمومی و سیاسی و اجتماعی، مفهوم «حق تعیین سرنوشت» تکوین می‌یابد. حق تعیین سرنوشت حقی است که به موجب آن مردم می‌توانند آزادانه در خصوص وضعیت و چگونگی اداره سیاسی جامعه خود تصمیم‌گیری کنند. در واقع به موجب این حق، هیچ کس در هیچ حوزه‌ای از زندگی اجتماعی و سیاسی به نحو پیشینی بر دیگری برتری ندارد و هر شخص به اندازه دیگران حق دارد سرنوشت فردی و اجتماعی خویش را تعیین کند. از همین‌رو است که ادعای چنین حق برابری برای همه به معنای نفی حق پیشینی حاکمیت یک فرد یا گروه بر دیگران است و در این چارچوب نظری است که قرارداد اجتماعی معنادار می‌گردد که در پرتو آن، افراد برای تشکیل حاکمیت سیاسی و تعیین حاکم وارد توافق با یکدیگر می‌شوند تا مبتنی بر آن چارچوب، نظم سیاسی جدید و مورد قبول خود را طراحی کنند و از این رهگذر حق تعیین سرنوشت خود را عینیت بخشند (راسخ، ۱۳۸۶: ۱۵). در این راستا این انتخابات است که ترجیحات و اولویت‌های شهروندان را نسبت به دیدگاه‌های موجود در قالب یک تصمیم جمعی به منصف ظهور می‌رساند و منتخبان به عنوان نمایندگان مردم به اعمال اراده و خواست مردم همت می‌گمارند.

این درحالی است که انتخابات در نظریه مردم‌سالاری دینی نه از مجرای قرارداد متکی بر اراده آزاد و عمومی مردم بلکه همانطور که بیان شد با ابتناء بر حق و تکلیف الهی انسان تکوین یافته است (بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۲/۳/۱۴). ریشه ابتناء انتخابات بر حق و تکلیف الهی را می‌بایست در جهان‌بینی و هستی‌شناسی حکمرانی اسلامی و نوع نسبت وجودی که بین انسان اسلامی با هستی برقرار است جست‌وجو کرد. در حکمرانی اسلامی، جهان‌بینی حاکم، جهان‌بینی اسلامی است که در این جهان‌بینی، انسان اسلامی جهان هستی را تک سطحی و تک‌لایه تصور نمی‌کند بلکه قائل به چندلایه‌ای بودن جهان هستی و ذومراتب بودن آن است و بر همین اساس آن چیزی که به جهان هستی و نسبت انسان با این جهان معنا می‌بخشد نه اراده خودبنیاد انسانی بلکه اراده الهی است که در قالب مجموعه دستوراتی تحت عنوان شریعت اسلام به منظور تنظیم مناسبات اجتماعی انسان ارسال شده است. چه آنکه بر اساس آموزه‌های اسلامی، خداوند متعال، خالق همه موجودات بوده و به‌عنوان ذات واجب‌الوجود، وجود همه موجودات در عالم وابسته به اوست و همه مخلوقات در حدوث و بقا تحت سیطره او قرار دارند. اوست که به همه احوالات آن‌ها آگاه است، مسیر سعادت و شقاوت آنان را می‌داند و به‌عنوان مالک حکیم حق دارد به آنان امر و نهی نماید (مؤمن قمی، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۶). در این خصوص اقتضای بینش اسلامی بر آن است که خداوند، مالک و خالق هستی و عالم وجود بوده و هر موجودی که در آن اثری از هستی ملاحظه می‌گردد، مملوک و معبود خداست. از جمله این موجودات انسان است که وصف حقیقی و ذاتی انسان عبد بودن اوست. اساساً فلسفه خلقت انسان به حکم آیه ۵۶ سوره مبارکه ذاریات چیزی جز عبودیت خدا نیست. عبودیت نیز خود دارای دو بعد است. بعد عام عبودیت، عبودیت تکوینی است و بدین معناست که تمامی مخلوقات ذاتاً منقاد اراده ربوبی هستند و در نزد او ذلیل و خاضع‌اند و هیچ موجودی در برابر مالکیت و تدبیر تکوینی خداوند قدرت و اختیاری ندارد. بعد خاص عبودیت عبارت است از عبودیت تشریعی که به معنای خضوع تشریعی و انقیاد اختیاری انسان در مسیر صراط مستقیم و هدایت توحیدی است. البته این نوع عبودیت نیز ناشی از مالکیت تکوینی و حقیقی خدا بر عالم و تدبیر او بر نظام هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۱۰). اما حکمت الهی چنین اقتضاء نموده است که انسان در این نوع عبودیت اختیار داشته باشد. از سوی دیگر از آنجایی که هر اعتباری در عرصه حقوقی

دارای آثار فردی و اجتماعی است؛ آثار اعتبارات نباید با مالکیت و ربوبیت عالم در تنافی باشد. بر این اساس، تنها وجودی که حق فرمان دادن به انسان را دارد مالک و رب تکوینی اوست و اعتبارات او در عالم هستی منطبق با مسیر سعادت و کمال بشر است. به بیان دیگر کسی که امر و نهی می‌نماید باید حقی نسبت به دیگران داشته باشد. هیچ وجودی جز خدای متعال اصالتاً نسبت به موجودات حق ندارد و از همین‌رو تنها او به عنوان مالک و صاحب همه موجودات دارای حق امر و نهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۴۸-۲۴۹).

مطابق با این نگاه، هرچند شریعت اسلام عهده‌دار هدایت تمام جوانب و زوایای زندگی انسان است و آن چیزی که محوریت پیدا می‌کند، سعادت و رستگاری انسان از مجرای عمل به شریعت اسلام است اما محوریت داشتن انسان و سعادت یافتن انسان اسلامی با محوریت داشتن انسان در اندیشه‌های غربی متفاوت است. چه آنکه تعریفی که از انسان در اندیشه اسلامی می‌شود با تعریف انسانی که در فلسفه‌های مادی غرب و پوزیتیویسم قرن نوزده مطرح است، بکلی متفاوت است؛ لذا محور بودن انسان هم در اسلام با محور بودن انسان در مکاتب مادی بکلی متفاوت خواهد بود (بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۸۹/۹/۱۰). توضیح آنکه در اندیشه اسلامی، نگاه به انسان از دو زاویه است که این دو زاویه هر دو مکمل همدیگر هستند. یک زاویه، نگاه اسلام به فرد انسان به عنوان یک موجود دارای عقل و اختیار است که از این زاویه، انسان مخاطب دستورات الهی قرار می‌گیرد و در عین حال به وی شأن و جایگاهی داده می‌شود و متقابلاً مسئولیت حرکت از خودپرستی به سمت خداپرستی بر عهده وی قرار می‌گیرد. یک نگاه دیگر به انسان، به عنوان یک کل و یک مجموعه انسان‌هاست (بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۶/۲/۲۵). مطابق با این نگاه، از آنجایی که هدف نهایی رستگاری و سعادت انسان است، لذا انجام وظایف اجتماعی، استقرار عدالت، ایجاد حکومت حق، مبارزه با ظلم، مبارزه با فساد و تحقق جامعه اسلامی جملگی به عنوان مقدماتی قلمداد می‌شوند که می‌بایست هدف نهایی - رشد و تعالی و سعادت انسان- را محقق کنند. تحقق هدف نهایی نیز در گرو آن است که انسان به مثابه موجودی مختار و در عین حال مکلف و مواجه با هدایت الهی خود را نسبت به سعادت جامعه اسلامی متعهد بداند تا از مجرای آن سعادت انسان اسلامی نیز محقق شود. با این نگاه، مردم‌سالاری و مشارکت مردم در انتخابات و اداره امور جامعه علاوه بر اینکه برای مردم به

عنوان یک حق تلقی می‌شود، یک تکلیف نیز به حساب می‌آید؛ چه آنکه همه مردم در امر حکومت مسئول هستند و صلاح و فساد کشور و حکومت، با یکایک انسان‌ها ارتباط دارد (بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۸۹/۹/۱۰).

با امعان نظر به مطالب مذکور این مطلب مشخص شد که نوع جهان‌بینی و نسبت انسان با جهان هستی و محوریت داشتن انسان در اندیشه اسلامی با اندیشه غربی آثار متفاوتی را هم به دنبال خواهد داشت. از جمله تفاوتی که میان این دو نگاه حاکم است آن است که در مواردی که مراجعه به رأی و اراده مردم لازم است، حکومت اسلامی مبتنی بر تعهدی الهی ملزم به رجوع به آراء و نظرات مردم است (بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴) و در مقابل نیز مردم مبتنی بر همان تعهد الهی برای حضور در انتخابات احساس تکلیف دینی می‌نمایند (بیانات در مراسم تنفیذ حکم ریاست‌جمهوری، ۱۳۸۴/۵/۱۲). اما در انتخابات برآمده از دموکراسی آنچه حکومت را مجاب به انجام آن می‌نماید، یک قرارداد عرفی است که تمرّد از آن قابل توجیه و به راحتی قابل نقض است (بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴) و از همین‌روی مردم نیز برای شرکت در آن احساس تکلیف نمی‌نمایند که همین امر باعث شده است در برخی از نظام‌های حقوقی برای عدم شرکت در انتخابات نیز مجازات وضع نمایند.

تفاوت دیگر آن است که در نظریه مردم‌سالاری دینی، اگر کسی توانست در انتخابات تقلب کند یا به شیوه‌ای نظر مردم را جلب کند که به‌ناحق نگاهشان به وی متوجه باشد - مثلاً ارزشی که در او نیست، وانمود کند که در او هست؛ بعد مردم به او اقبال کنند و رأی بدهند - در منطق مردم‌سالاری دینی او حقی ندارد، در حالی که این شیوه در منطق لیبرالیسم که پایه لیبرالیسم غربی است، کاملاً پذیرفته شده است (بیانات در دیدار اساتید دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲/۲/۲۲).

در مقام جمع‌بندی با تحلیل مبنا و ماهیت انتخابات در نظریه مردم‌سالاری دینی و مردم‌سالاری غربی می‌توان گفت اینگونه نیست که در نظام مردم‌سالاری دینی، انتخابات از فرهنگ و تمدن غرب الهام گرفته شده است و با اندیشه و تفکر اسلامی ممزوج گشته است؛ چه آنکه مراجعه به آراء مردم و تعیین آن از طریق انتخابات ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد و برخلاف نظام‌های مردم‌سالار مدرن، مبنا و بنیاد آن به اراده شارع مقدس بر می‌گردد و نه

قرارداد اجتماعی متکی به اراده عمومی انسان‌ها (بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴ و بیانات در دیدار اساتید دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲/۲/۲۲).

۲-۲. حق الناس بودن انتخابات

در اندیشه اسلامی، مشارکت در انتخابات به مثابه حق الناس قلمداد می‌شود. حق الناس به آن دسته از حقوقی اطلاق می‌گردد که برای تأمین مصالح و منافع خاص دنیوی اشخاص و برای تثبیت حقی برای آنان وضع شده (مشکینی، ۱۴۱۹: ۲۱۵) و متعلق الزام شرعی است که به لحاظ مصلحت غیر، تشریع شده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۳۹). بر اساس تعریف ارائه شده می‌توان گفت حق الناس آن بخشی از الزامات شرعی است که به خاطر مصلحت و حفظ منافع دنیوی اشخاص وضع شده و به دنبال تأمین منافع خصوصی و عمومی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۲).

مبتنی بر این مفهوم، یکی از دسته‌بندهای ارائه شده از حق الناس، تقسیم‌بندی حق الناس به لحاظ ماهیت است که طبق این تقسیم، برخی از مصادیق حق الناس به حوزه روابط خصوصی افراد و برخی دیگر به حق‌های مربوط به حوزه عمومی مربوط می‌شود. البته مفهوم و نمونه‌ها و مصادیق حق الناس در منابع و متون اسلامی بیشتر به حق‌های متناظر با حوزه خصوصی و حقوق مرتبط با مالکیت خصوصی معطوف و محدود شده است، در حالی که حق‌های متناظر با قلمرو عمومی و مصادیق و نمونه‌های حق الناس در این حوزه نیز فراوان است به گونه‌ای که می‌توان گفت اگر اهمیت بسیاری از این حق‌ها نسبت به حق‌های حوزه خصوصی، بیشتر نباشد کم اهمیت‌تر از آن‌ها نمی‌باشند (نوربها، ۱۳۸۵: ۲۰۳).

در همین زمینه، یکی از بنیادی‌ترین حقوق مردم در حکومت اسلامی، حق مشارکت سیاسی و حضور در انتخابات است. به بیان دقیق‌تر مبتنی بر آموزه‌های اسلامی در حکومتی که بر پایه موازین اسلامی تشکیل شده است برای افراد حق به رسمیت شناخته شده‌ای وجود دارد که مبتنی بر آن با حضور در انتخابات در امر اداره حکومت مشارکت می‌نمایند. بر این اساس، شرکت در انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران یک حق عمومی است که مبتنی بر آن مردم پای صندوق‌های رأی حاضر می‌شوند و سرنوشت خود را در امور گوناگون از جمله

انتخاب قانون‌گذاران و مجریان قانون رقم می‌زنند (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۷۸/۱۱/۱۳).

حال در مقام تبیین ماهیت حق مشارکت در تعیین سرنوشت در حکومت اسلامی باید بیان نمود که چون این حق، منافع خصوصی و عمومی را تأمین می‌کند و به منظور رعایت مصالح افراد وضع شده است، در زمره حق الناس قرار می‌گیرد. از همین رو می‌توان گفت شرکت در انتخابات در نظام اسلامی از مصادیق حق الناس است (بیانات در گفت‌وگو با خبرنگاران صداوسیما، ۱۳۹۲/۳/۲۴).

حق الناس بودن شرکت در انتخابات آثار و ابعاد مختلفی به دنبال دارد. یکی از آثار این نوع نگاه آن است که هنگامی که حق شرکت در انتخابات در زمره حق الناس قرار می‌گیرد بدین معنا است که کسانی که قصد ورود به فرآیند انتخابات را دارند با نظارت دقیق و همه‌جانبه در صورتی که صلاحیت‌های لازم را دارند برای نامزدی در عرصه رقابت سیاسی تأیید شوند و در صورتی که صلاحیت‌های لازم برای احراز سمت نمایندگی را ندارند از طریق نظارت‌های دقیق رد صلاحیت شوند. بعد دیگر حق الناس بودن انتخابات، لزوم رعایت امانت در نظارت بر فرآیند برگزاری انتخابات از جمله شمارش و تجمیع آراء و اعلام نتایج است (بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور، ۱۳۹۴/۱۰/۱۴). بعد دیگر آن است که به منظور حراست از آراء مردم، مجموعه‌ای از رفتارها و اقداماتی که در فرآیندهای انتخاباتی اختلال ایجاد می‌کند و نتیجه آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ممنوع اعلام گردد و برای برخورد با آن‌ها ضمانت‌اجراهای کیفری و غیرکیفری متناسبی در نظر گرفته شود.

۲-۳. انتخابات مسابقه‌ای برای خدمت و نه بستری کسب قدرت

هر چند مبانی و ساختارهای نظام‌های مردم‌سالار امکان رقابت میان افراد و سلاقی مختلف را از طریق انتخابات فراهم می‌کند و هر یک از افراد و جریان‌های سیاسی در فرآیند مبارزات انتخاباتی به دنبال جذب بیشتر آراء عمومی جهت کسب قدرت هستند اما در منطق اسلامی و در نظام مردم‌سالاری دینی، انتخابات مجالی است که از طریق آن داوطلبان انتخاباتی نه با هدف کسب قدرت بلکه با هدف ارائه خدمت به مردم و حرکت دادن خود، جامعه و کشور در راه نظام مقدس اسلامی و رسیدن به آرمان‌های بلندی که انسانها به آن نیاز دارند (بیانات در جمع کثیری از مردم استان گیلان، ۱۳۸۰/۰۲/۱۱)، در مقام تصدی مناصب عمومی بر می‌آیند. این در

حالی است که در نظام‌های مردم‌سالار مدرن، یکی از ویژگی‌های مشترک میان همه جریان‌ات و احزاب سیاسی، کسب یا حفظ قدرت سیاسی از طریق حضور در صحنه‌های انتخاباتی است. احزاب و جریان‌ات سیاسی تمام همّ و تلاش خود را مصروف به در اختیار گرفتن قدرت سیاسی می‌نمایند و حزب وسیله‌ای برای رسیدن به قدرت و یا حفظ آن می‌باشد. قدرت شاه بیت و محور اصلی احزاب است (کعبی، ۱۳۹۴: ۱۲۱). اما در نظریه مردم‌سالاری دینی هرچند نتیجه منطقی پیروزی در انتخابات می‌تواند منجر به کسب قدرت سیاسی باشد اما آنچه اهمیت دارد آن است که در منطق اسلامی، قدرت بماهو قدرت موضوعیت نداشته و کسب قدرت هدف اصلی رقابت‌های انتخاباتی نمی‌باشد بلکه طریقی است که افراد و جریان‌ات سیاسی از طریق آن در مقام ارائه خدمت بر می‌آیند. در این صورت است که در فرایند تبلیغات انتخاباتی، نامزدهای انتخاباتی باید خود را ملزم به پذیرش باید و نبایدهای تبلیغات انتخاباتی در چارچوب نظریه مردم‌سالاری دینی نمایند و در بیان مطالب نسبت به یکدیگر یا نسبت به خود، حدود و چارچوب و اقتضائات نظام مردم‌سالاری دینی را رعایت کنند (بیانات در جمع کثیری از مردم استان گیلان، ۱۳۸۰/۰۲/۱۱). برای نمونه در فرایند تبلیغات انتخاباتی، مسائلی از قبیل دروغ، تهمت، افتراء، تخریب، دادن وعده‌های دورخ، وابستگی به قدرت‌های خارجی، بزرگ‌نمایی مشکلات، اسراف، هزینه‌کردهای غیرشرعی، خرید رأی و مواردی از این دست در آموزه‌های اسلامی ممنوع می‌باشد.

۳. کارکردها و کارویژه‌های انتخابات در نظریه مردم‌سالاری دینی

انتخابات مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری دینی، کارکردهای مختلفی داشته و دستاوردهای گوناگونی را برای نظام جمهوری اسلامی ایران به ارمغان آورده است. در این زمینه می‌توان به کارکرد انتخابات به عنوان مؤثرترین سازوکار تحقق حق تعیین سرنوشت و نقطه اتصال مردم و حاکمیت اشاره کرد که از مجرای آن می‌توان در ارتقاء کارآمدی نظام و تعیین‌بخشی به ارزش‌های اسلامی مشارکت نمود و بدین ترتیب، بقاء و استحکام نظام جمهوری اسلامی و استقلال کشور را در مواجهه با بیگانگان تحکیم و تضمین نمود. با این مقدمه در ادامه به تبیین و تحلیل کارکردهای مختلف انتخابات پرداخته می‌شود.

۳-۱. کارکرد انتخابات در رویکرد راهبردی و تمدنی

برگزاری منظم انتخابات در ادوار مختلف را می‌توان به عنوان شاخص و علم نظام جمهوری اسلامی محسوب کرد. در این زمینه باید گفت از انتخابات اولین دوره مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۲۴ اسفند ۱۳۵۸ تاکنون که یازده دوره انتخابات مجلس در طی حیات نظام جمهوری اسلامی ایران برگزار شده است، علی‌رغم تمام تلاش‌هایی که دشمنان جمهوری اسلامی در راستای به تعویق انداختن برگزاری انتخابات صورت داده‌اند اما نتوانسته‌اند برگزاری هیچ یک از ادوار انتخابات را با خللی مواجه کنند. بر همین اساس است که می‌توان گفت انتخابات، شاخص و علم نظام جمهوری اسلامی است (بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰/۳/۸) و برگزاری مستمر و منظم آن به منزله پایایی و پویایی نظام جمهوری اسلامی ایران است. در عین حال بعد دیگر اهمیت انتخابات آن است که نفس حضور مردم برای انتخاب مسئولان کشور، جایگاه تمدنی جمهوری اسلامی ایران را تثبیت می‌کند (بیانات در ارتباط تصویری با نمایندگان تشکلهای دانشجویی، ۱۴۰۰/۲/۲۱)؛ جایگاه تمدنی که با استفاده از سازوکار انتخابات، مجال و زمینه حضور مردم را فراهم می‌کند و از این رهگذر زمینه‌های تحقق مردم‌سالاری به معنای واقعی کلمه را ممکن می‌سازد.

۳-۲. کارکرد انتخابات در تحقق حق تعیین سرنوشت

یکی از مهم‌ترین بایسته‌های برآمده از نظریه مردم‌سالاری دینی، زمینه‌سازی تحقق حق تعیین سرنوشت اجتماعی (بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴۰۰/۳/۱۴) و عینیت‌بخشی به این حق در سایه هدایت الهی است. به موجب این نظریه، حق حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش در چارچوب حاکمیت تشریعی خداوند معنا می‌یابد. در واقع انسان، جامعه و ملت معتقد به خدا، بنا بر ایمان حقیقی خود به خدا با احساس مسئولیت در برابر ذات باری تعالی، اطاعت از وحی و فرمان او را برمی‌گزیند و برای اطمینان از خشنودی خدا و رسیدن به کمال شایسته خویش، حاکمیت مورد نظر الهی و حاکم منصوب از قبل او را برای خویش انتخاب می‌کند و اراده و آزادی خود را در حوزه مشیت تشریعی خدا قرار می‌دهد و حاکمیت خود را از طریق قبول حاکمیت خدا اعمال می‌کند. در چنین صورتی، دو رشته حاکمیت به هم می‌رسد و انسان و جامعه مؤمن با اطاعت آزادانه

خویش از وحی، حاکمیت خدا و حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش را توأم با هم متجلی می‌گرداند (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۲۵۸-۲۵۹).

در همین نسبت کارویژه دیگر انتخابات، عینیت‌بخشی به حق تعیین سرنوشت مردم (بیانات در دانشگاه افسری نیروی زمینی ارتش، ۱۳۷۴/۱۲/۱۶) است. برگزاری انتخابات در نظام جمهوری اسلامی را می‌توان نماد مردم‌سالاری و تجلی اراده مردم قلمداد کرد. با مطالعه تاریخ نظام سیاسی و حقوقی ایران این مطلب به دست می‌آید که نقش و جایگاهی که مردم بعد از پیروزی انقلاب اسلامی هم در تکوین نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران و هم در اداره این نظام پیدا کرده‌اند، نقش بی‌سابقه‌ای بوده است چه آنکه هیچ‌گاه در ادوار قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، مردم نقش اصلی را در تصمیم‌گیری و اداره کشور و تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش نداشته‌اند. این در حالی است که دشمنان نظام جمهوری اسلامی تلاش می‌کنند که این نظام را نه یک نظام مردم‌سالار بلکه یک نظام دیکتاتوری معرفی کنند. اما حضور مردم در انتخابات‌های مختلف کشور بیانگر آن است که اراده جمعی مردم تعیین‌کننده مقامات و مراجع اداره‌کننده کشور است و از این حیث می‌توان انتخابات را به مثابه عنصر سرنوشت‌ساز و لیل‌القدر نظام اسلامی (بیانات در مصاحبه با خبرنگار صدا و سیما، ۱۳۸۶/۱۲/۲۴) به شمار آورد.

۳-۳. کارکرد انتخابات در برقراری ارتباط مردم و حاکمیت

انتخابات فرآیندی است که از طریق آن افکار و آراء مردم به بدنه نظام اجرایی کشور متصل می‌شود (بیانات در دیدار مسئولان وزارت کشور، ۱۳۷۰/۹/۲۷). چه آنکه از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون، مردم در تمام مراحل اعم از تأسیس نظام جمهوری اسلامی تا استقرار و استمرار آن با رأی و اراده خود که در قالب انتخابات و همه‌پرسی^۲ متجلی می‌شود، مشارکت فعال و واقعی داشتند. در این زمینه می‌توان به نقش مردم در تعیین نوع حکومت کشور پس از برکناری حکومت سلطنتی مشروطه در همه‌پرسی فروردین سال ۱۳۵۸، انتخاب نمایندگان خویش برای تدوین متن قانون اساسی، رأی مثبت به مصوبه مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، رأی مثبت به مصوبه بازنگری در قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ اشاره کرد. افزون بر این موارد، با مطالعه قانون اساسی می‌توان گفت که آحاد مردم در شکل‌دهی ساختارهای اساسی و انتخاب زمامداران عالی‌رتبه کشور نقش اساسی دارند. گزینش مقام رهبری به عنوان

عالی‌ترین مقام کشور از طریق نمایندگان مردم در مجلس خبرگان رهبری صورت می‌گیرد.^۳ رئیس‌جمهور که مسئول اجرای قانون اساسی و بالاترین مقام رسمی کشور پس از رهبر و متصدی بخش اعظم قوه مجریه است،^۴ به صورت مستقیم و بی‌واسطه از سوی مردم برگزیده می‌شود.^۵ مجلس شورای اسلامی که اعمال قوه مقننه را عهده‌دار است، از نمایندگان منتخب مردم تشکیل می‌شود که به طور مستقیم و با رأی مخفی انتخاب می‌شوند. البته در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز این امکان فراهم شده است تا اعمال قوه مقننه از راه همه‌پرسی و مراجعه مستقیم به آراء مردم صورت گیرد.^۶ شوراهای اسلامی محلی به عنوان بخشی از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشور^۷ به صورت مستقیم از سوی مردم برگزیده می‌شوند. عنایت به موارد یاد شده بیانگر آن است که انتخابات در مقام اتصال مردم و حاکمیت برآمده است و بر همین اساس می‌توان انتخابات را مؤثرترین وسیله دانست که به موجب آن مردم می‌توانند آرمان‌ها و خواسته‌ها و مطلوب خود را در قالب اجرایی قرار دهد (بیانات در دیدار مردم کرمان، ۱۳۸۴/۲/۱۸).

۳-۴. کارکرد انتخابات در ارتقاء کارآمدی نظام

از دیگر بایسته‌های متخذ از نظریه مردم‌سالاری دینی، انتخاب و انتصاب مدیران و مسئولین شایسته در بخش‌های مختلف نظام جمهوری اسلامی ایران است. در این زمینه مبتنی بر مبانی تشکیل حکومت اسلامی مصرح در مقدمه قانون اساسی که «حکومت از دیدگاه اسلام ... تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید.» بدیهی است حکومتی که برای خود هدف و غایتی ترسیم می‌کند، نهادها و قواعد و ضوابط خود را نیز به گونه‌ای باید ترسیم کند که در مسیر نیل به آن هدف باشد. از همین رو قانون اساسی در مقام ترسیم نهادها و مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه باید راهگشای تحکیم پایه‌های حکومت اسلامی شود که از جمله مهمترین عناصر زمینه‌ساز تحقق این هدف، تعیین کسانی است که عهده‌دار حکومت و اداره مملکت خواهند بود. در همین راستا در نظام جمهوری اسلامی ایران، هرکسی نمی‌تواند در مقام تصدی سمت‌های حکومتی برآید بلکه رسیدن به مقامات مؤثر در سلسله مراتب حکومتی، تابع صلاحیت‌هاست. هر که صلاحیت دارد، باید در میدان‌های فعالیت و تلاش و مسئولیت جلو برود؛ از هر نقطه کشور و از هر قشر

اجتماعی باشد و همه اینها با هدایت اسلام و الهام‌گیری از متون الهی و قرآنی صورت می‌پذیرد (بیانات در دیدار مردم شهرستان جیرفت، ۱۳۸۴/۲/۱۷). بر همین اساس است که جمهوری اسلامی، یعنی نظام حکومت مردم و شایستگان و از همین‌رو مقامات و تصمیم‌گیران حکومتی نیز باید از شرایط ویژه‌ای برخوردار باشند که حکومت صالحان را محقق نمایند و شایسته‌ترین افراد به مناصب حکومتی منصوب گردند. بر این مهم مقدمه قانون اساسی نیز تاکید می‌نماید و مقرر می‌دارد: «در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (ان الارض یرثها عبادی الصالحون)». بنابراین، معیار و مناط عهده‌داری مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی برای تحقق اهداف و آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی، «صالح بودن» است و افرادی می‌بایست در رأس امور و در مناصب حساس سیاسی قرار گیرند که معیارها و ملاک‌های مکتبی در امر زمامداری یعنی دانش و کاردانی، تعهد و التزام مکتبی و شایستگی اخلاقی را دارا باشند (بیانات در دیدار مردم شهرستان جیرفت، ۱۳۸۴/۲/۱۷). بر همین اساس می‌توان گفت در نظام مردم‌سالاری دینی، اینگونه نیست که افراد بر حسب شانس و اقبال، زمام امور مردم را در هر رده‌ای از رده‌ها بر عهده بگیرند - بلکه تصدی مناصب حکومتی و گزینش حاکمان در هر رده‌ای از رده‌ها، چه رده‌های بالا - که سیاست‌های کلان، کارهای بزرگ و اداره امور کلی کشور در دست آنهاست - چه رده‌های متوسط و پایین، تابع معیارها و شرایطی است که می‌بایست این معیارها به‌طور کامل رعایت شود (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۱/۱۲/۱۳).

در همین راستا یکی دیگر از کارویژه‌های مهم انتخابات آن است که با فراهم کردن زمینه‌های تصدی شایسته‌ترین افراد به مناصب حکومتی، سطح کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران را روزبه‌روز ارتقا می‌دهد. چرا که مبتنی بر مبانی تشکیل حکومت اسلامی، از یک‌سو مقامات و تصمیم‌گیران حکومتی باید از شرایط ویژه‌ای برخوردار باشند که حکومت صالحان را محقق نمایند و از سوی دیگر، خواست و اراده مردم نیز بر آن تعلق دارد که با انتخاب خود، افراد کارآمدی را بر اریکه مسئولیت بنشانند تا آنها بتوانند سطح کارآمدی نظام را افزایش دهند و مشکلات مادی و معنوی مردم را حل کنند (بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۸۳/۸/۲۴). این مهم محقق نمی‌شود مگر اینکه مردم به واسطه اشراف و آگاهی کامل بر

شرایط و عملکرد داوطلبان انتخاباتی، در مقام انتخاب افراد صالح و شایسته برآیند؛ افرادی که شأن و شایستگی نمایندگی مردم ایران را داشته باشند (بیانات در دیدار مسئولان وزارت کشور، ۱۳۷۰/۹/۲۷). در همین راستا انتخابات و قوانین انتخاباتی ظرفیتی است که مجال افزایش آگاهی‌های انتخاباتی و رشد و تعالی سیاسی مردم را فراهم می‌کنند تا بدین ترتیب مردم با شناخت کامل از داوطلبان، شایستگان آنها را برگزینند. چرا که ارتقاء کارآمدی نظام در گرو انتخابات شایستگان است و شایستگان نیز به واسطه رشد و آگاهی مردم منتخب می‌شوند.

۳-۵. کارکرد انتخابات در تعیین بخشی به ارزش‌های اسلامی

بر اساس مبانی و آموزه‌های اسلامی، مردم به واسطه محقق کردن عملی حاکمیت شریعت در عرصه‌های مختلف حکمرانی (بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴۰۰/۳/۱۴)، مشورت به حاکم جامعه اسلامی (بیانات در مراسم پانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۳/۳/۱۴) و همچنین مسئولیت اجتماعی نسبت به سرنوشت یکدیگر در امور اجتماعی و نسبت به سرنوشت جامعه به مثابه هویت مستقل از افراد تشکیل‌دهنده جامعه (بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴۰۰/۳/۱۴)، نقش محوری و تعیین‌کننده در اداره امور جامعه دارند. در این راستا با عنایت به اینکه انتخابات سازوکاری است که زمینه‌های مشارکت و نقش‌آفرینی مردم در اداره کشور و ابراز اراده مردم در تعیین مسئولان را فراهم می‌کند و با توجه به اینکه بنیان‌ها و مبانی مشارکت و نقش‌آفرینی مردم نیز ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد، لذا می‌توان کارویژه انتخابات را در عینیت بخشی به نقش مردم به مثابه یکی از مهم‌ترین ارزش‌های اسلامی تعریف کرد. از همین رو است که می‌توان انتخابات را نماد حرکت اسلامی و در عین حال هدیه اسلام به مردم (بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۴/۳/۱۴) دانست، چراکه اتکای نظام اسلامی به مردم (خطبه‌های نماز جمعه در دهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۷۸/۳/۱۴) را معنادار کرده است.

۳-۶. کارکرد انتخابات در بقاء و استحکام نظام

افزون بر موارد مذکور، از آنجایی که مطابق اصل ۱ قانون اساسی، حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، بر اساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن، در پی انقلاب اسلامی پیروزمند خود به رهبری امام خمینی، به آن رأی مثبت داد و جمهوری

اسلامی آن نظام سیاسی است که در آن اداره امور کشور با اتکاء به آراء عمومی در چارچوب آموزه‌های شرعی به رسمیت شناخته شده و از رهگذر اتکاء به آراء عمومی، مناصب و مقامات حکومتی از مجرای نقش‌آفرینی مردم تعیین می‌شوند، لذا می‌توان انتخابات را عامل بقا و استحکام نظام جمهوری اسلامی قلمداد کرد (بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان، ۱۳۹۶/۲/۱۷)، چه آنکه از مجرای انتخابات است که مردم به واسطه حضور گسترده خود و با برگزیدن منتخبان خود به عنوان رئیس‌جمهور یا نمایندگان مجلس شورای اسلامی یا اعضای شوراهای اسلامی و نظائر اینها، بقا و حیات جمهوریت نظام اسلامی را به نمایش می‌گذارند. در عین حال انتخابات نمایشگر علاقه و اعتقاد مردم به نظام جمهوری اسلامی و ارکان آن است، چراکه جمهوری اسلامی ایران نظام مبتکی به ایمان‌ها، عواطف و علائق مردم به آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی است (بیانات در دیدار اعضای هیأت‌های نظارت شورای نگهبان، ۱۳۷۴/۱۱/۱۴) و این انتخابات است که مشارکت فعال مردم را در اداره امور کشور که همین امر خود یکی از ارزش‌های نظام اسلامی است را به نمایش می‌گذارند.

۳-۷. کارکرد انتخابات در تحکیم استقلال کشور

مقوله استقلال همچون بسیاری دیگر از مقوله‌های اجتماعی، مفهومی ذوابعاد است. وجوه گسترده‌ای از استقلال، مدنظر قانونگذار اساسی جمهوری اسلامی قرار گرفته است که از جمله می‌توان به ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به عنوان مهم‌ترین جنبه‌های استقلال اشاره کرد.^۸ در عین حال شئون مختلف استقلال نیز ذومراتب است. مرتبه اول استقلال، تأمین استقلال سیاسی است. منظور از استقلال سیاسی آن است که یک کشور، از جهت مدیریت سیاسی، تابع یا متأثر از کشور دیگر نباشد (بیانات در دیدار پرسنل و فرماندهان ارتش، ۱۳۷۵/۱/۲۸). این درحالی است که در رژیم منحوس، دلیل و فاسد پهلوی، حکومت ایران کاملاً وابسته بود و اساساً وابسته به قدرت‌های بیگانه زاییده شد در حالی که پیروزی انقلاب اسلامی، پیکر ملت ایران را از نجاست وابستگی ازاله کرد و یک کشور مستقلی را پدید آورد. بیانات در دیدار پرسنل و فرماندهان ارتش، ۱۳۷۵/۱/۲۸). مرتبه بالاتر از استقلال سیاسی، استقلال اقتصادی است. این مرتبه از استقلال بیانگر مجموعه امکانات و توانایی‌هایی است که با اتکاء به آنها، یک کشور با ابتکار عمل بر اقتصاد داخلی و روابط آن با اقتصاد بین‌المللی، حاکمیت دائم، تمام عیار و غیرقابل انتقال داشته باشد و در زمینه فعالیت‌ها و سازوکارهای اقتصادی وابستگی خود را به

قدرت‌های دیگر منقطع کند (بیانات در دیدار پرسنل و فرماندهان ارتش، ۱۳۷۵/۱/۲۸). مرتبه بالاتر از دو سطح مذکور، استقلال فرهنگی است. دستیابی به این سطح از استقلال در گرو رواج فرهنگ استقلال‌طلبی در تمامی ابعاد آن از جمله استقلال فرهنگی و اعتقاد و ایمان به استقلال به صورت باوری عمومی در جامعه برای مقابله با هر نوع وابستگی است (بیانات در دیدار پرسنل و فرماندهان ارتش، ۱۳۷۵/۱/۲۸). در باب اهمیت والای استقلال نیز باید گفت که در اصل ۲ قانون اساسی، یکی از اهداف اصلی نظام جمهوری اسلامی تأمین استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی ذکر شده است. با عنایت به وجوه مختلف استقلال و اهمیت آن گفتنی است که تأمین و تضمین این وجوه و همچنین سایر وجوه استقلال کشور مرهون حضور مردم در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی کشور است، صحنه‌هایی که مصداق و مظهر اعلای آن را مشارکت در انتخابات رقم می‌زند، چه آنکه انتخابات، صحنه صف آرایی مردم در مقابل دشمنان استقلال کشور است (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۷۷/۷/۲۹).

نتیجه‌گیری

انتخابات با ابتناء بر نظریه مردم‌سالاری دینی تکوین یافته و بر همین اساس ماهیتی متفاوت از ماهیت انتخابات در نظام‌های مبتنی بر دموکراسی دارد. انتخابات در این نظریه مبتنی بر حق و تکلیف الهی انسان تکوین یافته است. در این نگاه، مردم‌سالاری و مشارکت مردم در انتخابات و اداره امور جامعه علاوه بر اینکه برای مردم به عنوان یک حق تلقی می‌شود، یک تکلیف نیز به حساب می‌آید؛ چه آنکه همه مردم در امر حکومت مسئول هستند و صلاح و فساد کشور و حکومت، با یکایک انسانها ارتباط دارد. افزون بر این، انتخابات حق الناس قلمداد می‌گردد که در عین حال، داوطلبان انتخاباتی نه با هدف کسب قدرت بلکه با هدف ارائه خدمت به مردم و حرکت دادن خود، جامعه و کشور در راه نظام مقدس اسلامی در مقام تصدی مناصب عمومی بر می‌آیند. این نظریه در عین حال که از یک سو مبنای موجهه انتخابات محسوب می‌شود؛ مبنایی که به موجب آن مجال تحقق اراده جمعی مردم در اعمال حاکمیت و مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی خویش در چارچوب شریعت اسلامی فراهم می‌شود، از سوی دیگر رایج‌ترین شیوه کاربست اراده عمومی است که مردم از طریق آن در تعیین متصدیان اعمال اقتدار عمومی و شکل‌گیری نهادهای سیاسی مشارکت می‌کنند. بر همین اساس

انتخابات در چارچوب نظریه مردم‌سالاری دینی یک طریق و مجرای دائمی نیست و اشکال دیگری غیر از انتخابات را می‌توان در باب تحقق بخشی به مشارکت سیاسی مردم تصور نمود. در این نظریه نسبت به نقش‌آفرینی مردم در عرصه حکمرانی باور حقیقی و واقعی وجود دارد و نقش و جایگاه مردم نقش زینتی و تشریفاتی قلمداد نمی‌شود؛ چه آنکه از مجرای اعتقاد واقعی به نقش و اراده مردم است که قدرت مسئولان دست به دست شده و آن‌ها به صورت ادواری متعلق انتخاب مردم قرار می‌گیرند. بر همین اساس است که انتخابات در نظریه مردم‌سالاری دینی، انتخاباتی واقعی، آزاد و سالم است که از رهگذر آن تنوع حضور و مشارکت سلاقی و رویکردهای مختلف را در رقابت‌های انتخاباتی نمودار می‌سازد و بدون تحمیل نمودن آراء مردم، زمینه‌های سلامت انتخابات را در ابعاد و فرایندهای مختلف تضمین می‌کند.

انتخابات در نظریه مردم‌سالاری دینی، کارکردهای مختلفی را به همراه دارد که می‌توان به کارکرد انتخابات در ارتقاء جایگاه راهبردی و تمدنی نظام جمهوری اسلامی ایران، تحقق حق تعیین سرنوشت مردم و تعیین بخشی به ارزش‌های اسلامی اشاره کرد که از طریق آن پیوند میان مردم و حاکمیت برقرار می‌شود و بدین ترتیب سطح کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران روزبه روز ارتقا می‌یابد و موجبات بقاء و استحکام نظام اسلامی و تحکیم استقلال کشور را فراهم می‌آورد.

یادداشت‌ها

۱. بیانات به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۴۰۰: «در مورد مردم‌سالاری که امام انتخابات را مظهر مردم‌سالاری میدانست - و همین جور هم هست؛ یعنی امروز مردم‌سالاری و حضور مردم به وسیله‌ی انتخابات امکان‌پذیر است؛ ممکن است یک دورانی در آینده بیاید که انتخابات بی‌معنی بشود، شکلهای دیگری به وجود بیاید برای حضور مردم و اظهار نظر مردم».

۲. با مطالعه منابع و کتب حقوق اساسی این مطلب به دست می‌آید که مفهوم مراجعه به آراء عمومی، یک مفهوم عامی است که بسته به چگونگی کسب نظر از مردم، صورت‌های متفاوتی پیدا می‌کند و بر شیوه‌های مختلف نظرخواهی دلالت می‌کند.

۳. اصل ۱۰۸ قانون اساسی

۴. اصل ۱۱۳ قانون اساسی

۵. اصل ۱۱۴ قانون اساسی

۶. اصل ۵۹ قانون اساسی

۷. اصل ۷ قانون اساسی

۸. اصول ۲ و ۹ قانون اساسی

منابع

الف) کتب و مقالات

- آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۷
- بیگدلی، عطاءالله، تفاوت مبانی نظریه‌ی تعهدات در دو نظام رومی-ژرمنی و فقه امامیه و آثار آن در حقوق قراردادهای ایران و فرانسه، دانشکده‌ی معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۳
- جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)، ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
- جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵
- حسینی بهشتی، سید محمد، حزب جمهوری اسلامی، تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی، چ ۲، ۱۳۹۱.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- راسخ، محمد، مدرنیته و حقوق دینی، دوفصلنامه علمی حقوق تطبیقی، دوره ۰، شماره ۱۳، شماره پیاپی ۶۴، ۱۳۸۶.
- زرشناس، شهریار، نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران، ج ۲، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲.
- عمید زنجانی، عباسعلی، حقوق اساسی ایران شامل: دوره باستان، دوره اسلامی، مشروطه و جمهوری اسلامی ایران با اصلاحات بازنگری ۱۳۶۸، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۴.
- قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: میزان، ۱۴۰۰.
- کعبی، عباس، مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران؛ تحلیل مبانی اصل ششم قانون اساسی، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، شماره مسلسل ۱۳۹۴۰۰۶۹
- کعبی، عباس، نقش و جایگاه احزاب سیاسی در حکومت اسلامی، دوفصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، سال چهارم، شماره ۹، ۱۳۹۴
- مشکینی، علی، مصطلحات الفقه، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹

مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱

موسوی اصل، سید سعید، رویکرد سوژکتیو به قانون در فلسفه‌ی کانت، فصلنامه‌ی حکمت اسلامی، سال پنجم، شماره‌ی اول، بهار ۱۳۹۷، ۶۱-۷۸

مؤمن قمی، محمد، قوانین ثابت و متغیر، مجله فقه اهل‌بیت، ۱۳۸۸

نوربها، رحیم، مقاله جلوه‌های حق الناس در عرصه عمومی، کتاب حقوق مردم و حکومت دینی در اندیشه امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵

هاشمی شاهرودی، سید محمود و دیگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، قم: مؤسسه دایره‌المعارف فقه اسلامی، چ اول، ۱۳۸۷، ج ۳

(ب) پایگاه اینترنتی:

<https://khamenei.ir>

تلازم استنباط معتبر و حقوق مردم در اندیشه روشن‌بینی حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)



علیرضا نصرالهی نصرآباد^{۱*}، بیژن عباسی^۲

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

۲. عضو هیات علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

پژوهش حاضر، با تمرکز بر جنبه‌ای کمتر تحلیل‌شده در اندیشه‌های فقهی-حقوقی، به بررسی این سؤال اصلی می‌پردازد که «نسبت استنباط و حقوق مردم در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟» تبیین و بررسی پیوند دو سویه، بنیادین و چندلایه میان «استنباط» با «حقوق مردم» از ابعاد واجد اهمیت برای تحقق و تضمین حقوق ملت بوده که کمتر تفصیل داده شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد، استنباط روشن‌بین نه تنها در سطح مفهومی یا ساختاری، بلکه در سطوح تاریخی-تمدنی و توحیدی، نقش حقیقی برای حقوق مردم در برداشت متن، ایجاد نموده است. روشن‌بینی در استنباط، در نخستین لایه، حقوق و منافع مردم را به عنوان معیاری کلیدی در تأمین الزامات زمان و مکان قرار می‌دهد. افزون بر آن، تلازم در سطح تاریخی تمدنی، مسأله استبداد و استعمار را با حق مردم معنا می‌نماید. در مهم‌ترین سطح، حق و کرامت انسان به عنوان مؤلفه برآمده از معیار سلبی توحید یعنی نفی طاغوت، واجد پشتوانه می‌شود. در نتیجه، نفی طاغوت، امور رفع استبداد، دیکتاتوری و نقض حقوق مردم را در جوهره استنباط براساس اسلام قرار داده و در سطح ساختاری نیز، ولایت الهی را با کرامت انسانی بر مدار توحید طی مردم‌سالاری تثبیت می‌نماید. لذا استنباط فاقد توجه به رویکرد حق و منافع مردم، ناقص و نامعتبر است؛ همانگونه که نقش حقوق مردم در استنباط، امر عارضی، اقتضایی، لفظی یا ساختاری صرف نیست. کلمات کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای، استنباط، آگاهی به زمان، توحید، حقوق مردم، روشن‌بینی، نفی طاغوت.



مقدمه

نظام‌های موضوعه، مانند نظم فقهی حقوقی جمهوری اسلامی ایران، بر پایه متون و منابع مدون استوار شده که این امر، کاربست استنباط و برداشت را جهت تعبیه و تحقق هنجارهای لازم‌الاجرا مستلزم است. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، روشن‌بینی، الزامی به معنای اجمالی بصیرت، آگاهی به زمان، شناخت دشمن و نیازهای جامعه بوده (همان‌گونه که در بخش دوم خواهد آمد)؛ که با منع تحجر و ایستایی، روشن‌بینی را در استنباط و پاسخگویی به چالش‌های معاصر سوق داده است. امری که بی‌توجهی به آن ضربه‌های سنگینی مانند صدر اسلام و مشروطه را در بیان رهبری در پی داشته است. از سوی دیگر، حقوق ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی، با بیش از ۵۰ اصل مرتبط، نه تنها بیانگر حقوق فردی و اجتماعی بلکه نشانگر ماهیت و اهداف نظام اسلامی است. حقوق مردم، ریشه در تعالیم اسلامی و اندیشه بنیانگذار اساسی امام خمینی (ره) دارد و در دیدگاه رهبری در مرکز پویایی مبتنی بر اسلامیت قرار می‌گیرد تا چالش‌های استکبار و استبداد را برطرف سازد. به ترتیب یاد شده، سوال اصلی تحقیق این است که «نسبت استنباط با حقوق مردم در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟» به عبارتی، ارتباط رویکرد اسلامی و حقوق مردم، با تمرکز ویژه بر نقش حقوق مردم در اعتبار و اسلامیت برداشت، محمل توجه است. نوآوری نوشته نیز در این نکته است که تلازم استنباط با حقوق مردم پیشتر به عنوان الزامی بنیادین و چندلایه به ویژه با توجه به الزامات مورد تأکید رهبری در روشن‌بینی تبیین و بررسی نشده است. فرضیه بر این پایه استوار است که حقوق مردم شرط لازم و جوهری در استنباط معتبر و مطلوب است.

روش پژوهش در این مقاله، تحلیل محتوای کیفی بیانات و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای در راستای تمهید بستر تحقیق-های بعدی از طریق ارائه نگرش سامان‌مند و عمیق و نوین به‌مثابه درآمدی بر موضوع است. این روش که بر پایه فیش‌برداری و بررسی متون مرتبط با موضوع انجام شده، شامل جمع‌آوری بیانات ایشان در زمینه بصیرت، روشن‌بینی، اجتهاد، حقوق ملت، مردم‌سالاری، توحید و غیره است. نوشته حاضر، امکان بررسی عمیق و مستدل اندیشه‌ها را فراهم می‌کند و از هرگونه برداشت شخصی پرهیز می‌نماید؛ زیرا تمام تحلیل‌ها بر پایه نقل قول‌ها و استدلال‌های مستقیم و بیانگر متن نظرات ایشان استوار است. لذا این نوشته، علیرغم طرح جامع مباحث، درگیر بحث‌های مفهومی، به دلایلی مانند محدودیت حجم و گستردگی

مباحث، نشده و آن‌ها را پیرو و به فراخور تأکیدها و نظام اندیشه رهبری در بیان مطالب اشاره کرده است. همچنین این پژوهش شامل تمرکز صرف بر بیانات آیت‌الله خامنه‌ای است. در سامان مطالب پس از مقدمه، بخش اول به روشن‌بینی به مثابه الزام ناظر بر استنباط (اعم از حقوق مردم) می‌پردازد؛ بخش دوم تلازم استنباط روشن‌بین با حقوق و منافع مردم در سطح مفهومی تاریخی را تبیین می‌نماید؛ بخش سوم ملازمه ذاتی روشن‌بینی با حق و کرامت انسان بر مدار توحید را کاوش می‌کند. نتیجه این که استنباط مطلوب نزد رهبری، اهتمام جوهری و حقیقی نسبت به حقوق مردم دارد؛ ولذا برآیند اینست که نقش آن، عارضی، اقتضایی، سطحی یا ساختاری نیست.

۱. روشن‌بینی به مثابه الزام ناظر بر استنباط

نخستین دلیل بر پیوند روشن‌بینی و تفسیر را در این نکته بدیهی می‌توان دانست که روشن‌بینی همان‌گونه که از لفظ آن مستظهر است، الزامی ناظر بر بینش و ادراک است؛ امری که در مراجعه به متن، واجد کارکرد در استنباط می‌شود. در عین حال، تصریحات مکرر رهبری بر روشن‌بینی به عنوان بایسته‌ای برای استنباط وجود دارد که در ادامه از جمله بند آتی می‌آید.

۱-۱. لزوم روشن‌بینی در استنباط

در اندیشه رهبری «الحمد لله این روشن‌بینی را در فقهای که در شورای نگهبان هستند، می‌بینیم. باید در استنباط از فقه و استنباط از قانون اساسی همین طور این روشن‌بینی‌ها و این دقت‌های لازم وجود داشته باشد».^۳ از سمت دیگر، «هرکسی هم که آن مُتَد [اجتهادی] را بلد است، آن روش را بلد است، قادر [به استنباط] نیست؛ باید فکر روشن داشته باشد».^۴ «بصیرت.. برای هر عاملی - چه اعلم‌العلماء باشد، و چه کسی که در یک محله احکام دین را به چند نفر تعلیم می‌دهد - ضروری است؛ منتها هرچه مقام بالاتر باشد، آگاهی‌های بیشتر و وسیع‌تری مورد لزوم است».^۵ لذا «بصیرت.. نشان‌دهنده عمق دین‌داری است»^۶ امری که استنباط را از ظواهر و ساده‌انگاری ارتقا می‌بخشد.

بر این اساس «حوزه‌های علمیه باید بر سه مبنا، تحرک خودشان را افزایش دهند و سازماندهی و نوآوری کنند:

مبنای اول، فقه سنتی و جواهری است.. مبنای دوم، تزکیه اخلاقی است.. مبنای سوم، آگاهی‌های سیاسی است..^۷ از این جهت «روشن‌بینی بصیرت پایه که در کنار این بوده که مکمل پایه اول است..^۸ در نتیجه «همین روشی که امروز فقهای ما دارند و هزار سال این متد سابقه دارد، این متد همان متد سنتی بوده و پویاست؛ منتهی {لازمه آن اینست} اگر ما با آگاهی و بصیرت برخورد کردیم، پویایی خودش را نشان خواهد داد..^۹

لزوم و اهمیتی که روشن‌بینی در استنباط دارد امری ثانوی یا فرعی در اجتهاد نبوده و تکلیفی بر مجتهد است: «انتخاب روش و اجتهاد برای پیدا کردن روش نو و مناسب، کار مجتهد است. {البته} این غیر از بدعت‌گذاری یک انسان ناوارد و تجدیدنظر طلب است...»^{۱۰} لذا «امیرالمؤمنین در جنگ صفین، مکرر این جمله را می‌فرمود: «و لا يحمل هذا العلم الا اهل البصر والصبر»^{۱۱} در روایات نیز این امر مورد تأکید قرار گرفته که «اگر بصیرت بود، می‌شود این‌که فرمود: «العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوایس»؛ شبهات و نادانی‌ها و نفهمی‌ها به کسی که عالم به زمان خود است، هجوم نمی‌آورند؛ می‌فهمد چه‌کار باید بکند. اگر این نبود، مشکل به‌وجود خواهد آمد، حتی اگر آن احساس مسئولیت هم باشد.» لزوم روشن‌بینی در استنباط را می‌توان در امتداد نظرات امام خمینی (ره) دانست. از جمله این‌که «داشتن بصیرت و دید اقتصادی، آشنایی به روش برخورد با حیل‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنان و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه داری و کمونیزم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است..^{۱۲} امر مذکور، طی اصل ۹۱ قانون اساسی نیز مورد تأکید قرار گرفته که آگاهی به زمان در فقهای شورا و ملاک لزوم حضور حقوق‌دان رشته‌های مختلف در شورا به عنوان الزام شایان توجه است. این اوصاف در ذیل و امتداد کارویژه پاسداری از شرع و قانون اساسی با صلاحیت‌های مختلف آمده است. در نتیجه «در استنباط از قانون اساسی، باید با روشن‌بینی مجتهدانه، همراه با دقت و تأمل لازم عمل کرد..^{۱۳} این الزام در «مطالبی که در شورا می‌آید چه آنچه مربوط به فقهاست چه آنچه مربوط به حقوقدان هاست، اینها به طور کامل و دقیق بررسی بشود...»^{۱۴} لذا بایستی «در خودتان بصیرت ایجاد کنید.. این، خیلی مهم است..^{۱۵}

۱-۲. نقش‌آفرینی روشن‌بینی در استنباط (از جمله حقوق مردم)

از جمله آثار عینی استنباط روشن‌بین در حوزه شناسایی حقوق و آزادی‌ها به ویژه مردم-سالاری، است. در اندیشه رهبری «مردم‌سالاری و حقوق بشر، محتاج نسخه مغلوط و بارها نقض‌شده غرب نیست، مردم‌سالاری در متن تعالیم اسلامی و حقوق انسان از برجسته‌ترین سخنان اسلام است.»^{۱۶} همچنان‌که «سعادت و رفاه و آزادی و عزت یک ملت و نیز عدالت و تکیه به مردم -به معنای واقعی کلمه- در سایه احکام اسلام تأمین می‌شود.»^{۱۷} عین حال استنباط این حقوق با استفاده و توجه به الزام روشن‌بینی مستفاد می‌شود. چرا که در نگرش رهبری «مردم‌سالاری ما ریشه در یک معرفت دینی دیگر و یک جهان‌بینی دیگری دارد، تا آنچه که آنها می‌گویند...»^{۱۸} بدین ترتیب «ما ملت ایران آمده‌ایم معنویت را به شکل جوهری، اصولی و ریشه‌ای - نه به شکل سربار و تعارفی - در الگوی جدید خود گنجانده‌ایم.»^{۱۹} لذا نگرش روشن‌بینانه در تبیین موضوع جایگاه مردم و حقوق ایشان در اندیشه رهبری، همان‌گونه که در ادامه ناظر بر عنصر زمان مکان و بنیاد توحیدی ذکر خواهد شد، قابل پیگیری و تبیین است. از جمله اینکه «ما مردم‌سالاری را قبول داریم، آزادی را هم قبول داریم، اما لیبرال‌دموکراسی را قبول نداریم...واژه لیبرال‌دموکراسی در اصطلاح مردم عالم، در معرفت و شناخت مردم عالم، با یک مفاهیمی همراه است که ما از آن مفاهیم بیزاریم...»^{۲۰} برای مردم‌سالاری که «..واقعاً خطای بزرگی است اگر ما مردم‌سالاری را از تفکر اسلامی و روح اسلامی بیگانه کنیم.»^{۲۱}

لزوم و اهمیتی که روشن‌بینی در استنباط دارد امری ثانوی یا فرعی نبوده و همان‌گونه که پیشتر گذشت، در حقوق ملت نیز واجد نقش است. اجمالاً بایستی بیان داشت از سمتی «این عدالت را نباید با آن عدالت ادعایی و موهومی که کمونیست‌ها در شوروی سابق یا در کشورهای اقمار خود شعارش را می‌دادند، اشتباه کرد؛ این عدالت اسلامی است با تعریف خاص خود. همچنین آزادی در نظام جمهوری اسلامی را با آزادی غربی که به معنای مهارگسیختگی صاحبان قدرت و سرمایه و همچنین به معنای بی‌بندوباری انسان‌ها در هر گونه رفتار و عمل است، نباید اشتباه کرد. این آزادی اسلامی است؛ هم آزادی اجتماعی است، هم آزادی معنوی است و هم آزادی فردی با قید اسلامی و با فهم و هدایت و تعریف اسلام

است.^{۲۲} در توضیح نقش روشن‌بینی طبق الزامات مفهومی که در ادامه خواهد آمد، بیان می‌دارند: «نباید با دینداری‌های متحجر، بی‌منطق و ایستا در بسیاری از جوامع اشتباه کرد. آن دینداری‌ها، به ظاهر و در زبان دیندار، اما با ایستایی و تحجر و عدم فهم مسیر سعادت برای جامعه و انسان همراه است. این پسوند اسلامی بعد از عدالت و آزادی و معنویت، بسیار پر معناست و باید به آن توجه کرد...»^{۲۳} با این منطق و تفصیل که «به بهانه تمسک به اصول، تحجر را نفی می‌کنیم و می‌گوییم نمی‌شود به بهانه تمسک به اصول، تحجر و ایستایی را بر انقلاب تحمیل کرد - اصولگرایی وجود دارد؛ اما این، تحجر و جزم‌اندیشی و نشناختن شرایط مختلف نیست - از این طرف، به بهانه‌ی اجتهاد و تحول، نباید به بدعت‌گذاری‌های ناشیانه و تجدیدنظرطلبانه اجازه‌ی فعالیت و تحرک مضر و مخرب داد. خط روشن امام بزرگوار این است...»^{۲۴} لذا «همه می‌خواهند مسلمان معاصر بدون افراط خشک‌سرانه و تفریط غرب‌گرایانه باشند و با شعار «اللّٰه اکبر» می‌خواهند مسلمانانه، با ترکیب «معنویت»، «عدالت» و «عقلانیت»، و با روش «مردم‌سالاری دینی»، از پس تحقیر و استبداد و عقب‌ماندگی و استعمار و فساد و فقر و تبعیض صد ساله رهائی یابند؛ و این، درست‌ترین راه است.»^{۲۵}

این بحث در نحوه برداشت از حقوق مردم نزد رهبری در مواضعی بسیار مهم بوده است. «تعریف‌ها باید بازخوانی و اصلاح شوند. دو الگوی «اسلام تکفیری» و «اسلام لائیک» از سوی غرب به شما پیشنهاد شده و خواهد شد تا الگوی «اسلام اصولگرایی معتدل و عقلانی» در میان انقلاب‌های منطقه تقویت نشود. کلمات را دوباره و به دقت تعریف کنید. «دموکرات بودن» اگر به معنای مردمی بودن و انتخابات آزاد در چارچوب اصول انقلاب‌هاست، همه دموکرات باشید؛ و اگر به معنای افتادن به دام لیبرال دموکراسی درجه‌ی دوم و تقلیدی باشد، هیچ یک دموکرات نباشید.»^{۲۶}

در بند نخست این بخش، وجود و الزامی بودن روشن‌بینی در فرآیند استنباط فقهی و حقوقی بر پایه بیانات آیت‌الله خامنه‌ای تبیین و بررسی شد. بنابر مطالب یاد شده که فراخور حجم محدود و گسترده‌ی مطالب و رویکرد نوشته، مباحث مفهومی نبوده، وجود روشن‌بینی در استنباط حقوق مردم به عنوان عنصر دخیل طرح شد. از جمله این‌که، حقوق ملت نیز در فقه شیعی، به حقوق شرعی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مردم اشاره دارد که ریشه در

شریعت الهی، عدالت و مصالح نفس‌الامری دارد و استنباط و قلمروی مصداقی حقوق مردم، طبق نظر رهبری با روشن‌بینی بایستی کشف شود. دخالت روشن‌بینی در کشف حقوق مردم یک جهت موضوع بوده که تا حدودی مورد توجه بوده و عین حال از جهت نفی نگرش‌های غرب‌مدار به حقوق مردم نزد رهبری لازم به ذکر بود. در عین حال، محوریت این نوشته، کشف و تبیین جایگاه حقوق مردم در استنباط روشن‌بین و به عبارتی مداخلت حقوق ملت در استنباط روشن‌بین است تا میزان اعتبار استنباط و تفسیر بدون دخالت یا رعایت جایگاه حقوق مردم روشن شود. در ادامه این مهم در بخش‌های مختلف، پرداخته و تحلیل می‌شود.

۲. تلازم استنباط روشن‌بین با حقوق و منافع مردم در سطح مفهومی تاریخی

روشن‌بینی به مثابه الزام و رویکرد مد نظر رهبری در استنباط از جهات مختلف واجد ارتباط ضروری و ملازم با حقوق مردم بوده که از جمله آن استلزامات مفهومی و مسأله تاریخی به شرح ذیل است.

۲-۱. حقوق و منافع مردم محوری ذیل الزامات زمان‌مندی و مکان‌مندی روشن‌بینی

در مباحث اجتهادی و تفسیری مد نظر رهبری «اگر فتوی با شرایط زمان و مکان انطباق پیدا کرد.. روشن‌بینی ۲۷ است.»^{۲۸} از نظر ایشان «در فهم و تطبیق.. روشن‌بینی باید به کار گرفته شود.. زمان و مکان و اوضاع و احوال گوناگون زندگی بشر و تازه‌های جهان، به فقیه دین شناس و زمان شناس کمک می‌کند»^{۲۹} چرا که «اگر شما اعلم علما هم باشید، ولی، زمانتان را شناسید، محال است بتوانید برای جامعه‌ی اسلامی امروز، مفید واقع شوید.. بصیرت و علم به زمان و استفاده از موقعیت‌ها برای هر عاملی - چه اعلم‌العلماء باشد، و چه کسی که در یک محله احکام دین را به چند نفر تعلیم می‌دهد - ضروری است»^{۳۰} در این نگاه «آنچه مهم است این است که.. [اگر] ندانیم موقعیت کدام است، ندانیم امروز مطالبه خدای متعال و مطالبه دین از ما در عرصه‌ی اجتماع چیست، علم و تقوا و شجاعت و بقیه‌ی خصوصیات مثبت، اثر خودش را نمی‌بخشد؛ و کارکرد لازم را نخواهد داشت. این کلمه بصیرت که ما دائم تکرار می‌کنیم، معنایش این است.»^{۳۱} لذا بایستی «در خودتان بصیرت ایجاد کنید.. قدرتی که بتوانید از واقعیت‌های جامعه یک جمع‌بندی ذهنی برای خودتان به‌وجود آورید و چیزی را بشناسید. این

قدرت تحلیل، خیلی مهم است...^{۳۲} تا «..نگاه کلان به ما معرفت و بصیرتی را عطا کند که اولاً موقعیت خودمان را، جایگاه خودمان را، ایستگاه خودمان را در وضع کنونی بازیابی کنیم و بفهمیم در چه وضعی قرار داریم؛ بعد هم به ما تعلیم می‌دهد که برای آینده چه باید بکنیم»^{۳۳}

دخالت زمان و مکان در استنباط مطلوب از مجرای نیازها و مسائل جامعه نشانگر است. به بیانی «هرکسی هم که آن مُتَد [اجتهادی] را بلد است، آن روش را بلد است، قادر [به استنباط] نیست؛ باید فکر روشن داشته باشد.. باید نیازهای بالفعل جوامع بشری و جوامع اسلامی را بشناسد...»^{۳۴} «اعلم علما هم باشید.. {اما} اگر متوجه نباشیم که در جامعه‌ی ما چه می‌گذرد و چه مشکلاتی وجود دارد و علاجش چیست، و اگر اطلاع نداشته باشیم که در جبهه‌بندی - های امروز جهان چه جایگاهی داریم، نمی‌توانیم نقش واقعی خود را ایفا کنیم...»^{۳۵} در اندیشه رهبری «فقیه نمی‌تواند جامعه را نشناسد، نمی‌تواند از مسائل جامعه برکنار باشد، نمی‌تواند هدف‌ها و جهت‌ها و مزاحمان آن‌ها و مؤیدان آن‌ها را نشناسد، باید بشناسد تا بتواند اولاً حرکتش را درست انجام بدهد، ثانیاً بتواند جامعه را هدایت کند، اداره معنوی بکند و گاهی اداره مادی و ظاهری...»^{۳۶}

مدار در تأثیر زمان و مکان، حقوق و نیازهای مردم است؛ چرا که «فقه پویا، همان فقه سنتی ماست. پویاست؛ یعنی علاج‌کننده مشکلات انسان و پاسخگوی حوادث واقعه است».^{۳۷} در حقیقت «زمان و مکان و اوضاع و احوال گوناگون زندگی بشر و تازه‌های جهان، به فقیه دین شناس و زمان شناس کمک کند که خود و اهل زمان خود را از آن کوثر یعنی سرچشمه‌ی لایزال و فزاینده، سیراب سازد و محرومیت از آن را برای بشر که همواره و همه جا نیازمند دین و شریعت الهی است، برنتابد».^{۳۸} در راستای تکمیل مداخلیت مردم در استنباط روشن‌بین و زمان‌مدار یاد شده «اگر ما بصیرت نداشته باشیم، اگر ما بینش درست، چشم باز، هوشیاری لازم نداشته باشیم، نه درست منافع حقیقی‌مان را تشخیص می‌دهیم، نه درست راه رسیدن به این منافع را تشخیص می‌دهیم».^{۳۹} به عبارتی در اندیشه رهبری، حقوق منافع مردم به عنوان معیار در استنباط هستند: «سیاست‌های کلی و در امور عمومی جامعه، یک معیار دیگری هم هست و آن خواست مردم، منافع مردم، جهت‌گیری مصلحت مردم است. هر کاری، هر حرکتی در جهت مصلحت مردم بود، در جهت خواست مردم مسلمان و آگاه بود، این حق است. در

سیاست‌های جهانی این یک معیار است... این شد ملاک. بنابراین ملاک شد خیر و صلاح مردم؛ ملاک شد تمایل و مصلحت اکثریت مردم. البته مصلحت اکثریت، درست مصلحت همه است؛ در بلندمدت این‌جوری است. در کوتاه‌مدت اگر ما مصلحت اکثریت را رعایت کردیم، این خلاف مصلحت اقلیت است؛ اما رعایت مصلحت اکثریت در یک کشور، در بلندمدت مصلحت همه است؛ حتی مصلحت آن اقلیت هم. [اگر] دقت کنید، این معنا آشکار خواهد شد. پس ببینید! در سیاست‌ها، در حکومت‌ها و در نظام‌ها، میل مردم، صلاح مردم، خواست مردم و شوق مردم، یکی از ملاکات حقایق است... ما که می‌گوییم این حکومت (جمهوری اسلامی) حق است و آن حکومت‌ها باطل بودند غیر از جنبه‌ی اسلامی و پابندی و تقید به‌صورت مبنائی به اسلام در این حکومت - مسئله‌ی مصالح مردم و خواست مردم است...»^{۴۰} لذا در اندیشه رهبری، حقوق و نیازهای مردم، محوریت و اولویت دارد. بیان این‌که «نقطه محوری همین مسؤولیت هم رعایت حدود و حقوق مردم، رعایت عدالت در میان مردم، رعایت انصاف در قضایای مردم و تلاش برای تأمین امور مردم است. برای حاکم اسلامی، حوائج و نیازهای مردم، اصل است... یک روی مسأله مردم‌سالاری این است که مردم مسئولان را انتخاب می‌کنند. آن روی دیگر این است که وقتی مسئولان بر سر کار آمدند، همه همتشان رفع نیازهای مردم و کار برای آنهاست... اما همه رده‌های مسئول که کاری در دستشان هست، مشمول این خطاب هستند.»^{۴۱}

بنابر مطالب یاد شده بایستی «و لیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق و اعمها فی العدل و اجمعها لرضی الرعیة؛ دنبال کارهایی باش که از افراط و تفریط دور باشد و عدالت را در سطح وسیع‌تری شامل حال مردم کند؛ یعنی سطح تماسش با مردم و منافع آنها هرچه وسیع‌تر باشد و رضایت و خشنودی عامه و توده‌های مردم را بیشتر جلب کند. {لذا} دنبال این نباش که رضایت گروه‌های خاص - یعنی صاحبان ثروت و قدرت - را به دست آوری.» این مسئولیت متوجه همه مسئولان است؛ چرا که «من و شما مخاطب این خطاییم. الان شما اگر وزیرید، اگر نماینده‌اید، اگر از مسئولان مربوط به نیروهای مسلحید، اگر مربوط به رهبری هستید، اگر مربوط به قوه‌ی قضاییه هستید، هر جا هستید، باید توجه داشته باشید کاری که

انجام می‌دهید، در جهت میل صاحبان ثروت و قدرت نباشد؛ که اینها در این فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌الصلاة والسلام به «خاصة» تعبیر شده است... وقتی مردم از شما راضی‌اند و برای آنها کار کردید، بگذار اینها ناراضی باشند. «یغفر»؛ این ناراضی بخشوده است...»^{۴۲}

در نتیجه بنابر الزامی بودن روشن‌بینی در استنباط از یک جهت و ارتباط مفهومی روشن‌بینی با زمان و مکان و محوریّت حقوق و منافع مردم در آن می‌توان محوریّت حقوق مردم در استنباط را براساس اندیشه رهبری بیان نمود که عدم رعایت آن، استنباط را فاقد اعتبار لازم می‌نماید.

۲-۲. مردم محوری در بستر مسأله تاریخی تمدنی روشن‌بینی

در اندیشه رهبری «اولین مسأله بصیرت، این است که این استکبار چیست که باید با آن مبارزه کرد. استکبار یعنی قدرتی در دنیا یا قدرت‌هایی در دنیا؛ چون نگاه می‌کنند به خودشان، می‌بینند دارای امکانات پولی و تسلیحاتی و تبلیغاتی هستند؛ بنابراین باید به خودشان حق بدهند که در امور زندگی کشورها و ملت‌های دیگر، دخالت‌های مالکانه بکنند؛ این معنای استکبار است.» لذا «روح سلطه‌گری»^{۴۳} داشته و از این جهت مغایر حقوق ملت است. بدین ترتیب، از اولین نقاط مورد توجه مسأله استکبار است که بنابر سلطه‌گری در تعارض با حقوق و آزادی‌هاست. از طرف دیگر این مسأله امتداد زمانی مکانی داشته و بدین ترتیب نیز مرتبط با عنصر زمان و مکان روشن‌بینی است؛ چرا که «ما در طول تاریخ تشیع، به خاطر عدم آگاهی علما از حقایق جریانات دنیا {روشن‌بینی}، خیلی ضربه خوردیم؛ بخصوص در دویست سال اخیر که دنیا شکل جدیدی پیدا کرد و استعمار پدید آمد و سیاست‌ها عوض شد و دولت‌های اروپایی وارد میدان سیاست جهانی شدند و به کشورهای اسلامی تعرض کردند... {لذا} دیگر نباید تسلیم ناآگاهی‌ها شویم. باید آگاهی و بصیرت را در خودمان تقویت کنیم...»^{۴۴}

مسأله یاد شده در برداشت و استنباط نیز مورد توجه و تأکید از منظر رهبری بوده است. بر این اساس «اگر اعلم علما هم باشید... {اما} ندانیم که استکبار چه کار می‌خواهد بکند و دشمنان ما چه کسانی هستند و از کجا نفوذ می‌کنند و اگر اطلاع نداشته باشیم که در جبهه‌بندی‌های امروز جهان چه جایگاهی داریم، نمی‌توانیم نقش واقعی خود را ایفا کنیم... لذا باید آگاهی و بصیرت را در خودمان تقویت کنیم.»^{۴۵} بنابراین «{مجتهد} باید فکر روشن داشته باشد... باید دشمن را بشناسد، نحوه دشمنی‌های او را بداند.»^{۴۶} لذا در ادراک «باید

دشمنی‌ها را شناخت. مشکل ما این است. اینکه بنده مسئله بصیرت را برای خواص تکرار می‌کنم، به خاطر این است. گاهی اوقات غفلت می‌شود از دشمنی‌هایی که با اساس دارد می‌شود؛ اینها را حمل می‌کنند به مسائل جزئی... این اشتباه را ما نباید انجام بدهیم.^{۴۷} عین حال بصیرت، امری لازم برای «گم نکردن راه، اشتباه نکردن راه، دچار بیراهه‌ها و کجراهه‌ها نشدن، تأثیر نپذیرفتن از وسوسه خناسان و اشتباه نکردن کار و هدف»^{۴۸} است.

از گرانگاه اصلی مسئله استکبار، همان‌گونه که اشاره شد، حقوق ملت است. بیان این - که «..جبهه مقابل که با تشکیل مردم‌سالاری دینی به وجود آمد، مهم‌ترین مسئله‌اش مواجهه با همین حوادث است؛ یعنی مقابله با ظلم، مقابله با استکبار، مقابله با تعدی؛ این [جور] است. یعنی اساس کار حکومتی که بر اساس دین و بر اساس اسلام به وجود می‌آید، «لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» است، اساس کارش مقابله‌ی با ظالم است، مبارزه‌ی با ظالم است؛ اَلَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. این است که طبعاً این مقابله، این ستیزه‌گری دوجانبه، به طور قهری به وجود آمد. این یک واقعیتی است که اتفاق افتاده.»^{۴۹} این مسئله نقض حقوق توسط ظالمان در سطح تاریخی تمدنی همواره قابل مشاهده است. بیان، این که «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» می‌فرماید «همه پیغمبران با صاحبان زر و زور، با مستبدان عالم، با زورگویان عالم، با فراعنه عالم روبه‌رو شدند، مواجه شدند و با آنها مبارزه کردند. بدون مبارزه حق، باطل مجبور به عقب‌نشینی نمی‌شود. اینکه بشریت روزبه‌روز از اول تاریخ بشر تا امروز به معارف الهی نزدیک شده و نزدیک‌تر شده است، به‌خاطر مبارزه است؛ چون حق باید مبارزه کند. «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ» بدون مبارزه با مستبدان و زورگویان و بدخواهان بشر و ظالمین و ستمگران نمی‌شود حق را پیش برد؛ مبارزه لازم است و پیغمبران این کار را کردند؛ و توحید، متضمن کلیات و اصول و خطوط اصلی این مبارزه است.»^{۵۰} دقیقاً در مقابل این جریان نقض حقوق بود که «توگد جمهوری اسلامی، یک تأثیر جهانی ایجاد کرد، یک زلزله ایجاد کرد؛ یک حادثه جهانی بود؛ صرفاً یک حادثه منطقه‌ای و مربوط به یک کشور نبود.. یک دو جبهه‌ای در دنیا ایجاد کرد؛ یک جبهه، جبهه دموکراسی‌های وابسته به مشی لیبرال دموکراسی، این یک جبهه؛ یک جبهه هم، جبهه جمهوری مرتبط با دین و با اسلام، بلکه منشأگرفته از دین و از اسلام. این دو جبهه‌ای به وجود آمد، [در حالی] که قبل از تشکیل

جمهوری اسلامی، این دوجبه‌ای وجود نداشت. این جبهه‌بندی طبعاً عوارضی برای هر دو طرف داشته است؛ ناسازگاری بین این دو جبهه یک امر طبیعی بود، و این ناسازگاری از روز اوّل شروع شد...^{۵۱} بنابراین «در درجه اوّل همه آن کسانی که با منیت خود، با تکبر خود، با استبداد خود، با ظلم خود می‌خواهند بر امور جامعه بشری و جوامع بشری تسلط پیدا کنند، با شعار توحید عقب‌زده می‌شوند...»^{۵۲} در راستای این نبرد تاریخی تمدنی «این انقلاب بر پایه اصول مستحکمی بنا شد؛ هم اجرای عدالت را مورد نظر قرار داد، هم آزادی و استقلال را - که برای ملت‌ها از مهمترین ارزش‌هاست - مورد توجه قرار داد، هم معنویت و اخلاق را. این انقلاب، ترکیبی از عدالت‌خواهی و آزادیخواهی و مردم‌سالاری و معنویت و اخلاق است.. بنابراین، اصول، اصول ثابتی است. عدالت، مردم‌سالاری، استقلال، دفاع از حقوق ملت در همه‌ی زمینه‌ها، دفاع از حقوق مسلمانان عالم، دفاع از هر مظلومی در هر نقطه‌ی عالم؛ اینها جزو اصول ماست. مبارزه با فساد، ظلم و زورگویی جزو اصول ماست - اینها تغییرناپذیر است»^{۵۳} بنابراین، حقوق ملت الزامی از انقلاب بوده که علیرغم منشأ خارجی در تعارض با حقوق ملت در داخل کشورها بوده و در ادراک و مواجهه دارای نقش اصلی است. این نقش نیز با محوریت عنصر زمان مکان و حقوق و نیازهای مردم مورد تبیین رهبری قرار گرفته است. خلاصه این‌که روشن‌بینی، ذیل الزامات زمان و مکان، فقیه را ملزم به شناخت نیازها، مسائل و منافع جامعه می‌کند. رهبری بیان می‌دارند که فقه پویا، پاسخگوی حوادث است و منافع مردم معیار حقانیت سیاست‌ها محسوب می‌شود. حقوق مردم، به عنوان اصل محوری، در برابر استکبار و استبدادی قرار می‌گیرد که در طول تاریخ میان دو جبهه حق و باطل وجود داشته و بصیرت، استنباط را برای مقابله با سلطه‌گری تقویت می‌کند. این استلزام، از تجربیات تاریخی تشیع مانند دویست سال اخیر استعمار، الهام گرفته و فقیه را به ادراک بهتر حقوق و منافع جامعه هدایت می‌نماید. بنابراین، استنباط بدون محوریت حقوق مردم، فاقد عناصر تاریخی و مفهومی الزام به روشن‌بینی است. این رویکرد، مردم را به عنوان ملاک خیر و صلاح در بلندمدت قرار داده و نظام جمهوری اسلامی را به حکومتی حق‌محور تبدیل می‌کند، که در آن نیازهای مردم اصل است و رضایت عامه بر رضایت خاصه اولویت دارد. مقوله حقوق و منافع مردم و استکبار و استبداد ستیزی ناشی از روشن‌بینی، امری ناشی از مصلحت‌پنداری یا

مقوله‌ای سیاسی و سلیقه‌ای نبوده؛ بلکه همان‌گونه که از اندیشه رهبری در ادامه روشن می‌شود، بنابر حقیقت توحید و نفی طاغوت بوده لذا حامل و نشانگر بنیاد توحید است.

۳. ملازمه ذاتی روشن‌بینی با حق و کرامت انسان بر مدار توحید

مباحث فوق، سطوحی از تلازم رعایت حقوق مردم در استنباط و الزام خاص و مورد تأکید رهبری یعنی روشن‌بینی را تبیین نمود. عین حال شناخت عمیق و حقیقی این تلازم‌ها را رهبری در بنیادی حیاتی و اصیل در اندیشه اسلامی می‌داند که توجه به آن رعایت حقوق مردم را از جهات مصلحتی، اقتضایی، ظاهرگرا، قدرت‌گرا و مانند آن در استنباط خارج می‌کند. همچنان‌که حق داشتن بنابر حق‌بودن و نه مجزا از آن، تبیین شده است.

۳-۱. بنیاد بودن توحید در روشن‌بینی

در نگرش دقیق و جامع رهبری، الزام روشن‌بینی و بصیرت در سطح بنیادین با این بیان، موجه و معتبر شده که «توحید، سطح اصولی و لایه زیرین بصیرت است. انسان در انتخاب جهان‌بینی و فهم اساسی مفاهیم توحیدی.. بصیرت پیدا می‌کند..»^{۵۴} چرا که از سمتی بصیرت الزامی در کشف حقایق است که «بصیرت یعنی بینائی ایجاد می‌کند و انسان چشمش به حقیقت باز می‌شود»^{۵۵} و «بصیرت بیشتر شد.. انسان می‌تواند واقعیات و حقایق را مشاهده کند. وقتی نور نباشد، انسان واقعیات را هم نمی‌تواند ببیند».^{۵۶} از سمت دیگر، توحید بزرگترین حقیقت است که «عقیده به توحید، یک پایه و استوانه یا زمینه اساسی یک جهان‌بینی است که زندگی را می‌سازد».^{۵۷} به عبارت دقیق‌تر «توحید، پایه اساسی معرفت است؛ پایه اساسی بصیرت بوده».^{۵۸} لذا روشن‌بینی امری بر پایه کشف حقیقت بوده که توحید اصیل‌ترین و اساسی‌ترین حقیقت است.

این شناخت حقیقت در اجتهاد و استنباط، مدخلیت دارد. چرا که اساساً «اجتهاد یک مُتَد است، یک شکل است، یک طریقه است، رفتاری است در فهمیدن، کیفیتی است در مشی به سمت حقیقت».^{۵۹} همان‌گونه که «منظومه فکری امام دارای خصوصیات کامل یک مکتب فکری و اجتماعی و سیاسی مکتبی و مبتنی بر یک جهان‌بینی است که این جهان‌بینی عبارت است از توحید».^{۶۰} لذا اجتهاد، بنابر ماهیت و کارکردی که در کشف حقیقت دارد با روشن‌بینی که به شناخت و فهم حقایق مرتبط است، اتصال پیدا می‌کند.

این بنیاد اصیل، دارای امتداد اجتماعی سیاسی بوده؛ چرا که «توحید، رکن اصلی بینش و نگاه و تلقی این اسلامی است که ما می‌خواهیم براساس آن، این حکومت و این نظام و این حرکت را راه بیندازیم»^{۶۱} به عبارت دیگر، «توحید را و حقیقت توحید را در زندگی خود، چه زندگی شخصی، چه زندگی اجتماعی، و چه در پایه‌های حکومت جمهوری اسلامی، ان‌شاءالله استقرار ببخشیم»^{۶۲} استمرار این عنصر بنیادین در زندگی اجتماعی به صورت ویژه «در اسلام {بوده که} مبنای اصلی آزادی انسان، توحید است. آن نقطه کانونی، توحید است»^{۶۳} خلاصه، توحید، پایه روشن‌بینی و استنباط در حیات اجتماعی سیاسی است. تفصیل این مطلب و پاسخ به این سؤال که حقوق مردم در نسبت با توحید چیست، در ادامه پرداخته می‌شود.

۲-۳. تلازم روشن‌بینی و حقوق مردم در جوهره توحید

از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، توحید، پایه و مبنای حقوق مردم بوده؛ به عبارتی «در فرهنگ اسلامی، ریشه‌ی آزادی»^{۶۴} به صورت خاص است. اما این رابطه، یک‌طرفه نبوده و محمل مباحث نوشته بر مداخلیت حقوق مردم در توحید است. در این راستا، بسا حقوق مردم استلزام عملی توحید دانسته شود؛ اما فراتر از آن، حقوق مردم استلزام ذاتی توحید به نظر رسیده که بدون آن، امر به طاغوت تبدیل می‌شود. این نسبت، نظام جمهوری اسلامی را به عنوان نسخه‌ای نوین معرفی می‌کند که توحید مد نظر آن شامل آزادی، کرامت و مشارکت مردم است. این دیدگاه، توحید را از حوزه فردی به اجتماعی و سیاسی گسترش می‌دهد، جایی که حقوق مردم، نقش تعیین‌کننده در تحقق حاکمیت الهی و استنباط معتبر دارد.

تفصیل آن‌که در نگاه رهبری «آن نقطه کانونی و اصلی در بینش، توحید است» که در آن، حقوق مردم جایگاه تعیین‌کننده دارد. در این راستا «توحید عبارت است از اعتقاد به خدا و کفر به طاغوت؛ عبودیت خدا، و عدم عبودیت غیر خدا؛ «تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشکر به شیئا»... هیچ چیزی را شریک خدا قرار ندهید. یعنی شما اگر از عادات بی‌دلیل پیروی کنید، این برخلاف توحید است؛ از انسان‌ها پیروی کنید، همین جور است؛ از نظام‌های اجتماعی پیروی کنید، همین جور است - آنجائی که به «اراده الهی» منتهی نشود - همه اینها شرک به خداست، و توحید عبارت است از اعراض از این شرک. «فمن یکفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی» کفر به طاغوت وجود دارد، بعدش

هم ایمان به خدا. خب، این معنایش همان آزادی است. یعنی شما از همه قیود، غیر از عبودیت خدا، آزادید...»^{۶۵} لذا آزادی از غیر خداوند و اراده آن، در جوهره توحید تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، «توحید، عبودیت خدای متعال به صورت انحصاری.. یعنی دیکتاتوری‌ها، استبدادها و منیت‌ها، اداره‌کننده زندگی انسان نباشند؛ منشأ مدیریت زندگی انسان عبارت باشد از علم الهی و قدرت الهی و رحمت الهی و فیض الهی و هدایت الهی؛ این معنای توحید است. در درجه اول همه آن کسانی که با منیت خود، با تکبر خود، با استبداد خود، با ظلم خود می‌خواهند بر امور جامعه بشری و جوامع بشری تسلط پیدا کنند، با شعار توحید عقب‌زده می‌شوند...»^{۶۶} لذا ناقضان آزادی در قالب‌های استبداد و منافع شخصی از موارد نفی توحید و طاغوت بوده که «توحید یعنی حاکمیت ارزش‌های الهی بر جامعه و نفی حکومت‌های طاغوتی، استبدادی، فاسد و طغیانگر بر ارزش‌های انسانی و اصیل»^{۶۷} آن‌ها را نه در استلزام عملی فقط بلکه در جوهره خود، نفی می‌نماید.

در تکمیل نگرش رهبری، محوریت با اسلام است؛ عین حال، این امر نه تنها تنافی با جایگاه و تأثیر حقوق مردم نداشته بلکه ولایت الله با حق و کرامت انسان تبیین شده است. به عبارتی در اندیشه رهبری، توحید واجد جایگاه اصیل بوده و عین حال این امر در حقوق انسان‌ها خود را نشان می‌دهد. بیان این‌که «تفکر اسلامی بر مبنای یک پایه محکم، برخاسته از «ولایت الله» {توحید}، با شیوه مشخص و تدوین شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی که خدای متعال به انسان‌ها حق داده که یک حق را به کسی بسپرنند، بنا شده... یعنی یک پایه اصیل و عمیق که حقیقتاً مورد اعتقاد است.»^{۶۸} لذا حق افراد، امری فرعی، ثانوی یا قابل چشم‌پوشی نیست؛ بلکه در بستر ولایت الهی معنا شده است.

به بیانی «مردم‌سالاری دینی، برخاسته از حق و تکلیف الهی {توحیدی} انسان است - صرفاً یک قرارداد نیست. همه انسان‌ها، حق انتخاب و حق تعیین سرنوشت دارند...»^{۶۹} بر اساس این مطلب، حقوق مردم از حق الهی بوده است؛ لذا «اینکه گفته بشود ما مردم‌سالاری را از غربی‌ها یاد گرفتیم، خطاست. صورت ظاهر، یکی است؛.. ما برای انسان‌ها کرامت قائلیم، برای رأی آنها ارزش قائلیم و حضور آنها را وسیله‌ای می‌دانیم برای اینکه اهداف الهی تحقق پیدا کند و بدون آن، امکان‌پذیر نیست.»^{۷۰}

«ما اگر چنانچه به توحید اعتقاد داریم، نمیتوانیم زیر بار زور برویم، نمیتوانیم زیر بار ظلم برویم، نمی‌ایستیم، این طبیعت می‌توانیم در مقابل ظالم نایستیم، توحید است. اینکه جمهوری اسلامی اعلام می‌کند که هر جا مظلومی هست و نصرتی لازم است، ما آنجا حاضریم، به خاطر این است؛ اینکه ما روی مسأله فلسطین اینجور اصرار داریم، به خاطر این است. چون الزاماً توحید این است که انسان در مقابل زورگویی ظالم به مظلوم بایستد؛ حقیقت توحید این است و بعثت، این را به ما یادآوری می‌کند»^{۷۱}

بر مبنای توحید «خدای متعال، تفضل کرده و ما را از شرک ممنوع کرده است. این تکریم انسان است که پروردگار متعال او را از عبادت غیر خود، منع کرده است.. «ذلک من فضل الله علینا و علی الناس»؛ یعنی این که شرک را ممنوع کرده و فقط عبودیت خودش را خواسته است..»^{۷۲} لذا «یک نقطه کانونی دیگر برای مبنای آزادی، وجود دارد که آن هم عبارت است از همان کرامت انسانی، که همین «فلیس لأنفسکم ثمن الا الجنة» آن را نشان می‌دهد».^{۷۳} به عبارت دیگر، مستلزم این نکته است که «...مردم‌سالاری دینی به معنای کرامت حقیقی انسان و حرکت عموم مردم در چهارچوب دین خدا و نه در چهارچوب سنت‌های جاهلی و خواسته‌های کمپانی‌های اقتصادی و اصول خودساخته نظامیان و جنگ‌سالاران است. در نظام جمهوری اسلامی، حرکت برخلاف آنهاست؛ حرکت در چهارچوب دین خداست و اراده مردم، تعیین‌کننده مطلق است..»^{۷۴} بر این اساس، افزون بر این‌که حقوق مردم به ویژه آزادی بنابر مدخلیت جوهری نفی طاغوت در توحید مندرج است، در شمول ماهیت توحید با کرامت انسانی نیز قابل تبیین است. این امر در استنباط به صورت خاص نیز مورد تأیید مکرر رهبری در «روش مردم‌سالاری دینی.. {بوده} این، درست‌ترین راه است»^{۷۵} افزون بر موارد یاد شده، از آنجا که حقوق مردم بنابر مباحث بخش پیش، امری بر آمده از روشن‌بینی و توحید است، از این جهت نیز می‌توان حقوق مردم را امری اسلامی و توحیدی دانست. در ادامه نیز این بیان تفصیل داده خواهد شد.

۳-۳. استمرار تلازم توحیدی در استنباط ساختار سیاسی

در بیان رهبری، توحید و استلزام ذاتی حقوق مردم، امری ناظر بر زندگی اجتماعی و کشف و طراحی ساختار سیاسی است. «توحید، صرفاً یک نظریه فلسفی و فکری نیست؛ بلکه

یک روش زندگی برای انسان‌هاست؛ خدا را در زندگی خود حاکم کردن و دست قدرت‌های گوناگون را از زندگی بشر کوتاه نمودن»^{۷۶} در این راستا «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ؛ أَوَّلًا عَبْدِيَّتِ خُدا، یعنی چهارچوب حیات را در خدمت اوامر الهی و نواهی الهی قرار دادن؛ و [ثانیاً] اجتناب از طاغوت. طاغوت کیست؟ همه ظالمان، همه پادشاهان خبیث، در مثل امروزی همه رؤسای جمهور مثل اینهایی که امروز در آمریکا و در بعضی از کشورهای دیگر هستند -اینها همان طواغیتند.. این، جهت بعثت انبیا است.»^{۷۷} از سمت دیگر، نقض حق در طاغوت به شکلی است که «آدم وقتی که در نظام پادشاهی زندگی می‌کند، در نظام استبدادی زندگی می‌کند، یک قدرت و عظمت طاغوتی را مسلط بر خودش می‌داند و معتقد است که او بر جان و مال و فکر و وجود و همه چیز من مسلط است»^{۷۸}

در استمرار و بر مدار نگرش الهی به موضوع «الگوی نوین مردمسالاری دینی، راه جدیدی را به بشریت ارائه کرده است که زندگی انسان در آن، از آفات نظام‌های بنا شده بر استبداد فردی و حزبی یا برآمده از نفوذ زرسالاران و چپاولگران، و از غرق شدن در وادی مادی‌گری و اباحه‌گری و دور افتادن از معنویت، مبرا گردد و تقابل و تضاد خداپرستی با مردم‌گرایی را در عمل تخطئه کند» لذا الگوی مذکور در نفی نقض حقوق ملت بر مدار معنویت و خداوند متعال بنا نهاده شده و «این الگوی نوین، در رشد خود و در بقا و استحکام خود در دست یابی به هدف‌های خود، حجتی قاطع بر ضد همه نظام‌هایی است که به نام انسان‌گرایی مردم را از خدا و معنویت بیگانه ساختند و با نام مردمسالاری انسان‌ها را به شکل‌های گوناگون در پنجه اقتدار خود فشردند.»^{۷۹} در اندیشه رهبری، مردمسالاری، پیوند وثیقی با حقوق مردم داشته و امری دال بر صرف مشارکت سیاسی نیست. در بیان ایشان «مردم اصلند؛ اصل مردمند؛ نه فقط در تعیین حاکم؛ چون تا می‌گوییم مردمسالاری، ذهن همه می‌رود به صندوق‌های رأی برای تعیین دستگاه‌های مختلف، همه در واقع به وسیله مردم انجام می‌گیرد- این تعیین‌کننده است، این درست است اما فقط این نیست؛ آنچه مهم است، این است که مردمسالاری یعنی مردم را در همه امور زندگی، صاحب رأی و صاحب تدبیر و صاحب تصمیم قرار دادن؛ درست نقطه مقابل آن چیزی که قبل از انقلاب در این کشور در طول قرن‌های متمادی بود.»^{۸۰}

به عبارتی اراده و انتخاب مردم نیز در مقوله مردم‌سالاری مندرج است. بنابراین توحید و استلزامات آن، در ساختار نیز مورد توجه بوده است.

حقوق مردم بنابر تلازم ذاتی با توحید بوده که در کشف و طراحی جوهره نظم موجود قرار گرفته با این بیان که «جمهوری اسلامی دو جزء دارد: جمهوری است، یعنی مردمی است؛ اسلامی است، یعنی بر پایه ارزش‌های الهی و شریعت الهی است... مردمی است، یعنی باید به عقاید مردم، به حیثیت مردم، به هویت مردم، به شخصیت مردم، به کرامت مردم اهمیت گذاشته بشود. اینها مردمی است. اسلامی است، یعنی همه آنچه که گفتیم، پشتوانه معنوی پیدا می‌کند... این نسخه جدیدی است که دنیا این را بعد از زمان پیامبران و بعد از صدر اسلام تا امروز، دیگر ندیده. این، چیز کمی نیست.»^{۸۱} بر این اساس «در بنای آن نظم مدنی و سیاسی توسط امام خمینی (ره) دو نکته اساسی وجود دارد که این دو نکته به هم پیوند خورده است؛ به یک معنا دو روی یک حقیقت است: یکی عبارت است از سپردن کار کشور به مردم از طریق مردم‌سالاری و از طریق انتخابات، و دوم این‌که این حرکت که خود از اسلام سرچشمه گرفته بود و هر آنچه ناشی از حرکت مردم‌سالاری و سپردن کار به مردم است باید در چهارچوب شریعت اسلامی باشد. این، دو بخش است، یا با یک نگاه، دو بعد از یک حقیقت است.»^{۸۲} حقیقت اصیل در نگرش رهبری همان‌گونه که گذشت، توحید است. به عبارتی حقوق مردم و اسلام امری مجزا نبوده و دو روی یک حقیقت که همان توحید است، می‌باشند. نکته بسیار مهم دیگر این‌که از نظر رهبر حتی فراتر از تعامل یا تلازم، یکسانی و دو روی یک سکه بودن میان توحید و حقوق مردم برقرار است. چرا که «خدای متعال، تفضل کرده و ما را از شرک ممنوع کرده است. این تکریم انسان است که پروردگار متعال او را از عبادت غیر خود، منع کرده است.. «ذلک من فضل الله علينا و علی الناس»؛ یعنی این که شرک را ممنوع کرده و فقط عبودیت خودش را خواسته است. ما باید این تکریم الهی را درک کنیم و از آن بهره‌مند شویم و نگذاریم که نیت و عمل ما به اندکی شرک آلوده شود؛ شرکی که ممکن است با اتباع از هوای خود و دیگران، در مراتب بالای اداره‌ی نظام جمهوری اسلامی و زعامت امت اسلامی تجلی پیدا کند.»^{۸۳} عین حال، این حقیقت در نظام سیاسی، اتصال ولی با مردم بر مدار شرافت انسانی آن‌ها دانسته می‌شود. حاکمیت اسلام در اندیشه رهبری، بدون

مردم نیست: «شرط دوم تحقق نظام ولایی آن است که ارتباط ولی با مردمی که ولایت بر آنهاست یک ارتباط نزدیک صمیمانه محبت‌آمیز دارد. اساس کار در حاکمیت اسلام این است... حکومت در اسلام حکومت ولایی است و ولایت؛ یعنی حکومت که با این تعبیر لطیف و متناسب با شخصیت و شرافت انسان بیان شده است. در اسلام چون افراد جامعه و افراد انسان در حساب سیاسی اسلام به حساب می‌آیند در واقع همه چیز مردمند. مردم هستند که شخصیت و خواست و مصالح و همه چیز آنها در نظام سیاسی اسلام به حساب می‌آید. آن وقت، ولایت الهی با چنین حضوری از مردم معنا می‌دهد. حقیقت ولایت الهی این است ارتباط با مردم.»^{۸۴} لذا «می‌فرماید که «وَلَا أَمْرٌ وَّ إِن صَغَرَتْهُ النَّفْسُ وَ اقْتَحَمَتْهُ الْعُيُونُ بِدُونِ أَنْ يُعِينَ عَلَى ذَلِكَ»؛ هر کسی هر چند به نظر شما کوچک بیاید و بخواهید یا بتوانید او را نادیده بگیرید، این جور نیست که در سرنوشت کشور بی‌تأثیر باشد؛ یعنی کوچک‌ترین افراد جامعه، فقیرترین افراد جامعه، بی‌دست‌وپاترین افراد جامعه هم می‌توانند در سرنوشت کشور مؤثر باشند...»^{۸۵}

تلازم حق در نظام سیاسی و ارتباط با حاکم نیز بوده لذا انسان‌ها بر عهده دارنده تکلیف، دارای حق الهی برآمده از ولایت و اراده الهی بر عهده حاکمان بر مدار توحید هستند. «وَلَكُمْ عَلَى مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ»؛ می‌فرماید همان مقداری که من به گردن شما حق دارم — حالا شما ببینید امیرالمؤمنین چه حق بزرگی به گردن مردم دارد؛ مظهر قدرت خدا، مظهر رحمت خدا، مظهر علم خدا، حقی که بر انسان‌ها دارد چقدر است؟ همان مقداری که من به گردن شما حق دارم — شما [هم] به گردن من حق دارید...»^{۸۶} همچنین «این معنا در کلمات امیرالمؤمنین موج می‌زند. در نامه به مالک اشتر از آن حضرت نقل شده است: «من ظلم عبداً لله كان الله خصمه دون عباده و من خاصمه الله ادحض حجه و كان لله حرباً». اما همه رده‌های مسؤول که کاری در دستشان هست، مشمول این خطاب هستند.»^{۸۷} اتصال جوهری حقوق مردم و توحید در ساختار، آثاری دارد از جمله این که «مردم‌سالاری.. فقط یک قرارداد عرفی نیست. مراجعه به رأی و اراده و خواست مردم، در آنجایی که این مراجعه لازم است، نظر اسلام است؛ لذا تعهد اسلامی به وجود می‌آورد. مثل کشورهای دمکراتیک غربی نیست که یک قرارداد عرفی باشد تا

بتوانند به راحتی آن را نقض کنند...مسئولان برای حفظ این خصوصیت، تعهد دینی دارند و پیش خدا باید جواب دهند. این یک اصل بزرگ از اصول امام بزرگوار ماست».^{۸۸}

نکته قابل توجه این که ارتباط میان سطوح نیز باید مد نظر باشد. به عنوان مثال، مسأله تاریخی تمدنی نقش حقوق مردم در تسری روشن‌بینی توحید پایه در ساختار مرتبط و متصل است. «...مردم را در همه امور زندگی، صاحب رأی و صاحب تدبیر و صاحب تصمیم قرار دادن، درست نقطه مقابل آن چیزی که قبل از انقلاب در این کشور در طول قرن‌های متمادی بود. قرن‌های متمادی این کشور از خود رأیی طواغیت و سلاطین رنج می‌برد، مردم هیچ‌کاره بودند؛ طاغوت و طواغیت دور و بر طاغوت اصلی، تصمیم‌گیر بودند؛ یعنی استبداد مطلق؛ مردم وسیله‌ای بودند برای اینکه او بتواند تحکّم بکند، مردم را نگه می‌داشتند برای اینکه به آنها تحکّم کنند...مردم‌سالاری نقطه مقابل این است؛ یعنی اجازه نمی‌دهد استبداد باشد، اجازه نمی‌دهد که سلطه خارجی باشد».^{۸۹} در این راستا «جمهوری اسلامی، یک نسخه جدید است؛ این نسخه جدیدی است که دنیا این را بعد از زمان پیامبران و بعد از صدر اسلام تا امروز، دیگر ندیده. این، چیز کمی نیست. این، دشمن دارد. دیکتاتورهای عالم هم دشمن این نظامند؛ سلطه‌گران و متجاوزان به حقوق ملت‌ها هم دشمن این نظامند».^{۹۰}

هر ترتیب، در این بخش، تلازم بنیادین روشن‌بینی با حقوق مردم در جوهره توحید تبیین شد. توحید، پایه اصیل بصیرت و جهان‌بینی اسلامی است که حقوق مردم را به عنوان استلزام عملی نفی طاغوت و عبودیت انحصاری الهی و همچنین کرامت و شرافت انسانی قرار می‌دهد و بدین ترتیب حقوق مردم به عنوان مؤلفه توحیدی تبیین می‌شود. رهبری توحید را روش زندگی که در استنباط ساختاری نیز صاحب دخالت قابل توجه می‌دانند که کرامت انسانی را از طریق آزادی از قیود غیرالهی تضمین می‌کند. این تلازم، نظام جمهوری اسلامی را به الگویی نوین تبدیل کرده که مردم‌سالاری دینی را بر پایه حق انتخاب و تعیین سرنوشت انسان‌ها بنا می‌نهد. کرامت انسانی، ریشه در تفضل الهی دارد و حقوق مردم را از حوزه فردی به اجتماعی-سیاسی گسترش می‌دهد. بنابراین، استنباط بدون تلازم با حقوق مردم، از جوهره توحیدی خود تهی می‌شود و به تحجر یا بدعت‌گذاری منجر می‌گردد. این رویکرد، حقوق مردم را دو روی سکه توحید قرار داده و استنباط را به ابزاری برای تحقق عدالت، استقلال و

دفاع از مظلومان تبدیل می‌کند، که در آن ولایت الهی با شرافت انسانی پیوند خورده و تعهد دینی مسئولان را الزامی می‌نماید. لذا حقوق مردم نه امری مصلحت‌پندارانه یا ظاهرگرایانه و نه امری غربی و مجزا از حق بودن است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، به بررسی ملازمه میان استنباط معتبر و حقوق مردم در اندیشه رهبری پرداخته و سؤال اصلی تحقیق مبنی بر نسبت استنباط با حقوق مردم را به صورت لایه‌به‌لایه تحلیل کرده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که استنباط روشن‌بین، نه تنها با حقوق مردم، بدون ارتباط (لا به شرط یا به شرط لا) نبوده؛ بلکه ملازمه‌ای بنیادین، چندلایه و جوهری میان آن‌ها برقرار بوده که استنباط روشن‌بین بدون رعایت حقوق مردم، ناقص، غیرپویا و فاقد اعتبار است. این ملازمه، در سطوح مفهومی، تاریخی تمدنی، توحیدی و ساختاری استوار است. روشن‌بینی، در سطح مفهومی به عنوان الزام ناظر بر استنباط، حقوق و منافع مردم را معیاری کلیدی برای انطباق فتوا با شرایط زمان و مکان قرار می‌دهد. در سطح تاریخی تمدنی، ملازمه مذکور، استکبار و سلطه‌گری را با محوریت حقوق و منافع مردم که ریشه در تجربیات دو قرن اخیر دارد، می‌داند. در اصیل‌ترین و مهم‌ترین سطح اعتبار بخش یعنی توحید، ملازمه بنیادین، ظاهر می‌شود؛ جایی که توحید به عنوان پایه روشن‌بینی، حقوق مردم را نه تنها به عنوان استلزام عملی؛ بلکه بر اساس ماهیت و معرف توحید با مؤلفه بسیار مهم نفی طاغوت و لزوم عبودیت انحصاری الهی قرار می‌دهد. این پیوند، حقوق مردم را در ساختار بنا شده بر مردم‌سالاری دینی نیز استمرار می‌دهد و بی‌توجهی به آن را مغایر با اصول تغییرناپذیر ساختار مانند عدالت، استقلال و دفاع از مظلومان می‌سازد.

در مجموع، فرضیه تحقیق تأیید می‌شود که استنباط نزد رهبری، ملازمه‌ای چندلایه با حقوق مردم برقرار می‌کند و حقوق را که الزامی برای پویایی فقه بوده؛ واجد جهت حقیقی و اسلامی ساخته است. این یافته‌ها، الگویی بدیع برای جمهوری اسلامی ارائه می‌دهند که اصول نفی طاغوت و کرامت انسانی را جهت تأمین اسلامیت استنباط مد نظر قرار داده و بدین ترتیب، رویکردهای سنتی، ابزاری یا غیرحقیقی به حقوق مردم را رد می‌کند. با این حال، محدودیت تحقیق در تمرکز بر بیانات رهبری است و می‌توان تحقیقات آینده را در مقایسه‌ای

میان این اندیشه با دیدگاه‌های دیگر اسلام‌شناسان انجام داد تا عمق و گستره این ملازمه بیشتر کاوش شود. در نهایت، ملازمه حقیقی، استنباط به مثابه عنصری برای تحقق سعادت، رفاه و عزت ملت، به نحوی است که نگرش‌های مغایر، بی‌توجه، عارضی (وارداتی)، اقتضایی (شرایط و مصلحتی)، سطحی (متن و ظاهرگرا) یا ساختار پندار صرف به حقوق مردم را نادرست و بر خلاف الزامات و جوهره اسلامی می‌داند

یادداشت‌ها

۱. بیانات در دیدار اعضای شورای نگهبان، ۲۸ تیر ۱۳۷۹
۲. بیانات در دیدار ۱۴/۳/۱۳۹۴
۳. بیانات در دیدار مدرّسان، فضلا و طلباب حوزه‌ی علمیّه مشهد، ۲۰/۴/۱۳۶۸
۴. بیانات در ارتباط تصویری با مردم قم، ۱۹/۱۰/۱۴۰۰
۵. بیانات در دیدار مدرّسان، فضلا و طلباب حوزه‌ی علمیّه مشهد، ۲۰/۴/۱۳۶۸
۶. دیدار با شورای عالی بسیج مستضعفین ۱۳۹۶
۷. بیانات در جمع طلاب شهرستان مشهد، ۱۳۶۶/۱/۵
۸. بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۳۸۱
۹. بیانات در دیدار نمایندگان مجلس، ۸/۳/۱۳۸۴
۱۰. صحیفه، ج ۲۱، ص ۸۸ پیام امام به مراجع و روحانیون سراسر کشور
۱۱. بیانات در دیدار اعضای شورای نگهبان، ۲۸ تیر ۱۳۷۹
۱۲. بیانات در دیدار اعضای شورای نگهبان، ۲۸ تیر ۱۳۷۹
۱۳. بیانات در جلسه پرسش و پاسخ با جوانان در دومین روز از دهه فجر (روز انقلاب اسلامی و جوانان)، ۱۳/۱۱/۱۳۷۷
۱۴. پیام به کنگره عظیم حج، ۱۹/۱۰/۱۳۸۴
۱۵. بیانات در مراسم دوازدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۳۸۰
۱۶. بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۸/۱۲/۱۳۹۰
۱۷. بیانات در دیدار نمایندگان مجلس، ۲۷/۳/۱۳۸۳
۱۸. بیانات در دیدار بسیجیان استان کرمانشاه، ۲۲/۷/۱۳۹۰
۱۹. سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۴۰۰
۲۰. بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۳۸۱
۲۱. بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۳۸۱
۲۲. بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴/۳/۱۳۸۱
۲۳. خطبه‌های نماز جمعه تهران + ترجمه خطبه عربی، ۱۴/۱۱/۱۳۹۰

۲۴. خطبه‌های نماز جمعه تهران + ترجمه خطبه عربی، ۱۴/۱۱/۱۳۹۰
۲۵. همان‌گونه که متن نوشته حاضر در صدد بیان آن است روشن‌بینی تنها دخالت زمان و مکان نیست؛ بلکه روشن‌بینی، نگرشی است که علاوه بر بحث مفهومی در این بند، دارای ابعاد تاریخی و مسأله مدار و بنیادین و ساختاری بوده و همان‌گونه که در بخش اول گذشت، با این اصطلاح مورد تأکید رهبری بوده است. همچنین از جمله مسأله استکبارستیزی از اولویت‌های مد نظر رهبری است که نشانگر ارتباط حق بودن با حق داشتن در استنباط است.
۲۶. بیانات در دیدار اعضای شورای نگهبان، ۲۸/۰۴/۱۳۷۹
۲۷. پیام رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ۲۴/۱۲/۱۳۷۴
۲۸. بیانات در دیدار مدرّسان، فضلا و طُلاب حوزه‌ی علمیّه‌ی مشهد، ۲۰/۴/۱۳۶۸
۲۹. بیانات در اوّلین جلسه درس خارج فقه در سال تحصیلی جدید، ۱۶/۰۶/۱۳۹۵
۳۰. بیانات در جلسه پرسش و پاسخ با جوانان در دومین روز از دهه فجر (روز انقلاب اسلامی و جوانان)، ۱۳/۱۱/۱۳۷۷
۳۱. بیانات در دیدار ۱۳/۰۶/۱۳۹۳
۳۲. بیانات در دیدار ۱۴/۰۳/۱۳۹۴
۳۳. بیانات در دیدار مدرّسان، فضلا و طُلاب حوزه‌ی علمیّه‌ی مشهد، ۲۰/۴/۱۳۶۸
۳۴. بیانات در دیدار با طُلاب مدرسه ملا محمد جعفر، همراه با آقای مجتهدی، ۲۹/۰۹/۱۳۶۰
۳۵. آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در مراسم بیعت فضلا و طُلاب حوزه علمیّه مشهد، ۲۰/۴/۱۳۶۸
۳۶. پیام رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ۲۴/۱۲/۱۳۷۴
۳۷. بیانات در دیدار ۰۸/۰۸/۱۳۹۸
۳۸. بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۲/۰۷/۱۳۶۸
۳۸. بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران ۲۵/۰۹/۱۳۷۹
۳۹. بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۲/۰۹/۱۳۷۹
۴۰. بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان و خانواده‌های شهدا، ۱۲/۰۸/۱۳۸۸
۴۱. بیانات در دیدار مدرّسان، فضلا و طُلاب حوزه‌ی علمیّه‌ی مشهد، ۲۰/۴/۱۳۶۸
۴۲. بیانات در دیدار مدرّسان، فضلا و طُلاب حوزه‌ی علمیّه‌ی مشهد، ۲۰/۴/۱۳۶۸
۴۳. بیانات در ۱۴/۰۳/۱۳۹۴
۴۴. بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۰۶/۱۲/۱۳۸۸
۴۵. بیانات در دیدار مردم قم به مناسبت سالروز ۱۹ دی، ۱۹/۱۰/۱۳۹۰
۴۶. بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۷/۱۲/۱۴۰۲
۴۷. بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۲۵/۰۱/۱۳۹۷
۴۸. بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۷/۱۲/۱۴۰۲

۴۹. بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۷ / ۱ / ۲۵
۵۰. بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱ / ۳ / ۱۴
۵۱. بیانات در دیدار جوانان قم، ۴/۸/۱۳۸۹
۵۲. بیانات در ۴/۸/۱۳۸۹
۵۳. بیانات در ۴/۹/۱۳۸۹
۵۴. بیانات در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه استان تهران، ۱۳۹۶ / ۶ / ۶
۵۵. بیانات در دیدار جوانان قم، ۴/۸/۱۳۸۹
۵۶. بیانات در ۴/۱۱/۱۳۶۹
۵۷. بیانات در مراسم بیست و ششمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۴ / ۳ / ۱۴
۵۸. بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۹ / ۹ / ۱۲
۵۹. بیانات در مراسم تنفیذ حکم دوازدهمین دوره ریاست جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۶ / ۵ / ۱۲
۶۰. بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۹۱ / ۸ / ۲۳
۶۱. بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵ / ۱۰ / ۱۹
۶۲. بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۹۱ / ۸ / ۲۳
۶۳. بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۷ / ۱ / ۲۵
۶۴. بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان زنجان، ۱۳۸۲ / ۷ / ۲۲
۶۵. بیانات در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم، ۱۳۸۷ / ۳ / ۲۱
۶۶. بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله) ۱۳۸۴/۰۳/۱۴
۶۷. بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰ / ۱۲ / ۱۸
۶۸. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷ / ۰۱/۲۵
۶۹. بیانات در مراسم بیعت اعضای شورای نگهبان، ۱۳۶۸ / ۳ / ۲۱
۷۰. بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۹۱ / ۸ / ۲۳
۷۱. بیانات در مراسم هجدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۶ / ۳ / ۱۴
۷۲. خطبه‌های نماز جمعه تهران + ترجمه خطبه عربی، ۱۳۹۰ / ۱۱ / ۱۴
۷۳. بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۲ / ۷ / ۲
۷۴. بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۸ / ۱ / ۱۴
۷۵. بیانات در تفسیر سوره ملک (آیات ۱ و ۲)، ۱۳۶۳ / ۸ / ۱۸
۷۶. پیام به مناسبت آغاز به کار چهارمین دوره مجلس خبرگان، ۱۳۸۵ / ۱۲ / ۱
۷۷. بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۶ / ۱۱ / ۲۹
۷۸. بیانات در دیدار عمومی مردم چالوس و نوشهر، ۱۳۸۸/۰۷/۱۵
۷۹. بیانات در مراسم بیست و پنجمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۳/۳/۱۴

۸۰. بیانات در مراسم بیعت اعضای شورای نگهبان، ۱۳۶۸/۳/۲۱

۸۱. بیانات در ۶/۲/۱۳۷۶

۸۱. بیانات در دیدار مردمی در آستانه انتخابات ریاست جمهوری چهاردهم در سالروز عید غدیر، ۱۴۰۳/۴/۵

۸۲. بیانات در دیدار مردمی در آستانه انتخابات ریاست جمهوری چهاردهم در سالروز عید غدیر، ۱۴۰۳/۴/۵

۸۳. بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۹/۰۹/۲۵

۸۴. بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴

۸۵. بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹

۸۶. بیانات در دیدار عمومی مردم چالوس و نوشهر ۱۳۸۸/۰۷/۱۵

منابع

قرآن کریم و نهج البلاغه

- خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار اعضای شورای نگهبان، ۱۳۷۹/۴/۲۸، _____، بیانات در مراسم بیست و ششمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۴/۳/۱۴
- _____، بیانات در دیدار مدرّسان، فضلا و طلبّاب حوزه‌ی علمیّه‌ی مشهد، ۱۳۶۸/۴/۲۰
- _____، بیانات در ارتباط تصویری با مردم قم، ۱۴۰۰/۱۰/۱۹
- _____، بیانات در دیدار با شورای عالی بسیج مستضعفین ۱۳۹۶
- _____، بیانات در جمع طلاب شهرستان مشهد، ۱۳۶۶/۱/۵
- _____، بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴
- _____، بیانات در دیدار نمایندگان مجلس، ۱۳۸۴/۳/۸
- _____، بیانات در جلسه پرسش و پاسخ با جوانان در دومین روز از دهه فجر (روز انقلاب اسلامی و جوانان)، ۱۳۷۷/۱۱/۱۳
- _____، پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۴/۱۰/۱۹
- _____، بیانات در مراسم دوازدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰/۳/۱۴
- _____، بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸
- _____، بیانات در دیدار نمایندگان مجلس، ۱۳۸۳/۳/۲۷
- _____، بیانات در دیدار بسیجیان استان کرمانشاه، ۱۳۹۰/۷/۲۲
- _____، سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۴۰۰/۳/۱۴
- _____، بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱/۳/۱۴
- _____، خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵/۱۰/۱۹
- _____، خطبه‌های نماز جمعه تهران ۱۳۷۹/۹/۲۵
- _____، خطبه‌های نماز جمعه تهران + ترجمه خطبه عربی، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴
- _____، پیام رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ۱۳۷۴/۱۲/۲۴

- _____، بیانات در اولین جلسه درس خارج فقه در سال تحصیلی جدید، ۱۳۹۵/۶/۱۶
- _____، بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۳/۶/۱۳
- _____، بیانات در دیدار با طلاب مدرسه ملا محمد جعفر، همراه با آقای مجتهدی، ۱۳۶۰/۹/۲۹
- _____، بیانات در مراسم دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه‌های افسری ارتش، ۱۳۹۸/۸/۸
- _____، بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۶۸/۷/۱۲
- _____، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۹/۱۲
- _____، بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان و خانواده‌های شهدا، ۱۳۸۸/۸/۱۲
- _____، بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۸/۱۲/۶
- _____، بیانات در دیدار مردم قم، ۱۳۹۰/۱۰/۱۹
- _____، بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۴۰۲/۱۲/۱۷
- _____، بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۷/۱/۲۵
- _____، بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۱/۳/۱۴
- _____، بیانات در دیدار جوانان قم، ۱۳۸۹/۸/۴
- _____، بیانات در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه استان تهران، ۱۳۹۶/۶/۶
- _____، بیانات در دیدار اعضای مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۹/۱۱/۴
- _____، بیانات در مراسم بیست و ششمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۹۴/۳/۱۴
- _____، بیانات در مراسم تنفیذ حکم دوازدهمین دوره ریاست جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۶/۵/۱۲
- _____، بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۹۱/۸/۲۳
- _____، بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان زنجان، ۱۳۸۲/۷/۲۲
- _____، بیانات در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم، ۱۳۸۷/۳/۲۱
- _____، بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۸۴/۳/۱۴
- _____، بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸
- _____، بیانات در مراسم بیعت اعضای شورای نگهبان، ۱۳۶۸/۳/۲۱

- _____، بیانات در مراسم هجدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۴/۳/۱۳۸۶
- _____، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۲/۷/۱۳۸۲
- _____، بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۴/۱/۱۳۹۸
- _____، بیانات در تفسیر سوره ملک (آیات ۱ و ۲)، ۱۸/۸/۱۳۶۳
- _____، پیام به مناسبت آغاز به کار چهارمین دوره مجلس خبرگان، ۱/۱۲/۱۳۸۵
- _____، بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۲۹/۱۱/۱۳۹۶
- _____، بیانات در دیدار عمومی مردم چالوس و نوشهر، ۱۵/۷/۱۳۸۸
- _____، بیانات در مراسم بیست و پنجمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۴/۳/۱۳۹۳
- _____، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۶/۲/۱۳۷۶
- _____، بیانات در دیدار مردمی در آستانه انتخابات ریاست جمهوری چهاردهم در سالروز عید غدیر، ۵/۴/۱۴۰۳
- _____، بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۴/۳/۱۳۸۱
- _____، بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۲۹/۱۱/۱۳۹۶
- _____، بیانات در دیدار عمومی مردم چالوس و نوشهر، ۱۵/۰۷/۱۳۸۸
- _____، روح‌الله (امام)، صحیفه امام خمینی (ره)، ج ۲۱
- _____، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۱۳۵۸ (بازنگری ۱۳۶۸)
- _____، عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۲)، کلیات حقوق اساسی ایران، تهران: مجد
- _____، موسوی، سید مصطفی و راجی، سید هادی (۱۴۰۳)، «جایگاه مردم سالاری دینی در صورت بندی اصول جهان بینی و ایدئولوژی اسلامی از منظر آیت الله خامنه ای»، حکومت اسلامی، شماره ۱
- _____، هاشمی، سید محمد (۱۳۸۱)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: میزان.
- _____ (۱۳۸۴)، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران: میزان



جستاری در الزامات اجرایی تحقق حق بر اشتغال، در اندیشه آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله تعالی علیه)

امین سلیمان کلوانق^{۱*}، زهرا علیزاد نامور^۲

۱. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

حق بر اشتغال یکی از حقوق بنیادین ملت است که علاوه بر اصل ۲۸ در بند ۱۲ اصل ۳، اصل ۲۲ و بندهای ۲ و ۴ اصل ۴۳ قانون اساسی بر آن تأکید شده است. حق مزبور در اندیشه مقام معظم رهبری نیز جایگاه ویژه‌ای دارد به نحوی که در بیانات متعدد و مختلف از ایشان مورد تأکید قرار گرفته و یکی از سیاست‌های کلی ابلاغی توسط مقام معظم رهبری را به خود اختصاص داده است. مسأله مهمی که در این میان می‌تواند مطرح شود این است که برای اجرایی سازی حق بر اشتغال چه الزاماتی وجود دارد. فرضیه این است که عملیاتی نمودن این حق نیاز به اقداماتی در ساحت‌های مختلف دارد. پژوهش حاضر که با روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای و دیدگاه‌های مقام معظم رهبری انجام گرفت، به این نتیجه دست یافت که الزامات اجرایی‌سازی حق یادشده، نیازمند اقدامات هماهنگ در سه ساحت کلیدی است. در ساحت اجتماعی - آموزشی بر لزوم همسویی نظام آموزشی با مهارت‌های کاربردی تأکید شد؛ در ساحت حقوقی اصلاح قوانین مانع‌زا و تقویت نظارت قضایی برای تضمین عدالت شغلی شناسایی گردید؛ و در ساحت اقتصادی، ایجاد نظام اطلاعات جامع، حمایت از سرمایه‌گذاری مولد و برون‌گرایی هوشمندانه به عنوان محورهای عملیاتی‌سازی حق اشتغال استخراج شد و پیشنهاداتی جهت تحقق الزامات به دست آمده، ارائه گردید. تا افراد ملت از این حق بنیادین بهره‌مند شده و نتایج مثبت آن عائد جامعه گردد.

واژگان کلیدی: سیاست‌های کلی اشتغال، عدالت اجتماعی، کارآفرینی، فرهنگ کار و تولید، الزامات اقتصادی.



مقدمه

مسئله حق بر اشتغال، به عنوان یکی از حقوق بنیادین بشر همواره یکی از محوری‌ترین مسائل در دولت‌های مدرن بوده است. اهمیت این موضوع ناشی از نوع اهداف و مبانی نظام اقتصادی در هر کشور است. (خسروپناه، ۱۴۰۲: ج ۲/ص ۹۰۹) در نظام فکری اسلام علاوه بر منافع مادی و اقتصادی و جدای از مضرات ناشی از بیکاری، مسئله کار دارای ارزش ذاتی و تربیتی است و یکی از لوازم نیل به کمالات انسانی اشتغال به کار درست و مفید است. در دوران معاصر حق بر اشتغال محور مشترک بسیاری اسناد بین‌المللی بوده است. اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر^۱ و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی^۲ از جمله اسناد حقوق بشری است که هر کدام به نحوی به تدارک این حق پرداخته‌اند. در نظام حقوقی ایران نیز حق مزبور سابقه‌ای در قانون اساسی مشروطه نداشته است اما بعد از انقلاب اسلامی در اصول متعددی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این حق شناسایی شده است. علاوه بر اصل ۲۸ که در ذیل فصل حقوق ملت حق بر اشتغال و حق انتخاب آزادانه شغل شناسایی شده است در بند ۱۲ اصل ۳،^۳ اصل ۲۲^۴ و بندهای ۲ و ۴ اصل ۴۳^۵ هر یک به نحوی این حق مورد حمایت قرار گرفته است.

بر اساس این اصول، آزادی انتخاب شغل، حق هر شهروند است و او را نمی‌توان مجبور به شغلی خاص یا استعفا از کار مورد علاقه‌اش کرد. البته شغل شخص باید مشروع و موافق با ارزش‌های جامعه و اخلاق حسنه و در راستای نظم و امنیت عمومی و اقتصاد سالم باشد. (قاضی، ۱۳۷۳: ص ۱۴۹) طبق همین اصل، دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون، برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی برای احراز مشاغل را ایجاد نماید. (نظرپور، ۱۳۸۷: ج ۱/ص ۱۱۰)

مقام معظم رهبری همواره تاکید دارند که در برنامه‌های اقتصادی، اشتغال جزو اولویت‌ها باشد. (بیانات، ۱۳۷۸/۲/۱۵) در اندیشه ایشان، کار و اشتغال جایگاهی محوری و راهبردی دارد که هم حق اساسی آحاد ملت و هم تکلیفی بر عهده مسئولان حکومتی است. (بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۰۴) ایشان بهره‌مندی مردم از اشتغال را نه تنها به عنوان حق شناسایی می‌کنند بلکه از نیازهای روحی انسان محسوب می‌کنند. از این رو می‌فرمایند: «خدای متعال انسان را طوری آفریده که بیکاری او را کسل می‌کند، کار او را بر سر نشاط می‌آورد؛ پس

احتیاج به کار فقط برای خاطر گذران زندگی نیست؛ از لحاظ معنوی هم فرد به کار احتیاج دارد. (بیانات، ۱۴۰۲/۰۲/۰۹) ایشان با نگاهی جامع، اشتغال را از مولفه‌های قدرت و پایه استقلال ملی، محرک تولید داخلی و شرط تحقق عدالت اجتماعی می‌دانند. این دیدگاه متعالی که ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد، کار را «عبادتی ارزش‌آفرین» و اشتغال را «ضامن عزت جوانان» معرفی می‌کند. (بیانات، ۱۳۸۰/۶/۵) فلذا نظام اسلامی باید در راستای تقویت خود، اهتمام ویژه‌ای به این امر داشته باشد. تأکیدات مکرر ایشان بر لزوم مهارت‌آموزی، حمایت از تولید داخلی و رفع موانع کسب‌وکار، منجر به ابلاغ «سیاست‌های کلی اشتغال» در سال ۱۳۹۰ شد که در آن، هماهنگی بین آموزش و بازار کار، توسعه فناوری و اصلاح قوانین به عنوان ارکان اصلی اشتغال‌زایی پایدار تبیین گردیده است. با توجه به اهمیت اشتغال، مسأله اصلی که نگارندگان در این پژوهش به دنبال پاسخ به آن هستند، این است که برای اجرایی‌سازی حق بر اشتغال، چه الزاماتی وجود دارد. فرضیه این است که عملیاتی نمودن این حق نیاز به اقداماتی در ساحت‌های مختلف دارد. مرور پیشینه پژوهش نشان می‌دهد؛ اغلب مطالعات موجود درباره‌ی حق بر اشتغال، بیشتر بر مبانی نظری و حقوقی تمرکز داشته‌اند. فارسی و خواستار (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان "بررسی و تحلیل ساختار مدیریتی و اقدامات اجرایی دولت در توسعه اشتغال ایران" موانع اجرایی سیاست‌های اشتغال را تبیین کرده‌اند. لطفی و فرهادی (۱۴۰۲) در مقاله "الزام‌های اجتماعی فرهنگی تمدن‌سازی انقلاب اسلامی"، به ابعاد فرهنگی اشتغال و نقش فرهنگ کار در تمدن‌سازی اسلامی پرداخته‌اند. با این حال، تاکنون پژوهشی جامع در خصوص الزامات اجرایی حق بر اشتغال با تکیه بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری انجام نشده است. از این‌رو، پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی و مبتنی بر بیانات و سیاست‌های کلی ابلاغی، درصدد شناسایی این الزامات در سطوح مختلف اجتماعی، حقوقی و اقتصادی است. بر این اساس الزامات اجرایی تحقق «حق بر اشتغال» در سه بخش ترسیم گردیده است؛ که با استناد به سیاست‌های کلی اشتغال طراحی شده و درصدد است. ساختاری نظام‌مند برای اجرایی نمودن دیدگاه‌های مقام معظم رهبری به منظور بهره‌مندی مردم و نظام اسلامی از نتایج مثبت حق اشتغال را ارائه نماید. در هر ساحت، ابتدا مبانی اندیشه‌ای ایشان تبیین می‌شود، سپس بر اساس آن، وضعیت موجود و نیازهای اجرایی بررسی و الزامات متناسب پیشنهاد می‌گردد.

۱. الزامات اجتماعی-آموزشی

تحقق حق بر اشتغال، مستلزم شکل‌گیری نگرش صحیح به کار و نیز تربیت نیروی کارآمد و بهره‌گیری از ظرفیت آن‌ها می‌باشد. لذا در این بخش الزامات اجتماعی-آموزشی، با تمرکز بر ابعاد انسانی و فرهنگی آن، در دو محور فرهنگ‌سازی و توسعه مهارتی بررسی می‌گردد:

۱-۱. فرهنگ‌سازی و نهادینه‌سازی ارزش کار و اشتغال

فرهنگ‌سازی نخستین گام برای اثبات حق بر اشتغال می‌باشد. یکی از بنیادی‌ترین عوامل جهت دهنده رفتارهای انسان در جوامع بشری فرهنگ است. هویت هر جامعه‌ای برآمده از فرهنگ آن جامعه است که باعث شکل‌گیری حیات اجتماعی آن می‌شود. (لطفی و فرهادی، ۱۴۰۲: ص ۱۱۵۸) فرهنگ در اندیشه مقام معظم رهبری جایگاه والایی دارد؛ به عقیده ایشان برای توسعه اقتصادی نیز، احتیاج به تلاش فرهنگی است.

(خسروپناه، ۱۴۰۲: ج ۲/ص ۱۲۹۰) در بیانات ایشان آمده است: «فرهنگ‌سازی در حوزه اشتغال، مستلزم تحول در نگرش اجتماعی به مقوله کار است. این امر بدون بالا رفتن فرهنگ عمومی جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود. برای فرهنگ‌سازی، مهم این است که به گوهر درونی خود آگاه باشیم. توانایی‌های نیروی انسانی و ابتکارات جوانان در جامعه‌ی ما بسیار زیاد است. ما باید فرهنگ کار و تلاش را ترویج کنیم؛ این روحیه‌ی نشستن و ثروت بادآورده را انتظار کشیدن باید از بین برود. وقتی محقق و جستجوگر علمی ما، فرهنگ کار را آنچنان که در یک فرهنگ سالم مطرح است-که مظهر عالی آن فرهنگ اسلامی می‌باشد- نداشته باشد، وجود این محقق بی‌فایده خواهد بود.» (بیانات، ۱۳۹۸/۰۲/۰۴) ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «کار اداری ارتباط مستقیمی با توسعه اقتصادی دارد. اگر طرح‌های اقتصادی به مجموعه‌ی دیوان سالاری عاری از وجدان کار محول شود؛ به ثمر نخواهد رسید. در زمینه تولید و ساخت و ایجاد محیط‌های کارگاهی پرتلاش، برای اینکه بتوان توصیه اسلام را که فرموده: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ عَمَلَ شَيْئًا فَأَتَقَنَهُ؛ خدا رحم کند بر کسی که کاری کند و آن را محکم و متقن انجام دهد.» (العریضی، ۱۳۶۸: ص ۹۳)، جامه عمل پوشاند؛ باید ارزش اتقان و استحکام کار را به کارگر تفهیم کرد تا با انگیزه و تلاش مضاعف کارش را به طور صحیح انجام دهد. این یکی از شرایطی است که در صورت تحقق، ما را به استقلال اقتصادی خواهد رساند.» (بیانات، ۱۳۷۲/۰۲/۱۵).

بند ۱ سیاست‌های کلی اشتغال بر: «ترویج و تقویت فرهنگ کار، تولید، کارآفرینی و استفاده از تولیدات داخلی به عنوان ارزش اسلامی و ملی با بهره‌گیری از نظام آموزشی و تبلیغی کشور» تاکید دارد. این مهم از طریق نظام آموزشی و تبلیغی کشور پیگیری می‌شود که کار و تولید را به عنوان ارزش اسلامی-ملی ترویج نمایند. تأکید مقام معظم رهبری بر «قداست کار»، زیربنای این تحول فرهنگی است. در خصوص نوع فرهنگسازی در بیان حضرت آیت الله خامنه‌ای چنین آمده است: «فرهنگ کار باید در کشور به گونه‌ای باشد که مردم کار را عبادت بدانند؛ کاری که از روی دلسوزی، کاردانی و آگاهی و قبول شرایط دشوار همراه نباشد؛ نمی‌تواند کشور را نجات دهد.» (بیانات، ۱۳۷۸/۰۲/۱۵) در دیدگاه ایشان، تبدیل تلاش و کار به گفتمان در فضای عمومی، یکی از کارهای اساسی در زمینه‌ی رشد اقتصاد است، لذا توصیه می‌کنند: «فرهنگ کار و تولید به عنوان ارزش اجتماعی در جامعه نهادینه شود و بیکاری و سستی، موهون انگاشته شود. در روایتی از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده که ایشان جوانی را دیدند و از او درباره شغلش پرسیدند؟ گفت: شغل ندارم؛ حضرت فرمودند: «سَقَطَ مِنْ عَيْنِي؛ از چشمم افتاد» (سبزواری، ۱۴۱۳: ص ۱۳۹؛ مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۱۰۰/ص ۹) با عنایت به این مسئله، اهمیت کار و ثروت‌آفرینی باید تبیین شود.» (بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۰۴) بر این اساس، متولیان فرهنگی کشور باید در نکوهش بیکاری، کم‌کاری و فرار از کار سخت، فرهنگسازی کنند. (بیانات، ۱۳۹۴/۰۲/۰۹)

ترویج فرهنگ اشتغال و ارزش کار باید در برنامه‌ها و محتوای نظام آموزشی کشور نهادینه گردد. بنابراین، دستگاه‌های متولی آموزش در کشور باید از ابتدا دانش‌آموزان را با اهمیت حق اشتغال و جایگاه آن در زندگی فردی و اجتماعی، آشنا نمایند. در آموزه‌های اسلامی، روایات فراوانی از ائمه (ع) در اهمیت و فضیلت کار ذکر شده است. امیرالمومنین علی (ع) می‌فرماید: «مَنْ يَعْمَلْ يَزِدْ قُوَّةً وَ مَنْ يَقْصُرْ فِي الْعَمَلِ يَزِدْ فِتْرَةً؛ هرکس کار کند، قدرت و نیروی او افزایش پیدا می‌کند، و هرکه در کار کردن کوتاهی کند، سستی او افزایش می‌یابد.» (آمدی، ۱۳۹۱: ص ۵۹۰) قول مشهوری از نبی مکرم اسلام نقل است که: «مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ، لَا مَعَادَ لَهُ؛ فرزند ما باید از اوایل جوانی با فضیلت کسب روزی حلال و تأمین معاش آشنا شود. به عقیده ایشان، توجه به نظارت الهی و احساس مسئولیت در قبال انجام وظیفه، نیروی محرک برای رشد انسان در هر زمینه‌ای است. نهادینه سازی عزت و هویت مستقل ملی و دینی در افراد، آشنایی با سبک زندگی اسلامی

و بیان فضیلت‌های کار و تلاش در جامعه، از جمله وظایف سازمان‌های متولی تربیت مانند حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و آموزش و پرورش است.

رسانه‌ها نیز می‌توانند نقش فعالی در اطلاع‌رسانی و فرهنگ‌سازی در مورد فرصت‌های شغلی داشته باشند. رسانه ملی و صداوسیما، به علت سهولت در دسترسی به آن، تاثیر بسیاری در شناساندن حق اشتغال و تثبیت آن در اذهان مردم دارد. در این راستا، آموزش حقوق شهروندی در فضای رسانه‌های جمعی (رادیو، تلویزیون، اینترنت)، طراحی بازی و سرگرمی با محتوای آشنایی با مشاغل مختلف، بستر رشد یک نیروی کارآمد و متعهد را فراهم می‌نماید. رسانه ملی می‌تواند در قالب فیلم کوتاه، پویانمایی، پادکست و دیگر ابزارهای رسانه‌ای، اهمیت اشتغال و جایگاه آن را برای جهش اقتصادی و افزایش تولید و کارآفرینی بین اقشار مختلف مردم تبیین نماید. مقام معظم رهبری نیز بر نقش رسانه، برای ترویج فرهنگ کار و تلاش، تاکید دارند. البته معتقدند؛ دستگاه‌های مختلف و صداوسیما باید متوجه باشند که نوع کارهایی از قبیل بخت‌آزمایی را ترویج نکنند. زیرا آیه شریفه «لیس للانسان الا ما سعی» (نجم: ۳۹) اقتضا می‌کند که رابطه‌ی مستقیمی بین درآمد و اشتغال وجود داشته باشد. درآمد بایستی ناشی از سعی و تلاش باشد. (بیانات، ۱۳۹۸/۰۲/۰۴) استفاده از ظرفیت عظیم فضای مجازی و فضای مطبوعاتی کشور نیز برای ارتقای فرهنگ عمومی جامعه مفید است. این مراکز می‌توانند با ارائه اطلاعات اصیل و اثرگذار به منظور آشنایی افراد با اشتغال‌زایی و معرفی راه‌های مختلف سرمایه‌گذاری و تولید، و ترویج کارآفرینی، نقش مهمی در تحقق فرهنگ اشتغال در سطح جامعه ایفا نمایند.

۲-۱. توسعه مهارتی و توانمندسازی نیروی انسانی

همانطور که در اصل ۲۸ نیز تاکید شده است؛ قانون اساسی، ملاک انتخاب شغل را میل شخصی افراد دانسته-البته به شرط عدم مخالفت با مقررات شرعی و قانونی- با این بیان که: «هر کس می‌تواند هر شغلی را که بخواهد انتخاب کند.» درباره مسئله میل شخصی، خداوند انسان‌ها را در باطن مختلف آفریده و به دلیل همین اختلافات، آن‌ها به شغل‌های مختلف علاقمند می‌شوند. اگر این علاقمندی مورد حمایت قرار گیرد؛ باعث رشد و شکوفایی فرد می‌شود، ولی اگر حمایت نشود یا الزامی در تحمیل و واگذاری شغل به فرد صورت گیرد؛ حتی در صورت انجام صحیح کار، مطمئناً فرد موفق نخواهد بود. به همین جهت است که در

امور تربیتی، بعد از گذراندن مراحل ابتدایی در آموزش باید از دانش‌آموزان ارزیابی به عمل آید و استعدادیابی صورت گیرد؛ تا مشخص گردد دانش‌آموز یا دانشجو به چه مواردی علاقمند است. شناخت و حمایت از آن علاقه باطنی باعث موفقیت فرد در آن شغل شده و نیاز جامعه هم از آن رشته به خوبی تامین می‌شود. (یزدی، ۱۳۸۲: ص ۲۷۰-۲۶۹) کارآفرینی و افزایش بهره‌وری نیازمند نیروی انسانی ماهر است. مقام معظم رهبری، نیروی انسانی جوان را از بزرگترین ظرفیت‌ها و سرمایه‌های کشور می‌دانند. جمعیت جوان آماده به کار، آمار بالای دانش‌آموخته‌های دانشگاهی و نخبه‌های علمی در رشته‌های مهم و کارآمد؛ بیانگر این مسئله است. «برای رهایی از تکیه بر نفت توجه به ظرفیت نیروی داخلی ضرورت دارد؛ اقتصاد متکی به مردم نیز، نیازمند اشتغال فراگیر است.» (بیانات، ۱۳۸۵/۰۸/۱۸)

بند ۲ سیاست‌های کلی اشتغال بر «آموزش نیروی انسانی متخصص، ماهر و کارآمد متناسب با نیازهای بازار کار» تأکید دارد. آموزش و پرورش به‌عنوان نخستین نهاد تربیتی کشور، نقشی محوری در اجرایی‌سازی حق اشتغال دارد. تحقق این حق در این نهاد زمانی ممکن است که برنامه‌های درسی و تربیتی، صرفاً به آموزش نظری محدود نباشد، بلکه بر پرورش مهارت‌های شغلی، روحیه کار و خلاقیت، و آشنایی با ارزش کار و تولید تمرکز یابد. اجرای موفق سیاست‌های کلی اشتغال مستلزم آن است که آموزش و پرورش از سنین پایه، با رویکردی مهارت‌محور و متناسب با نیاز بازار کار عمل کند و هدایت تحصیلی بر اساس استعداد و علاقه دانش‌آموزان انجام گیرد. همچنین لازم است با همکاری وزارت کار و سازمان فنی و حرفه‌ای، کارگاه‌های مهارتی و طرح‌های آشنایی با مشاغل در مدارس توسعه یابد تا پیوند میان آموزش و اشتغال از مراحل ابتدایی تحصیل برقرار شود.

یکی از مهم‌ترین عوامل بیکاری جوانان، عدم هماهنگی میان نظام آموزشی و نیازهای بازار کار است. بسیاری از دانشگاه‌ها به جای تمرکز بر مهارت‌های کاربردی به ارائه آموزش‌های تئوری اکتفا می‌کنند. نتیجه آن وجود فارغ التحصیلانی است که دانش کافی دارند اما فاقد مهارت‌های عملی برای اشتغال هستند. از این رو بازنگری در رشته‌های تحصیلی با توجه به نیازهای بازار کار ضروری است. دانشگاه‌ها باید با ارائه رشته‌های متناسب با نیازهای روز، دانشجویان را به سمت فرصت‌های شغلی جدید هدایت کنند. این موارد تاثیر بسزایی در کاهش بیکاری فارغ التحصیلان خواهد داشت. رهبر انقلاب درباره اشتغال دانش‌آموختگان

فرموده‌اند: «یکی از کارهای لازم دولت، زمینه‌سازی برای اشتغال دانشجویان از دوران تحصیل است. باید سازوکارهایی ایجاد شود تا فارغ‌التحصیلان دانشگاهی پس از اتمام درس، موقعیت شغلی مناسبی داشته باشند؛ تا فاصله بین خروجی آموزش عالی و نیاز بازار کار کاهش یابد.» (بیانات، ۱۴۰۰/۰۲/۲۱) البته این امر در مشاغلی که نیاز به تحصیلات دارند، تحقق نمی‌یابد جز در سایه اینکه همزمانی میان آموزش و اشتغال متناسب با آن وجود داشته باشد؛ که در واقع آموزش عملی در کنار آموزش تئوری برنامه‌ریزی شده باشد. بازار کار به مهارت‌های تخصصی و کار آمد نیاز دارد. اصلاح سیستم آموزشی با برگزاری کارگاه‌های مهارتی، تقویت ارتباط میان دانشگاه و صنایع، ایجاد دوره‌های کوتاه مدت تخصصی و ترکیب مهارت‌های عملی و تئوری می‌تواند به جوانان کمک کند تا شانس بالایی برای ورود به بازار کار داشته باشند. همچنین مطابق با بند ۱۱ سیاست‌های کلی اشتغال؛ برقراری حمایت‌های مؤثر از بیکاران برای افزایش توانمندی‌های آنان در جهت دسترسی به اشتغال پایدار، از جمله وظایف دولت است. بر این اساس دولت علاوه بر آموزش‌های ضمن خدمت کارکنان خود درباره ایجاد فضای کسب‌وکار سالم، موظف به حمایت مؤثر از بیکاران به‌ویژه از طریق ارتقاء مهارت‌ها و کارایی آنها می‌باشد. از دیدگاه رهبر انقلاب این موارد نقشی کلیدی در تحقق حق بر اشتغال و کاهش نرخ بیکاری دارند.

۲. الزامات حقوقی

اجرای صحیح سیاست‌های کلی ابلاغی، نیازمند ملزومات و ابزارهای متعددی است. مقام معظم رهبری بارها تاکید نموده‌اند؛ صرف مطرح کردن سیاست‌ها مشکلی را حل نمی‌کند. لذا عزم جدی مسئولان و مدیران و فعالان مردمی نیاز است. رفع موانع و محدودیت‌های تولید و رقابت، تدوین و نوسازی قوانین و مقررات مورد نیاز، بسترسازی حقوقی و فنی از جمله الزامات حقوقی مورد نیاز برای تثبیت حق اشتغال و بهره‌مندی از آن می‌باشد. مسئولان ذیربط باید با تهیه قوانین و مقررات لازم و تدوین نقشه راه در عرصه‌های مختلف، فرصت مناسب برای نقش آفرینی مردم و فعالان اقتصادی، فراهم نمایند. از این رو، الزامات حقوقی را می‌توان در دو محور اساسی یعنی قانون‌گذاری و نظارت بر حسن اجرا بررسی نمود.

۲-۱. قانون‌گذاری

تحقق «حق بر اشتغال» مستلزم آن است که قانون‌گذار با وضع قوانین حمایتی، سازوکارهای الزام‌آور و ضمانت اجراهای مشخصی را برای بهره‌مندی شهروندان از فرصت‌های شغلی پیش‌بینی کند. به بیان دیگر، قانون‌گذاری باید از مرحله سیاست‌گذاری صرف فراتر رفته و حقوق افراد در دسترسی به شغل را در قالب تکلیف قانونی برای دولت و حق مطالبه‌پذیر برای مردم نهادینه سازد. البته قانون‌گذاری در این زمینه، تنها به تصویب قوانین حمایتی محدود نمی‌شود، بلکه مستلزم طراحی یک چارچوب جامع است که این حق را در فرایندهای اقتصادی و اجتماعی نهادینه کند. به عقیده رهبر انقلاب، عمده توان مسئولان دولتی باید برای زمینه‌سازی اشتغال و رفع موانع آن صرف شود. البته برنامه‌ریزی برای ایجاد اشتغال و تولید عمدتاً از ناحیه قوه مجریه است؛ زیرا نیازمند دسترسی به منابع و زیرساخت‌های کشور است. قوه مقننه و قضاییه نیز باید در امر نظارت و مانع زدایی از اشتغال، دولت را پشتیبانی نمایند. (بیانات، ۱۳۸۰/۰۱/۰۱) یکی از اساسی‌ترین الزامات حقوقی، اصلاح قوانین مانع‌زا و تصویب قوانین تشویقی است. بر این اساس، مجلس شورای اسلامی باید ضمن بازنگری قوانین کار، مالیات و سرمایه‌گذاری، مواد صریحی درباره‌ی «تضمین فرصت اشتغال برای همه افراد توانمند» و «رفع تبعیض در دسترسی به مشاغل» تصویب کند.

مطابق اصل ۲۸ قانون اساسی؛ دولت علاوه بر اینکه باید با ایجاد قوانین متناسب برای همه افراد جامعه، امکانات مساوی برای احراز مشاغل مختلف را فراهم آورد؛ (یزدی، ۱۳۸۲: ص ۲۷۰) موظف است ضمن حفظ آزادی افراد برای انتخاب شغل، زمینه‌سازی برای اشتغال همگان را بر اساس نیاز جامعه تنظیم نماید. خروجی این مسأله در مرحله اعطای پروانه کار و اجازه شغل مطرح می‌شود. به عبارتی دولت و مجلس باید قوانین حوزه اشتغال را به نحوی تدوین کنند که کارآفرینی و تأسیس کسب‌وکار، آسان و با محوریت اولویت‌های مورد نیاز جامعه باشد. اصلاح مقررات مالیاتی و گمرکی، ارائه تضمینات بانکی و تسهیلات اعتباری جهت تولید، و اصلاح قوانین کار برای مثال منع کارمایی غیرمجاز، از جمله اقدامات مورد انتظار از دولت است.

در بند ۵ سیاست‌های کلی اشتغال بر «بهبود محیط کسب و کار، ارتقاء شاخص‌های آن و حمایت از بخش‌های خصوصی و تعاونی» تصریح شده است که این امر «از طریق اصلاح

قوانین، مقررات و رویه‌های ذیربط» محقق می‌گردد. از دیدگاه مقام معظم رهبری، دولت با حمایت‌های حقوقی از سرمایه‌گذاران بخش خصوصی و اصلاح قوانین غیر ضروری که باعث اختلال در مسیر فعالیت آن‌هاست، می‌تواند از مداخلات آسیب‌زا برای اشتغال جلوگیری کند. (بیانات، ۱۴۰۲/۱۱/۱۰) برای مثال، تصویب تسهیلات مالیاتی و اعتباری ویژه برای کسب و کارهای کوچک و جلوگیری از نظارت‌های زائد و موازی می‌تواند انگیزه واحدهای تولیدی را برای جذب نیروی کار افزایش دهد. به‌منظور بررسی جایگاه حق بر اشتغال در نظام قانون‌گذاری کشور و بررسی نحوه بازتاب سیاست‌های ابلاغی در مصوبات، برای نمونه برخی از مهم‌ترین قوانین و سیاست‌های مصوب پس از ابلاغ سیاست‌های کلی اشتغال از سوی مقام معظم رهبری، در جدول زیر گردآوری و طبقه‌بندی شده است؛ که بیانگر جهت‌گیری کلی قوانین در تحقق سیاست‌های اشتغال است.

جدول ۱. قوانین و سیاست‌های کلان در حوزه اشتغال^۶

ردیف	ماهیت حقوقی	عنوان	سال	مرجع تصویب
۱	سیاست‌های کلان	سیاست‌های کلی اشتغال	۱۳۹۰	مقام معظم رهبری
۲	قوانین (تسهیلی)	قانون بهبود مستمر محیط کسب و کار	۱۳۹۰	مجلس شورای اسلامی
۳	سیاست‌های کلان (در راستای تولید)	سیاست‌های کلی تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی	۱۳۹۱	مقام معظم رهبری
۴	سیاست‌های کلان (در راستای اشتغال)	سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی	۱۳۹۲	مقام معظم رهبری
۵	قوانین (تامین مالی)	قانون تشکیل شورای عالی اشتغال	۱۳۹۳	مجلس شورای اسلامی
۶	قوانین (در راستای تولید)	قانون رفع موانع تولید رقابت پذیر و ارتقای نظام مالی کشور	۱۳۹۴	مجلس شورای اسلامی
۷	قوانین (تامین مالی)	قانون حمایت از توسعه و ایجاد اشتغال پایدار در مناطق روستایی و عشایری	۱۳۹۶	مجلس شورای اسلامی
۸	قوانین (تسهیلی)	قانون تسهیل صدور مجوزهای کسب و کار	۱۴۰۰	مجلس شورای اسلامی
۹	قوانین (تشویقی)	قانون مشوق‌های حمایت از تولید و حفظ و ایجاد اشتغال	۱۴۰۱	هیئت دولت
۱۰	قوانین (نظارتی)	قانون ساماندهی و نظارت بر تجارت مرزی و ایجاد اشتغال پایدار مرزنشینان	۱۴۰۲	مجلس شورای اسلامی

تحلیل و بررسی اقدامات انجام گرفته، بیانگر این است که با وجود گذشت مدت زیادی از ابلاغ سیاست‌های کلی اشتغال و تصویب قوانین مرتبط، همچنان تحول چندانی در حوزه اشتغال ایجاد نشده است. از جمله ایرادات و اشکالاتی که وارد است؛ نقش کمرنگ دولت‌ها در ایجاد فرصت‌های شغلی، یا رفع موانع تولید است. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، در گزارشی با عنوان «بررسی عوامل تاخیر در استقلال‌یافتگی جوانان: معضل بیکاری»، که در تاریخ ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ انتشار یافته؛ ناتوانی دولت در سیاستگذاری صحیح بر ایجاد اشتغال پایدار را، یکی از عوامل بیکاری اعلام نموده است. در این گزارش آمده: معضل بیکاری، زندگی ۱/۸ میلیون جوان و ۳/۸ میلیون نفر از اعضای خانوار آن‌ها را تحت تاثیر قرار داده و همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل دولت‌ها مطرح بوده؛ که با وجود اتخاذ سیاست‌های اشتغالی مختلف، پیشرفتی در این حوزه حاصل نشده است.^۷ نتایج پیمایش‌های ملی^۸ نشان می‌دهد که یافتن شغل در جامعه ایرانی، دغدغه و نگرانی اصلی جوانان و خانواده‌هاست.

همچنین عدم وجود برنامه جامع و ساختار مدیریتی مشخص از دیگر موانع اشتغال‌زایی است؛ به نحوی که هیچ نهادی به طور کامل مسئولیت این امر را بر عهده نمی‌گیرد. (فارسی و خواستار، ۱۴۰۱: ص ۵۶) البته لازم به ذکر است؛ تحقق اشتغال پایدار نیازمند همکاری و تعامل نهادهای مختلف با یکدیگر می‌باشد. در راستای تحقق سیاست‌های کلی اشتغال، قانون «مشوق‌های حمایت از اشتغال پایدار» مصوب ۱۴۰۱/۰۶/۲۷ توسط هیئت وزیران^۹، نمونه‌ای از تلاش‌های تقنینی در زمینه حمایت از کارفرمایان و حفظ فرصت‌های شغلی به شمار می‌رود که با هدف کاهش فشارهای اقتصادی بر واحدهای تولیدی و تشویق بنگاه‌ها به توسعه اشتغال طراحی شده است. بر اساس این قانون، مشوق‌هایی همچون بخشودگی جرائم بیمه‌ای برای کارفرمایانی که اشتغال موجود را حفظ یا افزایش داده‌اند، و نیز امکان تقسیط بدهی‌های بیمه‌ای و مالیاتی واحدهای تولیدی کوچک و متوسط، به‌منظور کاهش فشار مالی بر آن‌ها پیش‌بینی شده است. در مجموع، نظام قانون‌گذاری کشور در زمینه اشتغال دارای ظرفیت‌ها و مقررات حمایتی متعددی است، اما نیازمند برخورداری از انسجام و پیوستگی میان حوزه‌های مختلف و ایجاد سازوکاری واحد برای هماهنگی، نظارت و اجرای مؤثر این مقررات است.

۲-۲. نظارت بر حسن اجرای قوانین

علاوه بر قانون‌گذاری، نظارت بر عملکرد دستگاه‌های اجرایی نیز ضرورت دارد. برای تحقق عدالت اجتماعی و دستیابی به اقتصاد پویا که از مهم‌ترین منابع قدرت در کشورهاست؛ باید امنیت پایدار و فراگیر در جامعه برقرار باشد. ایجاد امنیت اقتصادی که زمینه را برای اشتغال پایدار و انجام فعالیت‌های مولد فراهم نماید، از وظایف قوه قضاییه است. این نهاد می‌تواند با برخوردهای جدی و غیرمنفعانه با مجرمان اقتصادی، مبارزه با فساد، قاچاق و ویژه‌خواری، این امنیت را در جامعه به ارمغان آورد. مقام معظم رهبری در این خصوص می‌فرمایند: «در بخش‌های مالی و بازرگانی، فساد سیستمی وجود دارد. عدم نظارت بر این مراکز باعث تشدید فساد می‌شود؛ دستگاه‌های نظارتی موظفند؛ با نظارت مستمر بر محیط کسب و کار و برخورد شدید با اخلاص‌گران اقتصادی از بروز موانع و مشکلات جلوگیری کنند.» (بیانات، ۱۳۸۲/۰۲/۲۲) به عقیده ایشان، برای تحول اقتصادی یک برنامه عملیاتی واحد نیاز است. مانند تشکیل یک ستاد فرماندهی که وظیفه آن رصد دائمی عملکرد دستگاه‌های اجرایی در حوزه اقتصاد باشد. (بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۰۴) فقدان نظارت مستمر، موجب هدررفت بخش قابل توجهی از منابع مالی، بدون دستیابی به خروجی‌های مورد انتظار؛ مانند ایجاد شغل پایدار یا توسعه واحدهای تولیدی می‌شود. برای مثال؛ عدم وجود سازوکارهای نظارتی مؤثر بر مصرف وام‌های اشتغال‌زایی، منجر به شکاف بین اهداف تعیین‌شده و نتایج عملی می‌گردد. برای شکستن این زنجیره معیوب، ضروری است؛ نخست با سازوکارهای نظارتی، شرایط اعطای تسهیلات مانند تشریفات اداری غیرضروری و سخت‌گیری در شرایط ضامن را کاهش داد. سپس، با استقرار نظام پایش هوشمند مصرف منابع به منظور سخت‌گیری در نظارت بر مصرف؛ از طریق الزام به گزارش‌دهی دوره‌ای، بازرسی میدانی و تخصیص منابع به ایده‌های کاربردی و قابل اجرا، از اتلاف منابع جلوگیری نمود.

قوه قضائیه نقشی اساسی در صیانت از امنیت اقتصادی و اجرای عادلانه قوانین مرتبط با اشتغال دارد. این قوه از طریق نظارت بر اجرای صحیح قوانین کار، بیمه، مالیات و حمایت از تولید، نقش مؤثری در صیانت از حقوق کارگران و کارآفرینان ایفا می‌کند. همچنین، رسیدگی به دعاوی کارگری و کارفرمایی، مبارزه با فساد اداری و اقتصادی، و تأمین امنیت قضایی برای سرمایه‌گذاران و کارآفرینان از جمله کارهای اثرگذار این قوه برای تحقق عدالت

شغلی است. ایجاد شعب تخصصی اقتصاد و کارآفرینی در محاکم قضایی، یکی از ظرفیت‌های جدید برای تسریع در حل اختلافات کارفرمایان و نهادهای اداری است. از منظر مقام معظم رهبری، امنیت قضایی و مبارزه با فساد، پیش‌شرط اصلی رونق تولید و اشتغال پایدار است. (بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۰۴) ازاین‌رو قوه قضائیه می‌تواند با تسریع در رسیدگی به پرونده‌های اقتصادی و حمایت از فعالیت‌های مولد، زمینه دستیابی به اشتغال ایمن و پایدار را مهیا سازد. این نهاد در تحقق الزامات حقوقی اشتغال نقش دوگانه دارد: نخست، برخورد قاطع با عوامل فسادزا و محل اشتغال و دوم، حمایت فعالانه از چرخ تولید و سرمایه‌گذاری سالم. استمرار این نقش نظارتی، پشتوانه‌ای مؤثر برای اجرای سیاست‌های اشتغال و مصوبات قانونی کشور فراهم می‌آورد.

۳. الزامات اقتصادی

با بررسی دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب می‌توان استنباط کرد که منظور ایشان از اقتصاد؛ امور مربوط به معیشت و تامین حوائج مادی و رفاهی و شیوه اداره امور مرتبط با آن می‌باشد. (خسروپناه، ۱۴۰۲: ج ۲/ص ۸۴۲) ایشان احکام و قوانین اسلام را فراگیر در همه عرصه‌های زندگی انسان‌ها اعم از زندگی اجتماعی، فردی، سیاسی و مشی اقتصادی می‌دانند. همچنین آبادسازی و عمران جامعه اسلامی، اداره معیشت و امور اقتصادی مردم و فراهم کردن وسایل رونق اقتصادی را جزو وظایف مدیران اسلامی دانسته و می‌فرمایند: «اصلاح امور اقتصادی مردم از اوجب واجبات حکومت است. ایشان، با اشاره به مضمون روایتی از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرمایند: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا»؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳/ص ۷۴۸) تامین ایمان مردم را در گرو رفاه اقتصادی آن‌ها دانسته و معتقدند؛ برطرف کردن مشکلات اقتصادی باید در سرلوحه برنامه‌های دولت اسلامی باشد. (بیانات، ۱۳۸۰/۰۲/۲۸) الزامات اقتصادی تحقق حق بر اشتغال در سه سطح قابل بررسی است. این تقسیم‌بندی بر اساس فرایند شکل‌گیری و پایداری اشتغال انجام گرفته است؛ بدین معنا که ابتدا باید با سیاست‌های کلان تولید و سرمایه‌گذاری، زمینه ایجاد اشتغال فراهم گردد، سپس با حمایت از بخش‌های مولد و تقویت زیرساخت‌های اقتصادی استمرار یابد، و در نهایت با ارتقای بهره‌وری و عدالت در نظام کار به ثبات و پویایی اقتصادی منتهی شود.

۳-۱. سیاست‌های کلان تولید و سرمایه‌گذاری اشتغال‌زا

تحقق حق بر اشتغال در گرو سیاست‌گذاری کلان اقتصادی و تصمیم‌گیری مبتنی بر اطلاعات دقیق و واقع‌بینانه است. مقام معظم رهبری، تولید و سرمایه‌گذاری مولد را محور اصلی رشد اقتصادی و اشتغال پایدار دانسته و بر لزوم ایجاد نظام جامع اطلاعات بازار کار، بهره‌گیری از ظرفیت‌های داخلی، و تعامل هدفمند با اقتصاد جهانی در چارچوب اقتصاد مقاومتی تأکید دارند. در این بخش، دیدگاه‌های ایشان درباره سیاست‌های کلان تولید، جهش اقتصادی و نقش اطلاعات صحیح در برنامه‌ریزی اشتغال بررسی می‌شود. از دیدگاه ایشان، اقتصاد مقاومتی یک الگوی متناسب با نیازهای کشور است. «اقتصاد مقاومتی یک کل فراگیر است که تمام عرصه‌های علمی، فنی، خدمات، بازرگانی، صادرات و واردات را شامل می‌شود. البته یک بعد اثباتی دارد؛ که همان رویکرد افزایش تولید داخلی و اقتصاد درون‌زاست. یعنی برای پیشرفت اقتصادی باید از ظرفیت‌های درون کشور و سرمایه بالای نیروی انسانی بهره‌مند شد. و یک بعد نفی‌ای دارد که نیازمند شناسایی مواردی است که به اشتغال و تولید داخلی ضربه می‌زند.» (بیانات، ۱۳۹۵/۰۱/۲۴) برای آگاهی از موانع تولید و اشتغال، مسئولان دولتی وظیفه دارند؛ اطلاعات بازار کار را همانگونه که در بند ۴ سیاست‌های کلی به آن تصریح شده به صورت یک «نظام جامع اطلاعات بازار کار» گردآوری و تحلیل نمایند؛ تا نهادهای مختلف بتوانند برنامه‌ریزی منسجمی برای ایجاد فرصت‌های شغلی اتخاذ کنند. ایشان، محصور و محدود بودن اطلاعات در بعضی از افراد را موجب ویژه‌خواری و سوء استفاده دانسته و در این باره می‌فرمایند: «اطلاع‌رسانی و گزارش‌دهی به مردم از الزامات مهم اقتصادی است. باید یک مرکز رصد قوی و بینایی وجود داشته باشد؛ که به طور دقیق اطلاعات را گردآوری و پردازش کند، ایرادات و موانع اشتغال را شناسایی کند و در اختیار متولیان امور قرار دهد. و در نهایت پیشرفت کارها به اطلاع مردم برسد. اینکه مردم در جریان فعالیت‌های اقتصادی و کارهایی که باعث بهبود وضع معیشت آنها می‌شود قرار بگیرند؛ احساس آرامش، امید به آینده در آنها تقویت می‌شود. (بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۰۴) علاوه بر این، شفافیت اطلاعات به شناسایی موانع موجود کمک کرده و همزمان مداخلات غیرضروری را کاهش می‌دهد. در این خصوص، پیشنهاد می‌شود؛ یک مرکز ملی پایش فرهنگی اشتغال با همکاری وزارت فرهنگ، آموزش و پرورش و رسانه‌ها برای ارزیابی مستمر سطح فرهنگ کار، شناسایی موانع اشتغال،

شناسایی صنایع پربازده و کم‌خرج ایجاد شود؛ تا با اطلاعات دقیق و صحیح بسترسازی برای افزایش اشتغال را تسریع بخشد.

در بند ۱۲ سیاست‌های کلی اشتغال؛ «توجه ویژه به کاهش نرخ بیکاری استان‌های بالاتر از متوسط کشور» ذکر شده است. رهبر انقلاب بارها بر اهمیت رونق تولید اشتغال‌آفرین تأکید کرده‌اند. ایشان لازمه‌ی دستیابی به اشتغال پایدار و حل معضل بیکاری را، جهش تولید می‌دانند. لذا در این زمینه می‌فرمایند: «بعضی از تولیدات اساسی و حیاتی کشور، مثل صنعت نفت و فولاد، مانند دیگر صنایع اشتغال‌آفرین نیستند. در عین حال که توجه به این صنایع اصلی، ضروری است؛ لکن از صنایع پایین‌دستی که عمدتاً تولیدی هستند؛ مانند پتروپالایشگاه‌ها و از این قبیل، نباید غافل شد. دستگاه‌های دولتی و بانکی باید کاری کنند که تولید به معنای واقعی کلمه در جهت ایجاد اشتغال باشد. این امور، سرمایه‌های متوسط مردم را وارد میدان اشتغال می‌کند. (بیانات، ۱۴۰۰/۱۱/۱۰) همانطور که در بند ۷ سیاست‌های اشتغال بر «هماهنگ‌سازی و پایداری سیاست‌های پولی، مالی، ارزی و تجاری و تنظیم بازارهای اقتصادی در جهت کاهش نرخ بیکاری توأم با ارتقاء بهره‌وری عوامل تولید و افزایش تولید» تأکید شده است. اتخاذ سیاست‌های پولی و ارزی پایدار توسط دولت با هدف کنترل تورم و ثبات اقتصاد کلان از دیگر ملزومات کاهش بیکاری است.

از دیگر مؤلفه‌های سیاست‌های کلان اشتغال، تعامل هدفمند با اقتصاد جهانی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های بین‌المللی در راستای افزایش تولید و اشتغال است. مقام معظم رهبری در تحلیل وضعیت اقتصادی ایران، آن را محیطی منفک و مجزا از اقتصاد جهانی نمی‌دانند. لذا در سیاست‌گذاری‌های اشتغال بر تعامل سازنده با جهان تأکید دارند. در بند ۶ سیاست‌های کلی مقرر گردیده: «جذب فناوری، سرمایه و منابع مالی، مبادله نیروی کار و دسترسی به بازارهای خارجی کالا و خدمات». بر این اساس، تعامل مؤثر و سازنده با کشورها و سازمان‌های بین‌المللی می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد اشتغال گردد. سیاست خارجی باید «اقتصاد محور» باشد و پیوندهای اقتصادی با کشورهای همسایه تقویت گردد. از این جهت، دولت باید با فعال‌کردن دیپلماسی اقتصادی و مشارکت در نهادهای بین‌المللی، ظرفیت‌های خارجی را به سمت افزایش اشتغال هدایت کند. با شناسایی بازارهای جهانی، شرایط صادرات کالا یا نیروی کار متخصص و سرمایه‌گذاری مشترک را فراهم نماید. در عین حال از تکنولوژی‌های نوین و ایده‌های

خارجی نیز برای تولید داخلی بهره گیرد. آشنایی با فرصت‌های شغلی کشورهای همسایه و اعزام نیروی کار برای آموزش و بهره‌وری، یکی از راه‌های مطلوب برای افزایش اشتغال است؛ که با برنامه‌ریزی دقیق و رایزنی‌های اقتصادی مسئولان وزارت خارجه می‌تواند انجام گیرد. البته باید به این نکته توجه داشت که تعامل با کشورهای خارجی، هدفمند باشد. مقام معظم رهبری در این خصوص می‌فرمایند: «براساس سیاست‌های مبتنی بر «اقتصاد مقاومتی»، اقتصاد باید درون‌زا و برون‌گرا باشد؛ یعنی اقتصاد باید از درون رشد و جهش پیدا کند که این مسئله با استفاده حداکثری از ظرفیت‌های داخلی امکان‌پذیر است. البته از برون‌گرایی و تعامل با اقتصاد جهانی نیز استقبال شود، به شرط اینکه تاثیر منفی بر درون‌زایی نداشته باشد. در همین راستاست که توصیه می‌شود؛ از واردات و تجارت‌هایی که تضعیف‌کننده تولیدات داخلی هستند پرهیز شود و در مواردی که ناچار به واردات هستیم، آن را مشروط به انتقال فناوری کنیم.» (بیانات، ۱۳۹۵/۱/۱) تحقق اقتصاد مقاومتی که به عقیده رهبر انقلاب تنها علاج مشکلات اقتصادی کشور می‌باشد؛ (بیانات، ۱۳۹۳/۳/۴) مستلزم خودباوری ملی و برون‌گرایی هوشمندانه است؛ تا ضمن اتکا به ظرفیت‌های درون‌زا، از فرصت‌های بیرونی برای توسعه تولید و اشتغال بهره‌برداری شود.

۳-۲. حمایت از بخش‌های مولد و تقویت زیرساخت‌های اقتصادی

ایجاد فرصت‌های شغلی پایدار نیازمند حمایت مؤثر از بخش‌های تولیدی، خصوصی و تعاونی، و فراهم‌سازی زیرساخت‌های لازم برای رونق کسب‌وکار است. مقام معظم رهبری در سیاست‌های کلی اشتغال، با اشاره به ظرفیت‌های اقتصادی متنوعی که در کشور وجود دارد؛ توجه دولت به هرکدام از آن بخش‌ها را، زمینه‌ساز تحقق حق اشتغال می‌دانند. در این بخش، سیاست‌های حمایتی و راهکارهای تقویت زیرساخت‌های اقتصادی با رویکرد اشتغال‌محور تحلیل می‌شود:

حمایت‌های دولتی از بخش خصوصی و تعاونی‌ها

در نظام‌های سرمایه‌داری اساس رشد و شکوفایی اقتصادی، تولید ثروت است. در حالی که در نظام اسلامی؛ عدالت اجتماعی و رفاه عمومی، اساس سیاست‌های کلی اقتصادی را تشکیل می‌دهد. تبعیض در استفاده از امکانات عمومی مخل رشد است؛ زیرا فرصت‌ها و امکانات متعلق به همه اقشار کشور است. (خسروپناه، ۱۴۰۲: ج ۲/ص ۱۲۰۲) در نگاه رهبر انقلاب،

سازندگی و رونق اقتصادی کشور اگر بر بستر پیشرفت مادی با هدف تامین عدالت اجتماعی باشد؛ فاصله بین فقیر و غنی روز به روز کاهش می‌یابد. تحقق این امر نیازمند تقویت سرمایه اجتماعی، افزایش انگیزه مردم برای فعالیتهای اقتصادی و جلب اعتماد عمومی است. (بیانات، ۱۳۷۴/۰۶/۰۸) یکی از مصادیق آن توجه به بخش خصوصی است. خصوصی سازی و مردمی کردن اقتصاد جزو الزامات اقتصاد مقاومتی است که در سیاست‌های کلی اشتغال هم مورد تاکید است. در بند ۸ سیاست‌های کلی آمده است: «توجه بیشتر در پرداخت یارانه‌ها به حمایت از سرمایه‌گذاری، تولید و اشتغال مولد در بخش‌های خصوصی و تعاونی». از منظر مقام معظم رهبری؛ در معرفی فرصت‌های سرمایه‌گذاری کشور به بخش خصوصی باید اهتمام جدی داشت؛ زیرا بسیاری از مسائل کلان کشور و ناترازی‌های اقتصادی از این طریق قابل حل است. بخش خصوصی گستره وسیعی دارد. از صنایع بزرگی مثل نفت و گاز و فولاد تا صنایع پایین دستی را -که زمینه مشارکت سرمایه‌های مردمی اعم از فعالیتهای فنی و یا ایده‌های خلاقانه در آن وجود دارد- در بر می‌گیرد. همچنین ایشان بر ضرورت حمایت بانک‌ها و سازمان‌های مالی از صنایع اشتغال‌آفرین و بخش خصوصی تأکید دارند. (بیانات، ۱۴۰۰/۱۰/۱۱) بر همین اساس، دولت باید فرصت مشارکت این سرمایه عظیم را فراهم نماید و با تخصیص منابع بودجه‌ای و یارانه‌ها، اولویت خود را به طرح‌های اشتغال‌آفرین اختصاص بدهد. ترغیب مردم به سرمایه‌گذاری در صنایع، کاهش نرخ سود تسهیلات بانکی برای سرمایه‌گذاری در تولید و همچنین اعطای وام‌های کم‌بهره به کسب‌وکارهای کوچک و تعاونی‌ها، و تضمین بازپرداخت از محل درآمد طرح‌ها؛ از جمله اقدامات حمایتی تاثیرگذار در حوزه اشتغال است.

اصلاح فضای کسب و کار

از دیگر جنبه‌های حمایتی دولت، ساماندهی فضای کسب و کار در کشور است. در بند ۱۰ سیاست‌های اشتغال تصریح شده است به «حمایت از تأسیس و توسعه صندوق‌های شراکت در سرمایه برای تجاری سازی ایده‌ها و پشتیبانی از شرکت‌های نوپا، کوچک و نوآور». در خصوص بهبود فضای کسب‌وکار، نقش سامانه‌های صدور مجوز کسب و کار بسیار حائز اهمیت است. هوشمندسازی و توسعه دولت الکترونیک و حذف پیچیدگی‌های اداری و اصلاح روش‌های قدیمی؛ بهترین راه برای تسهیل در کارآفرینی است. به این معنا که فرآیند صدور مجوزها، استعلامات و پرداخت عوارض باید به صورت آنلاین و یکپارچه انجام شود؛ تا

متقاضیان در کمترین زمان و با حداقل مراجعه حضوری به نتیجه برسند. سامانه‌های الکترونیکی صدور پروانه کسب و گواهی‌های اشتغال نیز از این موارد هستند. لذا راه‌اندازی و ارتقای این سامانه‌ها و یکسان‌سازی رویه‌ها در سراسر کشور از الزامات مورد انتظار برای حمایت از شرکت‌های کوچک و نوآور است و می‌تواند محیطی پویا برای خلق مشاغل فراهم آورده و فضای کسب‌وکار را رونق بخشد. همچنین باید تدابیری اندیشه شود؛ تا اشتغال در هر استان با استفاده از ظرفیت‌های بومی افزایش یابد. برای نمونه؛ دولت می‌تواند با توسعه زیرساخت‌ها و آبادسازی روستاها؛ از قبیل ارتقای خدمات پایه دسترسی به آب، برق، اینترنت، بهداشت، اعطای تسهیلات برای راه‌اندازی کسب‌وکارهای روستایی و حمایت از ایده‌های نوآورانه، علاوه بر جلوگیری از مهاجرت روستاییان به شهرهای پرجمعیت، زمینه ایجاد اشتغال پایدار در آن مناطق را فراهم نماید. مقام معظم رهبری، آبادسازی روستاها را از لوازم مهم رونق بخش کشاورزی می‌دانند و با اشاره به حدیث: «الزارعون کنوز الله فی ارضه؛ کشاورزان، گنجینه خدا در زمین هستند.» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۳۶۳: ج ۳/ص ۲۰۴) معتقدند؛ کشاورزی یکی از اساسی‌ترین محورهای توسعه اقتصادی در کشور است؛ لذا توجه به ظرفیت‌های این بخش باعث افزایش اشتغال و بهره‌وری خواهد شد. (بیانات، ۱۳۸۰/۱۰/۱۲)

استفاده از ظرفیت گردشگری وب حق گذر (ترانزیت)

ایران یکی از چند تمدن بزرگ و کهن جهان است و قدمتی بیش از ۲۵۰۰ سال دارد. تمدن ایران در طول چند هزار سال گذشته دارای فراز و نشیب‌های تاریخی متعددی بوده و از همین رهگذر، صدها جاذبه فرهنگی و تاریخی در سراسر کشور باقی مانده است. آثار فراوان تاریخی و فرهنگی، طبیعت و جغرافیای بکر و چهارفصل، در کنار دسترسی به آب‌های جهانی از طریق دریای خزر و خلیج فارس، موقعیت و جایگاهی ویژه به ایران بخشیده است. بر همین اساس، ایران دارای ظرفیت بالقوه و بی‌نظیری به منظور جذب گردشگر است. بر اساس آخرین آمار منتشرشده توسط معاونت امور کمیسیون‌های تخصصی اتاق ایران^{۱۰} در سال ۲۰۲۳؛ ایران در شاخص توسعه گردشگری و سفر، در جایگاه ۷۳ بین ۱۱۹ کشور جهان قرار دارد؛ که جایگاه مناسبی نیست. غفلت از توجه و اهتمام کافی به بُعد گردشگری امری است که مقام معظم رهبری در ترسیم سیاست‌های کلان کشور بارها بر آن اشاره نموده‌اند، که متأسفانه کمتر مورد توجه مسئولان دولتی قرار گرفته است. بند ۹ سیاست‌های کلی اشتغال بر «گسترش و استفاده

بهینه از ظرفیت‌های اقتصادی دارای مزیت مانند: گردشگری و حق گذر (ترانزیت)» تاکید دارد. از دیدگاه ایشان، گردشگری از مهم‌ترین صنایع تولید ثروت در کشور است. لذا نیازمند حمایت موثر از سوی نهادهای دولتی و مانع‌زدایی از موانعی است که در تمامی سطوح گردشگری وجود دارد. برای نمونه؛ توصیه ایشان به مسئولان ورزشی این است که ضمن توجه به ورزش‌های اصیل ایرانی مانند چوگان، از این فرصت برای جذب گردشگر خارجی و توسعه گردشگری استفاده کنند. (بیانات، ۱۴۰۰/۰۶/۲۷) مقام معظم رهبری با اشاره به ظرفیت‌های منحصربه‌فرد ایران در حوزه‌های گردشگری، بر لزوم بهره‌گیری از جاذبه‌های تاریخی، طبیعی و مذهبی برای جذب گردشگر خارجی تأکید نموده‌اند: «اگر مسئولان استان فارس بتوانند از وجود حرم مطهر حضرت احمد بن موسی (ع) و طبیعت زیبای شیراز و جاذبه‌های گردشگری استان مثل آرامگاه شعرای بزرگ، استفاده کنند؛ درآمد آن، استان را از همه معونه‌های دیگر بی‌نیاز می‌کند.» (بیانات، ۱۳۸۷/۰۲/۱۸) علاوه بر آن، ظرفیت بالای منابع طبیعی مانند نفت و گاز، معادن طلا و فلزات کمیاب که در سراسر کشور پراکنده است، تنوع اقلیمی و ظرفیت انرژی‌های پاک مثل آب، خورشید و انرژی هسته‌ای؛ همسایگی ایران با ۱۵ کشور و ظرفیت چند صد میلیونی ارتباط با آن‌ها؛ هرکدام فرصت مهمی برای ایجاد اشتغال پایدار است. (بیانات، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱)

مسئله بهره‌مندی از حق گذر از دیگر ظرفیت‌های مهم اقتصادی است که در سیاست‌های کلی اشتغال مورد تاکید قرار گرفته است. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به موقعیت ممتاز جغرافیایی ایران که چهارراه ارتباطی شمال به جنوب و شرق به غرب است، می‌فرماید: «کشور ما توانایی آن را دارد؛ که یک معبر ترانزیتی بسیار پیشرفته و خوبی برای انتقال انرژی و کالا باشد. بهره‌مندی از این موهبت نیازمند فراهم نمودن زیرساخت‌های حمل و نقلی مانند خطوط ریلی و جاده‌ای است.» (بیانات، ۱۴۰۱/۰۸/۱۱) کریدور ترانزیتی شمال-جنوب که از ایران می‌گذرد؛ یکی از مهم‌ترین گذرگاه‌های ارتباطی در نیم‌کره شرقی جهان و حلقه تجارت بین آسیا و اروپا است. اتصال ریلی و جاده‌ای آب‌های بین‌المللی و راهبردی خلیج فارس، تنگه هرمز و دریان عمان به کشورهای حوزه شمال، آسیای میانه و قفقاز، یکی از امن‌ترین و آسان‌ترین راه‌های تجارت کالا و انرژی در جهان محسوب می‌شود. بنابراین فرصت سرمایه‌گذاران قیمت و جریان اقتصادی حیاتی برای ایران است. در صورت تکمیل

مسیرهای ناتمام ریلی و جاده‌ای در داخل، درآمد سرشاری از عبور و ترانزیت کالا عاید کشور خواهد شد که نقش بسزایی در رونق اقتصادی و افزایش اشتغال در کشور دارد. این امر با ایجاد زنجیره‌های به هم پیوسته از مشاغل مستقیم و غیرمستقیم، بستری فوق‌العاده برای اشتغال‌زایی فراهم می‌آورد؛ از نیاز مبرم به نیروی انسانی متخصص در بخش‌های ساخت، نگهداری و بهره‌برداری از خطوط ریلی و ایستگاه‌ها گرفته، تا ایجاد فرصت‌های شغلی گسترده در پایانه‌های لجستیک، انبارها، شرکت‌های باربری و حمل‌ونقل. به علاوه، صنایع وابسته از قبیل فولاد، سیمان، خودروسازی و خدمات پشتیبانی را نیز رونق بخشیده و سرمایه‌گذاری خارجی را جذب می‌کند. که این خود به توسعه کسب و کارهای محلی و نیاز به نیروی کار بیشتر در مناطق مختلف کشور منجر شده و در نهایت، چرخه اقتصادی کشور را با رشدی پایدار روبرو می‌سازد.

۳-۳. ارتقای بهره‌وری و عدالت در نظام کار و دستمزد

از دیدگاه مقام معظم رهبری، پیشرفت اقتصادی زمانی محقق می‌شود که کار، بهره‌وری و عدالت در توزیع منافع اقتصادی در کنار هم تقویت شوند. رعایت تناسب میان دستمزد و بهره‌وری، توانمندسازی نیروی کار و توسعه فناوری‌های نو و اقتصاد دانش‌بنیان، زمینه افزایش بهره‌وری و ایجاد اشتغال پایدار را فراهم می‌سازد و مکمل تحقق عدالت اقتصادی در نظام کار است. مسئله تناسب بین دستمزد و بهره‌وری نیروی کار به عنوان یکی از چالش‌های ساختاری بازار کار ایران مطرح است. عدم تعادل بین این دو متغیر، منجر به کاهش انگیزه نیروی کار و افزایش هزینه‌های تولید می‌شود. در این راستا، مقام معظم رهبری در سیاست‌های کلی اشتغال بند ۱۳؛ به صراحت بر لزوم «رعایت تناسب بین افزایش دستمزدها و بهره‌وری» تأکید نموده‌اند. ایشان تشویق اسلام به کار اقتصادی را نقطه مقابل انتظار غلط و نابجای «مفت‌خواری» و «مفت‌جویی» می‌دانند و با اشاره به روایتی که پیامبر اکرم (ص) دست کارگر را می‌بوسد و می‌فرماید خداوند کسی را که کار را محکم و با احساس مسئولیت انجام دهد، دوست می‌دارد؛ هدف نظام اسلامی را تولید ثروت و تقسیم عادلانه آن بین آحاد مردم می‌دانند. بر اساس دیدگاه‌های ایشان، کارگر ماهر و فعال، از ستون‌های اصلی اقتصاد و از عوامل درجه یک تولید ثروت در کشور است. لذا بنگاه‌های اقتصادی و کارفرمایان باید دانش و مهارت نیروی کار و سهم آن را از عوائد بنگاه‌های اقتصادی افزایش دهند و کارگران نیز با احساس مسئولیت بیشتر

عمل کنند. با بالارفتن بهره‌وری، کیفیت کار نیز ارتقا پیدا خواهد کرد. در این صورت رونق اقتصادی در امر تولید به وجود می‌آید. (بیانات، ۱۳۹۹/۰۲/۱۷) مسئله کاهش بهره‌وری نیز از مشکلات اساسی است؛ در بخش‌های مختلف به تناسب آن مقداری که هزینه می‌شود، بهره‌برداری وجود ندارد؛ دانش‌بنیان کردن تولید و توسعه فناوری متناسب با نیاز صنعت، بهره‌وری فعالیت‌های اقتصادی را ارتقاء می‌دهد. (بیانات، ۱۴۰۱/۰۱/۰۱)

بند ۳ سیاست‌های اشتغال بر «ایجاد فرصت‌های شغلی پایدار با تأکید بر استفاده از توسعه فناوری و اقتصاد دانش‌بنیان و آینده‌نگری نسبت به تحولات در سطح ملی و جهانی»؛ تأکید دارد. از دیدگاه رهبری انقلاب نیز؛ علم مایه اقتدار است. برای مصون ماندن کشور از آسیب‌های دشمن، پیشرفت علمی نیاز است که باعث قدرتمندی کشور شود. در این زمینه حضور نخبگان علمی اهمیت دارد، نخبگان می‌توانند باعث پیشرفت علمی کشور بشوند و آن را به موضع اقتدار و عزتی برسانند که آسیب‌پذیری‌ها کاهش پیدا کند. (بیانات، ۱۳۹۷/۰۷/۲۵) استفاده از فناوری‌های نوین، خودکفایی در صنایع راهبردی با اقتصاد دانش‌بنیان به‌عنوان نیروی محرکه اشتغال و تولید ضروری است. توسعه شرکت‌های دانش‌بنیان؛ با تبدیل دستاوردهای علمی به محصولات تجاری، در زمینه‌های فناوری پیشرفته مانند بیوتکنولوژی، نانو تکنولوژی و فناوری‌های پزشکی، باعث افزایش بهره‌وری اقتصادی می‌شوند. بهره‌گیری از فرصت‌های اقتصاد دیجیتال؛ (خدمات آنلاین، تجارت الکترونیک و...) می‌تواند مشاغل جدید خلق کرده و به حل معضل بیکاری سرعت بخشد. وظیفه دولت است که زیرساخت‌های فناوری اطلاعات مانند اینترنت پرسرعت و شبکه ملی اطلاعات را تقویت کند و از طریق اعطای مشوق‌های مالی و حمایتی به استارت‌آپ‌ها و شرکت‌های دانش‌بنیان، کارآفرینی فناورانه را رونق بخشد. بدین ترتیب اشتغال در بخش‌های پیشرفته و مبتنی بر دانش، افزایش یافته و کشور به پویایی علمی-اقتصادی خواهد رسید.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

مسئله حق بر اشتغال یکی از حقوق بنیادین شهروندی و تکلیف مهمی بر عهده حکومت اسلامی است. که در اصل ۲۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به آن اشاره شده است. تحقق این حق در جامعه، نیازمند عزم جدی و هماهنگی همه جانبه در سطوح مختلف حکومتی است. یافته‌های این پژوهش مبتنی بر تحلیل محتوای بیانات و سیاست‌های کلی

ابلاغی مقام معظم رهبری در حوزه اشتغال است و نشان می‌دهد الزاماتی برای اجرایی‌سازی حق بر اشتغال وجود دارد که در سه بخش اجتماعی-آموزشی، حقوقی و اقتصادی ترسیم شده است. بر اساس آن، فرهنگ‌سازی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و ملی، تقویت مهارت‌های نیروی کار، اصلاح قوانین، بهبود فضای کسب و کار، و بهره‌گیری از فناوری‌های نوین، از ارکان اصلی تحقق اشتغال پایدار به شمار می‌روند. بررسی‌های صورت گرفته حاکی از آن است که فقدان برنامه‌ریزی منسجم، نظارت مستمر و عدم توجه کافی به ظرفیت‌های اقتصادی در کشور، مانع تحقق عینی این اهداف شده است. شکاف بین آموزش و بازار کار، مقررات دست‌وپاگیر، نبود اطلاعات شفاف و ضعف در جذب سرمایه‌گذاری‌های مولد، از جمله چالش‌های پیش‌رو هستند. موفقیت در این مسیر مستلزم آن است که دولت، برای بهره‌مندی مردم از حق اشتغال، بستر لازم برای خلق فرصت‌های شغلی توسط نهادهای دیگر مانند بخش خصوصی را فراهم آورد. در ادامه پیشنهاداتی برای تحقق الزامات فوق ارائه شده است:

- ایجاد مرکز ملی پایش فرهنگی اشتغال برای ارزیابی مستمر سطح فرهنگ کار، شناسایی موانع اجتماعی اشتغال و طراحی سامانه‌ای برای ثبت ایده‌های شغلی.

- تقویت آموزش مهارتی در مدارس و دانشگاه‌ها و تضمین هدایت فارغ‌التحصیلان به بازار کار.

- راه‌اندازی رسانه تعاملی با استفاده از پلتفرم‌های آنلاین و صداوسیما؛ برای آموزش و ترویج مهارت‌های شغلی در قالب فیلم، پادکست، بازی‌های رایانه‌ای.

- تدوین دیپلماسی اشتغال در وزارت خارجه با هدف اعزام نیروی کار متخصص، جذب فرصت‌های اشتغال فرامرزی و امضای تفاهم‌نامه‌های اقتصادی با کشورهای همسایه برای ایجاد اشتغال پایدار.

- بازنگری قوانین کار و بیمه به نفع بنگاه‌های تولیدی و بخش خصوصی، کاهش مقررات زائد و امکان دریافت مجوزها در سامانه‌های آنلاین.

- تشکیل دادرسی تخصصی حمایت از کسب‌وکارهای خرد و اشتغال‌آفرین، برای رسیدگی سریع به شکایات کارآفرینان از موانع اداری، بانکی و فساد مالی.

- معرفی ظرفیت‌های گردشگری ایران در شبکه‌های جهانی، تسهیلات مالی برای پروژه‌های گردشگری در مناطق محروم و تسهیل مقررات برای شرکت‌های خارجی فعال در حمل‌ونقل ترانزیتی .

- حمایت از پروژه‌های علمی و فناوری با اعطای وام و کمک‌هزینه به پژوهشگران و شرکت‌های خلاق، و اولویت دادن به پروژه‌های دانش‌بنیان در طرح‌های عمرانی و صنعتی کشور. پیشنهاد‌های ارائه‌شده از استخراج و استنتاج مفاهیم و الزامات اجرایی از دیدگاه‌های رهبری به‌دست آمده است. در نتیجه، بیانگر مسیرهای عملی تحقق حق بر اشتغال از منظر اندیشه اسلامی و سیاست‌گذاری کلان کشور هستند.

یادداشت‌ها

۱. ماده ۱۳: «کار حقی است که باید دولت و جامعه برای هر کسی که قادر به انجام آن است، تضمین کند و هر انسانی آزادی انتخاب کار شایسته را دارد، به‌گونه‌ای که هم مصلحت خود و هم مصلحت جامعه برآورده شود...». بند ۱ ماده ۲۳: «هر کس حق دارد کار کند، کار خود را آزادانه انتخاب نماید و شرایط منصفانه و رضایت‌بخشی را برای کار خود مطالبه نماید و در مقابل بیکاری حمایت شود».

۲. بند ۱ ماده ۶: «دول عضو میثاق حاضر حق به‌کار را که متضمن آن است که هر کس فرصت باید تا به‌وسیله کاری که آزادانه انتخاب یا قبول می‌نماید معاش خود را تأمین نماید، به رسمیت می‌شناسند و اقدامات مقتضی جهت تضمین این حق را معمول خواهند داشت».

بند ۲ ماده ۶: «اقداماتی که دول عضو میثاق حاضر به منظور نیل به تحقق کامل این حق به عمل خواهند آورد، باید شامل راهنمایی‌های فنی و حرفه‌ای و برنامه‌های آموزشی، سیاست‌ها و راهکارهایی باشد که توسعه پایدار اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اشتغال تام و مولد را تحت شرایطی که آزادی‌های بنیادین سیاسی و اقتصادی برای افراد تضمین شود، به بار آورد».

۳. بند ۱۲ اصل ۳ قانون اساسی: «پی‌ریزی اقتصادی صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه».

۴. اصل ۲۲ قانون اساسی: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند».

۵. بند ۲ اصل ۴۳ قانون اساسی: «تأمین شرایط و امکانات کار برای همه به منظور رسیدن به اشتغال کامل و قرار دادن وسایل کار در اختیار همه کسانی که قادر به کارند ولی وسایل کار ندارند، در شکل تعاونی، از راه وام بدون بهره یا هر راه مشروع دیگر که نه به تمرکز و تداول ثروت در دست افراد و گروه‌های خاص منتهی شود و نه دولت را به صورت یک کارفرمای بزرگ مطلق درآورد. این اقدام باید با رعایت ضرورت‌های حاکم بر برنامه‌ریزی عمومی اقتصاد کشور در هر یک از مراحل رشد صورت گیرد».

بند ۴ اصل ۴۳ قانون اساسی: «رعایت آزادی انتخاب شغل، و عدم اجبار افراد به کاری معین و جلوگیری از بهره‌کشی از کار دیگری.»

6 . qavanin.ir

7 .rc.majlis.ir

۸. «پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها(موج سوم)» (۱۳۹۴). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. و «پیمایش ملی وضعیت اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی جامعه ایران» (۱۳۹۶). پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.

۹ . dolat.ir . معاونت اقتصادی ریاست جمهوری

10 . otaghiranonline.ir

منابع

کتب فارسی و عربی

- تفضلی، فریدون. (۱۳۸۸). تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر). تهران: نشر نی.
- جبران، مسعود. (۱۳۷۶). الرائد. مترجم: رضا اترابی‌نژاد. ج ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۲). منظومه فکری آیت الله العظمی خامنه‌ای. ج ۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۷۳). بایسته‌های حقوق اساسی. تهران: نشریلدا.
- نظری‌پور، مهدی. (۱۳۸۷). آشنایی با نظام جمهوری اسلامی ایران. قم: انتشارات زمزم هدایت.
- یزدی، محمد. (۱۳۸۲). شرح قانون اساسی. قم: انتشارات امام عصر (عج).
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید. (۱۳۶۳). شرح نهج البلاغه. ج ۲۰. قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌ابی‌جمهور، محمد. (۱۳۶۳). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. مصحح: شهاب‌الدین مرعشی. محقق: مجتبی عراقی. قم: مؤسسه سید الشهداء (ع).
- العریضی، علی بن جعفر. (۱۳۶۸). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. بیروت: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۹۱). غرر الحکم و درر الکلم. مترجم: راشدی، سعید، و راشدی، لطیف. قم: پیام علمدار.
- سبزواری، محمد. (۱۴۱۳). جامع الأخبار. بیروت: مؤسسه آل‌البیت (ع) للاحیاء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. مصحح: علی اکبر غفاری و محمدآخوندی. تهران: نشر اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۲). بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. مصحح: هدایت‌الله مسترحمی و دیگران. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مقالات

- «پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها (موج سوم)». (۱۳۹۴). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

«پیمایش ملی وضعیت اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی جامعه ایران» (۱۳۹۶). پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.

خلیلی، بهزاد. (۱۴۰۳) مطالعه و بررسی وضعیت استقلال‌یافتگی جوانان. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

فارسی، محمد و حمزه خواستار. (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل ساختار مدیریتی و اقدامات اجرایی دولت در توسعه اشتغال ایران. مطالعات انقلاب اسلامی و دفاع مقدس سال ۸. شماره ۳. صص ۶۴-۴۵.

لطفی جلال آبادی، مصطفی و علی فرهادی. (۱۴۰۲). الزام‌های اجتماعی فرهنگی تمدن‌سازی انقلاب اسلامی. راهبرد اجتماعی فرهنگی سال ۱۲ شماره ۴۹. صص ۱۱۴۹-۱۱۸۰.

سایت‌ها

Dolat.ir

Rc.majlis.ir

Otaghiranonline.ir

Qavanin.ir

بیانات

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۷۲/۰۲/۱۵، در دیدار جمعی از کارگران و معلمان.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۷۴/۰۶/۰۸، در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیئت دولت.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۷۸/۰۲/۱۵، در دیدار جمعی از کارگران و معلمان.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۸۰/۰۱/۰۱، در دیدار زائرین حرم مطهر رضوی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۸۰/۰۲/۲۸، در خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۸۰/۰۳/۲۰، در دیدار کارگزاران نظام.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۸۰/۱۰/۱۲، در دیدار جمعی از کشاورزان.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۸۲/۰۲/۲۲، در دیدار اساتید دانشگاه شهید بهشتی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۸۷/۰۲/۱۸، در دیدار مسئولان اجرائی استان فارس.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱، در حرم مطهر رضوی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۳/۰۳/۰۴، در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۳/۰۷/۳۰، در دیدار با شرکت‌کنندگان در همایش ملی نخبگان جوان.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۴/۰۲/۰۹، در دیدار جمعی از کارگران سراسر کشور.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۰۴، در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۵/۰۱/۰۱، در حرم مطهر رضوی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۵/۰۱/۲۴، در دیدار عیدانه جمعی از مسئولان کشور.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۵/۰۲/۰۸، در دیدار کارگران.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۷/۰۷/۲۵، در دیدار نخبگان و استعدادهای برتر علمی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۸/۰۲/۰۴، در دیدار کارگران.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۳۹۹/۰۲/۱۷، در ارتباط تصویری با مجموعه‌های تولیدی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۴۰۰/۰۲/۲۱، در ارتباط تصویری با نمایندگان تشکلهای دانشجویی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۴۰۰/۰۶/۲۷، در دیدار قهرمانان المپیک و پارالمپیک ایران.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۴۰۰/۱۰/۱۱، در دیدار خانواده شهید حاج قاسم سلیمانی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۴۰۱/۰۸/۱۱، در دیدار دانش آموزان.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۴۰۰/۱۱/۱۰، در دیدار فعالان اقتصادی.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۴۰۲/۰۲/۰۹، در دیدار کارگران.

مقام معظم رهبری، بیانات، ۱۴۰۲/۱۱/۱۰، در دیدار تولیدکنندگان و فعالان اقتصادی.

بازخوانی انتقادی نظام انتخاباتی برآمده از دموکراسی مدرن: مرجعیت زدایی گفتمانی مبتنی بر مردم سالاری دینی در پرتو اندیشه حضرت آیت الله العظمی سیدعلی خامنه ای (رضوان الله تعالی علیه)



علی آریان نژاد^{۱*}، نادر میرزاده کوهشاهی^۲

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

تحلیل علمی فرآیند انتخابات، به عنوان ابزاری بنیادین برای تحقق مشارکت مردمی در نظام های حقوقی، متوقف بر مراجعه به مبانی فکری زیرساختی آن است؛ در این راستا، نخستین مبنای هر نظام حقوقی، منشأ حاکمیت است که در جهان معاصر برای تحلیل آن دو نظریه متمایز پدید آمده است. نخست، دموکراسی که الگوی غالب نظام های حقوقی است و دوم، مردم سالاری دینی که در تقابل با آن طراحی شده و صرفاً در نظام جمهوری اسلامی ایران تحقق یافته است. بنابراین، جهت نقد دقیق و صحیح انتخابات مبتنی بر دموکراسی، ضروری است که از منظر مردم سالاری دینی ورود کرده و بهترین منبع برای شناسایی ضعف های این نوع انتخابات، دیدگاه ها و آراء مقام معظم رهبری، به عنوان راهبر و نظریه پرداز اصلی نظام جمهوری اسلامی ایران در حال حاضر، محسوب می شود. در نتیجه این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد مطالعات کتابخانه ای در صدد پاسخ به این پرسش است که «مبتنی بر نظریه مردم سالاری دینی از دیدگاه مقام معظم رهبری چه انتقاداتی به پدیده انتخابات برآمده از دموکراسی وارد می باشد».

مبتنی بر بیانات رهبری، چهار دسته نقد کلیدی بر انتخابات برخاسته از دموکراسی وارد است که شامل خلأ معنوی، خلأ اخلاقی، خلأ توجه واقعی به مردم و خلأ حاکمیت قانون می باشد؛ خلأ معنوی در قالب هایی چون عدم وجود رحمت الهی، فقدان انگیزه و تکلیف دینی برای شرکت و عدم شرطیت کفایت اعتقادی برای نامزدها نمود می یابد، در حالی که خلأ اخلاقی با ابتناء فرآیند انتخابات بر خدعه، گفتگوهای تنازعی، عدم شرطیت کفایت اخلاقی و استفاده از معیارهای ناصواب در جذب شهروندان مشخص می شود؛ همچنین، نقد عدم توجه واقعی به مردم بیانگر صوری بودن حضور آن ها و نقش آفرینی منفی احزاب، سرمایه داران و افراد قدرتمند است و در



نهایت، خلأ حاکمیت قانون نیز از طریق عدم پابندی به اصول دموکراسی و نیز عدم رعایت فرآیندهای قانون انتخابات جلوه‌گر می‌شود.

واژگان کلیدی: انتخابات، دموکراسی، رهبری، مردم و مردم‌سالاری دینی.

مقدمه

انتخابات مجموعه عملیاتی است که در جهت گزینش فرمانرویان یا تعیین ناظرانی برای مهار کردن قدرت، پیش‌بینی شده و در حقیقت ابزاری است که به وسیله آن می‌توان اراده شهروندان را در شکل‌گیری نهادهای سیاسی و تعیین متصدیان اعمال اقتدار سیاسی مداخله داد. (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۴۰۰: ۲۹۱) باتوجه به جایگاه ابزاری انتخابات در رژیم‌های سیاسی، شناخت دقیق حقیقت آن در گرو شناخت مبانی هر نظام است. زیرا یک نظام حقوقی بر اساس مبانی آن نظام حقوقی بنا شده است و صورت‌بندی هر نظام و تفاوت‌ها و تشابه‌های آن‌ها با یکدیگر ناشی از همین مقوله است؛ لذا انطباق پدیده انتخابات نظام‌های حقوقی با یکدیگر با معیاری جز مبانی به درستی صورت نمی‌گیرد. در حوزه مبانی نیز اولین مبنا که موجب تغایر نظام‌های حقوقی است، تلقی از منشأ حاکمیت است که از آن به قدرت برتر فرماندهی سیاسی تعبیر می‌شود. (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۴۰۰: ۷۱) به عبارت دیگر قدرت برتر فرماندهی سیاسی به خودی خود به شخصی اعطاء نمی‌شود، بلکه این قدرت باید از جانب دیگری به وی منتقل شود تا امکان حکمرانی فراهم شود. در عالم واقع این قدرت یا می‌تواند از جانب خداوند اعطاء شود که به اعتقاد برخی منشأ اصلی قدرت است و همه‌ی اتفاقات بر اساس اراده او صورت می‌گیرد و یا می‌تواند ناشی از اراده همان مردمی باشد که قدرت نسبت به آن‌ها اعمال می‌شود. برخی نیز اعطاء قدرت را منوط به اراده خداوند و مردم به صورت توافمان دانسته‌اند که جلوه گاه این نظریه در عصر حاضر، نظریه مردم‌سالاری دینی است که در نظام جمهوری اسلامی ایران مجری است. از همین روی اگر این معیار محور قرار گیرد، سه نوع حکومت از یکدیگر تفکیک می‌گردد؛ حکومت‌هایی که قدرت خود را صرفاً ناشی از مردم می‌دانند (دموکراسی)، حکومت‌هایی که قدرت خود را صرفاً ناشی از ماوراءالطبیعه می‌دانند (تئوکراسی) و حکومت‌هایی که در کنار ماوراءالطبیعه، مردم را نیز منشأ حکومت می‌دانند (تئودموکراسی).

از آنجاکه در جهان معاصر حکومت‌های تئوکراتیک همچون عربستان سعودی مورد اقبال نمی‌باشد و از طرفی حکومت‌های تئودموکراتیک تنها در قالب نظریه مردم‌سالاری دینی جلوه یافته است؛ تحلیل پدیده انتخابات صرفاً مبتنی بر دو نظریه دموکراسی و مردم‌سالاری دینی ضرورت دارد. از همین روی پژوهش حاضر پس از بررسی بنیادین دو نظریه فوق، ضمن رأی به حقانیت نظریه مردم‌سالاری دینی، پدیده انتخابات در نظام‌های مبتنی بر دموکراسی را از منظر مقام معظم رهبری مورد نقد قرار می‌دهد. چراکه در جهان معاصر نظریه مردم‌سالاری دینی تنها در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران به عنوان بنیان پذیرفته شده است و پس از امام خمینی(ره)، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (حفظه الله)، مبتنی بر نظریه فوق به راهبری این نظام پرداخته‌اند. ایشان به منظور تبیین ارزش‌های نظام جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری دینی بنا شده است، نقدهای متعددی ناظر به انتخابات در نظام‌های مبتنی بر دموکراسی طرح نموده‌اند تا با شناخت نقاط ضعف این نوع انتخابات، فهم دقیقی نسبت به ابعاد انتخابات در نظام حاکم بر ایران صورت گیرد.

بنابراین این پژوهش با رویکردی تحلیلی-توصیفی و با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای در صدد پاسخ به این سوال است که «مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری دینی از دیدگاه مقام معظم رهبری چه انتقاداتی به پدیده انتخابات برآمده از دموکراسی وارد می‌باشد». به این منظور ابتدا با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای مبانی لازم برای پاسخ به پرسش مذکور بررسی شده است. سپس تمام بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به صورت جامع مورد مطالعه قرار گرفته و پس از احصاء بیانات مرتبط با دسته‌بندی آن‌ها شاخص‌هایی برای هر دسته طراحی شده است.

پیش از این، پژوهش‌های متعددی پیرامون وجوه تمایز نظریه مردم‌سالاری دینی و دموکراسی مانند مقاله «رابطه حق حاکمیت، دموکراسی و مردم‌سالاری دینی» اثر محمدحسین طالبی صورت گرفته است، اما هریک از این مقالات ناظر به موضوعی خاص مانند «حق» بوده است و لایه‌های معرفتی هریک از این دو نظریه نیز به صورت دقیق تحلیل نشده‌اند. از طرفی سابق بر این پژوهش دو نظریه مذکور ناظر به موضوع مورد بررسی این پژوهش یعنی انتخابات نیز تحلیل شده است که به عنوان نمونه می‌توان به مقاله «تمایز انتخابات در نظم مردم‌سالاری دینی نسبت به نظم دموکراسی» اثر سیدسجاد ایزدهی اشاره کرد، اما هیچ یک از این آثار سطح تحلیل خود را مبانی فلسفی این دو نظریه قرار نداده‌اند و البته بیانات رهبری نیز به عنوان منبع

در آن‌ها استفاده نشده است. پژوهش حاضر از آن جهت که پدیده انتخابات را به صورت تطبیقی و بر اساس مبانی از دیدگاه رهبری تحلیل می‌نماید، بدیع و شایان توجه است.

۱. بررسی بنیادین منشأ حاکمیت در نظام‌های حقوقی

ابتدا همان طور که اشاره شد دو نظریه دموکراسی و مردم‌سالاری دینی در تقابل بایکدیگر مطالعه می‌شود تا در نتیجه تغایر نظام‌های حقوقی مبتنی بر این دو مبنا مشخص گردد. به همین منظور ابتدا بنیاد نظریه دموکراسی و سپس بنیاد نظریه مردم‌سالاری دینی مطالعه می‌شود.

۱-۱. بنیاد دموکراسی (مدرن)

دموکراسی اصطلاحی مشتق از واژه یونانی «Démokratia» است که در آن پیشوند دموس به معنا و مفهوم اداره امور خارجی کشور، بعدها به معنای تهمی‌دستان و روستائیان و سرانجام به معنای مردم استعمال شده است و کراسیا نیز از ریشه «Kratos» مشتق شده و به معنای اقتدار، اختیار و نیز حکومت کردن و فرمانروایی می‌باشد؛ (علی‌بابایی، ۱۳۸۴: ۲۸۴) در نتیجه مراد از دموکراسی حکومت مردم است. (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۶: ۱۰۹)

نظریه دموکراسی در طول تاریخ تغییر یافته است؛ به گونه‌ای که نظریه دموکراسی مدرن با نظریه دموکراسی کلاسیک متفاوت است. (قرداغی، ۱۳۹۳: ۲۸) ایجاد دموکراسی مدرن حاصل سلسله تحولات و تغییراتی است که تحت عنوان «امواج دموکراسی» در آثار اندیشمندانی همچون هانتینگتون بررسی شده است. (هانتینگتون، ۱۳۹۹) دموکراسی آرمانی است که ایدئولوژی‌ها یا نظام‌های عقاید^۱ مختلف برای تفسیر آن، شیوه‌های مختلفی دارند و در نتیجه دموکراسی مبتنی بر ایدئولوژی‌های خاص تعریف شده است، اما دموکراسی به عنوان صورت اجتماعی-سیاسی تفکر امانیستی، همچون خاک یا بستری است که تعبیر مختلف دموکراسی همچون لیبرال-دموکراسی، سوسیال-دموکراسی، ناسیونال-دموکراسی، دموکراسی فاشیستی و حتی تعلیم و آموزه‌های فمینیستی ریشه در آن داشته و هر کدام صورت‌هایی از دموکراسی مدرن هستند که به رغم همه تفاوت‌ها و اختلافاتی که بایکدیگر دارند، در یک سلسله از امور دارای مشترکاتی می‌باشند. (زرشناس، ۱۳۸۷: ۸۷)

به منظور فهم نظریه دموکراسی مدرن و نحوه اعمال حاکمیت مردم مبتنی بر این نظریه و اقتضائات آن از جمله نحوه انتقال قدرت از جانب مردم به حکمرانان و ساختار و نهادهای اصلی حکومتی که بر این اساس بنا شده است، باید نگرش این نظریه به پدیده‌ها را شناسایی

نمود. به عبارت دیگر نظریه دموکراسی مدرن همانند نسخه‌های پیشین خود حاکمیت مردم را ایجاب می‌کند، اما تفاوت آن با سایر نظریه‌های مشابه زمانی آشکار می‌شود که کشف شود مطابق این نظریه انسان کیست و به تبع مردم که متشکل از انسان‌ها می‌باشد، شامل چه افرادی است که می‌تواند اعمال حاکمیت نماید. به علاوه باید دانست نوع نگاه این نظریه به خداوند که در سایر نظریات به عنوان یکی از منشأهای قدرت شناسایی شده است، چگونه می‌باشد. پس از کشف این نگرش می‌توان به درستی مقصود این نظریه از حاکمیت مردم را شناسایی کرد و متناسب با آن ساختار و نهادهای اصلی حکومت را طراحی نمود. (لیچ، ۱۳۸۸: ۴۸۴) اما پیش از آن‌که نوع شناخت نظریه دموکراسی مدرن به انسان و خداوند کشف شود، باید به پرسشی بنیادین پاسخ داد که این نظریه با چه ابزاری اقدام به شناسایی انسان و خداوند نموده است. (ساداتی‌نژاد و شیرازی، ۱۳۹۵: ۲)

در پاسخ به پرسش مذکور نظریه دموکراسی مدرن با نفی هر نوع بنیاد و مبانی پیشینی برای تفکر، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی عقل انسانی در شناخت را مبنا قرار داده است. (طاهری، ۱۳۸۷: ۵۸) بر همین مبنا تجربه‌گرایی نیز به عنوان روش شناخت در اندیشه دموکراسی مطرح است و از این روی مشهورترین مروجان و طرفداران دموکراسی در زمره تجربه‌گرایان هستند. (غروی‌ان و ذبیحی، ۱۳۸۲: ۱۱۴) تجربه‌گرایی بر این ایده مبتنی است که تمام دانش ما از تجربه سرچشمه می‌گیرد و حقیقت مقوله‌ای تجربی و متغیر بوده که در معرض کنکاش و تحقیق دائمی قرار دارد؛ در نتیجه مبتنی بر دموکراسی مدرن، معنا و حقیقت امور و اندیشه‌ها را باید در فواید و نتایج عملی آن‌ها یافت و اندیشه‌ها و افکار در صورتی حقیقی هستند که سودمند باشند؛ در نتیجه‌ی این مبنای معرفت‌شناختی، مردم از پابندی به افکار و سنن مستقر رها شده و وقوع هر تغییر و ابداعی که به حال زندگی انسان سودمند باشد، توجیه می‌شود. (بشیری، ۱۳۸۱: ۲۶) به عنوان مکمل مبنای پیشین، دموکراسی در ساحت معرفت‌شناسی ارزش‌ها را نسبی و ذهنی می‌داند و به هیچ ارزش مطلق، عینی و عام باور ندارد. (خواجه و عطاریان، ۱۳۹۵: ۴۲) به عنوان مثال ممکن است تفتیش عقاید ممنوع اعلام شود، لکن در زمان خاص یا در مورد فرد خاصی جایز شمرده شود یا آنکه به آزادی بیان به عنوان یک ارزش توجه شود؛ اما در صورت به خطر افتادن منافع دولت به عنوان یک ارزش شناخته نشود.

باتوجه ابزارهای شناخت در اندیشه دموکراسی مدرن نوع نگاه این نظریه به انسان مبتنی بر «اومانیسم»^۲ بنا شده است. (Lamont, ۱۹۹۷: ۲۸۵) در زبان فارسی اومانیسم را «انسان‌محوری»، «انسان‌گرایی»، «اصالت انسان»، «دلبستگی به انسانیت» و «مسائل انسانی» تعریف کرده‌اند. (نصرالهی، ۱۳۹۶: ۹) از نظر اومانیسم، انسان موجودی مستقل است که با عقل و تجربه خود می‌تواند به شناخت برسد و مقیاس ارزش‌گذاری صرفاً خود انسان است. (مشگی، ۱۳۹۵: ۹۱) در نتیجه انسان‌ها دارای آزادی کامل برای انتخاب و عمل خلاقانه هستند (شاهنده، ۱۳۹۸: ۳) و در عین حال همه انسان‌ها ارزش یکسانی دارند و باید با همه به شیوه برابر رفتار کرد. (بشیری، ۱۳۸۱: ۳۳)

باتوجه به ابزارهای شناخت مذکور در نظریه دموکراسی مدرن و نوع نگاه این اندیشه به انسان، نگرش آن به خداوند مبتنی بر «سکولاریسم»^۳ شکل گرفته است. سکولاریسم از سکولاریسم^۴ به معنای «نامقدس» و «غیر روحانی» گرفته شده است و در زبان فارسی عبارات زیر را به منظور تبیین مفهوم آن به کار برده‌اند: «دنیا‌گرایی»، «این جهان‌گرایی»، «جدا انگاری دین و دنیا»، «عرفی‌گرایی»، «جدا انگاری دین از سیاست»، «نادینی‌گرایی»، «علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع»، «کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت و سیاست»، «غیر دینی شدن حکومت» و «علمی بودن یا علمی شدن». (شاکرین، ۱۳۸۷: ۱۱) سکولاریسم بر اساس محوریت و مرکزیت انسان و برتری خرد نقاد او بنا نهاده شده است؛ چراکه با دگرگونی اقتدار سنتی و مذهبی، حجیت و حقانیت امور به محک عقل انسانی سپرده شد و دین نه در متن زندگی سیاسی و اجتماعی انسان‌ها، بلکه در حاشیه آن قرار گرفت. (مرتضوی، ۱۳۹۱: ۱۳۶) مبتنی بر سکولاریسم برای بهبود وضعیت انسان‌ها فقط می‌توان به ابزار و طرق مادی متوسل شد و عقل به عنوان اصول شعور و فاهمه بشر که به صورت برابر در همه انسان‌ها وجود دارد، می‌تواند از طریق تجربه سعادت انسان‌ها را تأمین نماید.

بنابراین مبتنی بر مبانی پیش‌گفته، تعریف اجمالی دموکراسی مبنی بر حکومت مردم چنین قابل توضیح است که حکومتی بدون هیچ منشأ ماورایی توسط انسان‌ها به منظور دستیابی به ارزش‌های شناسایی شده به وسیله عقل و تجربه انسانی تشکیل و حاکم شود.

۱-۲. بنیاد مردم‌سالاری دینی

به عقیده بسیاری از اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی، اسلام بر خلاف ادیانی چون مسیحیت در مورد حکمرانی نیز نظریه ارائه داده است. به عنوان مثال روسو در این خصوص می‌نویسد: آیین مقدس یعنی مذهب مسیحیت ارتباطی الزامی با حکومت ایجاد ننمود و در نتیجه از حکمرانی جدا ماند یا جدا شد. حضرت محمد از حکومت برداشت بسیار درستی داشت و نظام سیاسی خود را کاملاً با نظام مذهبی یکی کرد و تا زمانی که ساختار حکومت او در دوران فرمانروایی خلیفه‌ها و جانشینان آن‌ها برقرار بود، حکومت منسجم بود و خوب اداره می‌شد. (روسو و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۹۱-۴۹۲)

به طور کلی مبتنی بر دین اسلام انسان آزاد خلق شده است و ضمن هدایت از سوی خداوند، در انتخاب راه و رسم زندگی و حرکت به سوی کمال یا انحطاط مختار است؛ از این رو مردم آزاد هستند که میان خواسته خداوند و نظر مخالف، امری را اختیار کنند، البته روشن است که وجود چنین اختیاری بدین معنا نیست که آنچه مردم برگزینند درست است و چنانچه نظری مخالف اراده‌ی خداوند داشتند، گناهکار نیستند و از عقاب مصون‌اند؛ بلکه بدین معناست که مردم حق دارند بین کمال از طریق عمل به خواسته‌ی خداوند - که در این موضوع تشکیل حکومت اسلامی است - و انحطاط و عقاب الهی با پیمودن مسیری خلاف خواست خدا آزادانه انتخاب کنند. (کعبی، ۱۳۹۴: ۲۹۶)

با این حال مطالعه منابع اسلامی بیانگر حاکمیت دین در ساحات و مناسبات اجتماعی است. احکام اسلامی حاوی آموزه‌های متنوع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، حقوقی، مالی و اقتصادی بوده و مجموعه این احکام نشان‌دهنده آن می‌باشد که دین اسلام در مقام تشکیل یک نظام کامل اجتماعی برآمده است؛ نظامی که در آن هرآنچه مورد نیاز انسان‌ها بوده فراهم آمده است تا شرایط لازم برای تربیت فردی و اجتماعی انسان‌ها در درون یک نظام عادلانه به وجود آید. بنابراین می‌توان گفت حاکمیت اسلام در اداره جامعه، امر واضح و مبرهنی است و لازمه اعتقاد به دین مبین اسلام می‌باشد و تدقیق و تعمیق در مبانی معرفتی اسلام نیز انسان را به اعتقاد و عمل به این مهم رهنمون می‌سازد. (منتظری، ۱۳۷۹: ۲۹۵-۲۹۶)

باتوجه به مقدمات فوق برای تبیین نظر دین اسلام در مورد میزان قدرت مردم و حکومت نظریه مردم‌سالاری دینی ابداع شده است. این نظریه ضمن پذیرش نقش مردم در حکومت

اسلامی، میزان و حدود این نقش را مبتنی بر دین ارائه می‌کند که در نتیجه آن متصدی امر حکومت و حدود قدرت وی در کنار نقش مردم مشخص می‌گردد. بر این اساس مردم‌سالاری در این نظریه به این معنا است که بر اساس آموزه‌های دینی، عنصر تصمیم‌گیر و سالار زندگی اجتماعی، در چارچوب آموزه‌های شریعت، مردم هستند و بنابر آنچه اسلام حکم کرده است به حکومت می‌پردازند. در نتیجه نظریه مردم‌سالاری دینی زائیده از اسلام است و شناخت آن در گرو کشف نگرش اسلام به حکومت مردم‌سالار است.^۵

بر این اساس تشکیل حکومت اسلامی خواست خداوند متعال است و هر حکومتی که ریشه در حاکمیت الهی نداشته باشد، طاغوت و نامشروع است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۳۵) طاغوت بودن هر حکومتی که مبنایی غیرالهی داشته باشد و از سوی دیگر توجه به حکومت اسلامی به عنوان مقدمه‌ای برای اجرای دستورهای شارع مقدس و زمینه‌ساز اجرای کامل آن‌ها، موجب می‌شود که عموم مسلمانان مکلف شوند تا در راستای تشکیل چنین حکومتی فعالیت کنند و در راه نیل به این هدف اقدام نمایند؛ چراکه تشکیل حکومت بر مبنای شرع مقدس و براساس ولایت الهی از مطلوبات و خواسته‌های شارع مقدس است که از سوی خداوند مستقیماً اعمال نشده و تحقق آن به عهده‌ی مردم است تا ایشان مقدمات و ابزار ایجاد چنین حکومتی را فراهم کنند. (کعبی، ۱۳۹۴: ۲۹۵-۲۹۶)

اگرچه بروز مفهوم مردم‌سالاری دینی در حکومت‌های اصیل اسلامی پیشین از جمله حکومت پیامبر اسلام (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) قابل رهگیری است، اما در عصر حاضر این مفهوم برای اولین بار پس از انقلاب اسلامی ایران و تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران توسط امام خمینی (ره) در مقابل دموکراسی مدرن طرح شد.

همان‌طور که در بخش پیشین اشاره شد، شناخت صحیح نظریه مردم‌سالاری دینی در گرو شناخت مبانی آن است و به همین منظور همچون دموکراسی مدرن، باید نوع نگاه این نظریه به انسان و خداوند و پیش از آن ابزارهای شناخت این نظریه تبیین گردد و از آنجاکه نظریه مردم‌سالاری دینی جوشیده از اسلام است، این مبانی باید از منظر اسلام بررسی شود.

ابزارهای شناخت مردم‌سالاری دینی از منظر اسلام، وحی و الهام، عقل و حس یا تجربه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۶) اصلی‌ترین منبع شناخت در نظام اسلامی وحی و الهام می‌باشد. وحی پیغامی است که پیامبران آن را به صورت مستقیم یا با واسطه فرشتگان از

خداوند دریافت می‌کنند، الهام نیز به معنای القای معانی به قلب امام بوده و اعتباری در حد وحی دارد. (آملی، ۱۴۲۶ هـ: ۴۵۸) اگرچه وحی و الهام صرفاً در دسترس پیامبران و امامان است، اما محتوای آن برای مردم نقل می‌شود و با پشتوانه برهان عقلی بر صدق گفتار ایشان، اعتباری در حد یقینات خواهد داشت. (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۳)

مقصود از عقل، علم یا طمأنینه علمی است که ناشی از عقل به‌خودی‌خود، تجربه و یا تلفیقی از عقل و تجربه است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶) دریافت‌های عقل دو گونه است؛ آنچه که عقل به طور مستقل درک می‌کند که «مستقلات عقلیه» نامیده می‌شود و آنچه که عقل آن را باتوجه به حکم شارع به عنوان واجب یا حرام درک می‌کند که در اصطلاح «غیرمستقلات عقلیه» می‌باشد. (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۸۹) عقل در عرض نقل و تحت سلطه و اشراف وحی معتبر است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷۰) بنابراین آنچه که در اسلام از آن به عنوان عقل یاد می‌شود با عقل خودبنیاد بشری متفاوت است که به عنوان ابزار شناخت در نظریه دموکراسی مدرن به کار گرفته می‌شود؛ چراکه عقل از منظر اسلام صرفاً در چهارچوب معرفت دینی پذیرفته شده است.

مراد از حس همان حواس پنج‌گانه می‌باشد که شامل بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه بوده و ابزار لازم برای شناخت است. (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۸) حس به تنهایی از دیدگاه اسلام موجب معرفت نمی‌گردد، بلکه صرفاً به عنوان ابزاری در کنار سایر ابزارهای شناخت کاربرد دارد؛ به عنوان مثال استفاده از ابزار وحی و الهام که از طریق نقل منتقل می‌گردد، بدون ابزار حس غیر قابل دسترسی است. (مطهری، ۱۳۹۶: ۶۷) بنابراین ابزار تجربه نیز در نظریه مردم‌سالاری دینی متفاوت از تجربه در معرفت‌شناسی دموکراسی مدرن است که به صورت مستقل موجب شناخت است.

باتوجه به ابزارهای شناخت مذکور، در ساحت انسان‌شناسی تصویری که اسلام از انسان ارائه می‌دهد علاوه بر پذیرش توانایی فردی وی، این توانایی را در طول اراده خداوند می‌داند. به عبارتی دیگر اگرچه مبتنی بر اسلام، انسان دارای اراده فرض می‌شود، اما این اراده در ذیل اراده الهی قابل اعمال است. به علاوه مبتنی بر اندیشه اسلام، انسان موجودی دو بعدی با اصالت روح می‌باشد و در نتیجه باید به بعد جسمانی در طول بعد روحانی توجه داشت. (حاجی صادقی، ۱۳۹۰: ۱۴۵ و ۱۴۹) ازطرفی یکی از ویژگی‌های نگاه اسلام به انسان، توجه به

فطرت وی است؛ به این صورت که انسان را دارای فطرت مشترک یا یک سلسله امور فطری مشترک می‌داند و در بینش، آموزش، احکام و قوانین، سیاست و تربیت خود این فطرت یا امور فطری را مبنا و اساس قرار می‌دهد. (اسکندری، ۱۳۹۳: ۴۲) از دیدگاه اسلام، انسان‌ها دارای کرامت ذاتی هستند و هیچ بخش و گروهی از انسان‌ها بر دیگران در اصل انسان بودن برتری ندارند و از این جهت بایکدیگر برابر می‌باشند. (واعظی، ۱۳۹۵: ۲۰۴)

همان‌طور که در ابزارهای شناخت و نوع نگاه اسلام به انسان جلوه‌گر است، اسلام نه تنها مبتنی بر باور به خدا بنا شده است بلکه محور را خدا می‌داند. در نتیجه حاکمیت اصالتاً از آن خدای سبحان است و حاکمیت انسان بالتبع و بالعرض و با اذن پروردگار است. (طاهری، ۱۳۸۷: ۱۱۲)

۲. نقدهای وارد بر انتخابات برآمده از دموکراسی از دیدگاه مقام معظم

رهبری

مقام معظم رهبری به عنوان راهبر نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر نظریه مردم سالاری دینی در نظرات متعددی به نقد پدیده انتخابات در جهان که مبتنی بر دموکراسی مدرن بنا نهاده شده است، پرداخته‌اند که باتوجه به فهم جامع ایشان از نظریه مردم سالاری دینی بهترین منبع برای شناخت تفاوت پدیده انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران و سایر کشورها می‌باشد. به عقیده ایشان تحقق مردم سالاری دینی که در مقابل مکاتب گوناگون مطرح شده و ملت‌ها را مجذوب خود کرده است، متکی به انتخابات می‌باشد.^۶ ایشان به صراحت فرموده‌اند امروز مردم سالاری دینی‌ای که ما در کشور خود مطرح می‌کنیم، یک حرف نو است؛ نه فقط به خاطر این که ما شاخه‌ای از مردم سالاری را ارائه می‌دهیم؛ بلکه از این جهت که ما در واقع در مردم سالاری‌های دنیا شبهه می‌کنیم و من حقیقتاً در مردم سالاری‌های دنیا خدشه دارم.^۷

باتوجه به مبانی مطرح شده برای هر کدام از دو نظریه فوق، در نگرشی کلان به نظرات مقام معظم رهبری چهار موضع به عنوان خلأهای اساسی پدیده انتخابات برآمده از دموکراسی مدرن قابل شناسایی است که عبارت‌اند از خلأ معنوی، خلأ اخلاقی، خلأ توجه واقعی به مردم و خلأ حاکمیت قانون که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. خلاصه معنوی

باتوجه به مبانی پیش‌گفته در نظریه دموکراسی مدرن نگرش به خداوند مبتنی بر سکولاریسم است و دین و معنویت در رژیم‌های سیاسی مبتنی بر آن جایگاهی ندارد. به علاوه باتوجه به نگاه نظریه دموکراسی مدرن به انسان مبتنی بر اومانیزم، شهروندان منقطع از خدا و بدون بعد روحانی در نظر گرفته می‌شوند. از طرفی در ابزارهای شناخت این نظریه، وحی و الهام جایگاهی ندارد. در نتیجه انتخابات به عنوان ابزاری برای مشارکت مردم، مبتنی بر انقطاع از معنویت طراحی شده که این مهم موجب ایجاد خلل‌هایی در فرآیند انتخابات شده است که در ادامه از منظر رهبری مورد بررسی قرار می‌گیرد. مقام معظم رهبری نیز به طور کلی در این زمینه آفت بزرگ نظام‌های حقوقی را عدم وجود معنویت در کنار قدرت دانسته‌اند^۸ که همین امر موجب شده است در موارد بسیاری از دموکراسی مورد ادعای خود نیز منحرف شده و حتی به دیکتاتورترین دیکتاتورهای دنیا دست دوستی و برادرخواندگی داده‌اند.^۹

۲-۱-۱. عدم وجود رحمت الهی

بنابر بیانات رهبری از آنجاکه انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران نماد حرکت اسلامی است، موجب استمرار حکومت اسلامی می‌باشد،^{۱۰} چراکه نظریه مردم سالاری دینی را که جوشیده از اسلام است، به نمایش می‌گذارد.^{۱۱} بر این اساس شرکت در انتخابات یکی از رحمت‌های الهی است؛ زیرا مبتنی بر نوع نگاه اسلام به انسان، اعمال انسان متعلق به خداوند است.^{۱۲} توضیح آنکه انسان در صورتی توفیق مشارکت در انتخابات می‌یابد که مورد رحمت خداوند قرار گیرد و خدا چنین اراده کند تا اراده وی نیز کارساز باشد.

البته انسان‌ها بی‌سبب موجب عنایت خداوند واقع نمی‌شود، بلکه خود باید موجبات رحمت الهی را فراهم آورند که در خصوص انتخابات از طریق حضور مردم در صحنه، ایستادگی‌شان در مقابل هجمه‌ی دشمنان و بصیرتشان به ارمغان می‌آید.^{۱۳} به عبارت دیگر هدایت دل‌ها و جان‌ها به دست خداوند است^{۱۴} و وقتی ملت در راه خدا حرکت می‌کند، خدا و سنت‌های الهی به او کمک می‌کنند.^{۱۵} اما از آنجا که در نظام‌های مبتنی بر دموکراسی اساساً ارتباطی با خداوند وجود ندارد، شرکت در انتخابات لزوماً منجر به رحمت الهی نمی‌شود و این خود محرومیتی بزرگ است که تبعات گوناگونی می‌تواند داشته باشد.

۲-۱-۲. عدم وجود انگیزه معنوی برای شرکت در انتخابات

مبتنی بر تحلیل پیشین طبق نظر مقام معظم رهبری شرکت در انتخابات دارای ثواب در محضر خداوند متعال است؛ ولو انسان در تشخیص اشتباه کرده باشد، البته اگر تشخیص درست داده باشد، این ثواب مضاعف می‌شود.^{۱۶} چراکه خدای متعال شاهد و ناظر بر عمل انسان است و در آیه ۱۰۵ سوره توبه فرموده است: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ»؛ به این معنا که خداوند، پیامبر اعظم و مؤمنین اقدام انسان را می‌بینند و لذا مؤمنین سایر کشورها از حضور مردم جمهوری اسلامی ایران در پای صندوق‌های رأی خرسند می‌شوند.^{۱۷} دلیل رضایت الهی از شرکت در انتخابات آن است که این عمل موجب حفظ نظام اسلامی می‌باشد که در مقابل مستکبرین صف‌آرایی نموده است.^{۱۸} بنابراین شرکت در انتخابات، یک عمل صالح است و مؤمنان با انگیزه معنوی این عمل صالح را با شوق و به وقت انجام می‌دهند.^{۱۹} و در نتیجه آگاهانه به دنبال نامزد اصلاح می‌گردند و به آن فردی که او را اصلح تشخیص دادند، با قصد قربت رأی می‌دهند و خدای متعال به این عمل اجر خواهد داد.^{۲۰} اما برای شرکت در انتخاباتی که مبتنی بر دموکراسی مدرن بنا نهاده شده باشد، چنین انگیزه‌ای وجود ندارد، چون اساساً رضای الهی بی‌اهمیت است و از این منظر حسن و قبحی برای اعمال در نظر گرفته نمی‌شود.

۲-۱-۳. عدم احساس تکلیف دینی توسط حکومت و شهروندان

مبتنی بر آراء رهبری باتوجه به تفاوت مبنایی دموکراسی و مردم‌سالاری دینی، اگرچه دموکراسی در قالب یک قرارداد عرفی ظهور می‌یابد که قابل خدشه است؛ اما مردم‌سالاری دینی برخاسته از حق و تکلیف الهی می‌باشد که این مهم در نظام‌های حقوق بیگانه وجود ندارد.^{۲۱} توضیح آنکه تشکیل حکومتی مبتنی بر دموکراسی در عالم واقع به‌سهولت امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ چون مطابق ایده دموکراسی باید انسان‌ها به صورت برابر در تشکیل حکومت و امر حکمرانی مشارکت داشته باشند که این امر عملاً غیرممکن است. در نتیجه ایده قرارداد اجتماعی به عنوان راه‌حل مطرح می‌شود؛ به این نحو که هر فرد شخص خود و تمام حقوق خود را به مشارکت تحت هدایت عالیه‌ی اراده عمومی قرار می‌دهد و هر عضوی چون بخش جدایی‌ناپذیر کل هیأت اجتماعی پذیرفته می‌شود. (روسو و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰۴) در مقابل ظهور حاکمیتی مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری دینی با ابراز اراده عمومی بر حاکمیت شریعت

صورت می‌گیرد؛ چراکه باتوجه به تعریف و مبانی پیش‌گفته در صورت عدم اراده مردم، نظام اسلامی محقق نمی‌شود و از طرفی طریقه و راهکار اعمال حاکمیت الهی، حاکمیت شریعت و اجرای آن می‌باشد. چراکه شریعت مجموعه‌ای از احکام، مقررات و قواعد شرعی است که خداوند متعال برای بندگان خود تشریع کرده و توسط پیامبر خاتم به مردم ابلاغ نموده و این مجموعه‌ی نظام‌مند عهده‌دار هدایت تمام جوانب و زوایای زندگی انسان است، از طرف دیگر در حکومت مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری حاکمیت متعلق به خداوند بوده و از این رو تحقق آن منوط به اجرای اوامر و فرامین الهی است؛ در نتیجه می‌توان گفت که لازمی تحقق حکومتی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی اجرای شریعت یا همان حاکمیت شریعت به عنوان دستورهای صادر شده از سوی خداوند متعال است. (ارسطا و بهادری جهرمی، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵)

بنابراین در مواردی که مراجعه به رأی و اراده مردم لازم است، حکومت اسلامی مبتنی بر تعهدی الهی ملزم به این امر است^{۲۲} و در مقابل نیز مردم مبتنی بر همان تعهد الهی برای حضور در انتخابات احساس تکلیف می‌نمایند.^{۲۳} اما در انتخابات برآمده از دموکراسی آنچه حکومت را مجاب به انجام آن می‌نماید، یک قرارداد عرفی است که تمرّد از آن قابل توجیه و به راحتی قابل نقض است^{۲۴} و از همین روی مردم نیز برای شرکت در آن احساس تکلیف نمی‌نمایند که همین امر باعث شده است در برخی از نظام‌های حقوقی برای عدم شرکت در انتخابات مجازاتی وضع نمایند. (ر.ک. توحیدی، ۱۳۲۷: ۴۶-۴۹)

۲-۱-۴. عدم شرطیت کفایت اعتقادی در احراز صلاحیت نامزدها

مبتنی بر اندیشه رهبری همان‌طور که اشاره شد از آنجاکه خدامحوری به عنوان مبنای مردم‌سالاری دینی در مقابل سکولاریسم به عنوان مبنای دموکراسی مدرن طرح شده است، در نظام اسلامی افرادی که برای تصدی امور نامزد شده‌اند، باید به این مبنا باور داشته باشند و آلا نمی‌توانند فلسفه وجودی نظام را تأمین کنند. این در حالی است که در نظام‌های غربی عکس این باور، ارزش تلقی می‌شود. از همین روی در نظام‌های مبتنی بر دموکراسی، معیار احراز صلاحیت نامزدها، صرفاً دانایی و کفایت سیاسی است؛ اما در نظام جمهوری اسلامی ایران کفایت اعتقادی نیز لازم است.^{۲۵} این امر یک نقطه قوت برای نظام اسلامی و یک نقطه ضعف برای نظام‌های غیراسلامی است، چون افرادی که از لحاظ اعتقادی نیز خدا باور هستند، در راه

تحقق آرمان‌ها و ارزش‌های نظام همه‌جانبه تلاش می‌نمایند و به علاوه از نظارت درونی نیز برخوردار هستند.

۲-۱-۵. عدم پیوند عاطفی و ایمانی بین مردم و منتخبین انتخابات

مطابق بیانات رهبری یکی از خصوصیات مردم‌سالاری دینی آن است که رابطه‌ی مردم و منتخبین انتخابات به صرف رابطه‌ی قانونی منحصر نمی‌شود؛ بلکه علاوه بر آن، رابطه‌ی عاطفی و ایمانی است که ناشی از اعتقادات مردم، بینش دینی مردم و تعهد مردم به مبانی و اصول انقلاب است.^{۲۶} این دیدگاه نشان می‌دهد که در نظام مردم‌سالاری دینی، رابطه بین مردم و نمایندگان منتخب فراتر از یک قرارداد است. به جای آنکه این رابطه تنها بر اساس قرارداد مذکور تعریف شود، یک پیوند عاطفی و قلبی نیز آن را تکمیل می‌کند. در واقع، ریشه این ارتباط عمیق در اعتقادات مذهبی، شناخت دینی و پایبندی معنوی مردم به اهداف اصلی انقلاب است. بنابراین، مشروعیت و قدرت نمایندگان فقط از صندوق رأی نمی‌آید، بلکه از قبول قلبی و ایمان مردم به آن‌ها نشأت می‌گیرد. این پیوند باعث می‌شود که مردم و مسئولان احساس وظیفه و هدف مشترک داشته باشند و این همبستگی قوی‌تر، نظام را در برابر مشکلات، با ثبات‌تر و مقاوم‌تر می‌سازد، زیرا مردم منتخب خود را نمایانگر آرمان‌ها و باورهای دینی خود می‌دانند.

بنابراین انتخابات در نظام جمهوری اسلامی ایران آغازی بر چنین پیوندی محسوب می‌شود که این مهم تحقیقاً در هیچ‌یک از نظام‌های حقوقی جهان نظیر ندارد و از همین روی مردم به استقبال منتخبین خود می‌آیند و در وجود آن‌ها، خود را احساس می‌کنند و تصمیم آن‌ها را تصمیم خود می‌بینند.^{۲۷} یا وقتی یکی از مسئولان کسالتی پیدا کند، همه مردم کشور دست‌ها را به دعا بلند می‌کنند که خدا او را شفا دهد؛ مثل این‌که برای بچه خودشان دعا می‌کنند و وقتی که مسئول کشور اشاره می‌کند، مردم در میدان‌های خطر وارد می‌شوند و جان‌شان را فدا می‌کنند که در نظام‌های حقوقی مبتنی بر دموکراسی قابل مشاهده نمی‌باشد.^{۲۸}

۲-۲. خلأ اخلاقی

مراد از اخلاق در این بحث صفات و ویژگی‌های پایدار در نفس است که موجب می‌شوند کارهایی متناسب با آن صفات، به طور خود جوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل، از انسان صادر شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۳) بنابراین اگرچه ارتباط بین اخلاق و دین انکارناپذیر است و

بسیاری از فضائل اخلاقی از دین ناشی می‌شود؛ اما می‌توان مطابق با تعریف فوق از انسان‌هایی که دین را مورد پذیرش قرار نداده‌اند نیز فضائل اخلاقی را انتظار داشت. در نظریه مردم‌سالاری دینی باتوجه به ابتناء آن بر دین، فضائل اخلاقی به عنوان ارزش پذیرفته شده است، لکن در نظریه دموکراسی که نوع نگاه به انسان مبتنی بر اومانیزم است، می‌تواند ردائل اخلاقی نیز ارزشمند تلقی شود. از همین روی نقاط ضعفی در پدیده انتخابات مبتنی بر دموکراسی در آراء رهبری مورد شناسایی قرار گرفته است که مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. ابتناء فرآیند انتخابات بر خدعه

مقام معظم رهبری معتقدند که فرآیند انتخابات برخاسته از دموکراسی، مبتنی بر خدعه و شگردهای خاص سیاسی سازماندهی می‌شود و نتیجه آن، صرفاً یک مراجعه ظاهری به آراء مردم است. ایشان در تأیید این تحلیل، به محتوای کتب تألیف‌شده توسط نویسندگان غربی استناد می‌کنند که در آن‌ها، سازوکار این شگردها تشریح شده است. به عنوان مثال، این منابع چگونگی طی مراحل سیاسی نظیر انتخاب شهردار یا فرماندار در یکی از ایالات آمریکا، سپس ارتقاء به مقام سناتوری و نهایتاً دست یافتن به ریاست جمهوری را نشان می‌دهند که کل این فرایندها بر پایه همین شگردهای غیرشفاف و فریبنده بنا شده است. این امر بر تأکید ایشان مبنی بر صوری بودن اراده مردمی در چنین نظام‌هایی دلالت دارد.^{۲۹} به عبارت دیگر، در وضعیت کنونی، دموکراسی در سطح جهان، فاقد اصالت و حقیقت است. این فقدان اصالت ناشی از آن است که فشار تبلیغات پرزرق و برق اما توخالی و همچنین اظهارات فریب‌آمیز، چنان بر ذهن آحاد جامعه سنگینی می‌کند که عملاً قابلیت انتخاب درست را از مردم سلب می‌نماید. این فرآیند، اجازه تفکر عقلانی و مستقل را به رأی‌دهندگان نمی‌دهد و در نتیجه، اراده واقعی مردم مخدوش می‌گردد.

در این نوع نظام‌های انتخاباتی، نامزدها به مجموعه‌ای از اقدامات غیرسالم در جهت جذب آرا مبادرت می‌ورزند. این اقدامات شامل بیان اظهارات تحریک‌آمیز، ارائه وعده‌های غیرواقعی، نمایش‌های ظاهری و رفتاری و همچنین چاپلوسی و تملق از اقشار یا گروه‌های خاص اجتماعی است. علاوه بر این، نامزدها به منظور جلب حمایت، ارتباطات هدفمند و تبانی‌آمیزی با جناح‌های سیاسی خاص برقرار می‌کنند. این شیوه‌ها از نظر اخلاقی سالم و مطلوب نیستند و در واقع اقداماتی هستند که وقتی در عرصه عمومی و فضای مردمی صورت می‌گیرد، محیط

فکری را مسموم کرده و عملاً قابلیت تحلیل و تفکر عقلانی را از رأی‌دهندگان سلب می‌کنند.^{۳۰} در مقابل در نظام جمهوری اسلامی ایران این شگردها مورد پذیرش واقع نشده است و معمولاً هر نامزدی برای جذب مردم به صورت مستقیم با آن‌ها مواجه می‌شود و حرف می‌زند و در مواردی حتی بدون هیچ سابقه اجرایی خاصی رأی می‌آورد.^{۳۱}

۲-۲-۲. گفتگوهای تنازعی

مبتنی بر اندیشه رهبری در انتخابات برآمده از دموکراسی برای گفتگوی بین نامزدهای انتخاباتی هیچ حد اخلاقی وجود ندارد و از همین روی در این گفتگوها رذائل اخلاقی همچون دروغ، اهانت، اتهام، شایعه‌پراکنی، افتراء و تحریک عصبیت‌های گوناگون مصداق می‌یابد. اما در فرآیند انتخاباتی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی، ضروری است که فضای حاکم بر گفتمان متعادل، منطقی و عقلایی باشد. البته، این معیار به معنای نفی گفت‌وگوی انتقادی یا منع طرح مناقشات نیست؛ بلکه نامزدها و جریان‌ها می‌توانند حتی در خصوص یک مسئله خاص، به تنازع فکری و استدلال متقابل بپردازند. با این حال، شرط اساسی آن است که این جدال‌ها نباید به کینه و تعارضات شخصی پایدار منجر شود، بلکه طرفین باید توانایی بازگشت به تعامل و همکاری پس از انتخابات را حفظ کنند. زیرا، تداوم تنازع و کشمکش‌های مخرب در نهایت به تضعیف ساختار و انسجام نظام خواهد انجامید.^{۳۲}

۲-۲-۳. عدم شرطیت کفایت اخلاقی در احراز صلاحیت نامزدها

باتوجه به ابتناء نظام مردم‌سالاری دینی بر دین و ازطرفی پذیرش نوع نگاه اسلام به انسان، بایستی التزام به حدی از فضائل اخلاقی نیز برای متصدیان قدرت در این نظام در نظر گرفته شود. این در حالی است که باتوجه به مبانی طرح شده برای دموکراسی چنین بایسته‌ای وجود ندارد. به همین دلیل نیز افرادی که به عنوان نامزدهای نهایی انتخابات در نظام‌های بیگانه معرفی می‌شوند، حتی در ظاهر نیز مسائل اخلاقی را رعایت نمی‌نمایند که نمونه‌های آن در فوق بررسی شد. از همین روی مبتنی بر اندیشه رهبری اگرچه در احراز صلاحیت نامزدها برای انتخابات برآمده از دموکراسی صرفاً کفایت سیاسی و دانایی حائز اهمیت دانسته شده است، اما در نظام اسلامی کفایت اخلاقی نیز برای احراز صلاحیت‌ها لازم است.^{۳۳}

۲-۲-۴. معیارهای ناصواب در جذب شهروندان

بنابر بیانات رهبری باتوجه به خلأ اخلاقی ترسیم شده در نظام‌های انتخاباتی مبتنی بر دموکراسی، ذائقه فطری مردم در آن نظام‌ها نیز دچار انحراف شده است؛ به طوری که معیارهایی غیرمعقول و ناصواب مبتنی بر تفکر اومانستی اهمیت بیشتری یافته است. به عنوان مثال پُرویی، پشت هم اندازی، پولداری، داشتن پشتوانه‌های صهیونیستی، خوش‌قیافه، خوش‌تیپ و خوش صحبت بودن و احیاناً یک همسر فعال و جذاب داشتن، در این انتخاب‌ها و گزینش‌ها مؤثر واقع می‌شود.^{۳۴} اما باتوجه به نوع نگاه به انسان و خداوند در نظریه مردم‌سالاری دینی این معیارها نه تنها صواب تلقی نمی‌شوند، بلکه نقطه‌ای منفی برای جذب شهروندان است.

۲-۳. خلأ توجه واقعی به مردم

مبتنی بر بیانات رهبری اگرچه در هر دو نظریه دموکراسی و مردم‌سالاری دینی مردم دارای نقش هستند و در حقیقت انتخابات یکی از جلوه‌های ایفای نقش مردم است؛^{۳۵} اما در انتخابات برآمده از دموکراسی این نقش صرفاً صوری می‌باشد و واقعی نیست. در حقیقت در نظام‌های حقوقی مبتنی بر دموکراسی رضایت عامه مردم وجود ندارد و آراء مردم صرفاً یک امر ظاهری است. در واقع حکومت دموکراسی، حکومت اقلیت است؛ حکومت خواصی است که خواص بودن آن‌ها به دلیل شایستگی‌های معقول نمی‌باشد و این خواص با استفاده از تبلیغات گمراه‌کننده و روش‌های گوناگون آراء مردم را هدایت می‌کنند.^{۳۶} در نتیجه نیز نمایندگان منتخب خود را وام‌دار این خواص دانسته و مبتنی بر سیاست‌گذاری آن‌ها عمل می‌کنند.^{۳۷} اما در انتخابات نظام جمهوری اسلامی توجه واقعی به مردم وجود دارد و در واقع نیز خود مردم تشخیص می‌دهند و تصمیم می‌گیرند و حتی اگر این تشخیص و تصمیم غلط باشد، نظام در مقابل آن تسلیم است.^{۳۸} حکومت اقلیت در نظام‌های حقوقی مبتنی بر دموکراسی بنابر اندیشه رهبری از سه منشأ ناشی شده است که در ادامه به تفکیک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۳-۱. نقش‌آفرینی منفی احزاب

در اندیشه مقام معظم رهبری دو نوع حزب ترسیم شده است. به بیان ایشان در یک معنا حزب مجموعه‌ای از صاحبان فکر سیاسی یا اعتقادی و یا ایمانی است که تشکلی ساخته‌اند و با

آحاد مردم ارتباط می‌گیرند و آن‌ها را با خود همراه می‌کنند تا فکر خود را به آن‌ها برسانند. در این نوع حزب کانون‌ها، هسته‌ها و سلول‌های حزبی تشکیل می‌شود که به وسیله آن‌ها افکاری که بدان معتقد هستند به مردم انتقال می‌یابد. مردم نیز در انتخابات مبتنی بر اعتقاد و تفکر، به افراد معرفی شده توسط آن حزب رأی می‌دهند. این یک نوع حزب منطقی است که نمونه آن را می‌توان در حزب «جمهوری اسلامی» مشاهده نمود. در مقابل نوع دوم حزب به این معناست که مجموعه‌ای از خواص، ولو در خیلی از مسائل با یکدیگر همفکر نباشند با یک منفعت مشترکی که بین خودشان تعریف می‌کنند، با یکدیگر قرارداد می‌گذارند و یک حزب را به وجود می‌آورند. این نوع حزب در میان مردم معروف است؛ اما عضو مصلحتی دارد، نه عضو فکری. منظور از عضو مصلحتی، فردی است که به دلایل مختلف در جامعه مقبولیت دارد و به شرط بهره‌گیری از نامزدهای انتخاباتی در صورت کسب اکثریت آراء، از مقبولیت خود در جهت حمایت از نامزدهای معرفی‌شده توسط حزب موردنظر استفاده می‌کند. بنابراین مردمی که به نامزد معرفی‌شده توسط این نوع حزب رأی می‌دهند، نه آن نامزد را می‌شناسند، نه فکر حاکم بر او را می‌شناسند، نه مؤسسان حزب را درست می‌شناسند، نه می‌دانند آن نامزد چه کار می‌خواهد بکند.^{۳۹} این نوع اخیر حزب در نظام‌های انتخاباتی مبتنی بر دموکراسی وجود دارد و باتوجه به مبانی تعریف شده برای دموکراسی به رسمیت شناخته شده است؛ به طوری که یا نامزد بدون حزب در انتخابات شرکت نمی‌کند و یا اگر شرکت کند، احزاب موجود در مراحل اولیه انتخابات با شیوه‌های گوناگون و روش‌های خاص، او را از صحنه خارج می‌کنند.^{۴۰}

۲-۳-۲. نقش‌آفرینی سرمایه

به عقیده رهبری یکی از موانع عدم توجه واقعی به مردم در نظام‌های انتخابات مبتنی بر دموکراسی، نقش‌آفرینی سرمایه است؛ به طوری که باطن انتخابات حاکمیت سرمایه می‌باشد. به بیان ایشان خود نویسندگان آمریکایی تشریح می‌کنند و می‌نویسند که انتخابات شهرداری‌ها، انتخابات نمایندگی مجلس و انتخابات ریاست جمهوری، با چه ساز و کاری انجام می‌گیرد و اگر به آن مراجعه شود این مهم قابل دستیابی است که آراء مردم تقریباً هیچ نقشی ندارد و آنچه که حرف اول و آخر را می‌زند، پول و سرمایه‌داری و شیوه‌های تبلیغاتی مدرن و همراه با فریب و جذاب از نظر آحاد مردم سطحی‌نگر است.^{۴۱}

۲-۳-۳. نقش آفرینی افراد قدرتمند

همان‌طور که اشاره شد مطابق با اندیشه رهبری در نظام‌های حقوقی مبتنی بر دموکراسی، انتخابات با راهبری خواص صورت می‌گیرد که ویژگی آن‌ها اتصال به منابع قدرت است که انحاء مختلفی دارد. به عنوان مثال در نظام‌هایی که سرمایه بر آن‌ها حاکمیت دارد، دسترسی فرد به سرمایه قابل توجه به‌طور خودکار منجر به کسب قدرت سیاسی می‌شود. این تمرکز قدرت در گروه‌هایی نظیر سرمایه‌داران کلان، مالکان شرکت‌های بزرگ و اشخاص ذی‌نفوذ مالی قابل مشاهده و مصداق‌یابی است. نمونه بارز دیگر این نوع خواص، قدرتمندان سیاسی هستند که به دلایلی همچون راهبری جریان‌های سیاسی و یا نفوذ در حکومت از این قدرت برخوردار شده‌اند. بنابراین در این نظام‌ها علاوه بر احزاب و سرمایه، برخی افراد دیگر نیز بر انتخابات اثرگذار خواهد بود و در نتیجه نقش مردم به محاق خواهد رفت.^{۴۲}

۲-۴. خلأ حاکمیت قانون

در این بحث برداشت ماهوی از حاکمیت قانون مورد نظر است که مبتنی بر آن نظام حقوقی به منزله‌ی هرمی فرض می‌شود که متشکل از هنجارها، ارزش‌ها، اصول، قواعد و قوانین سلسله‌مراتبی است و در نتیجه علاوه بر اجرای قوانین موضوعه، لازم است دولت به اصول، معیارها و شاخص‌ها اخلاقی و ارزشی دیگری که در اصطلاح فراقانونی هستند نیز پایبند باشد. (اصلانی و کاظمینی، ۱۳۹۰: ۲۵۷) از منظر رهبری یکی از خلأهای موجود در نظام‌های انتخاباتی مبتنی بر دموکراسی مدرن، عدم وجود حاکمیت قانون با برداشت ماهوی آن می‌باشد که در دو قالب بروز یافته است. یک مورد آن در قالب عدم پایبندی به اصول دموکراسی به عنوان اصول مشروعیت نظام و دیگری در قالب عدم پایبندی به فرآیندهای قانونی انتخابات که در ادامه به تفکیک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۴-۱. عدم پایبندی به اصول دموکراسی

بر اساس دیدگاه رهبری، فارغ از بررسی صحت مبانی نظری دموکراسی، ضروری است نظام‌های انتخاباتی که بر پایه آن بنا شده‌اند، به اصول مصرح دموکراسی پایبند باشند؛ اما شواهد نشان می‌دهد که این التزام در عمل محقق نمی‌شود. به عنوان مثال، در نظام سیاسی ایالات متحده آمریکا، به خصوص در دوره حیات جریان چپ در جهان، در فرآیند احراز صلاحیت

نامزدها، هر فردی که اندک تمایلی حتی در حد یک گرایش ضعیف به تفکرات اقتصادی سوسیالیستی از خود بروز می‌داد، قاطعانه رد صلاحیت می‌شد. این رد صلاحیت در حالی صورت می‌گرفت که فرد مورد نظر نه تنها خود کمونیست نبود، بلکه اعتقادی به مکاتب سوسیالیسم یا کمونیسم نیز نداشت.^{۴۳} لکن این رفتار با آزادی و برابری به عنوان اصول دموکراسی همخوانی ندارد و از این جهت قابل نقد است.

۲-۴-۲. عدم پایبندی به فرآیندهای قانونی انتخابات

اگرچه مبتنی بر مبانی دموکراسی، رفتار دولت خصوصاً در مواردی که مظهر مشارکت مردم است باید بر اساس قانون باشد؛ اما بنابر نظر رهبری نظام‌های انتخاباتی مبتنی بر دموکراسی در عمل به این مهم پایبند نیستند که می‌توان نمونه آن را در انتخاب آقای جورج دبلیو بوش به عنوان رئیس جمهور ایالات متحده آمریکا مشاهده نمود که با تقلب بر سر کار آمد.^{۴۴} توضیح آنکه در آن انتخابات پس از شمارش تمام آراء، آراء یکی از ایالات تعیین‌کننده دانسته شد که شمارش اولیه حاکی از انتخاب بوش بود؛ اما بعد از اعتراض رقیب، دستور به بازشماری داده شد. پیش از آنکه بازشماری به صورت کامل انجام شود، دولت آن ایالت، بوش را پیروز اعلام کرد و اعتراض رقیب در دادگاه‌ها نیز بی‌نتیجه ماند تا نهایتاً با رأی دادگاه عالی ایالات متحده آمریکا، بوش پیروز قطعی اعلام شد.

نتیجه‌گیری

شناخت دقیق پدیده انتخابات به عنوان مظهر مشارکت مردم در گرو تدقیق در مبانی هر نظام حقوقی است که انتخابات در آن به مثابه ابزار به کار گرفته شده است. در حوزه مبانی نیز اولین مبنا که موجب تغایر نظام‌های حقوقی است، تلقی از منشأ حاکمیت است. اگر این مبنا محور واقع شود، سه نظریه قابل شناسایی است که عبارت‌اند از دموکراسی، تئوکراسی و تئودموکراسی. از آنجا که در عصر حاضر نظریه تئوکراسی مطرود واقع شده است و نظریه تئودموکراسی نیز در قالب نظریه مردم‌سالاری دینی طرح شده است، مطالعه پدیده انتخابات با توجه به دو مبنا دموکراسی و مردم‌سالاری دینی کافی به نظر می‌رسد.

شناخت دقیق هریک از دو نظریه فوق و به کارگیری آن در تحلیل پدیده انتخابات مستلزم شناسایی مبانی آن‌ها می‌باشد. در خصوص نظریه دموکراسی ابزارهای شناخت عقل خودبنیاد، تجربه‌گرایی و نسبی‌گرایی است، نوع نگاه به انسان مبتنی بر اومانیزم می‌باشد و نگرش این

نظریه به خداوند مبتنی بر سکولاریسم است. در مورد نظریه مردم‌سالاری دینی نیز ابزارهای شناخت عبارت از وحی، الهام، عقل، حس و تجربه می‌باشد، نوع نگاه به انسان بر اساس نگرش دو بعدی به وی با اصالت روح، برخورداری از فطرت و کرامت ذاتی و با اعمال اراده ذیل اراده خداوند شکل گرفته است و خدامحوری در این نظریه حاکم می‌باشد.

به منظور نقد انتخابات برآمده از دموکراسی باتوجه به مبانی شناسایی شده برای هرکدام از دو نظریه می‌توان از آراء مقام معظم رهبری به عنوان راهبر نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان تنها نظام مبتنی بر مردم‌سالاری دینی بهره برد. مبتنی بر آراء ایشان بر اساس نظریه مردم‌سالاری دینی چهار دسته نقد بر انتخابات برآمده از دموکراسی وارد است که عبارت‌اند از: خلأ معنوی، خلأ اخلاقی، خلأ توجه واقعی به مردم و خلأ حاکمیت قانون.

در آراء رهبری پنج قالب برای شناسایی خلأ معنوی در این نوع انتخابات وجود دارد که عبارت‌اند از: عدم وجود رحمت الهی، عدم وجود انگیزه معنوی برای شرکت در انتخابات، عدم احساس تکلیف دینی توسط حکومت و شهروندان، عدم شرطیت کفایت اعتقادی در احراز صلاحیت نامزدها، عدم پیوند عاطفی و ایمانی بین مردم و منتخبین انتخابات. به علاوه خلأ اخلاقی نیز در چهار قالب بیان شده است که عبارت‌اند از ابتناء فرآیند انتخابات بر خدعه، گفتگوهای تنازعی، عدم شرطیت کفایت اخلاقی در احراز صلاحیت نامزدها و معیارهای ناصواب در جذب شهروندان.

نقد دیگری که بر انتخابات برآمده از دموکراسی در نظرات رهبری قابل شناسایی است، عدم توجه واقعی به مردم است، مطابق آراء ایشان حضور مردم صوری است و احزاب، سرمایه و افراد قدرتمند نقش‌آفرینی اصلی را انجام می‌دهند. آخرین نقدی که در آراء رهبری قابل شناسایی است عدم حاکمیت قانون با برداشت ماهوی است که از دو طریق عدم پابندی به اصول دموکراسی و عدم پابندی به فرآیندهای قانون انتخابات جلوه‌گر شده است.

یادداشت‌ها

۱- ایدئولوژی یا نظام عقاید مجموعه‌ای از اندیشه‌های نسبتاً همساز و جامعی است که چهار نقش را برای پیروانش ایفا می‌کند: (۱) چرایی اوضاع اجتماعی موجود را توضیح می‌دهد؛ (۲) آن اوضاع را ارزشیابی می‌کند؛ (۳) به مردم جهت می‌دهد تا ببینند چگونه می‌توانند خود را با جامعه سازگار کنند؛ (۴) برنامه‌ای را برای عمل سیاسی و اجتماعی تجویز می‌کند. (بال و دگر، ۱۳۸۶: ۲۴)

3- Secularism

4- Secularis

- ۵- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۵/۹/۳
- ۶- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۶/۱/۱
- ۷- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۰/۶/۵
- ۸- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۵/۷/۲۸
- ۹- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۲/۱۱/۲۴
- ۱۰- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۳/۱۴
- ۱۱- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۶/۲/۲۷
- ۱۲- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۰/۱۲/۱۸
- ۱۳- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۰/۱۲/۱۸
- ۱۴- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۰/۱۲/۱۰
- ۱۵- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۰/۱۱/۲۶
- ۱۶- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۶/۱۲/۲۲
- ۱۷- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۶/۱۲/۲۲
- ۱۸- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۳/۲۵، ۱۳۸۲/۱۰/۲۴ و ۱۳۹۶/۲/۱۷
- ۱۹- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۳/۲۷
- ۲۰- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۲
- ۲۱- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۳/۱۴
- ۲۲- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۱/۳/۱۴
- ۲۳- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۵/۱۲
- ۲۴- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۱/۳/۱۴
- ۲۵- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۲/۹/۲۶
- ۲۶- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۲/۵/۱۲
- ۲۷- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۷۵/۹/۱۵
- ۲۸- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۷۹/۴/۱۹
- ۲۹- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۲/۴/۳۰
- ۳۰- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۷۰/۹/۲۷
- ۳۱- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۲/۴/۳۰
- ۳۲- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۲/۵/۱۵
- ۳۳- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۲/۹/۲۶
- ۳۴- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۷۷/۱۲/۴

- ۳۵- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۰/۱۰/۱۹
- ۳۶- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۸/۱۲/۶
- ۳۷- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۰/۱۰/۱۹
- ۳۸- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۸/۱۲/۶
- ۳۹- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۷۷/۱۲/۴
- ۴۰- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۲/۱۹
- ۴۱- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۷۹/۲/۲۲
- ۴۲- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۵/۲۸
- ۴۳- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۳۰
- ۴۴- بیانات مقام معظم رهبری مورخ ۱۳۸۴/۱۲/۲۳

منابع و مآخذ

- ارسطا، محمدجواد و بهادری جهرمی، علی، «حکومت اسلامی، معیار تشخیص و شاخصه‌های عملی»، دانش حقوق عمومی، شماره ۷، بهار ۱۳۹۳.
- اسکندری، محمدحسین، مبنای انسان‌شناختی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۱، ۱۳۹۳.
- اصلانی، فیروز و سیدمحمدحسین کاظمینی، «مفهوم حاکمیت قانون و برداشت از آن با تأکید بر قانون اساسی ج.ا.ا»، مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۲۶، پاییز ۱۳۹۰، صص ۲۶۳-۲۹۴.
- آقابخشی، علی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، چ ۳، ۱۳۷۶.
- آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، بیروت، موسسه التاریخ العربیه، ۱۴۲۶ هـ.
- بال، ترنس و ریچارد دگر، ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک، ترجمه احمد صبور، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چ ۲، ۱۳۸۶.
- بشیری، حسین، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر، چ ۲، ۱۳۸۱.
- توحیدی، علی، «مجازات عدم شرکت در انتخابات»، کانون وکلا، شماره ۷، ۱۳۲۷، صص ۴۶-۴۹.
- جوادی آملی، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۴، ۱۳۸۶.
- ، ---، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۵، ۱۳۹۰.
- حاجی صادقی، عبدالله، فلسفه و نظام سیاسی اسلام، قم، زمزم هدایت، چ ۳، ۱۳۹۰.
- حسین‌زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ۱۱، ۱۳۸۵.
- خواججه، آرش و امیر عطاریان، «دولت بنیادگرا، مسأله بقا و توسعه در سیستم‌ها»، پژوهش ملل، شماره ۱۳، دی ۱۳۹۵، صص ۳۳-۴۹.
- روسو، ژان ژاک، ژرار شومین، آندره سنیک، کلود مورالی، روزه مدینا، قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگه، چ ۶، ۱۳۹۲.
- زرنشاس، شهریار، درباره دموکراسی، تهران، کتاب صبح، چ ۱، ۱۳۸۷.

ساداتی‌نژاد، سیدمهدی و علی شیرازی، «بررسی مقایسه‌ای مبانی معرفت‌شناختی در نظریه مردم‌سالاری دینی و نظریه دموکراسی مشورتی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره) و یورگن هابرماس»، *جستارهای سیاسی معاصر*، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱-۲۶.

شاکرین، حمیدرضا، *سکولاریسم*، تهران، کانون اندیشه جوان، چ ۵، ۱۳۸۷، ج ۱. شاهنده، نوشین، «ضرورت بازخوانی اومانیسم به بهانه‌ی مروری بر کتاب فلسفه‌ی اومانیسم نوشته‌ی کورلیس لامونت»، *نقدنامه فلسفه و کلام ادیان و عرفان*، انتشار الکترونیک، اردیبهشت ۱۳۹۸، صص ۱-۱۷.

طاهری، محمدحنیف، *اسلام و دموکراسی*، تهران، مرکز جهانی علوم اسلامی، چ ۱، ۱۳۸۷. علی‌بابایی، غلامرضا، *فرهنگ سیاسی آرش*، تهران، آشیان، چ ۲، ۱۳۸۴. غروی‌ان، محسن و بیژن ذبیحی، «دموکراسی»، *معرفت*، شماره ۶۴، فروردین ۱۳۸۲، صص ۱۱۳-۱۱۸.

قاضی شریعت پناهی، سیدابوالفضل، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران، میزان، چ ۶۳، ۱۴۰۰. قرداغی، فاضل، *افسانه دموکراسی*، ترجمه کیومرث یوسفی، سنندج، آراس، چ ۱، ۱۳۹۳. کعبی، عباس، *تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اصول قانون اساسی*، تهران، پژوهشکده شورای نگهبان، چ ۱، ۱۳۹۴، ج ۱. لیچ، رابرت، «معرفت شناسی (بنیان‌ها: تحلیل معرفت، معرفت‌شناسی جهت‌مند، شکاکیت، میناباوری و انسجام‌باوری، معرفت پیشین و پسین، دین و معرفت، معرفت شناسی و پست‌مدرنیسم)»، ترجمه محمد کیوانفر، *برگزیده دانش‌نامه دین، ارتباطات و رسانه*، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۸، صص ۴۸۴-۴۹۶.

مرتضوی، سیدخدایار، «تبیین مبانی سکولاریته»، *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، به اهتمام علی‌اکبر کمالی اردکانی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چ ۲، ۱۳۹۱، صص ۱۳۵-۱۶۰. مشکگی، علی، «انسان محوری»، *معرفت*، شماره ۲۲۰، فروردین ۱۳۹۵، صص ۷۷-۹۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *فلسفه اخلاق*، نشر بین‌الملل، چ ۶، ۱۳۹۱. مطهری، مرتضی، *شناخت از نظر قرآن*، تهران، صدرا، چ ۱، ۱۳۹۶، ج ۱. ---، ---، *مسأله شناخت*، تهران، صدرا، چ ۳۷، ۱۳۸۷.

مظفر، محمدرضا، اصول‌الفقه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۴، ۱۳۷۰.

منتظری، حسین‌علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه)، ترجمه محمود صلواتی، قم، سرایی، چ ۲، ۱۳۷۹، ج ۱.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱۳، ۱۳۸۵.

نصرالهی، فریبا، اومانیزم و نقش آن در حقوق اساسی فرانسه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق عمومی، دانشگاه قم، قم، زمستان ۱۳۹۶.

واعظی، احمد، درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۱، ۱۳۹۵.

هانتینگتون، ساموئل، موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه، چ ۷، ۱۳۹۹.

Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism, New York, Humanist Press, E.8, 1997.

استلزامات تضمین حقوق عامه در قوه قضاییه با تاکید بر مؤلفه «بازدارندگی از فساد» در پرتو اندیشه حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)



امیر کشتگر^{۱*}، احمد علی نژاد^۲

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده شورای نگهبان

۲. دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

صیانت از حقوق عامه در قوه قضاییه، بدون سازوکارهای مؤثر پیشگیری و مقابله با فساد، امکان‌پذیر نیست. فساد در این نهاد، ضمن مخدوش ساختن عدالت، اعتماد عمومی و کارآمدی نظام حقوقی را تضعیف می‌کند. رهبر معظم انقلاب اسلامی در منظومه فکری خود، مبارزه نظام‌مند با فساد را «مأموریت درجه اول» قوه قضائیه دانسته و بر مصونیت داخلی آن پیش از مواجهه با فساد بیرونی تأکید کرده‌اند. در این راستا پژوهش حاضر در مقام توجه به این مسئله محوری است که: «الزامات بازدارنده فساد در قوه قضائیه برای تضمین حقوق عامه، در پرتو اندیشه‌های رهبر معظم انقلاب چیست؟»؛ پرسش مزبور با ابتنا بر این فرضیه که: «مستخرج از منظومه فکری حضرت آیت الله خامنه‌ای مدل سه‌ساحتی الزامات بازدارنده فساد شامل: الزامات ساختاری- نهادی، مدیریتی- فرآیندی و فرهنگی- هنجاری می‌تواند با انسداد مسیرهای فساد، سطح تضمین حقوق عامه را در قوه قضاییه به‌طور چشمگیری ارتقا دهد». برای ارزیابی این فرضیه، هر ساحت مبتنی بر روش توصیفی-تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای در قلمروی حقوق عمومی و منظومه فکری حضرت آیت الله خامنه‌ای بررسی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد هم‌افزایی سه‌ساحت مذکور، علاوه بر انسداد ساختاری فساد، موجب افزایش سرمایه اجتماعی قوه قضائیه به‌عنوان نهادی مستقل، اخلاق‌مدار و پاسخگو خواهد شد. این مدل، نقشه راهی منطبق بر قانون اساسی، سیاست‌های کلی و رهنمودهای رهبری برای تحقق هم‌زمان حقوق محوری و فسادستیزی است.

واژگان کلیدی: اندیشه رهبری، بازدارندگی از فساد، حقوق عامه، قوه قضائیه.

عضو هیئت علمی پژوهشکده شورای نگهبان (نویسنده مسئول)

*Email: amir.keshtgar@chmail.com



مقدمه

براساس اصل ۱۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، «احیای حقوق عامه و گسترش عدل» در صدر وظایف قوه قضاییه قرار دارد. تحقق این وظیفه، مستلزم ایجاد و اجرای سازوکارهایی منسجم برای پیشگیری، شناسایی و مقابله با فساد است. فساد، اعم از سوءاستفاده از موقعیت اداری، تطمیع، تبانی یا نفوذ غیرقانونی، تهدیدی مستقیم علیه تضمین حقوق عامه محسوب می‌شود؛ زیرا با تضعیف عدالت قضایی و مخدوش ساختن دسترسی برابر شهروندان به حقوق قانونی خود، کارآمدی نظام حقوقی و اعتماد عمومی را به نحو جدی متأثر می‌کند.^۱ بر این مبنا، مبارزه با فساد نه صرفاً اقدامی مکمل، بلکه پیش‌شرط تحقق و استمرار تضمین حقوق عامه است. در چارچوب حکمرانی مطلوب، تضمین حقوق عمومی و مبارزه با فساد دو فرآیند هم‌پیوند و متقابل‌الاثَر تلقی می‌شوند. حذف یا تضعیف هر یک، پیامدهای منفی مستقیمی بر دیگری خواهد داشت: فقدان رویکرد ضدفساد، موجب ناکارآمدی سازوکارهای صیانت از حقوق عامه می‌شود و غفلت از حقوق عامه، زمینه کاهش حمایت و مشروعیت اجتماعی از برنامه‌های ضدفساد را فراهم می‌آورد (عسکری، ۱۳۹۴: ۴).

بررسی بیانات و رویکردهای راهبردی رهبر انقلاب اسلامی، حاکی از تأکید مکرر بر ضرورت مواجهه نظام‌مند با فساد به مثابه رکن اساسی استقرار عدالت و صیانت از حقوق عامه است. چنانکه ایشان معتقدند: «مأموریت قوه قضائیه مبارزه‌ی با فساد در کلّ جامعه است ... لکن در درجه‌ی اوّل، مبارزه‌ی با فساد در داخل خود قوه است که من این را بارها مکرّر در دیدارهای تقریباً همه‌ساله‌ی با عزیزان قوه قضائیه تأکید کرده‌ام و اصرار بر این ورزیده‌ام. اگر چنانچه فساد در داخل قوه قضائیه به وجود بیاید، ضررش بسیار بیشتر از فساد بیرون قوه قضائیه است؛ ... این جوری نیست که بتوانیم مثل بقیه‌ی فسادها با آن برخورد کنیم؛ نه، ضربه و سنگینی این خیلی زیاد است و حقیقتاً برخورد جدی و کارشناسی لازم دارد» (سخنرانی مورخ ۱۴۰۴/۴/۲۵). در این چارچوب، فساد آسیب چندبعدی با آثار ساختاری، فرهنگی و اجتماعی تلقی شده و پیشگیری و مقابله با آن، لازمه ایجاد بستر مناسب برای تحقق حقوق مردم قلمداد می‌شود.

سلامت نهادی قوه قضاییه می‌تواند به انسداد نظام‌مند مسیرهای بروز فساد منجر شود و زمینه اجرای مؤثر مقررات حقوقی و تحقق عدالت را فراهم آورد؛ در مقابل، بروز فساد در این

نهاد، آثار مخربی بر کل ساختار نظام حقوقی و سیاسی برجای خواهد گذاشت. در راستای تبیین علمی این پیوند، پژوهش حاضر با این پرسش محوری که «الزامات بازدارنده فساد در قوه قضائیه برای تضمین حقوق عامه، در پرتو اندیشه‌های رهبر معظم انقلاب چیست؟» نگاهی شده است؛ این مهم با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای، در چارچوب دانش حقوق عمومی و اندیشه‌های قضایی رهبری معظم انقلاب به بررسی پرسش مزبور پرداخته است.

در بررسی پیشینه‌ی این پژوهش، مقالاتی با عناوینی چون «سازوکارهای رفع موانع احیای حقوق عامه در قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران» که توسط آقای کیان بیگلریگی نگاشته و در دوفصلنامه «حقوق بشر و شهروندی» انتشار یافته و یا مقاله «واکاوی موانع و چالش‌های قوه قضائیه در صیانت از حقوق عامه» با نویسندگی آقایان شفیعی، میرحسینی و عمادزاده که در دوفصلنامه «میزان حقوق عامه» منتشر شده، به چشم می‌خورند که هر یک، از منظری نهادی و اجرایی، مسئله‌ی صیانت از حقوق عمومی را مورد تأمل قرار داده‌اند. با این حال، آنچه پژوهش حاضر را از آثار پیش‌گفته متمایز می‌سازد، تمرکز آن بر نسبت میان بازدارندگی از فساد و تضمین حقوق عامه در قوه قضائیه و در چارچوب اندیشه مقام معظم رهبری است؛ نسبتی که از حیث معرفت‌شناختی، میان «اخلاق قدرت»، «کارکرد عدالت» و «حقوق ملت» پیوندی روش‌مند برقرار می‌سازد.

پژوهش کنونی بدین‌سان از سطح تحلیل‌های ساختاری و نهادی فراتر رفته، و در افق مطالعه بنیادین حق و حکمرانی عادلانه، به بازخوانی مبانی نظری صیانت از حقوق عامه در منظومه‌ی فکری رهبری می‌پردازد. در نتیجه، این تحقیق واجد نوآوری مفهومی و زاویه‌ی دیدی تدبیری است که آن را از دیگر مطالعات صرفاً اجرایی، متمایز می‌گرداند.

تدقیق در آرای رهبر انقلاب و تتبع در منظومه فکری ایشان، موجب این رهیافت است که حداقل در سه ساحت، می‌توان راهکارهای بازدارندگی از فساد را دسته‌بندی کرد که عبارتند از «الزامات ساختاری و نهادی»، «الزامات مدیریتی و فرآیندی» و «الزامات فرهنگی و هنجاری»؛ که به‌موجب صورت‌بندی مذکور، مولفه‌های متعدد موثر بر مقابله با فساد و تضمین حقوق عامه طرح و راهکارهای عملیاتی در این راستا ارائه گردیده‌اند.

۱- الزامات ساختاری و نهادی

الزامات ساختاری و نهادی، دربرگیرنده مجموعه مؤلفه‌هایی است که به زیرساخت‌های نهادی و چارچوب حقوقی-سازمانی قوه قضائیه مربوط می‌شوند. این الزامات، بسترهای بنیادینی را شکل می‌دهند که تحقق اهداف کلان مبارزه با فساد و تضمین حقوق عامه بدون آنها امکان‌پذیر نخواهد بود. در مبحث نخست این پژوهش، دو محور کلیدی به‌عنوان ارکان الزامات ساختاری و نهادی مورد تحلیل قرار می‌گیرد: نخست، تضمین استقلال قضایی به‌منظور جلوگیری از هرگونه نفوذ یا مداخله ناروا در فرآیند دادرسی و تصمیم‌گیری‌های قضات؛ دوم، تخصصی‌سازی محاکم در قوه قضائیه به‌عنوان راهکاری برای ارتقای دقت، سرعت و کیفیت رسیدگی‌ها. بررسی این محورها که ذیلاً به هریک پرداخته خواهد شد، چارچوبی برای شناسایی نقاط ضعف و قوت ساختار موجود و ارائه پیشنهادها برای اصلاحی در راستای تقویت سلامت نهادی قوه قضائیه فراهم می‌آورد.

۱-۱. تضمین استقلال قضایی

استقلال قضایی به‌عنوان یکی از ارکان بنیادین حاکمیت قانون، تضمین‌کننده‌ی دادرسی عادلانه و حافظ حقوق عامه در برابر تعرض قدرت‌های سیاسی، اقتصادی و حتی فشار افکار عمومی است. این مبنا در اصول ۵۷ و ۱۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده و قوه قضائیه را نهادی مستقل معرفی می‌کند که «پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی» و «مسئول تحقق عدالت» است. این استقلال در دو بُعد معنا می‌یابد: استقلال ساختاری قوه قضائیه نسبت به سایر قوا که شامل تمامی نهادها و سازمان‌های زیر مجموعه این قوه می‌شود (رحیمی، ۱۴۰۴: ۱۷۶) و استقلال فردی قاضی در مقام صدور رأی. (قلی‌زاده و دیگران، ۱۴۰۲: ۶۵) رهبری انقلاب در باب جایگاه «استقلال قضایی» حداقل ذیل ۳ ساحت اعلام موضع نموده‌اند:

***اهمیت و ضرورت استقلال قضایی:** ایشان در باب اهمیت این مهم در تضمین حقوق عامه اشاره داشته‌اند: «شان قوه قضائیه این است که در هر گوشه از این کشور اگر به کسی ظلم شد، در دل او نور امیدی باشد که به دستگاه قضایی مراجعه می‌کند و احقاق حق می‌شود. همه باید احساس کنند که بدون هیچ ملاحظه‌ای، احقاق حق و ابطال باطل خواهد شد. شرط اول هم صلابت، استقلال قوه قضائیه، استقلال قاضی، عدم نفوذ جریان‌ات سیاسی و عدم دخالت دستگاه‌های دیگر در قوه قضائیه است» (سخنرانی مورخ ۱۳۷۹/۴/۷).

***چیستی و مولفه‌های استقلال قضایی:** اما تأمین این ضرورت مورد تأکید، نیازمند تحلیل چیستی مفهوم استقلال قضایی است. در این راستا نیز می‌توان از مجموعه بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مولفه‌های این مهم را استخراج کرد. ایشان در یک موضع اشاره داشته‌اند: «در کار دادگاه و حکم قضایی هیچ‌کس - که این شامل بنده هم می‌شود - نه حق دارد دخالت کند و نه دخالت می‌کند. قاضی باید بتواند آزادانه تصمیم بگیرد. نباید فشاری علیه و له قاضی وجود داشته باشد. علیه این حکم یا آن حکم نباید فشاری وجود داشته باشد. علیه قاضی نباید جو سازی شود. قاضی باید بتواند فارغ از فشار جو، طبق قانون حکم صادر کند. بنابراین دخالت نباید بشود» (سخنرانی مورخ ۱۳۷۹/۱۲/۹)؛ همچنین در موضع دیگر نیز بیان نموده‌اند: «استقلال دستگاه قضایی، به مفهوم استقلال شخص قاضی است و او باید فقط براساس الهام حق و حقیقت حکم کند. بنا بر این هیچ مقام و مرجعی نباید قاضی را از اجرای عدالت و حقیقت منع کند. قاضی در محکمه مافوقی ندارد و تنها خدا و قانون، مافوق او محسوب می‌شوند و تنها در این صورت است که قوه قضاییه به سمت اصلاح پیش خواهد رفت» (سخنرانی مورخ ۱۳۷۶/۴/۷). بر این اساس می‌توان حداقل ۳ مولفه را در تحلیل مفهوم استقلال قضایی استخراج نمود: اولاً «منع مداخله هر مقام یا فرد در فرآیند قضایی»؛ ثانیاً «استقلال و آزادی تصمیم‌گیری شخصی قاضی بدون فشار بیرونی» و ثالثاً «التزام به حق و حقیقت به‌عنوان معیار صدور حکم».

*** تهدیدها و راهکارها:** مبرهن است که استقلال قضایی در عمل با تهدیدهایی مواجه می‌باشد؛ از جمله فشارهای غیررسمی از سوی مقامات سیاسی یا اقتصادی، نفوذ نهادهای قدرت، تأثیرپذیری از هیجانات اجتماعی، کمبود امکانات و نیروی انسانی، و حتی فساد شخصی معدودی از قضات. این عوامل می‌تواند مسیر تحقق عدالت را منحرف کند و اعتماد عمومی را کاهش دهد. هشدار رهبری درباره‌ی این تهدیدها صریح است: «باید در برابر عوامل مخدوش‌کننده‌ی استقلال قضا از جمله تهدید، تطمیع، رودربایستی و فشار جو عمومی ایستاد و بر رفتار و روش صحیح قضا تکیه کرد» (سخنرانی مورخ ۱۳۹۴/۴/۷). چنین تهدیدهایی نه تنها جایگاه قوه قضاییه را تضعیف می‌کند، بلکه مستقیماً به تضمین حقوق عامه آسیب می‌زند. برای مقابله با این چالش‌ها، اندیشه‌ی رهبری بر راهکارهایی استوار است که استقلال را هم‌زمان با شجاعت و مسئولیت‌پذیری تقویت می‌کند. ایشان در این رابطه ابراز می‌دارند: «سخت‌ترین

قسمت عدل هم عبارت است از آنجایی که طرف مقابل عدل، اقویا هستند؛ زیر بار نمی‌روند، زور می‌گویند، متوقعند. اینجا بایستی ایستادگی کرد. هنر قاضی این است، استقلال قاضی این است که در یک چنین مواقعی، فقط و فقط خدا را و مرّ قانون را در نظر بگیرد. در همه‌ی قضایا - قضایای فردی، قضایای اجتماعی - اگر قانون ملاک عمل باشد، عدالت تأمین می‌شود (سخنرانی مورخ ۱۳۸۸/۴/۷).

در نهایت و در مقام جمع‌بندی، استقلال قضایی نه‌تنها اصل مسلم در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، بلکه پیش‌شرط تضمین حقوق عامه و مصونیت از فساد است. قاضی مستقل، در چارچوب نهادی مستقل و با مصونیت از فشارها، می‌تواند تصمیماتی اتخاذ کند که منافع عمومی را پاس دارد؛ حتی اگر برخلاف منافع گروه‌های ذی‌نفوذ باشد. اندیشه‌ی رهبری در این‌باره، استقلالی را ترسیم می‌کند که با شجاعت و عدالت همراه است و به استحکام حاکمیت قانون و صیانت از حقوق ملت می‌انجامد.

۱-۲. تخصیصی شدن محاکم در قوه قضاییه

تخصیصی‌بودن محاکم، به‌منزله یکی از ابزارهای کارآمد تضمین دادرسی عادلانه و مبارزه مؤثر با فساد، بارها در بیانات مقام رهبری مورد تأکید قرار گرفته است. این امر نه‌تنها به ارتقای کیفیت رسیدگی کمک می‌کند، بلکه با کاهش اطاله دادرسی، اعتماد عمومی به دستگاه قضا را تقویت می‌نماید. در این راستا رهبری در جمع مسئولان اقتصادی و مجریان سیاست‌های کلی اصل ۴۴ قانون اساسی، لزوم ایجاد دادگاه‌های تجاری و دادگاه‌های ویژه رسیدگی به مفاسد اقتصادی را چنین شرح داده‌اند:

«یک نکته [در مورد مسئله قوه قضائیه و مبارزه با فساد] تشکیل دادگاه‌های تجاری است که من قبلاً هم این را برای رفع اختلافات اقتصادی گفته‌ام. در زمینه اجرای سیاست‌های اصل ۴۴، از قوه قضائیه خواستیم که دادگاه‌های تخصصی برای رسیدگی به این مسائل و دفاع از حقوق مالکیت افراد تشکیل بدهند. هم در این زمینه دادگاه تخصصی لازم است، هم در زمینه مسائل مربوط به مفاسد اقتصادی. در هر دو جا بخش‌های تخصصی و دادگاه‌های تخصصی لازم است که کسانی باشند که با اهتمام کامل مسئله را دنبال کنند» (سخنرانی مورخ ۱۳۸۵/۱۱/۳۰).

این نگاه، تخصیصی‌سازی را صرفاً یک امر تشریفاتی نمی‌داند، بلکه آن را پیش‌شرط حمایت مؤثر از حقوقی چون حقوق مالکیت و مقابله با جرایم سازمان‌یافته اقتصادی می‌شمارد؛ از این‌رو

در بند ۴ سیاست‌های کلی قضایی ابلاغی ۱۳۸۲/۴/۸ با تصریح به «تخصصی کردن رسیدگی به دعاوی در سطوح مورد نیاز» این مهم مورد تأکید قرار گرفته است.

۲- الزامات مدیریتی و فرآیندی

در مبحث دوم به بررسی پیش‌نیازهایی می‌پردازیم که مستقیماً بر کیفیت حکمرانی قضایی و کارآمدی قوه قضائیه اثرگذارند. این الزامات، فراتر از چارچوب‌های قانونی، به شیوه اداره، سازمان‌دهی، و اجرای فرآیندهای داخلی قوه مربوط می‌شوند و نقش تعیین‌کننده‌ای در پیشگیری از فساد و تحقق حقوق عامه دارند. از منظر مدیریتی، موضوعاتی چون سیاست‌گذاری کلان، برنامه‌ریزی عملیاتی، سازمان‌دهی ساختارها، نظام انتصاب و ارتقای مدیران، و همچنین نحوه تخصیص و کنترل منابع انسانی و مالی، ستون‌های اصلی محسوب می‌شوند. از منظر فرآیندی نیز، تمرکز بر کیفیت طراحی و اجرای گردش کارهاست؛ از مرحله ثبت و دریافت پرونده تا صدور و اجرای حکم. در این عرصه، عناصری مانند شفافیت مسیرهای اداری و قضایی، زمان‌بندی دقیق، کاهش بوروکراسی‌های فسادزا، و ایجاد سازوکارهای بازخورد و ارزیابی مداوم، اهمیت ویژه دارند.

فقدان هر یک از این دو بعد هم‌پیوند می‌تواند به بروز نارسایی‌هایی منجر شود که پیامد آن، گسترش فساد اداری، اطاله دادرسی، و تضعیف اعتماد عمومی است. در مقابل، انسجام مدیریتی همراه با فرآیندهای شفاف و استاندارد، ضمن انسداد مسیرهای فساد، موجب ارتقای کیفیت دادرسی و تحکیم باور عمومی به عدالت می‌شود. بر همین اساس، در ادامه مؤلفه‌های «شایسته‌سالاری در انتصاب‌ها» و «ارتقای نظارت کارآمد با تأکید بر شفافیت در فرآیندها و تصمیمات»، به عنوان مصادیق کلیدی الزامات مدیریتی و فرآیندی که در بیانات رهبری معظم انقلاب نیز پررنگ بوده، مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در این چارچوب موضوعات مزبور نه صرفاً در مقام توصیه، بلکه به مثابه ضرورت‌های نهادی و سیاستی تحلیل خواهند شد.

۲-۱. شایسته‌سالاری در انتصاب‌ها

شایسته‌سالاری در انتصابات قوه قضائیه نه تنها یک مبحث مدیریتی، بلکه رکن بنیادین حکمرانی قضایی عادلانه است. تحقق عدالت، کارآمدی تشکیلات و اعتماد عمومی در دستگاه قضا، تا حد زیادی به کیفیت انتخاب و انتصاب صاحبان سمت‌های کلیدی در دو سطح قضایی و اداری وابسته است. (کدخدایی، ۱۳۹۲: ۱۸۸) گزینش افراد صالح، کارآمد و واجد شرایط

علمی-اخلاقی، سدی مؤثر در برابر نفوذ فساد و خطا بوده و زمینه‌ساز ارتقاء جایگاه قوه در میان نهادهای حاکمیتی است. فقدان این اصل، پیامدهایی چون تضعیف اقتدار قضایی، گسترش بوروکراسی ناکارآمد و سلب اعتماد عمومی را به دنبال دارد. از منظر حقوق عمومی و سیاست‌گذاری، شایسته‌سالاری در انتصابات، هم پشتوانه شرعی دارد و هم مستندات روشن قانونی و سیاستی. در این چارچوب، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در بیانات متعدد، بر جایگاه و ضرورت شایسته‌گزینی در قوه قضائیه تأکید کرده و خطوط کلی آن را در چند محور بیان فرموده‌اند.

*** اهمیت و ضرورت شایسته‌سالاری در انتصابات:** شایسته‌سالاری در قوه قضائیه، بنیان کیفیت دادرسی، سلامت تشکیلات و اعتماد عمومی را شکل می‌دهد. انتخاب و انتصاب انسان‌های واجد صلاحیت، شرط لازم برای دستیابی به عدالت قضایی و جلوگیری از بروز فساد است. همان‌گونه که رهبر معظم انقلاب در استناد به فرمان تاریخی امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر تأکید کرده‌اند:

«برای قضاوت، برترین مردم را انتخاب بکن؛ «برترین»، این خیلی چیز مهمی است. بعد آن وقت حضرت این خصوصیات را که باید این شخص برتر داشته باشد، ذکر می‌کنند؛ ده دوازده خصوصیت است، مراجعه کنید؛ من خواهم می‌کنم که حتماً همه -بخصوص مدیران قوه قضائیه و آن کسانی که دستشان در انتصابات هست و مانند اینها- مراجعه کنند نگاه کنند. خصوصیات را حضرت ذکر می‌کنند که درست منطبق با همان نیازهایی است که انسان احساس می‌کند حضرت همه‌ی اینها را احصا فرموده است و بیان کرده‌اند که (قاضی باید) دارای این خصوصیات باشد. پس انتصابات خیلی مهم است، گزینش‌های شغلی خیلی مهم است» (سخنرانی مورخ ۱۳۹۸/۴/۵).

این نگاه علاوه بر وجه شرعی و اخلاقی، پشتوانه‌ای علمی و تجربه‌شده نیز دارد؛ چنان‌که پژوهشگران مدیریتی نیز شایسته‌سالاری را عامل اصلی کارآمدی سازمان‌ها و کاهش گرایش به فساد دانسته‌اند؛ به‌نحوی که فقدان شایسته‌سالاری در هر سازمان موجب حذف یا فرار شایستگان، اتلاف استعدادها و بافعل و بالقوه و به تبع آن تقلیل کارایی می‌شود (آرمسترانگ، ۲۰۰۸: ۴؛ بابایی زکلیلی، ۱۳۹۱: ۱۳۷).

* ابعاد و مؤلفه‌های شایسته‌سالاری در قوه قضاییه: در فرآیند انتصاب شایسته در دستگاه

قضایی، می‌توان چند حیطه اصلی شایستگی را به‌عنوان چارچوب ارزیابی در نظر گرفت: اولاً «شایستگی‌های فردی»؛ که مصادیق این بخش را ویژگی‌هایی چون تفکر راهبردی، هوشمندی، اخلاق‌مداری، الگوبودن برای دیگران، تعالی‌طلبی، شجاعت، نظم و آراستگی، مدیریت کارآمد زمان، عزت‌نفس، پاکدامنی و رعایت رفتارهای شهروندی تشکیل می‌دهند. ثانیاً «شایستگی‌های فراسازمانی»؛ که شامل توانمندی‌هایی است که فراتر از حیطه فردی و سازمانی قرار دارد، همچون: حفظ و ارتقاء سرمایه اجتماعی، برخورداری از مهارت‌های مذاکره و ارتباطات مؤثر، شناخت جامع نسبت به محیط و اداره آن، و توان مدیریت پیچیدگی‌های سیاسی و رفتاری درون و بیرون مجموعه؛

ثالثاً شایستگی‌های مدیریتی-سازمانی؛ که ناظر بر توانایی‌های اداره و هدایت مجموعه است و شامل مهارت‌های ادراکی، هدف‌گذاری دقیق، نظارت و کنترل مؤثر بر عملکرد زیردستان، برنامه‌ریزی کارآمد، تعهد به مأموریت‌ها و رعایت عدالت در مدیریت می‌شود؛ رابعاً «شایستگی‌های قضایی-حقوقی»؛ بُعد تخصصی کار در این حوزه شامل داشتن «شم قضایی» تسلط به دانش قضایی و حقوقی، پیشرفت تدریجی و پلکانی در مسئولیت‌های قضایی، و پایبندی به اصول اخلاق قضایی است (موسوی و همکاران، ۱۳۹۸: ۹۶).

طیفی از حیطه‌های مزبور پیرامون مولفه‌های شایسته‌سالاری در بیانات و الزامات صادره از رهبری معظم انقلاب مورد توجه بوده است. از جمله ایشان ابراز داشته‌اند: «قوه قضاییه با استحکام درونی، با تربیت و به کار گرفتن انسان‌های شایسته، فاضل، امین و درستکار، قوت و اقتدار پیدا می‌کند» (سخنرانی مورخ ۱۳۹۰/۴/۶). البته با توجه به حوزه‌های مهم و تعیین‌کننده مسئولیت‌های قوه قضاییه، استفاده فرابخشی از دانش‌های مرتبط با پیشگیری از جرم (روانشناسی، اقتصاد، علوم اجتماعی) برای تکمیل شایستگی‌ها نیز مورد تاکید رهبر معظم انقلاب بوده و در این راستا اشاره داشته‌اند: «قوه قضاییه نیاز دارد به بهره‌گیری از دانش‌ها و دانشمندهایی که کارشان فقط دانش قضایی نیست. حالا مثلاً در همین زمینه پیشگیری از جرم؛ خب زمینه‌های جرم بعضاً روانشناختی است، بعضاً اقتصادی است، این را کسی که صرفاً دانش قضایی دارد مشکل بتواند بشناسد تا بتواند حل کند؛ در این [مورد] شما طبعاً احتیاج دارید به افرادی که در زمینه روانشناسی جمعی، روانشناسی فردی دارای دانش باشند،

[دارای] آگاهی باشند یا در زمینه‌ی مسائل اقتصادی درست بدانند که چه چیزی بستر وقوع چه حادثه‌ای و چه مشکلی یا چه راه‌حلی است؛ اگر چنانچه از نخبگان حوزه و دانشگاه در دانش-های دیگر استفاده نشود، طبعاً قوه‌ی قضائیه نخواهد توانست کار را آن‌چنان که باید و شاید دنبال کند» (سخنرانی مورخ ۱۳۹۹/۴/۷).

*** الزامات و راهکارهای تثبیت و تحقق شایسته‌سالاری:** در حکمرانی قضایی، شایسته‌گزینی در انتصابات بخشی از راهبرد کلان برای تضمین عدالت و کارآمدی است. در همین راستا دیدگاه‌های سیاست‌گذار عالی نظام در این حوزه، بر دو محور اصلی تکیه دارد: پرورش و به‌کارگیری نیروهای توانمند و ایجاد بسترهای نهادی برای جذب نخبگان قضایی. این رویکرد، پیوندی مستقیم با ارتقای سرمایه انسانی و پیشگیری ساختاری از فساد و ناکارآمدی دارد. در این راستا ایشان معتقدند: «در قوه قضائیه نظام جمهوری اسلامی، پیش از هرچیز، علم و آگاهی و معرفت لازم است. لذا، حوزه‌های علمیه و دانشکده‌های حقوق و مؤسساتی که مربوط به حقوق قضایی هستند، باید نخبگان خودشان را به قوه قضائیه بفرستند به ویژه حوزه علمیه که باید برجسته‌ترین فضا و مجتهدان و شخصیت‌های خود را بفرستد؛... دانشکده‌های حقوق و مؤسسات و سازمان‌هایی هم که شاگرد حقوق قضایی تربیت میکنند، همین‌طور باید نخبگان‌شان را به قوه قضائیه بفرستند و قوه قضائیه هم باید آنها را جذب کند. این یک وظیفه است» (سخنرانی مورخ ۱۳۷۴/۴/۷). همچنین در موضعی دیگر مطرح ساخته-اند: «یکی از دستگاه‌های تدارکات‌چی، دستگاه نخبه‌شناسی و نخبه‌پروری است؛ یعنی کادرسازی در دستگاه قضایی و راه‌اندازی تشکیلات علمی و آموزشی قوه قضائیه که بایستی بسیار پُرکار و پُر تلاش عمل کند» (سخنرانی مورخ ۱۳۸۳/۴/۷). بدیهی است که برای کسب نتیجه مطلوب لازم است این افراد آموزش مکفی و مناسب دیده و طبق فرمان رهبر معظم انقلاب دستگاه قضا با کادرسازی و تقویت تشکیلات علمی و آموزشی، با در نظر گرفتن پیش‌نیازها و ضوابط و قواعد مناسب این مهم را عملیاتی و اجرا کند.

برآیند مباحث پیشین روشن ساخت که شایسته‌سالاری در انتصابات قوه قضائیه، ریشه در منظومه‌ای منسجم از مبانی ارزشی، حقوقی و سیاستی دارد؛ موضوعی که در سطح هنجارهای بالادستی، همچون سیاست‌های کلی نظام اداری و سیاست‌های کلی قضایی ابلاغی رهبری معظم انقلاب نیز تبلور یافته است.^۲ این جایگاه ویژه بدان معناست که انتصاب شایسته بخشی

از مأموریت بنیادین دستگاه قضا در تحقق عدالت، ارتقاء سرمایه انسانی و صیانت از اعتماد عمومی است. بر این پایه شایسته‌گزینی، ابزار کارآمدسازی قوه قضائیه برای ایفای وظیفه‌اش در پاسداری از حقوق عامه است؛ به این صورت که در پرتو آن کیفیت تصمیمات و احکام، سرعت و صحت رسیدگی و سلامت ساختار اداری-قضایی همزمان ارتقاء می‌یابد.

۲-۲- نظارت کارآمد با تأکید بر ارتقای شفافیت در فرآیندها و تصمیمات

شفافیت، به عنوان یکی از زیربنایی‌ترین مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب، در منظومه حقوق عمومی معاصر و به‌ویژه در کارکرد قوه قضائیه، نقش دوگانه‌ای ایفا می‌کند: از یک‌سو تضمین‌کننده پاسخگویی مقامات و مدیران (علی‌نژاد، ۱۴۰۳: ۸۵) و از سوی دیگر، ابزار مؤثر پیشگیری از فساد و ارتقاء سرمایه اجتماعی است. تعریف علمی-کارکردی شفافیت در حوزه قضا، بر سه عنصر استوار است: مقابله با نهان‌گرایی غیرموجه، التزام نهادی به افشای فرآیندها و تصمیمات به‌عنوان یک تکلیف مستمر صرف‌نظر از نتایج آن، و هدف‌گذاری در جهت جلب اعتماد عمومی همراه با بازدارندگی فساد (هداوند، ۱۴۰۱؛ پروین، ۱۴۰۱). این سه عنصر نشان می‌دهند که شفافیت نه یک اقدام نمادین، بلکه راهبردی ساختاری در ارتقاء سلامت و کارآمدی نظام قضایی است (لانگست و دیگران، ۲۰۰۴: ۱۰۵).

*** خاستگاه اسلامی مبنای شفافیت:** این اصل، پیش از آن‌که در ادبیات حقوق عمومی مدرن مطرح شود، در سنت اسلامی و کلام پیشوای عدالت‌خواهان، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، به صراحت بیان شده است: «أَلَا وَ إِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَنْ لَا أَحْتَجِبَنَّ دُونَكُمْ سِرّاً أَلَا فِي حَرْبٍ»^۳ جز در موارد جنگ و مقابله با دشمن، راز و امر عمومی نباید از مردم پنهان بماند. رهبر انقلاب اسلامی تصریح می‌کنند که این بیان، سندی است بر استقرار شفافیت به‌عنوان یک سنت اصیل اسلامی، نه اقتباسی غربی.^۴ این مهم در بند ۸ سیاست‌های کلی قضایی ابلاغی ۱۳۸۲ رهبری معظم انقلاب با تصریح بر «اصلاح و تقویت نظام نظارتی و بازرسی قوه قضاییه بر دستگاه‌های اجرایی و قضایی و نهادهای» مورد تأکید قرار گرفته است.

*** تهدیدهای مترتب بر عدم شفافیت و راهکارها:** با این وجود، چالش‌هایی مانند استفاده ابزاری از محرمانگی برای پوشاندن ناکارآمدی یا فساد، ضعف زیرساخت‌های داده‌ای و

مقاومت‌های نهادی در برابر پاسخگویی، مانع تحقق عملی شفافیت هستند. راهکارهایی چون تقنین الزام‌آور برای انتشار اطلاعات، ایجاد سامانه‌های هوشمند نظارت بر عملکرد، حمایت قانونی از افشاگران و ترکیب نظارت درونی-بیرونی می‌تواند بر این موانع غلبه کند (الوانی و دانایی‌فرد، ۱۳۸۰؛ درویش، ۱۳۹۵). بدین ترتیب، شفافیت در نظارت قضایی، حلقه واسطی میان کارآمدسازی ساختار و حفظ اعتماد عمومی است؛ حلقه‌ای که بدون آن، نه مبارزه با فساد اثربخش خواهد بود و نه تضمین حقوق عامه پایدار می‌ماند. بر همین اساس رهبری معظم انقلاب پیوسته در مقام هشدار نسبت به عدم شفافیت و ارائه راهکارهایی جهت ارتقای این وضعیت در قوه قضائیه بوده‌اند. موانعی چون پنهان‌سازی غیرموجه به بهانه محرمانگی، بی‌اطلاعی مردم از حقوق خود، یا اطلاع‌رسانی شتاب‌زده پیش از انجام کامل اقدامات کارایی نظارت را تضعیف می‌کند (سخنرانی مورخ ۱۴۰۰/۴/۷).^۵ ایشان راهکارهایی را چون استفاده از شیوه‌های جذاب اطلاع‌رسانی و تبیین پرونده‌های مهم فساد برای مردم به گونه‌ای که حقانیت اقدامات درک شود توضیه می‌کنند و تأکید می‌نمایند: «باید برای انعکاس حجم سنگین کارهایی که در دستگاه قضائی انجام می‌گیرد، از شیوه‌های جدید و جذاب اطلاع‌رسانی و تبلیغی استفاده شود» (سخنرانی مورخ ۱۳۹۵/۴/۹).

۳- الزامات فرهنگی و هنجاری

هر نظام قضایی کارآمد، علاوه بر سازوکارهای مدیریتی و فرآیندی، به زیربنای فرهنگی و هنجاری نیرومندی نیاز دارد که رفتارها، نگرش‌ها و تصمیمات را در مسیر عدالت و صیانت از حقوق عامه هدایت کند. در واقع، فرهنگ و هنجارها، «روح» ساختارهای اداری و حقوقی‌اند و بدون آن‌ها، حتی پیشرفته‌ترین مقررات و فرایندها نیز به کارآمدی مطلوب نخواهند رسید. این الزام در ادبیات حقوق عمومی، بخشی از سرمایه نهادی دستگاه قضا به شمار می‌رود و در سنت اسلامی نیز، همواره بر درونی‌سازی ارزش‌هایی چون عدالت‌خواهی، امانت‌داری، و پاسخ‌گویی تأکید شده است.

در سطح سیاست‌های کلان جمهوری اسلامی، رهبر انقلاب اسلامی بارها بر این نکته تصریح کرده‌اند که اصلاح و تعالی قوه قضائیه، صرفاً از مسیر تغییرات ساختاری حاصل نمی‌شود، بلکه به تحولی در فرهنگ حرفه‌ای قضات و کارکنان، و تقویت روحیه کار جمعی و

همکاری سازمانی نیاز دارد. این دو مقوله، هم ضامن سلامت و بی‌طرفی فردی‌اند، و هم شرط شکوفایی ظرفیت جمعی دستگاه قضا در اجرای مأموریت‌های خطیر خود.

بر همین اساس، در ادامه، دو گفتار مستقل به بررسی دو محور مورد تأکید رهبر انقلاب اختصاص خواهد یافت: نخست «نهادینه‌سازی اخلاق حرفه‌ای» به‌عنوان بستر شکل‌گیری رفتار منطبق با ارزش‌های دینی و الزامات قانونی؛ و دوم «تقویت فرهنگ سازمانی و کار جمعی» به‌عنوان راهبردی برای افزایش انسجام نهادی، هم‌افزایی توان مدیریتی-قضایی و ارتقای سرمایه اجتماعی قوه قضائیه.

۳-۱- نهادینه‌سازی اخلاق حرفه‌ای

اخلاق حرفه‌ای در قوه قضائیه، نه یک توصیه اخلاقی منفعلانه، بلکه بخشی از «اقتدار نرم» دستگاه عدالت است که هم پشتوانه مشروعیت حقوقی آن را تقویت می‌کند و هم ضمانت اجرای عدالت^۶ را فراهم می‌آورد. تجربه تطبیقی نظام‌های حقوقی پیشرفته نشان می‌دهد که فقدان هنجارهای اخلاقی در سطح قضات و کارکنان اداری، به‌مرور «انسجام هنجاری»^۷ نهاد قضایی را فرسایش داده و آن را در معرض بی‌اعتمادی عمومی، فساد ساختاری و حتی ناکامی در اجرای احکام به‌حق قرار می‌دهد. رهبر انقلاب این مینا را با تصریح بر عدم تأثیر پذیری مناسبات قضایی از احساسات شخصی و جریان‌سازی‌های سیاسی مورد تأکید قرار داده‌اند و در بیانی روشن اشاره کرده‌اند:

«یکی از چیزهایی که در مجموعه‌ی قوه‌ی قضائیه لازم است، عبارت است از عدم دخالت حب و بغض‌ها و جریان‌سازی‌های سیاسی در درون قوه‌ی قضائیه. یکی از خطرات بزرگ همین است که جوسازی‌های سیاسی اثر بگذارد بر روی مجرای صحیح قضاوت و بر روی ذهن قاضی و بر روی ذهن بازپرس و مجموعه‌ی چرخه‌ی رسیدگی به پرونده‌ها. خوب، جوسازی سیاسی می‌شود، روزنامه می‌نویسد، رادیوهای بیگانه می‌گویند، دشمن می‌گوید، جناح‌های مختلف حرف می‌زنند؛ اینها نباید اثر بگذارند. یکی از مشکل‌ترین کارهای قوه‌ی قضائیه این است که تحت‌تأثیر جریان‌سازی‌ها قرار نگیرد ... آیه می‌فرماید: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»^۸؛ یعنی احساسات بر شما غلبه نکند؛ دشمنی‌ها - حالا آیه‌ی شریفه دشمنی را گفته است، دوستی هم همین جور است - در حکم شما

و قضاوت شما تأثیر نگذارد و شما را از جاده‌ی عدل منحرف نکند...؛ اگر این شد، آن وقت مردم در مقابل قوه‌ی قضائیه و اقدام و تصمیم قوه‌ی قضائیه احساس اقتناع میکنند، احساس قناعت ذهنی میکنند؛ ولو ممکن است از این حکم در دل راضی هم نباشند، اما قانعند» (سخنرانی مورخ ۱۳۸۹/۴/۷).

این تصریح، با بازخوانی اخلاق حرفه‌ای قضایی در چارچوب قرائتی قرآنی، ارتباط وثیق میان عدالت قضایی و سلامت اخلاقی را از سطح نظریه به سطح الزام عملی ارتقا می‌دهد. بر این اساس نهادهای سازنده اخلاق حرفه‌ای، بنیان نرم‌افزاری حکمرانی قضایی سالم و کارآمد است. این نهادهای سازنده زمانی تحقق می‌یابد که مبانی دینی-حقوقی، ساختارهای نهادی و فرهنگ سازمانی در یک مسیر منسجم هم‌راستا شوند. بدون آن، هرگونه اصلاح مدیریتی یا فرآیندی برای پیشگیری از فساد یا تحقق حقوق عامه، بر زمین بی‌ثبات اجرا خواهد شد.

۲-۳- تقویت فرهنگ سازمانی و کار جمعی

در ادبیات علمی مدیریت سازمانی، سلامت و پویایی سازمان عامل زیربنایی در اثربخشی آن تلقی می‌گردد، به گونه‌ای که سازمان سالم علاوه بر تحقق اهداف درونی، در ارتقای سطح توسعه همه‌جانبه جامعه نیز نقش ایفا می‌کند. چنین سازمانی نه تنها مجموعه‌ای از کارکنان و مدیران کمی یا حجم بالای منابع نیست، بلکه متکی به نیروی انسانی خلاق، متعهد، و دارای انسجام اخلاقی است که بتواند موانع داخلی و بیرونی را به شیوه‌ای اثربخش، در مسیر اهداف کلان هدایت کند (جاهد، ۱۳۸۴، ۱۶).

در قوه قضائیه، فرهنگ سازمانی صحیح از منظر حقوق عمومی، کارکردی فراتر از ایجاد همبستگی سازمانی دارد و هسته سخت مبارزه درونی با فساد را شکل می‌دهد؛ موضوعی که با هدف برقراری عدالت، از سطوح عالی قوه آغاز می‌شود و باید تا دامنه‌های این نهاد امتداد یابد؛ رهبری معظم انقلاب این مسئله را اینچنین شرح می‌دهند:

«در تمام مراحل، مسئولان بخش‌های مختلف و قضاتی که خودشان مباشرتاً امر قضاوت را اجرا می‌کنند و دستگاه‌های دادرها و مقدمات قضاوت و دادستان‌ها و بازپرس‌ها و ضباط قضایی و کسانی که می‌خواهند حکم قاضی را اجرا کنند و کسانی که از مقدمات تا زندان و یا بازداشت موقت مداخلت دارند و مجازات‌های گوناگون را اجرا می‌کنند و نیز کسانی که در این مجموعه کار راه می‌اندازند، اعم از

پشتیبانها و دفتردارها و غیره، باید مقصودشان این باشد که عدل اقامه بشود. این فرهنگ باید در قوه قضاییه به وجود آید. البته، این از بالا و قله می جوشد و به دامنه سرازیر می شود. یعنی اگر ما در بالا، گوشه‌یی از امر قسط و قسط خواهی و عدالت خواهی و دلسوختگی برای عدالت را کم بینیم، لامحاله در دامنه نقایص زیادی به وجود خواهد آمد. در حقیقت، این شما هستید که «ینحدر منکم السیل»^۹. شما هستید که عدالت را به دامنه می ریزید تا همه این انگیزه را داشته باشند» (سخنرانی مورخ ۱۳۶۸/۶/۲۰).

بر اساس یافته‌ها، محیط درون‌سازمانی و برون‌سازمانی - اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی - شخصیت شغلی و فردی کارکنان را شکل داده و می‌تواند آنان را به سمت هنجارپذیری یا هنجارشکنی سوق دهد (قادری، ۱۳۸۸: ۱۳۵). از این منظر، فرهنگ سازمانی یکی از ابزارهای کلیدی برای کنترل «عنصر قصد» در فرایندهای فساد است، چرا که با درونی‌سازی هنجارهای مثبت، تمایل ذهنی به فساد کاهش می‌یابد (ربیعی و بیگدلی، ۱۳۸۹: ۱۹۴). رهبری معظم انقلاب راه تضعیف تمایل به فساد در ساختار قوه قضائیه را ایجاد فرهنگ «حق‌گرایی» معرفی کرده و ابراز داشته‌اند:

[در قوه قضائیه نظام جمهوری اسلامی] اوّل «علم» لازم است و در مرحله دوم «حق‌گرایی»؛ یعنی همان که ناشی از عدالت، وجدان پاک و روح باطل‌ستیزی است. همه - چه آنهایی که در قوه قضائیه مشغولند و چه آنهایی که در سایر بخشهای اداری و دفتری - باید این خصوصیات را داشته باشند. ولی این خصوصیات، در دستگاه قضایی، بیشتر باید باشد؛ چون در هر جا که خدای ناکرده فساد به وجود آید، به بدنه دستگاه قضا ربط پیدا میکند» (سخنرانی مورخ ۱۳۷۴/۷/۷).

در نگاه مدیریت دینی و اسلامی، سلامت سازمانی و کنترل فساد تنها با ابزارهای نظارتی رسمی محقق نمی‌شود، بلکه نیازمند شبکه‌ای از ارزش‌ها و باورهای مشترک است که به صورت خودکار رفتار کارکنان را تنظیم کند. فرمایشات امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نامه ۵۳ به مالک اشتر، با تأکید بر بازرسی مستمر و برخورد قاطع با خیانتکاران، نمونه‌ای تاریخی از پیوند میان فرهنگ سازمانی عدالت‌محور و کاهش مفساد اداری است.

فرهنگ سازمانی در قوه قضائیه، به منزله سیستمی متشکل از ارزش‌ها (چه چیز مهم است)، عقاید (چگونه باید عمل کرد) و تعاملات میان منابع انسانی، ساختار و کنترل است که هنجارهای رفتاری را بنیان‌گذاری می‌کند. بر پایه یک تقسیم‌بندی، شاخص‌ها و مؤلفه‌های کلیدی عبارت‌اند از:

*** ارزش‌های جاری:** شامل ارزش‌های سنتی تثبیت‌شده، ارزش‌های اخلاقی نهادینه، داستان‌ها و الگوهای سازمانی که نقش الگویی ایفا می‌کنند، و آداب و رسوم سازمانی که تقویت‌کننده هویت مشترک هستند.

*** ساختار فرهنگی:** مؤلفه‌هایی مانند کنترل و نظارت کارآمد، مدیریت مشارکتی، کار تیمی و گروهی، انسجام و هماهنگی، فرهنگ رسمی‌شده مبتنی بر قاعده، نظام تشویق و قدردانی از عملکرد سالم، و فرهنگ قانون‌مداری که مرجعیت هنجاری سازمان را تثبیت می‌کند.

*** فرهنگ منابع انسانی:** ارزش‌هایی نظیر مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی، صداقت، تعهد، انضباط اجتماعی، وجدان کاری، پرهیز از ریسک غیرضروری، روحیه قناعت و صرفه‌جویی، و سازگاری مثبت با فرهنگ قومی (ربیعی و بیگدلی، ۱۳۸۹: ۱۹۷). هر یک از این ابعاد، در صورت تقویت، می‌تواند مانند حصارِ نرم در برابر نفوذ رفتارهای خلاف اخلاق و فساد اداری عمل کند (ربیعی و آصف، ۱۳۹۱: ۴۵).

این نکته قابل توجه است که تقویت فرهنگ سازمانی و کار جمعی در قوه قضائیه عمدتاً با چالش‌هایی روبه‌روست که ماهیتی ساختاری و هنجاری دارند و اثر آن‌ها بر کارکرد نهاد قضایی مستقیم و تعیین‌کننده است. نخست، پدیده نفوذ معیارهای غیررسمی در نظام تصمیم‌گیری قضایی و اداری است. هنگامی که روابط غیرسازمانی - خواه در قالب پیوندهای خویشاوندی، خواه وابستگی‌های جناحی و محلی - به عرصه انتصاب، ارزیابی یا تصمیمات مدیریتی راه پیدا کند، اصل برابری در برابر قانون و استانداردهای شایسته‌گزینی نقض می‌شود. چنین مداخله‌ای، علاوه بر ایجاد تبعیض، ضمانت اجرای اخلاق حرفه‌ای را تضعیف کرده و می‌تواند به تضييع حق دادرسی منصفانه بینجامد. این وضعیت، در ادبیات حکمرانی به‌عنوان یکی از مصادیق «فساد هنجاری» شناسایی می‌شود که مقابله با آن، تنها از مسیر اصلاح فرهنگ سازمانی و ارتقای مصونیت ارزشی ممکن است. دوم، تعارض ارزش‌های رسمی و رویه‌های

غیررسمی است. اگرچه اسناد بالادستی و مقررات اداری قوه قضائیه بر شفافیت، پاسخگویی و عدالت‌محوری تأکید دارند، اما در عمل، ممکن است رویه‌های غیررسمی یا توافق‌های درون‌سازمانی ناهمسو، جایگزین این اصول شوند. این دوگانگی ارزش‌ها موجب سردرگمی کارکنان و کاهش انسجام هنجاری می‌شود و در نهایت، مشروعیت رفتارهای سازمانی را نزد افکار عمومی مخدوش می‌سازد. سوم، **خلأ در نظام پاداش و بازدارندگی فرهنگی** است. نظام کارآمد تشویق و تنبیه، نه تنها باید عملکرد فنی، بلکه باید پایبندی به ارزش‌های سازمانی را نیز معیار قرار دهد. فقدان چنین ارزیابی دقیقی، باعث می‌شود الگوهای مثبت دیده نشوند و پیام روشنی در خصوص ارزش‌گذاری بر رفتار سالم به بدنه سازمان مخابره نشود. این کاستی، انسجام فرهنگی را تضعیف و زمینه بازتولید رفتارهای ناهنجار را فراهم می‌آورد. برآیند این عوامل، خطری فراتر از کاهش کارایی داخلی است: تعمیق شکاف هنجاری بین ارزش‌های رسمی قوه قضائیه و باورهای عملی کارکنان، که نهایتاً می‌تواند سرمایه اجتماعی نظام عدالت را تقلیل دهد. مقابله با این پدیده، مستلزم رویکردی استراتژیک در حکمرانی قضایی است که فرهنگ سازمانی را نه در حاشیه، بلکه در متن سیاست‌گذاری و اصلاحات قرار دهد.

در مقام جمع‌بندی باید اشاره کرد فرهنگ سازمانی و کار جمعی در قوه قضائیه، بر مبنای ارزش‌ها و ساختارهای رسمی و غیررسمی، عامل تعیین‌کننده در استحکام یا ضعف سلامت قضایی است. چنانچه این فرهنگ به‌درستی اصلاح و تقویت گردد، نه تنها از قصد و تمایل به فساد می‌کاهد، بلکه با ارتقای همبستگی و مسئولیت‌پذیری، ظرفیت‌های انسانی را در راستای تحقق عدالت و حقوق عامه بسیج می‌کند. این گفتار، در کنار مباحث «نهادینه‌سازی اخلاق حرفه‌ای»، دو ستون اصلی الزامات فرهنگی و هنجاری را برای تحقق حکمرانی قضایی سالم ترسیم می‌کند.

نتیجه‌گیری

ساماندهی مفهومی این پژوهش از ابتدا بر یک بنیان روشن و قاطع استوار بوده است: رهنمودهای راهبردی رهبر معظم انقلاب اسلامی در حوزه مبارزه سازمان‌یافته با فساد و صیانت از حقوق عامه. مطالعه تطبیقی و تحلیلی بیانات ایشان، به‌روشنی نشان داد که بازدارندگی مؤثر از فساد در قوه قضائیه را نمی‌توان حاصل یک اقدام تک‌بعدی دانست، بلکه

باید آن را در سه ساحت هم‌پیوند و مکمل—الزامات ساختاری و نهادی، الزامات مدیریتی و فرآیندی، و الزامات فرهنگی و هنجاری—طراحی و پیگیری کرد. این سه‌ساحت، نه یک دسته‌بندی صرفاً مدیریتی، بلکه بازتاب مستقیم منظومه فکری معظم‌له است که در آن، فساد به‌عنوان «آسیبی چندبعدی» تعریف و برخورد با آن «درجه اول وظیفه قوه» شناخته شده است.

در ساحت ساختاری و نهادی؛ بنیان نخست مبارزه با فساد بر دو رکن اصلی استوار است: تضمین استقلال قضایی و تخصصی‌سازی محاکم. استقلال قضایی، که هم در اصول ۵۷ و ۱۵۶ قانون اساسی تصریح شده و هم بارها در بیانات رهبری بر آن تأکید شده، تضمین‌کننده دادرسی عادلانه و مانع نفوذ اراده‌های سیاسی و اقتصادی در فرآیند قضاوت است. تخصصی‌سازی نیز با ارتقای دقت و سرعت رسیدگی، قاضی را از پراکندگی تمرکز می‌رهاند و کارآمدی نظام عدالت را تقویت می‌کند.

ساحت مدیریتی و فرآیندی، بُعد اجرایی-سازمانی این بازدارندگی را پوشش می‌دهد و دو محور حیاتی دارد: شایسته‌سالاری در انتصابات و ارتقای نظارت کارآمد با تأکید بر شفافیت. گزینش و انتصاب نیروهای فاضل، امین و کارآمد، سدی اولیه و بنیادی در برابر نفوذ فساد است و رهبر انقلاب با استناد به توصیه‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) آن را «شرط اول» قضاوت حق‌محور دانسته‌اند. نظارت شفاف نیز با ایجاد امکان رهگیری و پاسخگویی، فضای سوءاستفاده را مسدود و اعتماد عمومی را بازتولید می‌کند.

در ساحت فرهنگی و هنجاری، آنچه به‌عنوان «نرم‌افزار حکمرانی قضایی» تعریف می‌شود، شامل نهادینه‌سازی اخلاق حرفه‌ای و تقویت فرهنگ سازمانی و کار جمعی است. این حوزه، به جای رفتارهای دستوری و مقطعی، بر درونی‌سازی ارزش‌های صداقت، عدالت و مسئولیت‌پذیری تمرکز دارد تا حتی در غیاب کنترل بیرونی، جهت‌گیری کارکنان با اهداف عدالت‌محور قوه همسو باقی بماند. رهبر انقلاب این بعد را با توصیه به پرورش نیروی انسانی «صالح، فاضل و درستکار» و ایجاد روحیه جمعی برای مواجهه با چالش‌های کلان، برجسته ساخته‌اند.

جمع‌بندی سه‌ساحت نشان می‌دهد که بازدارندگی واقعی از فساد تنها در صورتی محقق می‌شود که این ابعاد همزمان و هماهنگ پیش بروند. فقدان هر یک، ظرفیت کل نظام عدالت را تضعیف کرده و اعتماد عمومی را فرسوده می‌کند. در مقابل، پیاده‌سازی منسجم آن‌ها، ضمن

انسداد ساختاری مسیرهای فساد، سرمایه اجتماعی قوه قضائیه را به عنوان نهادی مستقل، اخلاق مدار و کارآمد تقویت خواهد کرد.

از منظر حقوق عمومی، این مدل سه ساحتی هم راستا با متن و روح قانون اساسی، سیاست های کلی قضایی و اسناد بالادستی است، اما مزیت آن در اتصال مستقیم به اندیشه راهبردی رهبر انقلاب است؛ جایی که «حقوق محوری» و «فسادستیزی» نه دو برنامه منفصل، بلکه دو روی یک مأموریت تلقی می شوند. بر همین اساس، نتیجه نهایی پژوهش این است که قوه قضائیه، برای ایفای نقش واقعی در تضمین حقوق عامه، باید راهبرد خود را نه بر مجموعه ای از اقدامات پراکنده، بلکه بر یک نقشه راه مبتنی بر همین سه ساحت استوار سازد؛ نقشه ای که مبانی، معیارها و اولویت هایش در رهنمودهای رهبری منعکس است و به صورت نظام مند در بستر حکمرانی قضایی قابل پیاده سازی است.

یادداشت ها

۱. «فساد و مفسد یک ضربه ی بزرگی به زندگی مردم و به روحیه ی مردم و به ایمان و اعتقاد مردم است» (سخنرانی مورخ ۱۳۹۹/۴/۷).
۲. بندهای ۲ الی ۴ سیاست های کلی نظام اداری: «... ۲ - عدالت محوری در جذب، تداوم خدمت و ارتقای منابع انسانی؛ ۳ - بهبود معیارها و روزآمدی روش های گزینش منابع انسانی به منظور جذب نیروی انسانی توانمند، متعهد و شایسته و پرهیز از تنگ نظری ها و نگرش های سلیقه ای و غیرحرفه ای.
- ۴ - دانش گرایی و شایسته سالاری مبتنی بر اخلاق اسلامی در نصب و ارتقای مدیران.»
- بند ۱۰ سیاست های کلی قضایی: «بالا بردن سطح علمی مراکز آموزش حقوقی متناسب با نظام قضایی کشور، بالا بردن دانش حقوقی قضات، تقویت امور پژوهشی قوه قضائیه و توجه بیشتر به شرایط مادی و معنوی متصدیان سمت های قضایی.»
۳. نهج البلاغه، نامه ۵۰.
۴. «حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند: «أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَنْ لَا أَحْتَجِبَنَّ دُونَكُمْ سِرّاً إِلَّا فِي حَرْبٍ». این نکته ی بسیار مهمی است؛ این شفافیتی که حالا سر زبانها است که «آقا شفاف، شفاف»، در کلام امیرالمؤمنین است. بعضی ها عادت کرده اند هر چیز خوبی که در جامعه ی اسلامی است را نسبت بدهند به غربی ها. واقعاً انسان تعجب میکند از کوتاه فکری بعضی ها! توجه به مردم، آراء مردم، اهتمام به مردم، میگوید «ما از غربی ها یاد گرفتیم اینها را»؛ ... وقتی مراجعه به منابع اسلامی نمیکنید، وقتی کلمات امیرالمؤمنین و رسول مکرّم اسلام را نمیخوانید، بلد نیستید، خب بله، از غربی ها باید یاد بگیرید. میگویند بعضی ها، می شنوید که «بله، این شفافیت را هم آنها به ما یاد دادند»؛ خیر، شفافیت را امیرالمؤمنین یاد داده؛ میگوید حقّ شما بر من -یعنی حقّی که شما پیش من دارید- [این است که] هیچ رازی را از شما پنهان ندارم، هیچ حرفی را از شما پنهان نکنم، مگر در جنگ و مسائل جنگ و

مسائلی که با دشمن طرف هستیم، اینجا نمیشود حرفها را زد؛ چون حرف را وقتی که گفتیم، شما شنفتی، دشمن هم می‌شنود. بلکه در این مسائل حرب -حرب، اعمّ از همین حرب به اصطلاح نظامی و مانند اینها است- در مسائل امنیتی، در مسائل نظامی، در مسائل گوناگونی که جنگ داریم با دشمن، مقابله‌ی با دشمن داریم، بلکه اینجا جای افشاگری نیست، جای شفافیت نیست، اما در غیر اینها، در مسائل عمومی مردم، آن لَا أَحْتَجِبَنَّ دُونَكُمْ سِرّاً (سخنرانی مورخ ۱۳۹۷/۷/۳۰).

۵. «خیلی اوقات است یک سیاستهایی را دستگاه‌های مختلف دارند که بعضی‌ها از بیرون معترض میشوند؛ غرضی هم ندارند، [بلکه] بر اثر بی‌اطلاعی معترض میشوند؛ یعنی باطن این تصمیم را، یا استدلال بر این تصمیم را نمیدانند؛ چون نمیدانند، معترض میشوند. خیلی خوب، برای آنها تبیین کنید؛ بعضی از چیزها هست که باید تبیین بشود و گفته بشود.»

- 6. substantively fair
- 7. normative coherence

۸. سوره مائده، آیه ۸

۹. برگرفته از خطبه شششنبه از علی بن ابیطالب (علیه السلام).

منابع

کتب

قرآن کریم

آرمسترانگ، مایکل (۲۰۰۸)، مدیریت استراتژیک منابع انسانی، ترجمه محمد صائی، نشر مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۹۷.

بابایی زکلیلی، محمدعلی و شیخ، ابراهیم (۱۳۹۱)، دست‌نامه توسعه مدیران: مجموعه تعاریف و حکمت‌های فرهنگی و روش‌های توسعه شایستگی‌های مدیران، انتشارات سرآمد(موسسه مطالعات بهره‌وری منابع انسانی).

سید رضی، نهج البلاغه (۱۳۷۹)، ترجمه حسین انصاریان، نشر پیام آزادی
کدخدایی، عباسعلی و جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۲)، بازخوانی نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)

لانگست، پیتر و دیگران (۲۰۰۴)، برنامه‌های جهانی مبارزه با فساد، ترجمه امیرحسین جلالی فراهانی و حمید بهره‌مند، تهران، نگاران شهر.

مقالات

الوانی، سید مهدی و حسن دانایی‌فرد (۱۳۸۰)، مدیریت دولتی و اعتماد عمومی، فصلنامه دانش مدیریت، دوره ۵۵، صص ۲۷-۵

بیگلربیگی، کیان (۱۳۹۸)، سازوکارهای رفع موانع احیای حقوق عامه در قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران، دوفصلنامه علمی حقوق بشر و شهروندی، سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان. صص ۲۳۴-۱۹۵

پروین، خیرالله و مهدیه فیروزی (۱۴۰۱)، شفافیت در امور عمومی به مثابه راهکار جلب اعتماد عمومی با تاکید بر نظام حقوقی ایران، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۵۲، شماره ۲، صص ۶۱۶-۵۹۷

جاهد، حسینعلی (۱۳۸۴)، «سلامت سازمانی»، تهران: ماهنامه علمی آموزشی تدبیر، سازمان مدیریت صنعتی، شماره ۱۵۹، صص ۲۲-۱۶

درویش، حسن و فاطمه عظیمی زاچکانی (۱۳۹۵)، بررسی تأثیر شفافیت سازمانی بر کاهش فساد اداری با میانجی‌گری اعتماد سازمانی (مطالعه موردی: کارکنان بیمارستان پانزده خرداد ورامین)، فصلنامه مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت دانشگاه تهران، دوره ۸، شماره ۱. صص ۱۵۳-۱۶۶

ربیعی، علی، بیگدلی، مینو (۱۳۸۹)، آسیب‌شناسی فرهنگی در ارتقای سلامت اداری سازمان‌های دولتی و غیردولتی، دوفصلنامه دین و ارتباطات، سال هجدهم، شماره اول، بهار و تابستان. صص ۲۰۵-۱۸۷

ربیعی، علی و هاجر آصف (۱۳۹۱)، نقش فرهنگ سازمانی در پیشگیری از بروز فساد اداری، نشریه مدیریت دولتی، دانشگاه تهران، دوره ۴، شماره ۱۰. صص ۵۸-۴۵

رحیمی، احمد، محمدصادق فراهانی و علی فتاحی زفرقندی (۱۴۰۴)، تضمین استقلال ساختاری قوه قضائیه در پرتو نظرات شورای نگهبان، فصلنامه تحقیقات حقوقی، دوره ۲۸، شماره ۱. صص ۱۹۷-۱۷۵

شفیعی علویجه، مجتبی، سیدمحسن میرحسینی و محمدکاظم عمادزاده (۱۴۰۳)، واکاوی موانع و چالش‌های قوه قضائیه در صیانت از حقوق عامه، دوفصلنامه میزان حقوق عامه، دوره ۱، شماره ۱، بهار و تابستان. صص ۳۰۷-۲۷۸

عسکری، پورحبیب (۱۳۹۴) نقش حکمرانی خوب در کاهش فساد و فقر؛ همایش کنفرانس بین‌المللی علوم رفتاری و مطالعات اجتماعی، دوره برگزاری: ۲

علی‌نژاد، احمد، احمد رفیعی و سید حجت‌اله علم‌الهدی (۱۴۰۳)، رهیافتی بر تحلیل حقوقی شفافیت فرآیندهای قضایی-اداری در قوه قضائیه؛ با تأکید بر بازدارندگی فساد؛ فصلنامه دانش حقوق عمومی، دوره سیزدهم، شماره ۱ (بهار)، صص ۷۳-۱۰۰

قادری، مهدی (۱۳۸۸) فساد اداری در ایران؛ تحلیلی جامعه‌شناختی، ماهنامه معرفت، شماره ۱۳۸، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). صص ۱۱۸-۱۰۵

قلی‌زاده، میثم، عباسعلی سلطانی و محمدهادی قبولی درافشان (۱۴۰۲)، استقلال قضایی در نظام حقوقی ایران؛ تاملی بر تحولات تاریخی از دوره مشروطه تا قانون اساسی (با تأکید بر مرحله استخدام و گزینش)، فصلنامه علمی پژوهش‌های نوین حقوق اداری، سال پنجم، شماره شانزدهم، پاییز، صص ۶۵-۸۸

موسوی، سیدنجم‌الدین، فاطمه فرهیخته، حجت‌اله وحدتی و محمد حکاک (۱۳۹۸)، شناسایی و اولویت‌بندی ابعاد و مؤلفه‌های شایستگی رؤسای دادگستری ایران، نشریه علمی پژوهش‌های مدیریتی منابع انسانی، سال ۱۱، شماره ۴. صص ۸۴-۱۱۸

هداوند، مهدی و جواد یحیی‌زاده (۱۴۰۱)، شفافیت اداره و مبانی و منابع موجه‌ساز تحدید آن؛ مطالعه موردی قانون «دولت زیر نور خورشید» ایالات متحده آمریکا، فصلنامه پژوهش‌های نوین حقوق اداری، سال چهارم، شماره یازدهم. صص ۱۶۹-۱۹۱

قوانین

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

سیاست‌های کلی قضایی مصوب ۱۳۸۲/۴/۸

سیاست‌های کلی نظام اداری مصوب ۱۳۸۹/۱/۱۴

تارنما

<https://farsi.khamenei.ir>

الزامات حاکم بر الگوی مطلوب نظام تأمین اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت الله العظمی سیدعلی خامنه ای (رضوان الله تعالی علیه)

مهدی خطیب دماوندی^{۱*}، ولی رستمی^۲

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

۲. استاد، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

مرجع رفیع سیاستگذاری در نظام حقوقی ایران مقام رهبری است. ایشان مبتنی بر آموزه های دینی، دانش فنی، تجربیات بشری، نظرات کارشناسی و به موجب اصل ۱۱۰ قانون اساسی، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام، در فروردین ۱۴۰۱ «سیاست های کلی تأمین اجتماعی» را با هدف جامعیت بخشی و انسجام بخشی به این حوزه، ابلاغ نمودند. همچنین بیانات ایشان در دیدارهای مختلف با مردم و مسئولین مکمل سیاست های ایشان در حوزه رفاه و تأمین اجتماعی و تأمین کننده «حق ملت» در برخورداری از خدمات نظام تأمین اجتماعی بوده است. بر این بنیاد، پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر مطالعه کتابخانه ای، به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی بوده است که از منظر مقام معظم رهبری چه الزاماتی برای استقرار نظام مطلوب تأمین اجتماعی در ایران حاکم است؟ برآیند مطالعات صورت گرفته مؤید آن است که مؤلفه های «توانمندسازی»، «فراگیری» و «عمل گرایی» در حوزه زیرساخت ها و بنیان ها و تمرکز بر «ارزش گذاری کار زنان خانه دار» و «بیمه دوران تحصیل»، از جمله نکات راهبردی رهبر انقلاب در حمایت از اقشار مختلف مردم است. همچنین از حیث مخاطب، بیشترین فراوانی بیانات ایشان مربوط به «جامعه کارگران» و از حیث نوع خدمت رسانی، بیشترین توجه ایشان مربوط به امور «حمایتی و بیمه ای» بوده است.

کلیدواژگان: اصل ۲۹، بیانات رهبر انقلاب، توانمندسازی، حق بر تأمین اجتماعی، سیاست های کلی نظام، فراگیری.



مقدمه

کشور آلمان در دوره صدراعظمی بیسمارک با وضع قوانین بیمه درمانی (۱۸۸۳)، بیمه حوادث ناشی از کار (۱۸۸۴) و بیمه سالمندی و ازکارافتادگی (۱۸۸۹) نظام بیمه‌های اجتماعی را برای نخستین بار پایه‌گذاری کرد (استوار سنگری، ۱۳۸۷: ۳۱) لکن اولین بار اصطلاح «تأمین اجتماعی» در سال ۱۹۳۵ در قانون تأمین اجتماعی ایالات متحده آمریکا به‌کار رفت و طبق آن حمایت‌های متنوعی از اقشار مختلف مردم نظیر مزدبگیران و افراد ناتوان پیش‌بینی شد (Morris, 1971, vol 1: 1275-1277). در ایران اما برخی معتقدند که پیشینه تأمین اجتماعی در ایران به دوره باستان باز می‌گردد؛ مثلاً در سال ۱۳۱۲ هنگام خاک‌برداری در تخت‌جمشید از لوح‌های گلی کشف‌شده دریافتند که در دوره هخامنشیان، تأمین اجتماعی در موارد خاصی وجود داشته از جمله اینکه زنان کارگر پس از زایمان، ۵ ماه تمام از کار معاف بودند و بخشی از حقوق خود را دریافت می‌کردند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۸: ۲۹۴). با این وجود، قانون اساسی مشروطه و متمم آن هیچ اشاره‌ای به حق مردم در برخورداری از خدمات تأمین اجتماعی نداشت تا اینکه این مهم برای نخستین بار با وضع قانون استخدام کشوری در سال ۱۳۰۱، ضمن اشاره به مقررات ناظر به بازنشستگی مستخدمین دولت مورد پیش‌بینی قرار گرفت. پس از آن همزمان با اجرای طرح بزرگ راه‌آهن سراسری در ایران (سال‌های ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۸)، نخستین بیمه‌های کارگری در قالب «صندوق احتیاط کارگران طرق و شوارع» و «نظامنامه کارخانه‌جات و مؤسسات صنعتی» به‌موجب تصویب‌نامه‌های هیئت‌وزیران (۱۳۱۵-۱۳۰۹) پا به عرصه اقتصادی و تقنینی کشور گذاشت (کریمی، ۱۳۹۲: ۱۰).

با وقوع انقلاب اسلامی، ابتدا شورای انقلاب در ۲۸ تیرماه ۱۳۵۸ «لایحه قانونی اصلاح قانون تشکیل سازمان تأمین اجتماعی» را به تصویب رساند و بعد از آن با تشکیل مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، موضوع بهره‌مندی مردم از حق تأمین اجتماعی در اصول ۳، ۲۱، ۴۳ و به‌صورت ویژه در اصل ۲۹ مورد اساسی‌سازی قرار گرفت. در طول سال‌های پس از انقلاب، قوانین و مقررات مختلفی در حوزه بیمه و تأمین اجتماعی به تصویب رسید که از جمله آن‌ها می‌توان به قانون ساختار نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی مصوب ۱۳۸۳/۲/۲۱ مجلس شورای اسلامی اشاره کرد و یا نهادهای مختلفی با مأموریت امور امدادی و حمایتی نظیر سازمان بهزیستی و کمیته امداد امام خمینی (ره) به تأسیس رسید. با این حال، به‌نظر می‌رسد که نظام تأمین اجتماعی

در ایران علی‌رغم داشتن تجربه طولانی یک‌صدساله، با نقطه مطلوب خود فاصله قابل توجهی داشته است. از این‌رو رهبر انقلاب در تاریخ ۱۴۰۱/۱/۲۱، «سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی» را به‌منظور جامعیت‌دادن، انسجام‌بخشی و ایجاد جهش در این زمینه ابلاغ کردند. ایشان همچنین در یکی از دیدارهای عمومی خود مورخ ۱۳۷۶/۴/۲۵، صراحتاً اظهار داشتند که نظام جمهوری اسلامی اساساً با تأمین اجتماعی به این صورتی که امروز در دنیا رایج است، موافق است و در شمار آن نظام‌هایی نیست که به شکل فلسفی و زیربنایی با کارهای تأمینی در جامعه مخالف‌اند. یکی از مؤیدات این موضوع، تصویب اصل ۲۹ در مجلس خبرگان قانون اساسی بدون اخذ حتی یک رأی مخالف از سوی اعضا است (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۷۴۷).

از گذشته تاکنون، پژوهشگران زیادی در حوزه تأمین اجتماعی تحقیق نموده و آثار متعددی در خصوص ابعاد اقتصادی و اجتماعی این مهم خلق کرده‌اند. با این حال هیچ‌کدام از آن‌ها مستقیماً به مطالعه بیانات رهبر انقلاب اسلامی در خصوص تأمین اجتماعی و استخراج احکام و الزامات ناظر به آن نپرداخته‌اند. لذا با توجه به جایگاهی که ایشان در مقام رهبری نظام جمهوری اسلامی و ترسیم چشم‌انداز و تعیین سیاست‌های کلی نظام دارند، تحلیل و بررسی احکام، فرامین، توصیه‌ها و رهنمودهای ایشان در حوزه تأمین اجتماعی علاوه بر مطالعه سیاست‌های ابلاغی موضوع بند یک اصل ۱۱۰، از ضرورت‌های این تحقیق به‌شمار می‌رود. با این مقدمه، پرسش اصلی پژوهش حاضر عبارت است از اینکه از منظر رهبر انقلاب اسلامی چه الزاماتی برای استقرار نظام مطلوب تأمین اجتماعی در ایران حاکم است؟ طبعاً از رهگذر پاسخ به این سؤال، سؤالات فرعی دیگری نیز قابل طرح است؛ مثلاً اینکه بیانات رهبر انقلاب مبتنی بر کدام آسیب‌های موجود در حوزه تأمین اجتماعی مطرح شده و یا اینکه رهنمودهای ایشان تا چه اندازه مورد اثرگذاری دستگاه‌های تصمیم‌گیر کشور واقع شده است.

در این پژوهش که مبتنی بر روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است، پس از احصاء و شناسایی بیانات رهبر انقلاب در حوزه تأمین اجتماعی طی سال‌های ۱۳۶۹ تا ۱۴۰۴ که در واقع مهم‌ترین گام برای به‌ثمررساندن تحقیق حاضر به‌شمار می‌رود، نکات کلیدی و مضامین محوری بیانات در ذیل عناوین مستقل و جداگانه مقوله‌بندی شدند و با تکیه بر روش مطالعه کتابخانه‌ای در قلمروی سیاست‌های کلی و نیز آسیب‌شناسی وضعیت موجود، مورد تحلیل قرار گرفتند.

شایان ذکر است، برخی از گزاره‌ها به صورت کلی به کار برده شده بودند که با استفاده از سایر اسناد و منابع کتابخانه‌ای، تبیین شدند. در نهایت پس از تطبیق مضامین محوری با احکام مندرج در سیاست‌های کلی، میزان اثربخشی رهنمودهای رهبر انقلاب در عرصه تقنین و اجرا ذیل دو سرفصل جداگانه «زیرساخت‌ها و بنیان‌ها» و «لزوم حمایت تأمین اجتماعی از برخی اقشار مختلف» مورد تحلیل و بررسی قرار گرفتند.

۱. ضوابط حاکم بر زیرساخت‌ها و بنیان‌های نظام تأمین اجتماعی

برخی از بیانات رهبر انقلاب در حوزه تأمین اجتماعی ناظر به سیاست‌های کلان، ریل‌گذاری‌های اصلی و چشم‌اندازهای بلند نظام جمهوری اسلامی در این زمینه است. مثلاً از منظر ایشان، رفاه و تأمین اجتماعی به صورت کلی ناظر به طبقات محروم جامعه است؛^۱ لذا اهتمام اصلی دولت در همه سیاست‌های اجرایی و بخشی نظیر اشتغال، مسکن، درمان، بیمه، آموزش و موارد گوناگون دیگر، باید رفع محرومیت به نفع ایجاد عدالت باشد.^۲ به زعم رهبر انقلاب، تولید ثروت، ایجاد رونق اقتصادی و افزایش رفاه اجتماعی در جامعه، یک اصل اساسی در همه ادیان الهی است اما در این چنین جامعه‌ای، طبیعتاً آن کسی که خودش رفاه دارد هدف رفاه نیست، بلکه افرادی که رفاه ندارد هدف رفاه نظام اسلامی هستند؛ فلذا دولت باید در همه برنامه‌ریزی‌ها به نحوی عمل کند که هرگونه شکاف طبقاتی در جامعه از میان برداشته شود، منابع عمومی به نحو عادلانه توزیع شود و محصول کار و تلاش، مستقیماً به دست کسانی برسد که در جامعه دچار فقر و کمبود اقتصادی‌اند و اصطلاحاً جزو محرومین به‌شمار می‌روند.^۳ طبیعتاً یکی از راهکارهای حل این مسئله، تخصیص هدفمند یارانه‌ها در جهت رفاه حال نیازمندان است. بند ۶ سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی در این زمینه مقرر داشته که دولت جمهوری اسلامی با هدفمندسازی یارانه‌ها می‌بایست به دنبال کاهش فاصله طبقاتی موجود در جامعه باشد. رهبر انقلاب نیز در دیداری که با رئیس‌جمهور و هیئت‌دولت وقت در تاریخ ۱۳۷۱/۵/۳۱ داشتند، با انتقاد از تخصیص یارانه به افرادی که به آن محتاج نیستند، از تخصیص هدفمند یارانه‌ها به عنوان یکی از ارکان «سیاست تعدیلی دولت» برای تأمین رفاه قشر محروم و نیازمند جامعه یاد کردند.

افزون بر موارد فوق، رهبر انقلاب در سایر دیدارهای خود ضوابط کلی ناظر به زیرساخت‌ها و بنیان‌های نظام تأمین اجتماعی تعیین کرده‌اند که پس از مقوله‌بندی این نظرات، می‌توان آن‌ها را در سه دسته «توانمندسازی»، «فراگیری» و «عمل‌گرایی» مورد بحث و بررسی قرار داد.

۱-۱. توانمندسازی؛ گذار از امنیت مقطعی به اطمینان پایدار

یکی از مهم‌ترین نکات در خصوص حمایت‌های نظام تأمین اجتماعی از افراد تحت پوشش خود، تبدیل «حمایت منفعل» به «حمایت فعال و توانمندکننده» است. توانمندسازی سبب می‌شود افراد صرفاً «دریافت‌کننده مستمری» نباشند و به تدریج در بازار کار یا فعالیت‌های اقتصادی مشارکت نمایند. این سیاست مجموعه‌ای از برنامه‌ها و اقدامات آموزشی، فرهنگی، حقوقی، حرفه‌آموزی، بازتوانی، توان‌بخشی، اعطای تسهیلات، ایجاد شغل و مواردی از این قبیل است که در حد نیاز برای خوداتکائی افراد و خانوارهای نیازمند و خروج تدریجی آنان از پوشش حمایتی مستقیم با سیاستگذاری و برنامه‌ریزی متمرکز انجام می‌شود و باعث جلوگیری از چرخه‌ای شدن و نسلی شدن فقر و آسیب در خانواده‌هایی می‌شود که دچار فقر و آسیب اجتماعی شده و یا در معرض آن قرار دارند (حیدری، ۱۴۰۲: ۲۹۵).

طبق مقدمه و بندهای ۵ و ۶ سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی، نظام مطلوب تأمین اجتماعی نظامی «توانمندساز» و جهت‌دهنده به سمت «کارآفرینی» است و اعمال رویکرد مناسب برای زدودن جلوه‌های آشکار فقر و آسیب اجتماعی از محلات کم‌برخوردار شهری و مناطق روستایی و عشایری، از جمله وظایف دستگاه‌های ذی‌ربط به‌شمار می‌رود. افزون بر این، بندهای ۲ و ۸ سیاست‌های کلی جمعیت ابلاغی ۱۳۹۳/۲/۳۰ نیز از «توانمندسازی» مردم و جوانان به‌عنوان یکی از راهبردهای ضروری مقوله جمعیت در اقتدار ملی یاد کرده است. همچنین بند (ه) ماده ۹ قانون ساختار نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی از توانمندسازی، به معنای: «کاهش روش‌های مبتنی بر تأمین مستقیم نیاز و متقابلاً افزایش توانایی‌های فردی و جمعی به‌منظور تأمین نیازها توسط خود افراد وابسته»، به‌عنوان یکی از اصول اساسی سیاست‌های اجرایی نظام جامع تأمین اجتماعی نام برده است.

در این راستا، رهبر انقلاب در دیدار جمعی از فرماندهان نیروی انتظامی در تاریخ ۱۳۷۶/۴/۲۵ نیز با تأکید بر وجه توانمندسازی افراد تحت پوشش تأمین اجتماعی اظهار کردند که: «نوع کمک‌رسانی‌های تأمین اجتماعی طوری باشد که خانواده‌ها را به تلاش متناسب وادار کند و در جامعه رکود به وجود نیاورد، بلکه حرکت ایجاد نماید، این با اهداف نظام جمهوری اسلامی منطبق‌تر خواهد بود». طبعاً یکی از راهکارهای مهم توانمندکردن افراد، مشارکت‌دادن آن‌ها در امر تولید ملی است. رهبر انقلاب در یکی از مهم‌ترین سخنرانی‌های خود در دیدار با

جمعی از تولیدکنندگان، کارآفرینان و فعالان اقتصادی مورخ ۱۳۹۸/۸/۲۸، با اشاره به میراث مخرب رژیم‌های طاغوتی پیش از انقلاب در خصوص ابتناء و اتکاء اموری تجاری و اقتصادی به «واردات»، تصریح کردند که مسئولان باید فضای اقتصادی کشور و مقررات مربوط به فعالیت‌هایی همچون تأمین اجتماعی را در جهتی سوق بدهند که «به نفع تولید» باشد و حتی‌الامکان واردات، واسطه‌گری و سفته‌بازی در انزوا قرار گیرد. ایشان همچنین در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیئت‌دولت وقت در تاریخ ۱۳۹۴/۶/۴ با ذکر مثالی، به توانمندسازی قشر فقیر روستایی اشاره کردند: «ما بایستی صنایع تبدیلی را به روستاها ببریم، ... من در ارومیه دیدم سیب روی زمین ریخته بود! گفتند اصلاً نمی‌ارزد؛ پول کارگر خیلی بیشتر از آن پولی است که ما از فروش این سیب به دست [می‌آوریم] خب، آنجا صنایع تبدیلی می‌خواهد ... این‌ها بهترین خدمت به روستاها و به فقرای ما در روستاها و در جاهای دیگر است».

یکی از اصول بنیادین حاکم بر توانمندسازی افراد تحت پوشش نظام تأمین اجتماعی، سیاست فقرزدایی و بازپروری نیروی انسانی است. در «سند کاهش فقر و هدفمند کردن یارانه‌ها» که در تاریخ ۱۳۸۴/۵/۵ با استناد به ماده ۹۵ قانون برنامه چهارم توسعه به تصویب هیئت‌وزیران رسید، از توانمندسازی فقرا با هدف شرکت در فرآیند فعالیت‌های اقتصادی و کسب مشاغل پایدار و آموزش مهارت‌های شغلی متناسب با نیازهای بازار کار، به‌عنوان یکی از اصول حاکم بر برنامه‌های کاهش فقر اشاره شده است. همچنین ماده ۳ سند مذکور از توانمندسازی فقرا و هدفمندکردن یارانه‌ها به‌عنوان هدف آرمانی این سند یاد کرده است. در این خصوص برخی معتقدند اگرچه در قانون اساسی تأمین نیازهای اساسی مردم نظیر مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان و آموزش و پرورش و نیز اصل «ریشه‌کن کردن فقر» به‌رسمیت شناخته‌شده، لکن آنچه که مورد تصریح قرار نگرفته، توانمندسازی افراد برای رهایی از فقر است و این مهم موجب افزایش وظایف دولت در مقابله با فقر و نابرابری است (هادی زنوز، ۱۳۸۴: ۲۴)؛ لذا توانمندسازی فقرا از طریق مسئول ساختن بیشتر دولت و نهادهای اجتماعی در قبال آنان یکی از راه‌حل‌های اساسی برای کاهش فقر محسوب می‌شود (بانک جهانی، ۲۰۰۳: ۱۴).

برخی دیگر با اشاره به اینکه کشور فاقد یک نهاد، سازمان، یا کمیته رسمی است که مسئولیت تمام اقدامات انجام‌شده در حوزه رفع فقر و توانمندسازی افراد را برعهده بگیرد،

معتقدند که وجود قوانین پراکنده^۴ و تعدد نهادهای حمایتی و تصمیم‌گیر همچون کمیته امداد، سازمان بهزیستی، وزارت کار و سازمان تأمین اجتماعی موجب موازی‌کاری و عدم انسجام و هماهنگی در سیاست‌ها است (آرایی، ۱۳۸۴: ۶۱۰). این درحالی است که سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی، به صراحت اشاره کرده که ایجاد رفاه عمومی و بر طرف ساختن فقر و محرومیت، اقتضاء می‌کند که یک نظام اداری کارآمد و مبتنی بر حذف تشکیلات غیرضرور طراحی و اجرا شود. شاهد مثال بی‌توجهی به این مهم، عدم تحقق حکم بند (ب) ماده ۸۳ قانون برنامه ششم توسعه در زمینه اشتغال‌زایی سالانه ۱۰۰ هزار شغل برای افراد تحت پوشش کمیته امداد و سازمان بهزیستی است؛ تا جایی که به گفته برخی، به‌نظر می‌رسد که نهادهای حمایتی نظیر کمیته امداد و بهزیستی که با هدف فقرزدایی تأسیس شده‌اند، به رفع نیازهای اولیه معیشتی افراد تحت پوشش خود اکتفا کردند در زمینه توانمندسازی افراد، نتایج مطلوبی حاصل نکرده‌اند (بایستی، ۱۴۰۳: ۵۳). این درحالی است که موضوع توانمندسازی و توان‌بخشی گروه‌های هدف هم در اساسنامه کمیته امداد امام خمینی (ره)^۵ و هم در قوانین و مقررات مربوط به سازمان بهزیستی^۶ مورد تأکید قرار گرفته است.

عده‌ای در خصوص توانمندسازی، ایده سرمایه‌گذاری اجتماعی را مطرح کرده‌اند و معتقدند که در این شیوه، دولت سرمایه‌گذار بر مداخله‌ای فعال و پیشینی در قالب سرمایه‌گذاری بلندمدت متمرکز است و با هدف توانمندسازی شهروندان، نسبت به رفع موانع اشتغال به ارائه خدمات عمومی و اجتماعی می‌پردازد و از این طریق، هدف ایجاد فرصت‌هایی برابر را در بازار کار برای نابرخورداران دنبال می‌کند (راسخ و بردبار، ۱۴۰۰: ۱۸-۱۹). در این روش دولت سرمایه‌گذار توانمندسازی و افزایش ظرفیت اشتغال‌پذیری شهروندان را در حوزه‌های آموزش، خدمات مراقبت و سیاست‌های بازار کار فعال پی می‌گیرد؛ مثلاً با ارائه خدمات آموزش زودهنگام به کودکان، ظرفیت‌شناختی آنها را افزایش می‌دهد و کارگرانی خلاق و متخصص درآینده پرورش می‌دهد که در مواجهه با ریسک‌های جدید چون کاهش ثبات شغلی و پایداری دستمزدها، باز می‌توانند همچنان در بازار کار فعال بمانند (همان: ۲۰). همچنین مشارکت فعال مردم و گروه‌های ذی‌نفع در مراحل مختلف مربوط به ایجاد راهبردها و سیاست‌ها، اجرای برنامه‌ها، تخصیص منابع و تعیین اولویت‌ها، ترجمان توانمندسازی جامعه و فقرا برای کاهش فقر است (شجاعی و پورحسین، ۱۴۰۲: ۳۵۶). در حال حاضر از مشارکت

و نظارت حقیقی تمامی مشمولان تأمین اجتماعی در روند تصمیم‌گیری، تصمیم‌سازی و مدیریت کلان و خرد نظام تأمین اجتماعی، تحت عنوان «اصل مشارکت» یاد می‌شود که یکی از بنیان‌های شکل‌گیری نظام تأمین اجتماعی خصوصی است (بادینی و پشت‌دار، ۱۳۹۲: ۳۰۸-۳۱۰)؛ این نظام در سایه نظریه گذار از دولت رفاه به ایده حکمرانی مطلوب با افزایش نقش فعال مردم قابل توجه است.

۱-۲. فراگیری؛ گذار از پوشش حداقلی به پوشش حداکثری

در نظام تأمین اجتماعی ایران علاوه بر افرادی که به‌صورت اجباری مشمول قانون تأمین اجتماعی هستند، دسته‌های دیگر جمعیتی نیز وجود دارند که در قالب «خویش‌فرمایان» و «صاحبان حرف و مشاغل آزاد» می‌توانند به‌صورت اختیاری، از خدمات نظام تأمین اجتماعی بهره‌مند شوند فلذا می‌توان گفت که نظام تأمین اجتماعی ایران محدود به کارگران مشاغل رسمی نیست. در این خصوص، رهبر انقلاب در دیدار با جمعی از کارگران در تاریخ ۱۴۰۴/۲/۲۰ با تأکید بر لزوم گسترش چتر حمایتی تأمین اجتماعی از مشاغل گوناگون تصریح داشتند که نظام حمایتی تأمین اجتماعی نباید صرفاً معطوف به کارگران صنعتی باشد و باید سایر کارگران همچون کارگر ساختمانی یا کارگر شاغل در مزرعه و میدان تره‌بار را هم در بر بگیرد.^۷ همچنین یکی از تأکیدات ایشان ناظر به حمایت از بانوان کارگری است که داخل خانه مشغول به کار هستند و در این خصوص در هر کشور برخی شغل‌ها به‌عنوان «کار زنانه» تعریف شده‌اند و منظور شغل‌هایی هستند که معمولاً مردان از انجام آن سر باز می‌زنند و اینگونه شغل‌ها مزدی کمتر، مقامی نازل‌تر و امنیت شغلی پایین‌تری دارند (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۵). مقدمه و بند ۶ سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی نیز به مسئله «فراگیری» و «دسترسی آزاد جامعه به خدمات تأمین اجتماعی» اشاره داشته و منظور از فراگیری، شمول عام خدمات امدادی، حمایتی و بیمه‌ای سطح پایه بر تمامی آحاد مردم به‌طور اعم و اقشار و گروه‌های هدف به‌طور اخص و ایجاد دسترسی عادلانه به خدمات و پوشش‌های نظام تأمین اجتماعی و رفع خلأهای پوششی و ایجاد چتر فراگیر خدمات برای همگان اشاره دارد (حیدری، ۱۴۰۲: ۲۸۳). در نظام بیمه‌های اجتماعی پوشش همگانی و فراگیر جامعه هدف به ماهیت خدمات قابل ارائه بستگی دارد؛ به نحوی که در بیمه‌های درمانی این پوشش همگانی است اما در بیمه‌های بازنشستگی، فراگیری پوشش در افراد شاغل مدنظر قرار می‌گیرد (همان).

با این حال همواره یکی از نقایص نظام تأمین اجتماعی، عدم پوشش بیمه‌ای (یا دست کم بیمه اجباری) بخش قابل توجهی از جمعیت فعال و البته غیرفعال کشور است (نعیمی و پرتو، ۱۳۹۴: ۱۱) و اهداف مقرر در اصل ۲۹ قانون اساسی و ماده یک قانون ساختار نظام جامع که بر فراگیری و تعمیم بیمه تأکید دارند را برآورده نکرده است (همتی، ۱۳۹۶: ۳۱). البته در برداشت و قرائت اصل ۲۹، شورای نگهبان معتقد است که اگرچه اصل ۲۹ قانون اساسی به فراگیر شدن تأمین اجتماعی اشاره کرده و بیمه شدن را حق همگانی عمومی افراد قرارداده است، لکن نمی‌توان به بهانه فراگیر شدن تأمین اجتماعی آن دسته از افرادی که در قبال بیمه ملزم به پرداخت وجه می‌شوند و احیاناً توان پرداخت ندارند را ملزم به بیمه شدن نمود.^۸

بر اساس گزارش اتحادیه بین‌المللی تأمین اجتماعی^۹ بزرگترین چالش پیش روی تأمین اجتماعی در سال‌های آتی، گسترش افراد تحت پوشش است. مطالعات انجام‌شده تخمین زده اند که بین ۷۰ تا ۸۰ درصد از جمعیت جهان در وضعیتی از «ناامنی اجتماعی» زندگی می‌کنند و این مهم در عدم پوشش کارگران غیررسمی، نیازهای فرآینده کارگران مهاجر، غیررسمی شدن اشتغال و سالمندی جمعیت ریشه دارد (ISSA, 2009: 2).

ازجمله مهم‌ترین دلایل کم‌دامنه بودن پوشش تأمین اجتماعی آن است که کارگرانی که بیرون از بخش رسمی مشغول به کارند، قادر یا مایل نیستند تا برای بهره‌مندی از مزایای تأمین اجتماعی که پاسخگوی نیازهای مبرم‌تر آنان نیست، درصد بالایی از درآمد خود را به‌عنوان حق بیمه پرداخت کنند (گینکن، ۱۳۷۸: ۱۸۵). این افراد به نیازهای فوری‌تری همچون بهداشت و تحصیل اولویت می‌دهند و در زمینه دریافت مستمری بیشتر خواستار آند که در صورت مرگ یا ازکارافتادگی تحت حمایت قرارگیرند و توجهی به مستمری سالمندی ندارند (همان). افزون بر این، ورشکستگی صندوق‌های حمایتی و یا عدم اجرای به موقع تعهدات آن‌ها موجب شده تا افراد نسبت به تأمین اجتماعی بی‌اعتماد باشند. علاوه بر این، عواملی نظیر وجود موانع قانونی، عدم آگاهی و اطلاعات کافی از مزایای تأمین اجتماعی، درآمد پایین و نامنظم کارگران غیررسمی، فرآیندهای اداری پیچیده و عدم همسویی مزایای تأمین اجتماعی با اولویت افراد، ازجمله مهم‌ترین موانع گسترش تأمین اجتماعی است. مثلاً ممکن است بسته‌های تأمین اجتماعی با نیازهای فوری کارگران غیررسمی (مانند پوشش درمانی) همخوانی نداشته باشد و بیشتر بر مزایای بلندمدت (مانند بازنشستگی) تمرکز کند. بر این اساس سازمان بین‌المللی کار در گزارشی

توصیه کرده که دولت‌ها برای تشویق مردم به استفاده از خدمات بیمه تأمین اجتماعی باید یک راهبرد جامع و یکپارچه را دنبال کنند که ترکیبی از اعتمادسازی، اصلاحات قانونی، ساده‌سازی فرآیندها و ایجاد مشوق‌های هوشمندانه است (ILO, 2021: 44-125). به‌عنوان مثال دولت‌ها می‌توانند با انعطاف در اخذ حق بیمه و امکان‌پذیرکردن پرداخت حق بیمه به صورت فصلی، سالانه یا حتی روزانه (بسته به نوع شغل) به جای پرداخت ماهانه، مشارکت را برای افراد با درآمد بی‌ثبات و نامنظم ممکن سازند (Ibid: 167). همچنین دولت‌ها می‌توانند با طراحی یک سازکار مالیاتی ساده، کاری کنند تا بسته مالیات و حق بیمه شهروندان در یکدیگر ادغام‌شده و به‌صورت همزمان و در یک پرداخت واحد و ثابت از آنان اخذ شود (Ibid: 155). راهکار دیگر، پیوند دادن بیمه به سایر خدمات دولتی است. مثلاً دولت‌ها می‌توانند مشارکت شهروندان در حوزه تأمین اجتماعی را شرط بهره‌مندی از خدمات دیگر مانند وام‌های دولتی، مجوزهای کسب‌وکار یا شرکت در مناقصات عمومی قرار دهند. طبیعتاً این کار صاحبان کسب‌وکارهای خرد یا خویش‌فرمایان را به سمت نظام تأمین اجتماعی سوق می‌دهد.

در سوی دیگر ماجرا نیز باید استفاده از بیمه و خدمات نظام تأمین اجتماعی در میان اقشار مختلف مردم فرهنگ‌سازی و نهادینه شود. در این خصوص رهبر انقلاب در دیداری که با اعضای شورای عالی و مدیران ارشد صنعت بیمه کشور در تاریخ ۱۳۷۶/۱۲/۱۸ داشتند، صراحتاً بیان کردند که مردم باید مسئله بیمه را جدی بگیرند و آن را برای حال و آینده خود مفید بدانند. طبیعتاً گنجاندن آموزش‌های مرتبط با تأمین اجتماعی در برنامه‌های درسی مدارس و آموزش‌های فنی و حرفه‌ای می‌تواند به ایجاد یک فرهنگ پایدار در نسل‌های آینده کمک کند.

در پایان شایان ذکر است که گسترش چتر حمایتی نظام تأمین اجتماعی، نیازمند احصاء آمار و اطلاعات دقیق از افراد موضوع این حوزه است. براساس قانون ساختار نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی، رسیدگی به حقوق افراد با استفاده از سیستم جامع آماری و اطلاعاتی و تأکید بر کرامت انسانی و نفی روش‌های تحقیرآمیز از جمله اصول و سیاست‌های اجرایی نظام جامع تأمین اجتماعی است و تشکیل پایگاه اطلاعاتی نظام جامع تأمین اجتماعی به‌منظور جمع‌آوری و پردازش اطلاعات مربوط و تعیین شاخص‌های ذی‌ربط در حوزه‌های بیمه‌ای، حمایتی و امدادی از جمله وظایف وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی به‌شمار می‌رود. همچنین مطابق بند ۲ سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی، دستگاه‌های ذی‌ربط موظف به

شکل‌دهی پایگاه جامع اطلاعات، با رعایت ملاحظات امنیتی مربوط به نیروهای مسلح و دستگاه‌های امنیتی کشور هستند. با این حال، رهبر انقلاب در دیداری که با جمعی از کارگران در تاریخ ۱۴۰۲/۲/۹ داشتند، نسبت به مسامحه و سهل‌انگاری برخی از دولت‌ها در ارائه آمار و اطلاعات در حوزه بیمه، اشتغال یا مسکن انتقاد کردند و با بیان اینکه مسئولان رده بالایی همچون وزیر کار فرصت بررسی همه جریات را ندارند، بر ضرورت افزایش ضریب دقت کارشناسان و مراکز آماری در ارائه گزارش‌های آماری تأکید نمودند. در این خصوص، به‌نظر می‌رسد که مرکز آمار، اطلاعات و محاسبات سازمان تأمین اجتماعی ضمن جمع‌آوری، پردازش و انتشار آمار و اطلاعات مربوط به حوزه تأمین اجتماعی به‌صورت ثبتي و عملیاتی و یا برآوردهای تخمینی با کمک نهادهایی همچون بانک مرکزی یا مرکز آمار ایران، نقش بسزایی در تأمین زیرساخت‌های پایه‌ای تحقق سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی برعهده دارد (حیدری، ۱۴۰۲: ۳۶۵). مضاف بر این، رهبر انقلاب در جلسه شورای عالی هماهنگی اقتصادی که در حضور ایشان و در تاریخ ۱۳۹۹/۹/۴ برگزار شد، از «ایجاد نظام متمرکز تأمین اجتماعی برای آحاد مردم» و «ایجاد پایگاه ملی ایرانیان با اتصال پایگاه‌های مختلف اطلاعاتی به یکدیگر» به‌عنوان راهکارهایی برای گسترش چتر حمایتی نظام تأمین اجتماعی نام بردند.

۳-۱. عمل‌گرایی؛ تبدیل فرصت‌های امروز به واقعیت‌های فردا

رهبر انقلاب در دیداری که در تاریخ ۱۳۷۱/۵/۳۱ با رئیس‌جمهور و هیئت‌دولت وقت داشتند، ضمن تذکر به اینکه در پیش گرفتن فرآیندهای طولانی قانونگذاری و مقررگذاری مانع تحقق اهداف مطلوب نظام تأمین اجتماعی خواهد شد [در آن زمان قانون برنامه دوم توسعه]، در خصوص توسعه تأمین اجتماعی و گسترش بیمه‌های گوناگون اظهار داشتند که کشور در این زمینه گاهی اوقات به راه‌های کوتاه‌مدت احتیاج دارد؛ چراکه راه‌ها و برنامه‌های بلندمدت، ولو آنکه ارکانش درست باشد هیچ وقت به‌طور مطلق خوب نیست. موضوع طولانی‌بودن فرآیندهای مقررگذاری، اخیراً به دنبال ابلاغ سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی بار دیگر مورد تذکر رهبر انقلاب قرار گرفت و ایشان در دیداری که با جمعی از کارگران در تاریخ ۱۴۰۳/۲/۵ داشتند، به‌ضرورت تسریع در فرآیندهای اصلاحی تأکید ورزیدند. این موضوع در لایه «امور امدادی»، در بند ۵-۵ «نظر مشورتی نهایی مجمع تشخیص مصلحت نظام در مورد سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی» مصوب ۱۴۰۰/۵/۱۳ مبنی بر لزوم اقدام سریع دولت

و بسیج همگانی نهادهای مرتبط برای امداد رسانی و نجات جان و اموال مردم مورد پیش‌بینی قرار گرفته بود لکن از متن نهایی سیاست‌های ابلاغی حذف شد (خطیب دماوندی، ۱۴۰۱: ۱۴۵). با این حال، حمایت رهبری از فعالیت گروه‌های جهادی و توصیه ایشان به راه‌اندازی پوشش‌های همدلانه را می‌توان در راستای همین امر و تحقق بند ۶ سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی مبنی بر استقرار نظام ملی احسان و نیکوکاری و ایجاد پیوند میان ظرفیت‌های مردمی و دستگاه‌های موظف قلمداد کرد.

دالّ مرکزی منویات رهبر انقلاب را می‌توان در عبور از فرآیندهای طولانی قانونگذاری و مقررگذاری، استفاده از راه‌های کوتاه‌مدت، تسریع در فرآیندهای اصلاحی و در یک کلام ضرورت اتخاذ رویکرد «عمل‌گرایی» خلاصه کرد. مثلاً می‌توان از گسترش پوشش‌های بیمه‌ای با ابزارهای فناورانه، به‌عنوان یکی از راه‌های کوتاه‌مدت عملیات اشاره کرد. به‌نوعی، نظام تأمین اجتماعی به جای تمرکز صرف بر افزایش نرخ حق بیمه که یک راهکار بلندمدت و حساسیت‌زا است، می‌تواند با استفاده از فناوری، منابع جدیدی را به سرعت شناسایی و جذب نماید. مثلاً در بُعد ایجابی، می‌توان بسته‌های بیمه‌ای جذاب و ساده برای مشاغل نوظهور همچون پلتفرم‌های دیجیتال جهت گسترش سریع چتر بیمه‌ای طراحی کرد و در بُعد سلبی نیز، با تحلیل داده پایگاه‌های جامع و بزرگ مانند اطلاعات مالیاتی، بانکی و گمرکی، اطلاعات کارگاه‌ها و افرادی که فعالیت اقتصادی دارند اما حق بیمه پرداخت نمی‌کنند شناسایی کرد. این اقدام یک راهکار فناورانه و کوتاه‌مدت برای افزایش منابع بدون نیاز به افزایش نرخ حق بیمه است.

امروزه برخی از کشورهای جهان با ایجاد داشبورد عملکرد عمومی^{۱۰} بدون آنکه نیاز به مراجعه به فرآیندهای طولانی قانونگذاری داشته باشند، از راهکارهای فوری و عملیاتی برای تحول در نظام صندوق‌های بازنشستگی استفاده کرده‌اند. داشبورد عملکرد یک ابزار «شفاف‌سازی» است که اطلاعات کلیدی و حیاتی صندوق را به زبانی ساده و به صورت عمومی نمایش می‌دهد تا مالکان اصلی صندوق (یعنی مردم و بیمه‌شدگان) بتوانند در هر لحظه، سلامت و کارایی آن را ارزیابی کنند. تمام اطلاعات مورد نیاز (ارزش دارایی‌ها، سود و زیان، هزینه‌ها) در سیستم‌های مالی صندوق موجود است و کافی است که دولت آن‌ها را به شکلی قابل فهم ارائه کند. مثلاً صندوق بازنشستگی نیروژ (به‌عنوان یکی از بزرگترین دارندگان صندوق‌های ثروت ملی جهان) در ارائه گزارش عملکرد خود در سال ۲۰۲۳، با راه‌اندازی یک

وبسایت عمومی که شاخص‌های کلیدی عملکرد صندوق را به صورت لحظه‌ای نمایش دهد، اطلاعات مربوط به خلاصه بازدهی، ارزش کل دارایی‌ها و پراکندگی موضوعی و جغرافیایی سرمایه‌گذاری‌ها را به صورت شفاف در اختیار مردم و بیمه‌شدگان قرار داده است. (Norges Bank Investment Management, 2024: 3-15)

اجتماعی، به‌ویژه در مدیریت منابع مالی، برای جلب اعتماد عمومی حیاتی است و این مهم نیازمند اقدامات فوری می‌باشد. راهکار کوتاه‌مدت دیگر، طراحی و صدور صورت‌حساب شخصی سالانه بیمه‌شدگان است. در این شیوه، گزارشی ساده و قابل فهم برای هر بیمه‌شده که در آن مجموع اندوخته، میزان سود حاصل از سرمایه‌گذاری سهم او و برآورد مستمری آینده‌اش نمایش داده می‌شود. طبعاً این کار «حس مالکیت و اعتماد عمومی» را به شدت تقویت می‌کند. اتحادیه بین‌المللی تأمین اجتماعی از این اقدام به‌عنوان یکی از ارکان اصلی و اصول حکمرانی خوب در سازمان‌های تأمین اجتماعی یاد کرده و تصریح نموده که شفافیت از منظر این اتحادیه، قابلیت دسترسی و دستیابی به اطلاعات صحیح، ضروری و به‌موقع به‌منظور تضمین آگاهی ذی‌نفعان از وضعیت واقعی برنامه‌های تأمین اجتماعی و شیوه مدیریتی دلالت دارد و در فرآیند تصمیم‌گیری، شفافیت سبب ترویج صداقت، یکپارچگی و شایستگی و ممانعت از تخلف می‌شود (قوامی، ۱۳۹۹: ۱۰).

۲. ضوابط حاکم بر لزوم حمایت نظام تأمین اجتماعی از اقشار مختلف

بیشترین فراوانی نظرات رهبر انقلاب از حیث لزوم حمایت نظام تأمین اجتماعی از اقشار مختلف، مربوط به رفع مشکلات کارگری و کارآفرینی است که عمده‌تاً در دیدار با مسئولان دولتی، مجموعه‌های تولیدی، کارگری و کارآفرینی مورد ایراد قرار گرفته است. از نگاه رهبر انقلاب، کارگر ستون فقرات اقتصاد و ستون فقرات تولید است^{۱۱} لذا مشکلات جامعه کارگری نظیر بیمه، امنیت شغلی، مسئله آموزش، مسئله خدمات رفاهی، مسئله خدمات بهداشتی و درمانی، کمبود نقدینگی، کمبود امکانات و ایمنی [بدن] کارگران بایستی به‌طور دائم توسط نهادهای ذی‌ربطی چون وزارت اقتصاد، وزارت کار، وزارت بهداشت و بانک مرکزی دنبال شود و اهمیت وجدان کار و اتقان کار مورد تأکید قرار بگیرد.^{۱۲} از منظر ایشان، بی‌توجهی و اقدام نکردن در زمینه مسائلی مثل تأمین بیمه و میدان ندادن به ابتکار عمل نیروی کار، همانند نپرداختن دستمزد، مصادیق بارزی از «ظلم به کارگر» است.^{۱۳}

برخی دیگر از نظرات رهبر انقلاب ناظر به رفع سریع مشکلات بیمه‌ای اعم از درمانی و مستمری معلمان،^{۱۴} بازنشستگان و طیف افراد بیکار در جامعه است. به عقیده ایشان، موفقیت امروز کشور مدیون تلاش‌ها و زحماتی است که بازنشستگان پیش از این کشیده‌اند و امروز وظیفه دولت است تا به این زحمتکشی مستمر دوران عمر، پاسخ گوید. طبیعتاً وضعیت فعلی بازنشستگان، همیشه به‌صورت یک الگو در مقابل چشم کارکنان فعلی دولت قرار خواهد گرفت و هرچه وضع بازنشستگان در کشور بهتر باشد، کارکنان فعلی دولت با دلگرمی بیشتری کار خواهند کرد.^{۱۵} ایشان همچنین در خصوص حمایت تأمین اجتماعی از کسانی که در اثر بیماری کرونا کار خود را از دست داده و از داشتن بیمه بیکاری نیز محروم بوده‌اند، مقرر داشتند که اولاً نظام تأمین اجتماعی باید پوشش حمایتی لازم از این افراد را در دستور کار خود قرار دهد و ثانیاً با اشاره به کمک خیرین بیان داشتند که حمایت از بیکاران، مصداق «افضل قُرَبات» و «افضل نفقات» است.^{۱۶} شایان ذکر است که در «نظر مشورتی نهایی مجمع تشخیص مصلحت نظام در مورد سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی» مصوب ۱۳/۵/۱۴۰۰، به امور بیمه اتباع قانونی غیرایرانی نیز به‌عنوان یکی از گروه‌های هدف تأمین اجتماعی اشاره شده بود که در سیاست‌های ابلاغی رهبر انقلاب، حذف گردید (خطیب دماندی: ۱۴۰۱: ۱۴۴).

با توجه به تعدد پژوهش‌های صورت‌گرفته در خصوص کیفیت حمایت تأمین اجتماعی از کارگران، در این پژوهش، بیانات رهبر انقلاب در خصوص ارزش‌گذاری و حمایت از دو قشر «زنان خانه‌دار» و «محصلین» و جوانب مختلف حمایت نظام تأمین اجتماعی از آن‌ها مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

۲-۱. ارزش‌گذاری برای کار بانوان خانه‌دار؛ سودآورترین سرمایه برای فردای جامعه

علی‌رغم اختصاص اصول متعدد قانون اساسی به حقوق زن و خانواده، در هیچ‌کجای قانون اساسی به صراحت از جایگاه «زنان خانه‌دار» نام برده نشده است. در فرآیند تصویب اصول قانون اساسی در مجلس بررسی نهایی نیز تنها یک بار در جلسه چهارم و در خصوص بحث در کلیات پیش‌نویس قانون اساسی، به ارزش کار خانه‌داری و تلاش زنان خانه‌دار اشاره شده است (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی، ۱۳۶۴: ۸۳). با این حال، معمار کبیر انقلاب اسلامی همواره نسبت به این موضوع توجه ویژه‌ای داشتند و در یکی از دیدارهای

عمومی خود مورخ ۱۳۵۸/۳/۲ بیان کردند که تربیت اولاد بالاترین چیزی است که در همه جوامع از همه شغل‌ها بالاتر است و «هیچ شغلی به اندازه شرافت مادری نیست» (خمینی، ۱۳۷۸: ۴۴۷). امام خمینی (ره) در دیدار دیگری که با بانوان فرهنگی دزفول داشتند مجدداً بیان کردند که «شغل تربیت فرزند»، از همه شغل‌ها بالاتر است (خمینی، ۱۳۷۸: ۹۰). حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز به مانند ایشان، همواره از کار خانه‌داری به عنوان یک «شغل ارزشمند» یاد کرده‌اند. به عنوان مثال ایشان در یکی از مراسم‌های اجرای صیغه عقد مورخ ۱۳۶۲/۱۲/۵ صراحتاً بیان داشتند که «شغل اصلی و اولی زن، خانه‌دار بودن است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۴۹) و در قیاس کار خانه و کار بیرون از خانه، اولویت با خانه‌داری است؛ چراکه این «شغل زن» محسوب می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۴۶).

حدود یک سال پس از انتخاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به رهبری انقلاب اسلامی، ایشان در دیداری که در تاریخ ۱۳۶۹/۱۰/۱۶ با اعضای شورای فرهنگی اجتماعی زنان شورای عالی انقلاب فرهنگی داشتند، آنان را مأمور رسیدگی به مشکلات اساسی و مهم جامعه زنان نمودند. رهبر انقلاب اعضای شورای فرهنگی اجتماعی زنان را به واسطه ارتباط با دولت، مجلس و شورای عالی انقلاب فرهنگی، واجد جایگاه مهمی برای استیفای حقوق اجتماعی و انسانی بانوان دانستند و آنان را به مطالعه و بررسی‌های لازم به منظور طراحی ساختارها و قوانین لازم در این حوزه توصیه نمودند. البته موضوع توجه به مشکلات بانوان، بار دیگر و به شکل جزئی‌تر، در بیانات رهبر انقلاب در سومین نشست اندیشه‌های راهبردی در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۱۴ مورد تأکید قرار گرفت. ایشان بسیاری از بانوانی را که با گذشت و فداکاری از تحصیلات عالیه یا کار بیرون از خانه صرف‌نظر کردند و به مسئولیت خانه‌داری و تربیت فرزند پرداختند، شایسته قدردانی دانستند و صراحتاً اظهار داشتند که: «بایستی بر روی کار زن‌های خانه‌دار ارزش‌گذاری ویژه صورت بگیرد». ایشان همچنین تأکید کردند که «مسئله بیمه» و «تأمین اقتصادی» بانوان خانه‌دار باید به بهترین شکل ممکن در نظر گرفته شود. از منظر رهبر انقلاب، اصلی‌ترین نقش یک زن از نظر اسلام همین نقش خانه‌داری است و این مهم غیر از «خانه‌نشینی» است؛ یعنی بانوان در کنار داشتن خانه، هر کار دیگری که از عهده آنان برمی‌آید و میل به آن و شوق به آن را دارند می‌توانند انجام دهند؛ منتها همه این فعالیت‌ها در ذیل خانه‌داری تعریف می‌شود.^{۱۷}

امروزه قانون اساسی برخی کشورها به صراحت از جایگاه زنان خانه‌دار سخن گفته‌اند. مثلاً ماده ۸۸ قانون اساسی ونزوئلا (۱۹۹۹) در این زمینه مقرر داشته که دولت، کار در منزل را به‌عنوان فعالیتی اقتصادی که ارزش افزوده ایجاد کرده و رفاه و ثروت اجتماعی تولید می‌نماید، به رسمیت می‌شناسد و زنان خانه‌دار طبق قانون، مستحق برخورداری از تأمین اجتماعی هستند.^{۱۸} طبق ماده ۳۳۳ قانون اساسی اکوادور (۲۰۰۸)، کار بدون مزد معیشتی و مراقبتی که در منزل انجام می‌شود، به‌عنوان کار مولد به رسمیت شناخته می‌شود و حمایت تأمین اجتماعی به‌صورت تدریجی و بر اساس شرایط کلی نظام و احکام قانون، به افرادی که مسئول انجام کار خانگی بی‌مزد (خانه‌داری) هستند تسری می‌یابد.^{۱۹} بند ۲ ماده ۴۱ قانون اساسی ایرلند (۲۰۱۹) نیز به‌شکلی غیرمستقیم مقرر کرده است که زن از طریق ایفای نقش خود در محیط خانه، پشتوانه‌ای برای دولت فراهم می‌آورد که بدون آن نیل به خیر عمومی امکان‌پذیر نیست؛ لذا دولت می‌کوشد تا تضمین کند که مادران صرفاً به علت نیاز اقتصادی مجبور به اشتغال و در نتیجه غفلت از وظایف خانگی نباشند.^{۲۰}

سازمان بین‌المللی کار^{۲۱} در برخی از گزارشات خود با اشاره به تفکیک میان کارگر خانگی^{۲۲} و زن خانه‌دار^{۲۳} به‌طور مستقیم خانه‌داری (مدیریت خانه، مراقبت از خانواده و تربیت فرزند) را به جهت عدم دریافت دستمزد در قالب یک «شغل رسمی» طبقه‌بندی نمی‌کند بلکه تمرکز اصلی این سازمان بر فعالیت‌های کارگران خانگی (همچون نظافت، آشپزی، مراقبت از کودک یا سالمند) است که معمولاً شامل دریافت دستمزد از سوی یک یا چند خانوار می‌شود (Lopez, 2024: 9-32). در مقابل این رویکرد، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که معتقد است اتفاقاً کار خانه‌داری باید به‌عنوان یک شغل یا کار حرفه‌ای^{۲۴} در نظر گرفته شود؛ چراکه اولاً این کار به غیر از دریافت دستمزد، تمام ویژگی‌های یک شغل را دارد و ثانیاً ماحصل فعالیت‌های آنان مستقیماً بر فرهنگ و اقتصاد جامعه تأثیرگذار است. این یعنی نباید نقش زنان خانه‌دار تنها در چارچوب خانواده دیده شود، بلکه باید به عنوان یک عضو فعال و مؤثر در جامعه به‌رسمیت شناخته شوند. زنان خانه‌دار با فراهم کردن غذا، پوشاک و آرامش روانی در خانواده، به‌طور مستقیم به حفظ و افزایش بهره‌وری کارگران شاغل بیرون از خانه، کمک می‌کنند. بدون تردید مدیریت خانه و خانواده یک سرمایه‌گذاری ارزشمند برای نیروی کار آینده جامعه و دارای ارزش پنهان اقتصادی است. مثلاً اگر تمام زنان خانه‌دار برای مدت یک هفته دست از

کار بکشند و برای کارهایشان طلب دستمزد کنند، جامعه متوجه خواهد شد که باید مبالغ هنگفتی برای جبران آن بپردازد. همچنین «مهارت خانه‌داری» در شکل‌دهی به روابط خانوادگی و تربیت نسل فعال و پویا برای اثرگذاری نخبگان در آینده هر کشوری حائز اهمیت است. لذا کار زنان خانه‌دار باید به اندازه کار هر کارگر دیگری، مولد و برای جامعه ارزشمند شناخته شود (Freundlich, 1944: 162-168). در حال حاضر دولت‌ها می‌توانند با اقداماتی نظیر تضمین حقوق پایه و خدمات ضروری (مثل بهداشت و درمان)، مشارکت در فعالیت‌های مراقبتی و تربیتی کودکان (تأسیس مراکز تربیتی یا در اختیار قراردادن لوازم)، کمک‌هزینه‌های پزشکی و بیمه‌ای در دوران زایمان و پیش‌بینی بیمه اجباری، نقش فعالی در حمایت از زنان خانه‌دار ایفا کنند. همچنین دولت‌ها می‌توانند برای زنان خانه‌دار حق قانونی دریافت بخشی از درآمد شوهر را تضمین نمایند (Otohe, 2014: 58-60). مثلاً ماده ۱۰۸۸ قانون مدنی جمهوری خلق چین به همسران اجازه می‌دهد تا در زمان طلاق، برای کارهای خانگی بیش از حد متعارف (مانند بزرگ کردن فرزندان، مراقبت از سالمندان یا کمک به همسر در کارش) ادعای غرامت کنند.^{۲۵}

در نظام حقوقی ایران، موضوع حمایت‌های بیمه‌ای از زنان خانه‌دار اگرچه به صراحت در «سیاست‌های کلی نظام تأمین» اجتماعی اشاره نشده لکن تأکید سیاست‌های مزبور مبنی بر «فراگیری»، «کرامت‌بخشی» و «ارائه خدمات لازم به‌منظور تحکیم نهاد خانواده و فرزندآوری» را می‌توان از الزامات این نوع خدمات حمایتی قرار داد. بند ۱۲ «سیاست‌های کلی خانواده» ابلاغی ۱۳۹۵/۶/۱۳ مبنی بر حمایت دولت جمهوری اسلامی از نقش مادری و خانه‌داری زنان و مسئولیت تربیتی و معنوی آنان و نیز بند ۳ «سیاست‌های کلی جمعیت» ابلاغی ۱۳۹۳/۲/۳۰ مبنی بر اختصاص تسهیلات مناسب برای مادران به‌ویژه در دوره بارداری و شیردهی و پوشش بیمه‌ای هزینه‌های زایمان، جملگی بر ارزش‌گذاری نقش زنان خانه‌دار در عرصه سیاست‌گذاری دلالت دارد. همچنین برخی معتقدند که در نظام تقنینی ایران، زن از نظر اقتصادی همواره وابسته به مرد فرض شده و تنها شرط برخورداری او از مزایای تأمین اجتماعی، به تبع شوهرش، اثبات رابطه زوجیت است (بادینی، ۱۳۸۷: ۶۵). لذا به‌نظر می‌رسد که در صورت پذیرش «خانه‌داری» به‌عنوان یک شغل همانند طلاب و روحانیون، خادمان مساجد و رانندگان درون‌شهری، آن دسته از زنان خانه‌داری که تابع نظام بیمه‌ای نیستند و تنها به امر خانه‌داری و

تربیت فرزند مشغولند، بتوانند از طریق نظام بیمه اجباری یا بیمه حرف و مشاغل آزاد مورد حمایت قرار گیرند و خود دولت بخشی از حق بیمه را تأمین و پرداخت نماید (بادینی و عصمتی، ۱۳۹۱: ۲۰۲-۲۰۳). این مهم از اواخر دهه ۸۰ در دستور کار قرار گرفت و معاونت امور فنی بیمه‌شدگان سازمان تأمین اجتماعی با ابلاغ بخشنامه شماره ۶۶۴ مورخ ۱۳۸۷/۹/۲۳ مقرر کرد که «زنان خانه‌دار» با رعایت شرایط مقرر در بیمه صاحبان حرف و مشاغل آزاد می‌توانند از تاریخ صدور این بخشنامه، در زمره مشمولین قرار گیرند و در صورت خوداظهاری به‌عنوان «خانه‌دار» و با انعقاد قرارداد و پرداخت حق بیمه، می‌توانند از تعهدات قانونی سازمان تأمین اجتماعی برخوردار شوند.

۲-۲. بیمه دوران تحصیل؛ التیام‌بخش دغدغه‌های معیشتی طلاب و دانشجویان

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در دیدارهای متعدد با طلاب حوزه‌های علمیه و دانشجویان دانشگاه‌ها، همواره در دفاع از نخبگان و حرکت علمی کشور سخن گفته‌اند و برای نقش‌آفرینی آنان در رشد و پیشرفت نظام اسلامی جایگاه ویژه‌ای قائل هستند. طبیعتاً وجود دغدغه‌های مالی و اجتماعی، مانعی جدی در دوران تحصیل طلاب و دانشجویان است و اثربخشی آنان را کم، جایگاه‌شان را در نظام تصمیم‌گیری کشور تضعیف و امید آنان به آینده را کمرنگ می‌کند. به همین خاطر، رهبر انقلاب در بیانات ابتدایی خود در آغاز درس خارج فقه در تاریخ ۱۳۷۰/۶/۳۱، با اشاره به لزوم توجه حوزه‌های علمیه به زندگی رفاهی و معیشتی طلاب، بیان فرمودند که برای طلابی که درآمدی جز شهریه ندارند، بایستی از روش‌های حمایتی جدیدی همچون تأمین بیمه، بن‌های مخصوص یا خانه‌های سازمانی در نظر گرفته شود تا در حین تحصیل، آرامش خاطر داشته باشند. این مهم دقیقاً یک سال بعد، در تاریخ ۱۳۷۱/۶/۲۹ و در آغاز دوره جدید درس خارج فقه بار دیگر توسط ایشان مورد تأکید قرار گرفت. در سوی دیگر، اگرچه رهبر انقلاب به صراحت از پوشش‌های بیمه‌ای یا حمایت نظام تأمین اجتماعی از دانشجویان سخن نگفته‌اند، لکن با تنقیح مناط از بیانات ایشان در خصوص بیمه طلاب و نیز جایگاهی که نخبگان و دانشجویان در عرصه تصمیم‌گیری کشور دارند، می‌توان حکم حمایت‌های بیمه‌ای را به دانشجویان نیز تعمیم داد.^{۲۶} بند ۴-۴ سیاست‌های کلی «علم و

فناوری» ابلاغی ۱۳۹۳/۶/۲۹ نیز به صراحت از ارتقاء منزلت و بهبود معیشت استادان، محققان و دانش‌پژوهان و اشتغال دانش‌آموختگان یاد کرده است.

در حمایت‌های بیمه‌ای از طلاب، اولاً بیانات رهبر انقلاب موجب تأسیس نهادهای پشتیبان تحت عنوان «مرکز خدمات حوزه‌های علمیه» شد. ثانیاً رهبر انقلاب در خصوص حمایت‌های بیمه‌ای از طلاب اعتقاد داشتند که هزینه‌های بیماری، یکی از مشکلات اساسی طلاب است که خود ایشان نیز در دوران طلبگی همواره با آن مواجه بوده‌اند؛^{۲۷} به همین خاطر هیئت‌وزیران دولت ششم براساس پیشنهاد شورای عالی بیمه خدمات درمانی کشور و به‌موجب بند (الف) ماده ۳ «آیین‌نامه اجرایی بند (۵) ماده ۱۳ قانون بیمه همگانی خدمات درمانی کشور» مصوب ۱۳۷۴/۶/۵، طلاب علوم دینی را به‌عنوان یکی از گروه‌های مشمول بیمه همگانی خدمات درمانی کشور مورد پیش‌بینی قرار داد. مطابق این آیین‌نامه اولاً سهم طلاب از حق بیمه سرانه خدمات درمانی که به تشخیص مدیریت حوزه علمیه قم مشمول دریافت خدمات بیمه‌ای دیگر نمی‌شوند، ۸۰٪ است. ثانیاً حوزه‌های علمیه سراسر کشور موظفند هر سال از طریق مدیریت حوزه علمیه قم یا مراجعی که از طرف حوزه علمیه قم تعیین می‌شود، اطلاعات آماری افراد تحت پوشش و مشمول دریافت خدمات را تهیه و برای اقدامات اجرایی و پیش‌بینی اعتبار لازم به سازمان برنامه و بودجه اعلام کنند. افزون بر پوشش بیمه خدمات درمانی، امروزه طلاب به‌عنوان یکی از گروه‌های هدف نظام تأمین اجتماعی مورد توجه قرار گرفته‌اند. در این خصوص، بیمه طلاب و روحانیون تحت پوشش مرکز خدمات حوزه‌های علمیه، از سال ۱۳۸۳ به‌موجب بخشنامه شماره ۶۳۸ امور فنی بیمه‌شدگان سازمان تأمین اجتماعی، اجرایی و عملی شده است. این مهم به استناد بند «۱۱» هشتصد و نودمین جلسه هیئت‌مدیره سازمان تأمین اجتماعی مورخ ۱۳۸۳/۷/۱۹ و مبتنی بر صورت‌جلسه فی‌مابین نمایندگان سازمان، مرکز خدمات حوزه‌های علمیه و سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی در تاریخ ۱۳۸۳/۷/۶ برنامه‌ریزی شد و مطابق آن مقرر گردید تا کلیه طلاب و روحانیونی که کمتر از ۵۰ سال تمام سن دارند و تحت پوشش مرکز خدمات حوزه‌های علمیه قرار گرفته‌اند، از تاریخ ۱۳۸۳/۸/۱ با رعایت شرایطی مشمول مقررات تأمین اجتماعی گردند. طبق این بخشنامه، مرکز خدمات حوزه علمیه به‌عنوان یک کارگاه در سطح کشور با دریافت حق بیمه از طلاب، آنان را تحت پوشش بیمه تأمین اجتماعی قرار داد و مسئولیت و کارگزاری پرداخت حق بیمه و ارسال لیست طلاب و

روحانیون تحت پوشش را برعهده گرفت. نرخ حق بیمه برابر قانون تأمین اجتماعی ۲۷٪ (بدون دریافت ۳٪ بیمه بیکاری) است و شامل حمایت‌های برقراری از جمله درمان، بازنشستگی، ازکارافتادگی و فوت می‌باشد. سازمان تأمین اجتماعی در تاریخ ۱۳۹۹/۳/۱۹ با هدف تلخیص، تجمیع و تنقیح ضوابط، بخشنامه‌ها و دستورهای اداری بیمه‌های توافقی، اقدام به صدور «بخشنامه، تلخیص، تجمیع و تنقیح ضوابط، بخشنامه‌ها و دستورهای اداری بیمه‌های توافقی» نمود و در بندهای ۷ و ۲۰ این بخشنامه، ضوابط جدیدی پیرامون بیمه طلاب و روحانیون وضع کرد. مطابق بخشنامه اخیر، مبنای پرداخت حق بیمه طلاب و روحانیون بر اساس حداقل دستمزد مصوب شورای عالی کار در هر سال می‌باشد. همچنین پذیرش درخواست طلاب و روحانیون بالای ۵۰ سال سن صرفاً در صورت داشتن سابقه پرداخت حق بیمه قبلی معادل مازاد سن نسبت به ۵۰ سال امکان‌پذیر است.

در خصوص حمایت‌های بیمه‌ای از دانشجویان، سازمان تأمین اجتماعی با صدور بخشنامه شماره ۶۸۵ امور فنی بیمه‌شدگان، به منظور تعمیم و گسترش پوشش بیمه به آحاد افراد جامعه و در اجرای بند «۷» یک‌هزار و هشتصد و بیست و دومین صورت جلسه مورخ ۱۳۹۷/۵/۲۹ هیئت مدیره سازمان مذکور، تصمیم گرفت تا دانشجویان دانشگاه‌ها با ارائه کارت دانشجویی معتبر، براساس درآمد مبنای پرداخت حق بیمه که از ۱/۱ برابر حداقل دستمزد مصوب شورای عالی کار کمتر نیست، از تاریخ ۱۳۹۷/۶/۳۱ مشمول مقررات مربوط به قانون بیمه صاحبان حرف و مشاغل آزاد قرار گیرند. البته در بند دوم بخشنامه مذکور مقرر شده بود که «تحصیل شغل تلقی نمی‌گردد» و به همین خاطر در صورتی که دانشجویان طبق ضوابط مربوطه مشمول دریافت مستمری بازماندگان باشند، پذیرش درخواست و عقد قرارداد با آن‌ها همزمان با دریافت مستمری در چارچوب قانون بیمه صاحبان حرف و مشاغل آزاد بلامانع است و در سایر موارد، اجرای دقیق ضوابط قانون یادشده (نظیر شرط سنی، دستمزد مبنای پرداخت حق بیمه و ...) در خصوص این قبیل افراد الزامی است. به عبارت بهتر، بیمه دانشجویان در حال تحصیل در دانشگاه‌ها برخلاف طلاب حوزه‌های علمیه، زیرمجموعه بیمه صاحبان حرف و مشاغل آزاد محسوب شده (همانند بیمه زنان خانه‌دار) و شرایط آن نیز عیناً همانند بیمه مشاغل آزاد است با این تفاوت که در این نوع بیمه، تحصیل در دانشگاه شغل محسوب نمی‌شود. همچنین علاوه بر این بخشنامه، تفاهم‌نامه منعقدشده میان سازمان امور دانشجویان وزارت

علوم و سازمان تأمین اجتماعی در بهمن‌ماه سال ۱۴۰۰، ازجمله مهم‌ترین اسناد اجرایی موجود در این زمینه است و در آن جزئیاتی مانند نرخ‌های مختلف پرداخت حق بیمه (۱۲٪، ۱۴٪ و ۱۸٪ به علاوه ۲٪ سهم دولت) و سطح تعهدات هر یک (بازنشستگی، فوت و ازکارافتادگی) تشریح شده است. براساس اسناد مزبور، دانشجویان کمتر از ۵۰ سال نیاز به هیچ‌گونه سابقه قبلی در تأمین اجتماعی ندارند، ولی برای شروع بیمه‌پردازی جهت دانشجویان بالاتر از ۵۰ سال سن، دارا بودن سابقه قبلی به میزان حداقل معادل مازاد سنی نسبت به ۵۰ سال در زمان تقاضا لازم است.^{۲۸} لذا این بیمه، یک پوشش اختیاری است که به دانشجویان اجازه می‌دهد با پرداخت حق بیمه، دوران تحصیل خود را به‌عنوان سابقه بیمه‌پردازی در سازمان تأمین اجتماعی ثبت کنند و ماهیت آن متفاوت از بیمه حوادث دانشجویی (موضوع دستورالعمل اجرایی بیمه حوادث دانشجویی) یا بیمه خدمات درمانی (موضوع بند (ب) ماده ۳ آیین‌نامه اجرای بند (۵) ماده ۱۳ قانون بیمه همگانی خدمات درمانی کشور) است.

در حال حاضر مطابق برآوردهای صورت‌گرفته، حدود ۹۰ درصد طلاب و روحانیون کشور تحت پوشش تأمین اجتماعی قرار گرفتند،^{۲۹} اما در خصوص دانشجویان، این عدد به ۱۰ درصد هم نمی‌رسد؛ به‌طوری که امروزه حدود ۷۵ هزار از نفر از دانشجویان بیمه دانشجویی دارند؛^{۳۰} این درحالی است که تا پایان سال ۱۴۰۰، حدود سه میلیون و ۲۰۰ هزار دانشجو در دانشگاه‌های دولتی، آزاد اسلامی، پیام نور، فنی حرفه‌ای و علمی کاربردی مشغول به تحصیل بودند.^{۳۱} لذا به‌نظر می‌رسد که این سطح از خدمات‌رسانی نظام تأمین اجتماعی، چندان مورد استقبال جامعه دانشجویی قرار نگرفته است. ایرادات موجود در این زمینه را می‌توان به دو دسته ایرادات بخشنامه‌ای و ایرادات غیربخشنامه‌ای یا چالش‌های ساختاری تقسیم کرد.

در حوزه ایرادات بخشنامه‌ای باید گفت اولاً بزرگترین ایراد ساختاری وارده به بخشنامه‌های ابلاغی سازمان تأمین اجتماعی، اختیاری بودن بیمه تأمین اجتماعی و ابتدای آن بر توانایی پرداخت افراد است. به عبارت دیگر، دانشجویان عموماً فاقد درآمد ثابت و کافی هستند و در شرایطی که هزینه‌های اولیه زندگی مانند مسکن، خوراک و تحصیل بخش عمده توان اقتصادی آن‌ها را دربرمی‌گیرد، پرداخت ماهانه حق بیمه برای مزایای بلندمدت (مانند بازنشستگی)، در اولویت برنامه‌ریزی آنان قرار نمی‌گیرد. لذا به‌نظر می‌رسد که این رویکرد، مفهوم «تکلیف دولت» در اصل ۲۹ قانون اساسی برای تأمین پوشش همگانی را به «اختیار

افراد» که منوط به توانایی مالی آنان است، تقلیل می‌دهد. ثانیاً این پوشش‌های بیمه‌ای به‌جای آنکه مبتنی بر یک قانون مستقل و جامع تحت عنوان «بیمه اجتماعی محصلان» یا «بیمه دوران تحصیل» باشد، به بخشنامه‌های اداری متصل شده‌اند. طبیعتاً بخشنامه‌ها به سادگی در دوره‌های مدیریت بعدی سازمان قابل تغییر یا لغو هستند و از ثبات قانونی که توسط نهاد قانونگذاری (مجلس) به تصویب می‌رسد، برخوردار نیستند. مضاف بر اینکه وجود دو بخشنامه مجزا برای دو گروه از محصلان (طلاب و دانشجویان) این شائبه را ایجاد می‌کند که ممکن است تفاوت‌هایی در شرایط، حمایت‌ها یا نحوه تأمین منابع مالی وجود داشته باشد. همچنین قانون بیمه مشاغل آزاد برای افرادی طراحی شده که دارای «شغل» و «درآمد» هستند. تلقی کردن تحصیل به‌عنوان یک «شغل فرضی» برای مشمول شدن در این قانون، یک راهکار موقتی است و نیازهای خاص دوران تحصیل (مانند عدم امکان پرداخت حق بیمه در دوره‌هایی خاص) را در نظر نمی‌گیرد. ثالثاً جذاب‌ترین نرخ‌های حق بیمه برای دانشجویان (۱۲٪ و ۱۴٪) تنها شامل بازنشستگی و فوت می‌شوند و مزایای مهمی مانند ازکارافتادگی، غرامت ایام بیماری و بیمه بیکاری را پوشش نمی‌دهند. این امر ارزش و جذابیت بیمه را برای یک فرد جوان که با ریسک‌های کوتاه‌مدت بیشتری روبرو است، به شدت کاهش می‌دهد. در واقع، دانشجو در حال خرید یک خدمت بسیار بلندمدت است بدون آنکه نیازهای بیمه‌ای فعلی او پوشش داده شود. اما در خصوص مهم‌ترین چالش‌های کلان غیربیمه‌ای یا ساختاری باید گفت که اولاً مشکلات اقتصادی نظیر تورم و بیکاری و نیز ناتوانی دانشجویان در تأمین و پرداخت حق بیمه، مهم‌ترین مانع بر سر راه فراگیری پوشش تأمین اجتماعی است. ثانیاً دانشجویان جوان به دلیل ویژگی‌های سنی که دارند، عموماً دارای افق‌های زمانی کوتاه‌مدت هستند. مفاهیمی مانند «بازنشستگی» و «سابقه بیمه» برایشان انتزاعی و دور از ذهن است. اطلاع‌رسانی سازمان تأمین اجتماعی نیز در این زمینه بسیار ضعیف و محدود به بروکراسی اداری بوده و فقدان آموزش سواد مالی و بیمه‌ای در نظام آموزشی کشور، آنان را برای بهره‌مندی از خدمات تأمین اجتماعی بی‌تمایل می‌کند (عبدی، ۱۳۸۵: ۲۳-۱۴). ثالثاً ممکن است دانشجوی امروز پس از اتمام دوران تحصیل، تا سال‌ها شغل پایداری نداشته باشد. بنابراین، یک طرح بیمه‌ای که صرفاً بر انباشت سابقه برای بازنشستگی ۳۰ ساله تمرکز دارد، با واقعیت‌های بازار کار نسل جدید همخوانی ندارد. این درحالی است که مدل فعلی بیمه تأمین اجتماعی، یک مدل سنتی و مبتنی

بر «اشتغال پایدار و تمام‌وقت» است و بازار کار آینده به سمت مشاغل پلتفرمی و قراردادهای موقت در حال حرکت است. مضاف بر همه این‌ها، این نحوه بیمه‌سازی می‌تواند برای صندوق‌های بیمه‌گر بحران‌ساز باشند. افزودن میلیون‌ها بیمه‌پرداز جدید که با نرخ‌های پایین حق بیمه می‌پردازند، اگرچه در کوتاه‌مدت به نقدینگی صندوق‌ها کمک می‌کند، اما در بلندمدت تعهدات مالی هنگفتی را بدون منابع پایدار بر دوش صندوقی که از قبل در بحران است، تحمیل می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تا گزاره‌های کلیدی رهبر انقلاب اسلامی در خصوص الگوی مطلوب نظام تأمین اجتماعی و بهبود راه‌های بهره‌مندی مردم از خدمت‌رسانی این نهاد مورد بررسی قرار گیرد. ازجمله الزامات اساسی حاکم بر نظام تأمین اجتماعی، می‌توان به لزوم توجه به سه مؤلفه توانمندسازی، فراگیری و عمل‌گرایی در حوزه زیرساخت‌ها و بنیان‌ها و توجه به حمایت ویژه از برخی اقشار نظیر زنان خانه‌دار یا افراد تحت تحصیل اشاره کرد. برخلاف نتایج رایج بسیاری از پژوهش‌ها که بی‌توجه به دستاوردها و نقاط قوت صرفاً به بیان تاریکی‌ها می‌پردازند، به نظر می‌رسد که نظام تأمین اجتماعی ایران از حیث مبانی و اصول کلی لازم‌الاجرا برای یک نظام مطلوب و اثربخش، فاقد کاستی است و بخش قابل توجهی از بیانات رهبر انقلاب، حداقل در عرصه سیاست‌گذاری و تقنینی جامه عمل پوشیده است. اگرچه این مهم به معنای دستیابی نظام جمهوری اسلامی به نقطه مطلوب و آرمانی خود در نظام تأمین اجتماعی نیست و کیفیت تحقق اهداف با آنچه تاکنون در عرصه اجرا روی داده، دارای فاصله است. در میان گزاره‌های کلیدی استخراج‌شده از بیانات رهبر انقلاب، به نظر می‌رسد که تنها مؤلفه «عمل‌گرایی» و اتخاذ برنامه‌های کوتاه‌مدت عملیاتی برای پیشبرد اهداف نظام تأمین اجتماعی منحصر به فرد است؛ چراکه برخلاف مؤلفه‌های توانمندسازی، فراگیری و فرهنگ‌سازی، در مفاد سیاست‌های کلی یا قوانین راهبردی تأمین اجتماعی توجه ویژه‌ای بدان نشده است. همچنین در میان آثار اندیشمندان و صاحبان‌نظر در عرصه تأمین اجتماعی، ویژگی‌های برابری، جامعیت، عدم تبعیض، فراگیری و توانمندسازی نظام تأمین اجتماعی به‌عنوان اصول کلی حاکم بر این حوزه پذیرفته شده است، لکن کمتر محقق است که از «عمل‌گرایی» به‌عنوان یک اصل مستقل یاد کرده

باشد. به عبارت بهتر، مفهوم «عمل‌گرایی» قرابت بیشتری با تکنیک‌های اجرایی‌سازی تأمین اجتماعی دارد تا اینکه به‌عنوان یک اصل مجزا از آن یاد شده باشد.

در خصوص حمایت رهبر انقلاب از اقشار مختلف مردم، اگرچه از نظر ایشان اصل بر فراگیری و جامعیت نظام تأمین اجتماعی است، لکن توجه و سرمایه‌گذاری نسبت به برخی از اقشار نظیر کارگران، زنان خانه‌دار و افراد تحت تحصیل، با موفقیت آینده کشور در حوزه‌های مختلف گره خورده است. به همین خاطر ایشان در برخی از دیدارهای خود، مسئولین را به برنامه‌ریزی مناسب برای حمایت و ارزش‌گذاری روز کار این گروه‌ها توصیه کردند. طبیعتاً راهکار حل مشکلات هر کدام از این دسته‌های نیز متفاوت است. مثلاً در خصوص حمایت تأمین اجتماعی از محصلان، نیاز به قانون جامع و برنامه‌ریزی مدون برای اشتیاق طلاب و دانشجویان به تأمین اجتماعی دارد و در خصوص ارزش‌گذاری برای کار بانوان خانه‌دار، نیاز است تا این کار به‌عنوان یک «شغل مستقل» پذیرفته شود و متناسب با آن حمایت‌های دولتی و خصوصی از این دسته زنان صورت گیرد.

یادداشت‌ها

۱. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۸۳/۶/۴.
۲. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۸۰/۶/۵.
۳. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۷۱/۵/۳۱ و ۱۳۹۸/۸/۲۸.
۴. نک به: جزء (۳) بند (ب) ماده ۷ «قانون هدفمندکردن یارانه‌ها» مصوب ۱۳۸۸، مواد متعدد «قانون تصویب کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت» مصوب ۱۳۸۷، ماده ۴ و بند (الف) ماده ۷ «آیین‌نامه چتر ایمنی رفاه اجتماعی» مصوب ۱۳۸۴، بند ۱۰ ماده ۱ و ماده ۲ «آیین‌نامه ساماندهی کودکان خیابانی» مصوب ۱۳۸۴، بند ۵ ماده ۲ «آیین‌نامه ارائه خدمات فوریت‌های اجتماعی» مصوب ۱۳۹۲، بند ۱۹ «تصویب‌نامه در خصوص تشکیل ستاد هماهنگی مناسب‌سازی کشور» مصوب ۱۳۹۴ و بند ۲۱ «سیاست‌ها و راهبردهای ارتقای سلامت زنان» مصوب ۱۳۸۶.
۵. ماده ۲ و بندهای (۳) و (۱۰) ماده ۶ «اساسنامه کمیته امداد امام خمینی (ره)».
۶. ماده واحده «لایحه قانونی راجع به تشکیل سازمان بهزیستی کشور»، بند (د) ماده ۳ «قانون جامع حمایت از حقوق معلولان» مصوب ۱۳۸۳ و مواد ۱، ۲ و ۸ «آیین‌نامه ساماندهی کودکان خیابانی» مصوب ۱۳۸۴.
۷. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۹۸/۱/۱.
۸. اظهارنظر شماره ۸۲/۳۰/۶۲۶۳ مورخ ۱۳۸۲/۱۰/۱۴ شورای نگهبان در خصوص «لایحه ساختار نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی».

10. Public Performance Dashboard

۱۱. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۹۶/۲/۱۰.
۱۲. بیانات رهبر انقلاب در تاریخ‌های ۱۳۸۷/۲/۴، ۱۳۹۷/۲/۱۰، ۱۴۰۳/۲/۵ و ۱۴۰۴/۲/۲۰، ۱۳۹۹/۲/۱۷ و ۱۴۰۰/۲/۱۲.
۱۳. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۴۰۲/۲/۹ - «مَنْ ظَلَمَ أَجِيرًا أَجْرَهُ أَحْبَطَ اللَّهُ عَمَلَهُ وَ حَرَّمَ عَلَيْهِ رِيحَ الْجَنَّةِ»؛ اگر کسی به یک کارگری ظلم بکند، در مورد اجرت او و دستمزد او ظلم بکند، همه اعمال خیر او از بین می‌رود و خدای متعال بوی بهشت را بر این آدم حرام می‌کند.
۱۴. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۴۰۴/۲/۲۱.
۱۵. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۷۶/۴/۲۵.
۱۶. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۹۹/۸/۳.
۱۷. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۴۰۱/۱۰/۱۴.
18. https://www.constituteproject.org/constitution/Venezuela_2009
19. <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador>
20. https://www.constituteproject.org/constitution/Ireland_2019
21. International Labour Organization.
22. Domestic Worker.
23. Housewifery.
24. Profession.
25. <https://en.wikisource.org>
۲۶. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۷۹/۱۲/۲۲ و ۱۴۰۱/۷/۲۷.
۲۷. بیانات رهبر انقلاب مورخ ۱۳۷۰/۱۱/۳۰.
۲۸. گفتگوی تلویزیونی مدیرکل امور فنی بیمه‌شدگان سازمان تأمین اجتماعی در خصوص جزئیات بیمه دانشجویان قابل دسترسی در: <https://tamin.ir/News/item/75050> و «جزئیات بیشتر» قابل دسترسی در وبسایت سازمان امور دانشجویان به آدرس: <https://isic.ir/tamin>
۲۹. گفتگوی مدیرکل امور بیمه‌های مرکز خدمات حوزه علمیه قم با روزنامه آتیه نو تحت عنوان «استقبال طلاب از بیمه اجتماعی»، شماره ۹۴، اسفند ۱۳۹۵، ص ۱۳.
۳۰. گفتگوی رئیس اداره بیمه صاحبان حرف و مشاغل آزاد و بیمه اختیاری سازمان تأمین اجتماعی با خبرگزاری جمهوری اسلامی مورخ ۱۴۰۳/۶/۴ قابل دسترسی در: <https://irna.ir/xjRc9d>
۳۱. گفتگوی رئیس سازمان امور دانشجویان کشور با خبرگزاری جمهوری اسلامی مورخ ۱۴۰۰/۱۱/۱۸ قابل دسترسی در: <https://irna.ir/xjHsMQ>

منابع

الف) کتاب‌ها

- استوار سنگری، ک. (۱۳۸۷). حقوق تأمین اجتماعی. تهران: انتشارات میزان.
- حیدری، ع. (۱۴۰۲). سیاست‌های کلی تأمین اجتماعی. تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
- خامنه‌ای، ع. (۱۳۹۸). نقش و رسالت زن (زن و خانواده). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خامنه‌ای، ع. (۱۳۹۸). نقش و رسالت زن (عرصه‌های حضور اجتماعی زن). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خمینی، ر. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی. (۱۳۶۴). تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
- نعیمی، ع. و پرتو، ح. (۱۳۹۴). حقوق تأمین اجتماعی با تأکید بر حوزه بیمه‌ای. تهران: انتشارات سمت.
- همتی، م. (۱۳۹۶). حقوق تأمین اجتماعی. تهران: انتشارات دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری.

ب) مقالات

- آرائی، م. (۱۳۸۴). آسیب‌شناسی برنامه‌های فقرزدایی در ایران. رفاه اجتماعی، ۵ (۱۸)، ۵۸۱-۶۱۹.
- بادینی، ح. (۱۳۸۷). جستاری نقادانه در نظام حقوقی تأمین اجتماعی ایران. مطالعات حقوق خصوصی، ۳۱ (۴)، ۵۷-۸۸.
- بادینی، ح. و پشت‌دار، ح. (۱۳۹۲). نظام حقوقی تأمین اجتماعی؛ گذار از دولت رفاه به ایده حکمرانی مطلوب، تحقیقات حقوقی، ۱۶ (۶۲)، ۲۹۵-۳۲۸.
- بادینی، ح. و عصمتی، ز. (۱۳۹۱). زمینه‌های تحقق اصول حاکم بر حقوق تأمین اجتماعی جمهوری اسلامی ایران. رفاه اجتماعی، ۱۲ (۴۴)، ۱۹۹-۲۳۰.
- بایستی‌زهی، م. و جلالی، م. و حبیب‌نژاد، ا. (۱۴۰۳). چالش‌های حقوقی فقرزدایی در ایران مورد مطالعه: استان سیستان و بلوچستان. پژوهش‌های نوین حقوق اداری، ۶ (۱۹)، ۳۷-۶۱.

حسینی، ر. و جاوید، م. ج. و محمدحسینی، س. و درویشی، ب. (۱۴۰۰). زنان و حق بر تأمین اجتماعی با تأکید بر قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات راهبردی زنان*، ۲۳ (۹۱)، ۵۱-۷۰.

راسخ، م. و بردبار، م. (۱۴۰۱). الگوی مطلوب مداخله دولت در حوزه تأمین اجتماعی، سرمایه‌گذاری اجتماعی و اقتضائات عدالت. *پژوهش‌های نوین حقوق/داری*، ۴ (۱۰)، ۳۶-۱۱.

شجاعی ارانی، س. و پورحسین شقلان، ش. (۱۴۰۴). آسیب‌شناسی سیاست‌گذاری کاهش فقر در ایران؛ با تأکید بر عملکرد مجلس شورای اسلامی و هیئت‌وزیران، مجلس و راهبرد، ۳۲ (۱۲۱)، ۳۴۹-۳۷۲.

عبدی، ع. (۱۳۸۵). بررسی مسائل و مشکلات بیمه‌شدگان حرف و مشاغل آزاد و اختیاری در تعامل با سازمان تأمین اجتماعی. *تأمین اجتماعی*، ۱ (۲۴)، ۲۳-۱۴.

کریمی، م. (۱۳۹۲). زمینه‌های تاریخی پیدایش تأمین اجتماعی در ایران. *تأمین اجتماعی*، ۱۲ (۴۱)، ۹-۱۴.

گینکن، و. (۱۳۷۸). تأمین اجتماعی برای کارگران بخش غیررسمی؛ چالش تازه فراوری کشورهای در حال توسعه. ترجمه علیرضا طیب، *تأمین اجتماعی*، ۱ (۱)، ۱۸۹-۱۶۴.

هادی زنوز، ب. (۱۳۸۴). فقر و نابرابری درآمد در ایران. *رفاه اجتماعی*، ۵ (۱۷)، ۲۰۶-۱۶۵.

ج) گزارش‌های پژوهشی

خطیب دماوندی، م. (۱۴۰۱). *تحلیل و ارزیابی پیش‌نویس سیاست‌های کلی رفاه و تأمین اجتماعی و ارائه پیشنهادها برای اصلاحی*. طرح پژوهشی، تهران: پژوهشکده سیاست‌پژوهی و مطالعات راهبردی حکمت.

قوامی، ن. (۱۳۹۹). *شفافیت در صندوق‌های بازنشستگی*. تهران: مؤسسه راهبردهای بازنشستگی صبا.

Books:

Morris, R. (1971). *Encyclopedia of Social Work*. Washington: National Association of Social Workers.

Article:

Freundlich, E. (1944). Social Security for Housewives. *International Labour Review*, 50(2), 160-168.

International Labour Organization. (2021). Extending social security to workers in the informal economy: Lessons from international experience (2nd ed.).

International Social Security Association. (2009). Extending social security coverage: Assessing current knowledge and good practices. Social Security Observer, 06.

Norges Bank Investment Management. (2024). Government Pension Fund Global: Annual report 2023.

Otobe, N. (2014). Resource guide on Gender issues in employment and labour market policies: Working towards women's economic empowerment and gender equality. *International Labour Office*, 1-114.

Ramirez Lopez, B. (2024). Labour rights and social protection coverage for domestic workers in ASEAN. *International Labour Organization*, 1-47.

الگوی مطلوب حزب و حدود آزادی آن در اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)



خیرالله پروین^۱، علیرضا جعفرزاده بهاء‌آبادی^۲*

۱. استاد گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

اصل ۲۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، حزب را در زمره حقوق ملت به رسمیت شناخته و آن را منوط به رعایت استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی آزاد دانسته است. اگرچه حزب معنای معهودی دارد، اما الگوی تجویز شده آن در اسلام، لزوماً در انطباق کامل با الگوی رایج حزب نیست و برخی ویژگی‌ها، موجب تمایز الگوی اسلامی مطلوب حزب از غیر آن می‌گردد. استوار بر این، بررسی و تحلیل حزب و حدود آن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، به‌عنوان سیاستمداری اسلام‌شناس و عالی‌ترین مقام رسمی کشور (ولی فقیه) دارای اهمیت ویژه‌ای است. پرسش محوری این پژوهش آن است که جایگاه، الگوی مطلوب و مرزهای آزادی حزب در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ این تحقیق با بهره‌گیری هم‌زمان از روش نظریه داده‌بنیاد و روش توصیفی - تحلیلی، و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای و بیانات رهبر انقلاب، انجام شده است. مطابق یافته‌ها، در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، حزب زمانی مطلوب است که بر پایه تشکیل شبکه‌ای هوشمند، دغدغه‌مند و اخلاق‌مدار، روشنگری و تأمین داده صحیح فکری مخاطبین را تکلیف خود می‌داند و برخلاف الگوی نادرست غربی، کسب قدرت را به‌عنوان هدف در نظر ندارد. این اندیشه با همین سنجه احزاب را ارزیابی می‌کند و حزب را در بند عنوان نمی‌داند. آیت‌الله خامنه‌ای علی‌رغم این باورداشت، حزب و تقنین مغایر این الگو را نیز آزاد دانسته‌اند. ایشان «آزادی انتخاب»، «آزادی اندیشه»، «ممنوعیت وحدت‌شکنی و استثمار مردم»، «ممنوعیت فعالیت حزبی غیرمطلوب مسئولین حاکمیتی» و «ممنوعیت انحصارطلبی و نادیده‌انگاری مردم و حقوق عمومی» را از عوامل تحدیدکننده آزادی حزب برشمرده‌اند.

واژگان کلیدی: آزادی، آیت‌الله خامنه‌ای، الگوی مطلوب حزب، حقوق ملت، قانون اساسی



مقدمه

«یکی از حقوق طبیعی هر انسان آن است که بتواند با انسان‌های دیگر که با او هم‌فکر و هم‌هدف‌اند، همکاری نزدیک داشته باشد.» (اعضاء مؤسس حزب، ۱۳۸۷: ۶۶) از جمله نمودگاه‌های این حق، آزادی تحزب است که مبانی متعدد و مستحکم شرعی نیز برای آن اقامه شده است (کعبی، ۱۴۰۲: ۳۲۵-۳۰۴). واقعیت این است که «هرجا حکومت قانون و دولت مردم‌سالار ظاهر شود، حزب نیز چه - صحیح چه فاسد آن - پدید می‌آید» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۵) و نمی‌توان جمهوری اسلامی ایران را از این قاعده مستثنی دانست. مبتنی بر همین، اصل ۲۶ قانون اساسی اشعار می‌دارد که «احزاب ... آزادند؛ مشروط به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ‌کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت.» بند (پ) ماده ۱۸ «قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی» نیز آزادی فعالیت احزاب را مشروط به «عدم اعمال خلاف قانون اساسی و نقض حقوق ملت» دانسته است. این گزاره‌های نظری و قانونی، چیستی حزب و کجایی مرزهای آن در اندیشه اندیشمندان شناخته‌شده معاصر را، به موضوعی جذاب و البته ضروری تبدیل می‌کند. خصوصاً با توجه به این مهم که بر اساس «قانون اصلاح موادی از قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخاب شهرداران»، مصوب ۱۴۰۳/۱۲/۱۹ مجلس شورای اسلامی، بنا بر این است که انتخابات دوره هفتم شورای اسلامی شهر تهران در سال ۱۴۰۵ برای نخستین بار در قالب نظام تناسبی (فهرستی) و با نقش - آفرینی مؤثرتر احزاب اجرا شود.

استوار بر مقدمه فوق، تبیین و تحلیل دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره آزادی تحزب، از حیث فهم مبانی نظری نظم حاکم و تعیین حدود و ثغور تشکیلات و مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی، اهمیتی ویژه دارد؛ چراکه این اندیشه می‌تواند مبنای راهبردی و سودمندی را برای تحلیل نحوه مواجهه نظام با نهادهای حزبی و مرزهای مشروع فعالیت سیاسی در چارچوب ارزش‌های اسلامی فراهم آورد. بر همین اساس، پرسشی که این جستار در پی پاسخ به آن برآمده، به «چیستی نظریه آیت‌الله خامنه‌ای درخصوص تحزب و حدود آزادی آن» بازمی‌گردد. به دیگر عبارت: «جایگاه و الگوی مطلوب تحزب در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چیست و وی چه مرزهایی را برای آن ترسیم می‌کند؟»

دیدگاه رهبر انقلاب در موضوع حزب در برخی نگاشته‌های دیگر نیز تا حدی مورد توجه قرار گرفته است که برای نمونه می‌توان به مقاله «مدل مفهومی حزب بر اساس منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای» اثر منتظری و ولی‌نژاد (۱۴۰۴) و نیز مقاله «بازتعریف حزب مطلوب و نقش آن در جامعه سیاسی از دیدگاه رهبران جمهوری اسلامی ایران» اثر جمال‌زاده و جعفری هرستانی (۱۳۹۶) اشاره نمود که تا حد زیادی جنبه توصیفی دارند. اثر حاضر اما با دو مؤلفه اساسی از دیگر آثار مشابه، متمایز می‌شود: اولاً علاوه بر تبیین الگوی مطلوب به‌قدر ضرورت، در پی واکاوی آن بوده و ضوابط و نتایجی را ارائه داده است و ثانیاً تمرکز عمده آن بر استخراج و تحلیل «حدود آزادی حزب» بوده و احصاء جامع موارد «توسعه» و «تحدید» آن را دنبال می‌کند. این دو جهت (خصوصاً جهت دوم)، به‌مثابه نوآوری پژوهش و اهمیت آن‌ها، نمایان‌گر ضرورت آن به‌شمار می‌روند.

به‌منظور تحصیل اهداف پژوهش، پس از مفهوم‌شناسی حزب (۱)، جایگاه و الگوی مطلوب آن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای مورد تبیین و تحلیل قرار می‌گیرد (۲) تا با تکیه بر فهم دقیق زاویه نگاه ایشان به حزب، موارد توسعه و تحدید آزادی احزاب تبیین و تحلیل شود (۳).

۱. مفهوم‌شناسی حزب

حزب در لغت به‌معنای حزب‌گرایی، طرفداری، هواخواهی (آذرنوش، ۱۳۸۶: ۱۱۹)، گرد آمدن و گروه‌گروه شدن قوم است (دهخدا، ۱۳۷۳، ۴: ۵۶۶۵). ریشه حزب، حزب (ح - ز - ب) است که مقصود از آن، «گروه، دسته و فرقه سیاسی که در امور اجتماعی نظرهای خاص به یک طبقه را تعقیب کند» می‌باشد. معادل حزب در لاتین «party» به‌معنای دسته، بخش و جمعیت متحد است (آریان‌پور کاشانی، ۱۳۷۲، ۶: ۳۴). بنابراین حق بر حزب به‌معنای حق بر حزب داشتن و آزادی احزاب است.

تعاریف اصطلاحی متعددی از حزب ارائه شده است. مارکس وبر در تعریف خود از حزب، آن را شرکت مرکب از اجتماع داوطلبانه افراد می‌داند که می‌کوشند رهبران خود را به قدرت برسانند تا همه آن‌ها به امتیازات مادی و معنوی نایل گردند (ماکس وبر، به‌نقل از: ایوبی، ۱۳۷۹: ۱۶۳). حزب همچنین در بیان نویسندگان مسلمان عبارت از «گردهمایی پایدار گروهی از مردم است که دارای عقاید مشترک و تشکیلات منظمی‌اند و به‌دنبال کسب قدرت از طریق قانونی با استفاده از پشتوانه‌های سیاسی می‌باشند.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ۱: ۴۳۶) در حقوق

اساسی «حزب سیاسی به آن گونه سازمان سیاسی گفته می‌شود که در سطوح محلی و ملی، زیر لوای دفاع از مردم در قالب مسلک و مکتب مشخصی شکل می‌گیرند و شهروندان را بر اساس اصول مورد قبول یا منافع مورد دفاع خود، گرد می‌آورند و متشکل می‌سازند تا به اهداف اساسی خود که همانا فتح قدرت و اجرای آن باشد، دست یابند.» (قاضی، ۱۳۸۴: ۶۱۳) شاید بتوان در تعریفی نسبتاً جامع میان تعاریف گوناگون از حزب سیاسی، آن را تشکیلاتی دانست که اولاً ساختار سازمان‌یافته و بادوامی دارد که مشغول فعالیت‌های ملی و محلی است؛ ثانیاً از نظر کارکردی به دنبال جلب مشارکت عمومی و دستیابی به سمت‌های دولتی و در نتیجه کسب یا حفظ قدرت سیاسی است و ثالثاً از نظر اهداف دارای برنامه‌ها و طرح‌هایی است که از طریق آن‌ها اقبال رأی‌دهندگان را کسب و قدرت‌طلبی خود را توجیه می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۸: ۳۴۷). مهم‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی مشترک نظری و عملی همه احزاب سیاسی دنیا، این است که تمام تلاش خود را مصروف کسب قدرت سیاسی می‌کنند و قدرت، ریشه، بن‌مایه و نهایت آرزو و آمال دست‌اندرکاران آن است (کعبی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). این نگاه اساساً تنویر و جذب فکری مخاطبین را به‌عنوان یک اولویت و تکلیف در نظر نمی‌گیرد.

۲. الگوی مطلوب تحزب در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

میان تعاریف صاحب‌نظران غربی و صاحب‌نظران اسلامی از حزب، تفاوت اساسی و اصولی وجود دارد (بادامچیان، ۱۳۹۰: ۳۷). تحقیق و غور در میان ده‌ها تعریف ارائه شده از حزب سیاسی، گویای این واقعیت است که برخلاف نگاه اسلام‌شناسانه آیت‌الله خامنه‌ای، «هدف اصلی بودن کسب یا حفظ قدرت»، مهم‌ترین مؤلفه در تعریف^۲ و تبیین رایج از حزب سیاسی است. در ادامه، نظریه آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص حزب و تحزب مورد تبیین و تحلیل قرار می‌گیرد.

۲-۱. تبیین مفهومی

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، حزب کارویژه دیگری غیر از کسب قدرت دارد که همین کارویژه موجب تمایز بنیادین مفهوم حزب از منظر ایشان با مدل رایج آن می‌شود. کارویژه اساسی حزب از نظر وی «هدایت‌گری فکری» است که تبعاً تشکیلات و سازمان حزب نیز باید برای تحقق همین هدف بسیج شود. حزب مورد نظر در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای

«عبارت است از یک تشکیلاتی که نقش راهنمایی و هدایت آحاد مردم را به سمت یک آرمان‌هایی ایفا می‌کند.» (۱۳۹۰/۷/۲۴)

این تعریف تعمداً نسبت به کارویژه «کسب قدرت» بی‌اعتنا و بلکه در تقابل با آن است؛ چه آنکه قدرت‌طلبی حزب به‌عنوان یک هدف از منظر اندیشه اسلامی نپذیرفتنی و مذموم است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۱۸: ۱۵۵ و حکمت‌نیا، ۱۳۸۴: ۶۲) و در مقابل، روشن‌گری و هدایت فکری است که رسالتی پیامبرگونه و مقدس تلقی می‌شود (۱۳۸۸/۵/۵). به‌عبارتی می‌توان گفت، از آنجا که فرهنگ اسلام، حزب بر محور «الله» را تأیید و حزب بر محور شیطان را مردود می‌داند (بادامچیان، ۱۳۹۰: ۳۱)، حزب قدرت‌طلب نمی‌تواند مورد تأیید اسلام قرار گیرد.

حزب در نگاه رهبر انقلاب تا آنجا که تشکلی منظم و هماهنگ برای تحقق یک هدف است، با دیگر الگوهای نظری حزب کارآمد اشتراک دارد (پروین و حسینی یزدی، ۱۴۰۲: ۱۵۱)؛ اما تفاوت اساسی در هدف و ارزش‌های حاکم است. از منظر ایشان «حزب عبارت است از یک گروه متشکل و منظم و هماهنگ در حرکت، در جهت‌گیری، در عمل و در ذهنیت». همچنین «حزب یعنی یک ارگانیزم^۴، حزب در مثل یعنی یک پیکر واحد؛ در آن لحظه‌ای که مغز فرمانی را صادر می‌کند، تمام اعضا و جوارح به‌طور هماهنگ آن فرمان را اجرا می‌کنند ... حزب یعنی این، تحزب یعنی تشکل و سازمان‌یافتگی یک عده انسان.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۹) لیکن این همه، نه برای کسب قدرت، بلکه باید در خدمت شبکه‌سازی فکری روشن‌گرانه و مسئولیت‌محور قرار گیرد (مهاجرنیا، ۱۴۰۲: ۲۲). آیت‌الله خامنه‌ای تصریح می‌کنند: «من تحزب را این نمی‌دانم که عده‌ای از داعیه‌داران سیاسی، به‌دنبال کسب قدرت، دور هم جمع شوند - ده نفر، پانزده نفر، بیست نفر - و با شعار و ایجاد هیجان و جذابیت‌های دروغین، مردم یا گروه‌هایی از مردم را به این طرف و آن طرف بکشانند و مرتب دعوا و اختلاف راه بیندازند ... بنده این‌ها را تحزب نمی‌دانم. این‌ها روش‌های غلط سیاسی است که در دنیا هم رایج است. دل ما خوش بوده است که در ایران این چیزها رایج نباشد؛ اما متأسفانه بعضی کسان به این چیزها دلبستگی دارند.» (۱۳۸۰/۸/۱۲)

استوار بر این الگو، ساختار و بنیان اساسی حزب باید مبتنی بر «احساس رابطه» فکری میان همه اعضا باشد (۱۳۷۰/۷/۴)، بدین معنا که آراء و اندیشه‌های مربوط به هسته اساسی باورداشت حزب، مستمراً از بالا (مفکران و اندیشمندان اصلی) به پایین تزریق شود؛ «مثل

الکترونی‌هایی که در سیم‌های برق دائم در حال حرکت هستند و رابطه را برقرار می‌کنند، باید دائم این جریان متصل باشد.» (۱۳۷۰/۷/۴) در اندیشه رهبر انقلاب، همین ارتباط مستمر فکری و انتقال پیوسته اندیشه‌ها، راهکارها و مواضع، باید هدف و چشم‌انداز اساسی و عمده حزب سیاسی ترسیم گردد و نه کسب قدرت و مناصب حکومتی (۱۳۷۷/۱۱/۱۳). مختصر آنکه مدل حزب مطلوب در پرتو اندیشه رهبر انقلاب، نه «باشگاهی برای کسب قدرت» (۱۳۹۰/۷/۲۴)، بلکه دانشگاهی منظم و بی‌وقفه است که همه و با هر سطح سواد می‌توانند در آن حاضر شوند و از اندیشه درست سیراب شوند.

آیت‌الله خامنه‌ای در عین حال، نسبت مقوله کسب قدرت از طریق عرصه انتخابات و مدل مطلوب حزب را نیز چنین تبیین می‌کنند که، هدایت‌گری فکری، طبیعتاً کسب قدرت را نیز در پی خود دارد. ایشان می‌گویند: «در تحزب بایستی کسب قدرت مورد نظر نباشد. اگرچه کسب قدرت برای یک حزب موفق یک امر قهری است ... اما هدف حزب نباید به‌دست آوردن قدرت باشد. هدف بایستی هدایت فکری مردم به سمت آن فکر درستی باشد که خود شما به آن اعتقاد دارید.» (دژاکام، ۱۳۸۸: ۲۷۴-۲۷۳) بدین ترتیب کسب قدرت، نتیجه جانبی و فرعی است و هدف عمده‌ای که باید یک حزب برای تحقق آن تلاش نماید، چیزی جز تأمین خوراک فکری سالم برای افراد جامعه نیست. این الگو از تحزب، اشتراکاتی با الگوی شهید صدر از تحزب دارد (صدر، بی‌تا: ۸-۱۰) که توسط وی در «حزب دعوت اسلامی» پیاده‌سازی شد.

۲-۲. ضرورت تحزب

تشکیل حزب در نگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان معاصر، امری حیاتی و ضروری است (صدر، بی‌تا: ۹) و یک حزب در شکل صحیح خود به پیشبرد اهداف نظام اسلامی کمک کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ۱: ۴۴۶). رهبر انقلاب نیز بر این باورند که «ضامن تداوم یک حرکت اجتماعی» برخورداری آن از «تشکیلات و سازماندهی دادن به تمام نیروهای فعال» است و معنای حقیقی حزب نیز چیزی جز این نیست (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۲۶۶-۲۶۵). در واقع «یک توده انبوه از نیروی فعال بدون تشکل و سازماندهی سیاسی امکان ندارد بتواند کارش را [به‌نحو کامل و مطلوب] انجام بدهد ... آن چیزی که می‌تواند [۱] همه نیروها را در یک جهت حرکت بدهد [۲] و نیز می‌تواند نیروهای خفته و مرده را زنده کند و به نشاط بیاورد و نیروهای بالقوه را بالفعل کند ... [۳] و نیز می‌تواند نیروهای کم‌کار و راکد را شتابنده کند و

فعالیت بدهد و [۴] بالاخره می‌تواند از انحراف نیروها جلوگیری کند، ... چیست؟ یک [حزب،] سازمان و یک تشکل سیاسی. استوار بر این، نفس وجود یک تشکل حزبی، می‌تواند با انسجام‌بخشی یک حرکت، تحقق اهداف آن را تضمین^۴، تسریع و تسهیل کند.

آیت‌الله خامنه‌ای برخلاف برخی دیدگاه‌های علمی (فیرحی، ۱۳۷۷: ۱۴۵) و سیاسی (هاشمی رفسنجانی به نقل از: اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۷۱-۱۷۰) رایج معتقدند که «از اول اسلام تا دوران حکومت‌های اسلامی حزب وجود داشته است» و شخص رسول خدا (صلی‌الله‌علیه و آله) و امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، فعالیت حزبی داشتند، اما حزبی که در آن، قدرت هدف نبود، بلکه ابزاری برای تحقق یک هدف مقدس دیگر به‌شمار می‌رفت (سجادی، ۱۳۷۸: ۷۷ و ۷۸). از نظرگاه رهبر انقلاب، مسلمانان تحت رهبری پیامبر در مکه «تشکیلاتی و حزبی و زیرزمینی کار می‌کردند [و] بعد هم که اسلام ظاهر شد دعوت پیامبر به شکل حزبی بود». همچنین «بعد از پیامبر، امیرالمؤمنین یقیناً حزب داشت ... و تشیع در روزگار نخستین در حقیقت حزب امامت و حزب ائمه بود.» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۱/۱۱/۳۰: ۱۰) مبتنی بر همین نظام نظری، ایشان پس از سقوط نظام استبداد پهلوی با سازماندهی نیروهای انقلابی در قالب احزاب موافق بودند و تأسیس حزب جمهوری اسلامی و حضور فعال در آن، خود بهترین گواه بر موافقت اصولی ایشان با ضرورت و حق بر حزب است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۶۸). آیت‌الله خامنه‌ای در مواجهه با این شبهه که حزب زمینه‌ساز اختلاف و امری ضد وحدت است، تصریح می‌کنند که «وحدت نیروها با حزب منافاتی ندارد [بلکه اساساً] ضامن وحدت هم حزب است. شما می‌گویید که حزب درست نشود ... تا وحدت بهم نخورد؛ اگر تشکیلات به‌وجود نیاید تفرقه‌افکنان بهتر می‌توانند وحدت را بهم بزنند. آنچه می‌تواند وحدت همه نیروها را حفظ کند ... یک حزب مؤمن فعال متشکل است ... وحدت به خودی خود که حفظ نمی‌شود. بایستی ... یک تدبیر عمیق به‌کار بیافتد تا وحدت را حفظ کند ... این تدبیر عمیق را یک فرد کمتر می‌تواند بکند تا یک جمع ... پس برای حفظ وحدت هم باز یک تشکل لازم است. یک حزب لازم است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۳) حقوقدانان نیز تصریح می‌کنند که «اصل آزادی احزاب موجب می‌شود که گرایش‌های سیاسی و مشرب‌های فکری جامعه سامان یابند و عقاید پراکنده و فراوان فردی به افکار و عقاید معدود جمعی مبدل گردد» (هاشمی، ۱۳۹۱: ۱: ۲۸۱). بدین ترتیب ایشان برخلاف تصور اولیه مبنی بر تشتت‌آفرینی حزب، با نگاهی متفاوت،

اساساً تحزب را ضد تشنت و تفرقه عنوان می‌کنند که البته مشابه استدلال مزبور، در بیان شهید بهشتی (رفیعی، ۱۴۰۳: ۳۰) نیز به چشم می‌خورد.

۲-۳. دو نوع متفاوت حزب

حکما و فلاسفه برای شناسایی بهتر مفاهیم، مبتنی بر منطق «تعرف الأشياء بأضدادها»^۵، مفهوم متضاد و مقابل آن را ترسیم می‌کنند. لذا می‌توان گفت که شناخت دقیق‌تر معنای حزب از نگاه رهبر انقلاب، در گرو شناخت مفهوم مقابل خواهد بود که البته این مهم، به‌خوبی در بیان ایشان انعکاس یافته است. از منظر آیت‌الله خامنه‌ای «ما دوجور حزب داریم: (۱) یک حزب عبارت است از کانال‌کشی برای هدایت‌های فکری ... قصد عبارت از این نیست که قدرت را در دست بگیرند؛ می‌خواهند جامعه را به یک سطحی از معرفت، به یک سطحی از دانایی سیاسی و عقیدتی برسانند ... این مورد تأیید است ... (۲) یک جور حزب، تقلید از احزاب کنونی غربی است - حالا من گذشته را کاری ندارم - احزاب کنونی غربی به‌معنای باشگاه‌هایی برای کسب قدرت است؛ اصلاً حزب یعنی مجموعه‌ای برای کسب قدرت ... این - جور حزب‌بازی معنایش عبارت است از کشمکش قدرت؛ این هیچ وجهی ندارد.» (۱۳۹۰/۷/۲۴) مرجع اساسی مطلوبیت نوع نخست تحزب آن است که اساساً در الگوی آرمانی اسلام از تحزب، «افزایش آگاهی و آموزش سیاسی مردم» و «شکل دادن به افکار عمومی» اولویت و اهمیت بی‌رقیبی زیادی دارد (براتعلی‌پور، ۱۳۸۹: ۳۲۷ و ۳۲۹) و کسب قدرت نه هدف (نبوی، ۱۳۸۹: ۱۲۳)، بلکه صرفاً ابزاری است که خود باید در خدمت هدف مقدس قرار گیرد (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۴، ۷۶). این دوگانه «تشکل اندیشه‌محور» و «باشگاه کسب قدرت»، به - خوبی تمایز بنیادین دو برداشت را به نمایش می‌گذارد.

نتیجه منطقی نوع نخست حزب آن است که در عرصه انتخابات همه پیروزند، چراکه نه کسب قدرت بلکه کنش‌گری فکری هدف است و همه احزاب به این هدف نائل آمده‌اند؛ لذا به احزاب سیاسی توصیه می‌کنند که پس از انتخابات «بحث دل‌آزار برنده و بازنده را به کنار بگذارند». از نگاه ایشان احزاب فعال در انتخابات «اعم از آن‌ها که خود یا نامزد مورد علاقه - شان رأی آورده یا نیاورده‌اند، همه برنده‌اند.» (۱۳۸۲/۱۲/۲) این دیدگاه ریشه در باور عمیق ایشان به تکلیف‌محوری و نه نتیجه‌محوری دارد که بر اساس آن اگر تکلیف انجام گیرد اما نتیجه مطلوب حاصل نشود، جای هیچ غصه‌ای وجود ندارد (سیاه‌پوش، ۱۳۹۸: ۶۷۹-۶۷۸).

آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند که اگر یک مجموعه صاحب فکر سیاسی و یا حتی غیرسیاسی، (۱) اقدام به تعبیه کانال و شبکه فکری - معرفتی میان خود و افراد جامعه نمود (۲) و از طریق هسته‌ها و سلول‌های حزبی، این فکر را به دیگر اعضای زیرمجموعه خود انتقال داد (۳) و نهایتاً موفق شد افراد مردم را به این افکار جذب و با آنان ارتباط و پیوند برقرار سازد، این مجموعه معنای یک حزب درست و منطقی را تجسم بخشیده است. این همان حزب نهاده‌ای و مطلوبیست که حقوق‌دانان یکی از شاخصه‌های آن را «ریشه‌داری در جامعه» عنوان می‌کنند (پروین و حسینی یزدی، ۱۴۰۲: ۱۴۹). چنین حزبی از نگاه رهبر انقلاب، با نیروی انسانی «زبده» و «خوش‌فکر» خود، هم جذب حداکثری دارد و هم «به‌طور طبیعی» پیروز کارزار انتخابات خواهد بود. ایشان «حزب جمهوری اسلامی» را نمونه این مدل می‌دانند (۱۳۷۷/۱۲/۴). آیت‌الله خامنه‌ای (دبیرکل وقت حزب مذکور) در اسفند ۱۳۶۰ اهدافی را برای ایجاد حزب جمهوری اسلامی بیان نمودند که هیچ یک ناظر به کسب قدرت نیست، بلکه اموری چون «سرلوحه بودن اخلاق اسلامی» «انطباق بر تفکر اسلامی»، «تبلیغات صحیح و مؤثر» و «بالا بردن درجات علم و آگاهی هواداران حزب»، اهم اهداف و وظایف حزب را تشکیل می‌دهند (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۵۴ و ۵۵). نقطه مقابل مدل مزبور، احزاب رایج غرب و شرق‌اند که بر پایه قرارداد فتح قدرت توسط خواص شکل می‌گیرند. در این الگو، نه تنها رواج یک عقیده و اندیشه واحد در جامعه هدف نیست، بلکه افراد اساساً در بسیاری از مسائل وحدت فکری ندارند و تنها آروزی کسب قدرت و مواهب آن است که آن‌ها را با هم جمع نموده و اعضای حزب نه «عضو فکری»، بلکه «عضو مصلحتی» به‌شمار می‌روند.

«عضو مصلحتی یعنی چه؟ یعنی ... مثلاً فلان روحانی می‌گوید من به مریدهای خودم دستور می‌دهم که به کاندیدای شما رأی بدهند، اما در مقابلش شما باید فرضاً به مسجد یا کلیسای من این امتیاز را بدهید؛ آن‌ها هم قبول می‌کنند! آن مردمی که رأی می‌دهند، نه آن کاندیدا را می‌شناسند، نه فکر حاکم بر او را می‌شناسند، نه مؤسسان حزب را درست می‌شناسند، نه می‌دانند آن کاندیدا چه کار می‌خواهد بکند. به صرف این‌که امام جماعت مسجد گفته مثلاً به «حزب کنگره» در هند رأی بدهید، این‌ها هم رأی می‌دهند! اینکه می‌گویم، اتفاقاً درست همین قضیه در هند اتفاق افتاد و ... چند میلیون مسلمان به کاندیدای «حزب کنگره» رأی می‌دهند؛ در حالی که نه با آن‌ها هم عقیده‌اند، نه هم‌فکرند، نه ایمانشان یکی است، نه اصلاً

می‌دانند آن‌ها در مملکت چه کار می‌خواهند بکنند؛ اما چون آن آقا گفته مصلحت مسلمانان این است، این کار را می‌کنند!» رهبر انقلاب از این مدل با عنوان «حزب‌بازی به شکل غربی» یاد می‌کنند که اساس عمل، «قرارداد» است و نه «ایمان». (۱۳۷۷/۱۲/۴)

در مدل غربی حزب، نقش‌آفرینی مردم در انتخابات پدیده‌ای ارزشمند نیست، چراکه بدون بهره‌مندی از آگاهی لازم و سیرابی از یک چشمه معرفتی و فکری، صرفاً ابزاری برای نیل خواص به قدرت‌اند. در واقع «کسانی که در آن انتخابات هیچ‌کاره محضند، مردمند؛ مردمی که می‌آیند رأی می‌دهند! ... آن کلوب‌هایی که در آن‌ها اشخاص و کاندیداها انتخاب می‌شوند، کلوب‌هایی هستند اصلاً به کلی جدای از مردم؛ هیچ ربطی به آن‌ها ندارد ... احزاب در آنجا ... همه‌کاره‌اند؛ البته پُرویی، پشت‌هم‌اندازی، پول‌داری، داشتن پشتوانه‌های صهیونیستی، خوش‌قیافه و خوش‌تیپ و خوش صحبت بودن و احیاناً یک همسر فعال و جذاب داشتن، این‌ها همه در این انتخاب‌ها و گزینش‌ها مؤثر است. حزب در آنجا به این معناست.» (۱۳۷۷/۱۲/۴) ایشان تفاوت انتخابات در جامعه غربی و جامعه اسلامی را چنین برمی‌شمرد که انگیزه رأی دادن در غرب «دعواهای احزاب و تعصبات حزبی» است، اما در ایران اسلامی، «ایمان و تشخیص ارزش‌های الهی و اسلامی» انگیزه رأی دادن قرار می‌گیرد. (۱۳۷۳/۳/۱۴) نتیجه تفاوت بنیادین مزبور این است که در اثر «حزب‌بازی‌های غربی»، نقش مردم کم‌رنگ شده، درحالی‌که در مردم‌سالاری دینی، احزاب [مطابق با الگوی مطلوب] در روشن‌گری نقشی قوی و در تعیین مسئولین «نقش ضعیفی دارند [و] نقش حقیقی مال خود مردم است.» (۱۳۸۵/۸/۱۷)

۲-۴. وظایف حزب

حزب در بیان رهبر انقلاب سه وظیفه عمده دارد: **وظیفه نخست** بالفعل نمودن نیروهای بالقوه و شتاب‌بخشی به نیروهای کند است.^۶ **وظیفه دوم**، «جهت دادن مدبرانه به نیروهای منحرف و هدایت سازمان‌یافته آن‌ها به خط مستقیم از راه تأمین دم‌به‌دم خوراک مغزی [و فکری]» است؛ چراکه اساساً حزب جلوی این هرز رفتن و کج رفتن را خواهد گرفت؛ «حزب یعنی آن واحدی که به تک‌تک افراد باید برسد، نیروها را در میدان تنها نگذارد، بلا تکلیف نگذارد، به آن‌ها بگوید کدام مطلب پذیرفتنی است [و] باید بپذیرد، کدام مطلب کوبیدنی است [و] باید بکوبد، تکلیف آن‌ها در این لحظه چیست؟ حزب این مسئولیت را به عهده دارد.»

نهایتاً وظیفه سوم «که از همه اینها مهم‌تر است و در حقیقت جان و روحی به این دو وظیفه قبلی می‌دهد ایجاد هماهنگی است ... اگر در بافتن یک قالی، آن سه نفر، چهار نفری که روی آن نیمکت نشسته‌اند و دارند می‌بافند، آن کسی را که نقشه تنظیم‌شده‌ی با فکر طرح‌شده را به - صدای بلند، کلمه کلمه، جمله جمله می‌گوید، نداشته باشند، این قالی هرگز یک نقش هماهنگ نخواهد داشت.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۲) بنابراین شتاب‌بخشی، جهت‌دهی و هماهنگی نیروها، سه وظیفه یک حزب کارآمد به‌شمار می‌رود.

۲-۵. ویژگی‌ها و شروط حزب مطلوب

رهبر انقلاب اسلامی معتقد است «وجود حزب در یک جامعه، باعث می‌شود که خلأهای ذهنی عده‌ای از مردم پُر شود.» (۱۳۶۹/۱۲/۲۱) از این رو، مهم‌ترین نیاز یک حزب، برخورداری هسته مرکزی آن از «ایدئولوژی درست» و «خط فکری و سیاسی درست» یعنی «خط امام» است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۴). حزب مطلوب به‌تبع وظایف خود، می‌تواند از چهار ویژگی و کارکرد جهت‌دهی، بیدارسازی، شتاب‌دهی و هماهنگی برخوردار باشد؛ «این چهار خاصیت از آن یک تشکل سیاسی با یک فرماندهی و تمرکز رهبری و هدایت جمعی است و حزب یعنی این (خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۹).»

چنانکه از اندیشه رهبر انقلاب برمی‌آید، «اساس و پایه بودن ایدئولوژی، اندیشه و ارزش - های اخلاق اسلامی»، «در خدمت وحدت جامعه بودن و استحکام‌بخشی بنیان‌های آن»، «برخورداری از صدق، صفا، خلوص، تعمق، تدقیق، منطق، تفکر، تبیین، تحصیل و میل به فهمیدن»، «پایبندی به نظم و انضباط تشکیلاتی»، و «پرهیز از کلک، تقلب، حيله و شیوه‌های غیرانسانی، سطحی شدن، سطحی‌اندیشی و احساس‌گرایی صرف» (غفاری، ۱۴۰۰: ۱۹۸) از مهم‌ترین شاخصه‌های یک حزب سلیم و سقیم است. «اهتمام و الزام و ضوابط شرعی» (۱۳۸۰/۶/۵)، تلاش برای «فزونی نقاط مشترک»، «نزدیک شدن مواضع»، «وحدت و در خط واحد قرار گرفتن» احزاب گوناگون، از دیگر توصیه‌های اکید ایشان (خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۹)، هم‌زمان با تکاپوهای پرحرارت تأسیس احزاب در اوایل انقلاب بود. «لزوم رعایت حد و مرزها» و «لزوم مقابله با نفوذ دشمن» نیز از دیگر ویژگی‌ها و تکالیف مهم حزب مطلوب در نظرگاه ایشان است که به‌تدریج بیشتر از هر چیز دیگری مورد تأکید ایشان قرار گرفت. بخشی از اختلاف‌سلیقه‌ها طبیعی، اجتناب‌ناپذیر و بلکه لازم است، «به‌خصوص در یک جامعه اسلامی

و آزاد مثل جامعه ما؛ اما باید حدود رعایت شود و «اگر از حدود خود خارج شود به نفع دشمن است.» (دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۷۶، ۶: ۵۴) همچنین حزب باید در خدمت اهداف ملی بوده و بیگانگان را از نفوذ و رخنه مأیوس کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۰). از آنجا که اساساً دشمنی با دشمن خدا یکی از ویژگی‌های حزب خداوند (حزب‌الله) در قرآن^۷ است (زلمی، ۱۳۹۹: ۵۴)، «اجتماع و اشتراک در ضدیت با دشمنان (آمریکا و صهیونیسم)» (۱۳۸۲/۱۲/۲) یکی از عوامل وحدت‌زا و ضروری در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای به‌شمار می‌رود.

۲-۶. لزوم فهم زمانمند اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

در بررسی اندیشه مقام معظم رهبری پیرامون حزب لازم است ظرف زمانی تبیین نگرش مورد توجه قرار گیرد، در غیر این صورت، هرآینه امکان تبادر تناقضی موهوم و گسستی غیرواقعی در فرایند استنباط رویکرد ایشان وجود دارد. توضیح آنکه، اساساً حزب و تحزب در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای معنایی متفاوت از مدل رایج آن در غرب و شرق دارد و به تعبیری، وی مدل اسلامی تحزب که مبتنی بر تکلیف و اخلاق شکل می‌گیرد را پذیرفته و مدل غیراسلامی آن که بر پایه منفعت‌گرایی و قدرت‌طلبی استوار است را نفی می‌کند. این عقیده در سراسر حیات ایشان ثابت بوده و تغییری نداشته است. لذا از آنجا که مدل حزب تأسیس‌شده توسط ایشان و یارانشان یعنی «حزب جمهوری اسلامی» در اوایل انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و فعالیت‌های آن بر مبنای نگاه نخست (و صحیح) بود، در این برهه (۱۳۶۶-۱۳۵۷) اظهارنظرها عمدتاً «له» و در راستای تبیین و تأیید مزایای حزب و ضرورت و اهمیت آن صورت گرفته است، لیکن «چنانچه شکل صحیح کامل حزب ایجاد نشود، ناگزیر، آشکال ناقص و حتی فاسد احزاب پدید می‌آید (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۸)». لذا پس از انحلال حزب جمهوری اسلامی و روی کار آمدن احزاب سیاسی مشابه مدل دوم که از آفاتی مانند قدرت‌طلبی، انحصارطلبی و سیاست‌زدگی در امان نماندند و افراط آن‌ها به کشور لطماتی وارد ساخت (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸: ۱۴۸-۱۴۷)، طبیعتاً اظهارنظرها «علیه» تحزب و انتقادآمیز است. از این‌رو ایشان پس از تبیین خود از مدل مطلوب و صحیح حزب (مدل نخست) تصریح می‌کنند که: «البته چنین چیزی الآن در کشور ما نیست. شاید به شکل خیلی ناقصش یکی، دو نمونه در گوشه و کنار پیدا شود؛ اما بعد از «حزب جمهوری اسلامی» - که ما تعطیلش کردیم - دیگر چنین چیزی را به این شکل من سراغ ندارم.» (۱۳۷۷/۱۲/۴) ایشان در مواضع متعددی تأکید می‌کنند که حزب جمهوری اسلامی بهترین عملکرد را در میان تمام احزاب

داشته «و بیشتر مراقب و مواظب بوده در خط سیاسی و ایدئولوژی امام این امت باشد [و] از تجاوزات اخلاقی هرچه بیشتر پرهیز کرده [است.]» در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، مضامین تکلیف-محوری و اخلاق‌محوری حزب جمهوری اسلامی پرتکرار است و صریحاً و تلویحاً، «قدرت-طلبی» این حزب مردود اعلام می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۲۶۷-۲۶۶). بدین ترتیب اظهارنظرهای ناهمگون «حمایت‌گرایانه» و «انتقادی» نسبت به مقوله تحزب را باید با چنین تفکیکی تحلیل نمود و توجه داشت که هرکدام با سنجه‌های مدل مطلوب صورت گرفته است. نتیجتاً به‌هنگام مواجهه با این عبارت ایشان که «جامعه ما، یک جامعه بی‌حزب است. البته از جهاتی حُسن است؛ ولی عیب هم دارد»، باید این انگاره را از نظر دور نداشت که «حسن بودن فقدان حزب»، فقدان مدل «تمام و کمال غربی» آن و «عیب بودن فقدان حزب»، فقدان مدل مطلوب اسلامی آن است. همچنین مقصود از حزب در کلام ایشان [جامعه بی‌حزب]، حزب به‌معنای «مصطلح» است و چنانکه در بخش بعدی می‌آید، مجموعه‌هایی می‌توانند فاقد عنوان حزب اما دارای کارکرد حزب مطلوب باشند.

۲-۷. اقتضای الگوی مطلوب

نتیجه منطقی اندیشه مقام معظم رهبری آن است که ماهیت یک حزب در گرو عملکرد آن برای تحقق اهداف است و نه صرفاً عنوان «حزب»؛ لذا ای‌بسا تشکیلاتی مُسما به حزب، در واقع اساساً حزب نباشد و در مقابل تشکیلاتی فاقد اسم حزب، کارکردها و دستاوردهای حزبی شگرفی از خود بر جا گذارد. روحانیت در عصر مشروطه و خیزش امام خمینی (ره) در عصر پهلوی دوم، نمونه‌ای برای این ادعاست که در کلام رهبری ردپای پررنگی دارد (برای نمونه: ۱۳۷۷/۱۱/۱۳، ۱۳۸۰/۳/۱۴ و ۱۳۸۱). ایشان تصریح می‌کنند که: «نهضت امام متکی به تشکیلات حزبی نبود. امام هیچ تشکیلات حزبی در داخل کشور نداشت؛ ... مخاطب او مردم بودند ... و آن‌ها را هدایت می‌کرد و توانست در طول چهارده - پانزده سال از راه دور، این مایه فکری اسلامی ... را اولاً در ذهن‌ها عمیق کند، ثانیاً در سطح جامعه توسعه دهد؛ دل‌های جوانان و ذهن‌ها و ایمان‌ها را به آن متوجه کند، تا زمینه برای آن انقلاب عظیم فراهم شود.» (۱۳۷۸/۳/۱۴) نیز می‌توان برای نمونه پسا انقلاب، دیدگاه‌های ایشان درخصوص صداوسیما و بسیج را مورد واکاوی قرار داد. ایشان در راستای تبیین ویژه خویش از حزب که آن را «کانال-کشی به‌منظور رساندن خوراک فکری لازم به ذهن مردم» تعریف می‌کنند، صداوسیما را دارای

ظرفیتی می‌دانند که می‌تواند خلأ حزب در کشور را پر کند. در نگاه ایشان، «ما حزبی به نام تلویزیون و رادیو داریم که در هر خانه‌ای هم شعبه‌ای دارد.» ایشان خطاب به مسئولین سازمان صداوسیما می‌گویند: «سعی کنید خوراک فکری سیاسی مردم را در هر هفته، بلکه در هر روز، به‌همین منظور و با همین توجه که عده‌ای را می‌خواهید از لحاظ سیاسی تجهیز و توجیه کنید، بدهید یا برسانید.» (۱۳۶۹/۱۲/۲۱) آیت‌الله خامنه‌ای همچنین در مقام مقایسه مجموعه ایمانی و اعتقادی بسیج با احزاب پرشمار دنیا، تصریح می‌کنند که هیچ حزبی در دنیا کمیت و جهان‌بینی و اندیشه راسخی همچون بسیج ندارد. به‌عبارتی دیگر در احزاب دیگر کشورها «جسم آن‌ها، زبان آن‌ها، توانایی‌های مادی آن‌ها متعلق به حزب است؛ [اما] معلوم نیست دل‌ها و ایمان‌هاشان متعلق به آن حزب یا آن مجموعه باشد. [در حالی که] بسیج، ... بسیج اعتقادات و ایمان‌هاست؛ و همین است که در روز سخت به کار یک ملت می‌آید.» (۱۳۸۹/۹/۴) واضح است که مقایسه مزبور، ریشه در اندیشه‌محور بودن مجموعه بسیج دارد و اینکه کارکرد این تشکل میلیونی، همان کارکرد صحیح حزب در نگاه ایشان است، اگرچه عنوان «حزب» به‌معنای متداول آن را ندارد.

۳. حدود آزادی تحزب در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

اگرچه در اندیشه رهبر انقلاب تأمین آزادی از اهداف مهم حکومت اسلامی به‌شمار می‌رود (مهاجرنیا، ۱۳۹۳: ۳۶۳)، لیکن آزادی هرگز مطلق نیست و لاجرم مقتضی برخی محدودیت‌های درونی و بیرونی خواهد بود (همان، ۲۵۳-۲۵۲). در ادامه، با تکیه بر الگوی مطلوب ترسیم‌شده، موارد آزادی تحزب (۱ و ۲) و حدود آن (۳ الی ۷) از منظر آیت‌الله خامنه‌ای تبیین می‌گردد.

۳-۱. آزادی تحزب منطبق با الگوی غیرمطلوب

یکی از مهم‌ترین حقوقی که رهبر انقلاب در زمینه تحزب بدان باور دارند و کمتر مورد توجه قرار گرفته است، «حق تشکیل حزب غیرمطلوب از منظر رهبری و عضویت در آن و نیز عدم عضویت در حزب مطلوب» است. مطابق این مهم، اگرچه رهبری - چنانکه گذشت - مدلی صحیح و مطلوب از حزب و تحزب را ترسیم نموده و بدان باور دارند و مدل مغایر آن یعنی مدل غربی را به‌شدت مورد انقاد قرار می‌دهند، اما در عین حال، مشروط به رعایت قانون و عدم عملکرد مخرب (کعبی، ۱۴۰۲: ۳۲۸-۳۲۵ و رضانی‌پور و اسماعیلی، ۱۳۹۹: ۲۶)^۸، اولاً تحزبی

که با این مدل همانند و هماهنگ نیست را آزاد می‌دانند؛ **ثانیاً** مردم را در عضویت در حزب غیرمطلوب آزاد می‌دانند و **ثالثاً** مردم را در عدم عضویت در حزب مطلوب نیز آزاد می‌دانند. شواهد زیادی را می‌توان از لایه‌لای بیانات رهبری بر مدعای مذکور اقامه کرد. در بیان روشن ایشان آمده که «اگر کسانی در داخل کشور ما با این شیوه [غربی و مدل باشگاه‌داری قدرت] دنبال حزب می‌روند، ما جلوی‌شان را نمی‌گیریم. اگر کسی ادعا کند که نظام جلوی تشکیل احزاب را گرفته است، یک دروغ واضحی گفته؛ چنین چیزی نیست؛ اما من این جور حزبی را تأیید نمی‌کنم.» (۱۳۹۰/۷/۲۴) آیت‌الله خامنه‌ای به‌وضوح می‌گویند: «این آقایی که من می‌بینم الآن برای حزب در کشور تلاش می‌کند، بیشتر ذهن‌شان دنبال این‌طور حزبی است؛ من این گونه حزب را قبول ندارم.» اما در همین بیانات (۱۳۷۷/۱۲/۴)، کمی قبل‌تر تصریح می‌کند که «این اعتقاد من [درباره مدل مطلوب حزب] است؛ شما هم آزادید که این را قبول بکنید یا قبول نکنید؛^۹ چون نه قانون است و نه من اصرار دارم که مردم حتماً قبول کنند؛ لیکن اعتقاد خودم این است.» این همه درحالی است که مکرراً مدل مطلوب تحزب در بیان ایشان با واژگانی چون «منطقی» و «صحیح» و در مقابل، مدل غیرمطلوب موجود با واژگانی چون «غلط» و «بی‌لطف» (۱۳۷۷/۱۲/۴) تبیین و تعریف می‌شود.

مهم‌ترین شاهد بر وجود آزادی محل‌بحث در اندیشه رهبر آن است که امروزه ده‌ها حزب به‌صورت رسمی در حال فعالیت در کشورند، در حالی که هیچ‌کدام از آن‌ها با الگوی تحزب مطلوب مدنظر ایشان انطباق ندارند. آیت‌الله خامنه‌ای در جلسه پرسش‌وپاسخ مدیران مسئول و سردبیران نشریات دانشجویی، پس از ترسیم مدل مطلوب تحزب از نظرگاه خود، تصریح می‌کند که «این شکل درست تحزب است و البته چنین چیزی الآن در کشور ما نیست. شاید به شکل خیلی ناقصش یکی، دو نمونه در گوشه و کنار پیدا شود؛ اما بعد از «حزب جمهوری اسلامی» - که ما تعطیلش کردیم - دیگر چنین چیزی را به این شکل من سراغ ندارم.» (۱۳۷۷/۱۲/۴) این سخن مشخصاً بر آزادی تشکیل و فعالیت حزبی منطبق بر مدل غیرمطلوب صحنه می‌گذارد. پاره‌هایی از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در روزهای آغازین تشکیل حزب جمهوری اسلامی، به‌خوبی بر دیرینه بودن این آزادی در نگرش ایشان گواهی می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۴)؛ چه آنکه بر جواز تشکیل و تجدید احزاب دیگر و حتی لزوم همکاری با آنها تأکید داشته‌اند.

شایان ذکر است که ایشان در کنار پذیرش این آزادی، همواره هم‌راستا با وظیفه تبیینی خود، افراد جامعه خصوصاً دانشجویان را از «افتادن در دام اختاپوس خطرناک احزاب قدرت‌طلب پوسیده» (۱۳۷۸/۹/۱) و «دنیاطلب» (۱۳۷۶/۵/۱۲) بر حذر داشته و توصیه به اندیشیدن می‌کنند؛ چه آنکه مدل کنونی حزب سیاسی، «حکومت شخصیت‌های زرنگ متکی بر پول و مهارت‌های انسانی» (به نقل از: اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۷۳)، «حکومت اقلیت‌ها و خواص» (۱۳۸۸/۱۲/۶) و نهایتاً «سوغاتی بی‌ارزشی» (۱۳۷۵/۳/۱۱) است که نگاهی کوتاه‌مدت و منفعت‌گرایانه به افراد دارد (۱۳۸۴/۲/۱۲ و ۱۳۸۴/۲/۱۹). مختصر آنکه اگرچه رهبر انقلاب خود به‌عنوان یک سیاستمدار و اندیشمند این حوزه، الگویی از حزب ترسیم کرده و الگوی مقابل را نادرست و غلط می‌دانند، اما در عین حال ممنوعیتی برای تشکیل همان احزاب نادرست و عضویت در آنها قائل نیستند.

۳-۲. آزادی نمایندگان مردم در تقنین پیرامون حزب و عدم لزوم پیروی از الگوی مطلوب

همچنان که تشکیل و فعالیت حزبی منطبق با الگوی غیرمطلوب آن آزاد است، قانون‌گذار عادی نیز به اعتبار آنکه مردم را نمایندگی می‌کند، حق دارد تقنین خود را مبتنی بر نظام مطلوب رهبر انقلاب طراحی نکند.^{۱۰} این امر می‌تواند آزادی دیگری در مقوله حزب به‌شمار رود که در نتیجه آن، تشخیص و نظر نمایندگان مردم، محترم و معتبر است. بیانات آیت‌الله خامنه‌ای مشیر به این است که نظر ایشان و قانون دو مقوله مجزا هستند و اصراری بر پذیرش دیدگاه خود ندارند (۱۳۷۷/۱۲/۴). رهبر انقلاب به‌موجب اعتقاد عمیق خود به «حاکمیت قانون» (مهاجرنیا، ۱۳۹۳: ۳۶۴)، علی‌رغم آنکه حزب جمهوری اسلامی (که خود از مؤسسين اصلی آن بودند) درخصوص فعالیت احزاب دیگر دیدگاه‌های مشخصی داشت (اعضاء مؤسس حزب، ۱۳۸۷، ۶۷-۷۰)، در پاسخ به سؤالی درباره اعتبار برخی مواضع حزب تصریح می‌کنند: «بعد که قانون نوشته شد، دیگر قانون حجت است ... آن چیزی که معتبر است قانون است.» ایشان در بخش دیگری از همین بیانات مجدداً تأکید می‌کنند: «این‌که ما با احزاب مخالف و موافق چگونه رفتار کنیم؛ آزاد باشند، نباشند؛ این‌ها ... مرجعش قانون است.» (۱۳۷۷/۱۲/۴) این رویکرد حاکی از آزادی نمایندگان ملت در تقنین پیرامون حوزه حزب، مطابق نظر و صوابدید خودشان است، اگرچه خلاف نظر ولی فقیه (و نه خلاف شرع)^{۱۱} باشد. این درحالی است که

اساساً «قوه مقننه ... زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اعمال می‌گردد»^{۱۲} در همین راستا تعریف ماده ۱ «قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی» مصوب ۱۳۹۴/۱۱/۴ مجلس شورای اسلامی از حزب قابل توجه است. ماده مزبور اشعار می‌دارد: «حزب تشکیلاتی است متشکل از اشخاص حقیقی که با برنامه مشخص در جهت کسب و مشارکت در قدرت سیاسی و نقد و اصلاح آن، در چهارچوب قوانین و مقررات نظام جمهوری اسلامی ایران بر اساس مرامنامه و اساسنامه مصوب خود در سطح ملی یا استانی فعالیت می‌کند.» قدرت سیاسی در این ماده، مشخصاً ناظر به مظاهر بیرونی قدرت مانند پست‌های نمایندگی و ریاست‌جمهوری (حبیب‌نژاد، ۱۳۹۷: ۴۴-۴۳) و هم‌راستا با تلقی رایج از حزب در دنیا است. این تعریف تا حد زیادی در تقابل با الگوی مطرح‌شده توسط آیت‌الله خامنه‌ای است که هدف حزب به‌معنای صحیح آن را، نه کسب قدرت، بلکه روشن‌گری فکری دانسته‌اند.

۳-۳. تحدید آزادی تحزب با حق آزادی انتخاب مردم

«انتخاب و گزینش از طریق رأی دادن» حق غیرقابل انکار مردم به‌شمار می‌رود (شریعتی، ۱۳۹۴: ۷۱-۶۱). بررسی سیره عملی و نظری آیت‌الله خامنه‌ای، بر اعتقاد و اهتمام کامل ایشان به این مهم صحنه می‌گذارد (اسماعیلی، ۱۳۹۸: ۱۱۳-۱۱۲) تا جایی که وی آزادی انتخاب را از ارزش‌های انقلاب اسلامی عنوان نموده است (سیاه‌پوش، ۱۳۹۸: ۹۶). استوار بر این، دیگر قید مهم و اساسی بر مسئله تحزب که به تکرار در بیان و اندیشه رهبری انعکاس یافته، «لزوم صیانت از آزادی انتخاب انتخاب‌گران» است (۱۳۸۳/۸/۲۴). در نگاه ایشان، حزب نمی‌تواند به‌گونه‌ای عمل کند که حق انتخاب واقعی افراد جامعه به محاق رود، آن‌چنان‌که در غرب چنین است و حزب یا احزاب محدودی حاکمیت تمام و کمال دارند. از منظر آیت‌الله خامنه‌ای «در تجربه غربی، عدالت اجتماعی و حتی دموکراسی واقعی نیست ... در دوره قبل ریاست‌جمهوری آمریکا شخصی که جزو دو حزب معروف آمریکا نبود، آمد وارد صحنه شد ... اما مطلقاً نگذاشتند به مراحل مقدماتی و ابتدایی انتخاب هم برسد؛ با شیوه‌های گوناگون و روش‌های خاص، او را از صحنه خارج کردند.» (۱۳۸۴/۲/۱۹) آیت‌الله خامنه‌ای بر این باورند که در دموکراسی‌های غربی، رأی مردم زمانی اعتبار دارد که در چهارچوب حزب و منافع و خواست صاحبان ثروت و سرمایه‌داران حاکم بر سرنوشت جامعه باشد؛ در خارج از چارچوب تمایلات و سیاست‌ها و انگیزه‌های حزب حاکم، رأی مردم هیچ توانایی و کاربردی ندارد (۱۳۸۰/۵/۱۱).

به عبارت دیگر در مدل غربی تحزب، حق انتخاب متعلق به احزاب است و مردم نقش مؤثری ندارند؛ گویی آزادی و حق انتخاب آن‌ها توسط احزاب ربوده شده است.

استوار بر واقعیت مزبور، در مدل غربی، چینش و مهندسی کاندیداهای انتخاباتی کاملاً توسط حزب صورت می‌گیرد و مردم باید صرفاً برگزیده تعیین شده حزب را برگزینند.^{۱۳} رهبر انقلاب در تحلیل خود آورده‌اند: «چند سال قبل یک شخصیت آمریکایی که از دو حزب حاکم آمریکا نبود ... آن‌چنان او را به زمین زدند که دیگر کسی به فکر این نیفتد که بیرون از تشکیلات آن دو حزب معمول معروف آمریکا ممکن است سر کار بیاید ... این دموکراسی آن‌هاست.» (۱۳۸۲/۲/۱۰) از منظر وی در کشورهای غربی و نظام‌های سرمایه‌داری، بدون حمایت حزب که در واقع مافیای ثروت و قدرت است، حتی امکان تبلیغ در انتخابات هم وجود ندارد (۱۳۹۲/۳/۱۴). در چنین مدل حزبی، نه تنها حق انتخاب مردم مسلوب است، بلکه حتی فرد منتخب هم از حق انتخاب واقعی محروم بوده و باید «تابع نظر حزب» (۱۳۶۹/۱/۱۰) باشد. ایشان این نظام متحکم حزبی را منحصر در غرب نمی‌دانند و در مثالی تصریح می‌کنند: «چه کسی در شوروی انتخابات مردمی دیده است؟ در کشورهای کمونیستی و سوسیالیستی، چه وقت انتخابات انجام گرفته است؟ همیشه حزب‌ها بر سر کار آمده‌اند؛ حزب‌ها رؤسا را معین کرده‌اند؛ آن هم تازه نه همه افراد یک حزب را، بلکه برگزیدگان یک حزب را! ... با آن اختناق، ملت خبری نداشت که چه کسی می‌آید و چه کسی می‌رود.» (۱۳۷۲/۱/۴) این سخن عمدتاً ناظر به نظام‌های سیاسی - حقوقی شرق صادق است که به‌نحوی، نوع دیگر زورگویی حزبی (حزب واحد) است.

زاویه نگاه آیت‌الله خامنه‌ای به‌روشنی بیانگر حقی برای ملت است که حقی دیگر را محدود می‌سازد؛ حق آزادی انتخاب، که حق بر آزادی تحزب را تحدید می‌کند. از نظر ایشان نباید این الگوی بیگانه تحزب در نظام اسلامی ایران پیاده‌سازی و عملیاتی شود و مردم باید به‌دور از واداری و تحکم احزاب، حق داشته باشند آزادانه فرد موردنظر خود را برگزینند (۱۳۸۴/۳/۲۵)؛ چراکه «در مردم‌سالاری دینی که همان دموکراسی واقعی است، نقش احزاب ضعیف است»^{۱۴} و نقش اصلی به اراده و تصمیم مردم تعلق دارد» (۱۳۸۵/۸/۱۷). این نگاه را می‌توان در زمره پاسدارانه‌ترین نگاه‌ها درخصوص «حق مردم در مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش»^{۱۵} ارزیابی کرد که با نص اشتراط مذکور در

اصل ۲۶ قانون اساسی نیز هم‌خوان است. در این زمینه بیان آیت‌الله خامنه‌ای خطاب به اقشار مختلف مردم قابل تأمل و درخور توجه است؛ ایشان می‌گویند: «آن‌ها [غرب و علاقه‌مندان به غرب] دلشان می‌خواهد احزاب در کشور ما همان نقشی را ایفا کنند که در آمریکا و در برخی از کشورهای اروپایی ایفا می‌کنند؛ یعنی چند نفر آدم در رأس حزب بنشینند و با بده‌بستان‌های سیاسی و اقتصادی و با پول و یا بندوبست درباره‌ی فلان پروژه پول‌ساز نفتی و غیرنفتی، یک نفر یا چند نفر را انتخاب کنند، بعد به پیروان و طرفداران خود بگویند به این شخص رأی دهید؛ مردم هم چشم‌بسته و گوش‌بسته به او رأی دهند. در ایران هم بعضی دلشان می‌خواهد این‌طوری بشود؛ اما این‌جا این‌گونه نیست. در کشور ما بحمدالله تاکنون نتوانسته‌اند؛ امیدواریم باز هم نتوانند.» (۱۳۸۴/۳/۲۵) این نگاه به‌حق متعالی، در مواضع پرتعداد دیگری نیز بازتاب یافته است؛ وی تصریح می‌کند: «این‌جا هیچ‌کس - نه رهبری، نه دولت، نه متنفذین حزبی - به مردم ما امر و نهی نمی‌کند؛ مردم به قدر سعه اطلاعات خودشان تحقیق و مطالعه و مشورت می‌کنند و فرد مورد نظرشان را برمی‌گزینند. ممکن است آنچه آخر سر به نظرشان می‌رسد، درست هم نباشد - اشتباه باشد - اما خودشان هستند که تصمیم می‌گیرند؛ و اگر این کار را برای خدا و حاکمیت ارزش‌های الهی بکنند، اجر وافر هم پیش خدای متعال دارند.» (۱۳۸۴/۳/۲۵) منطبق بر این نگرش، نه‌تنها احزاب، بلکه حتی ولی فقیه هم حق ندارد، آزادی مردم در گزینش مسئولین را مخدوش سازد. کوتاه آنکه، اگرچه احزاب آزادند، اما مردم آزادترند و یا به‌عبارتی دیگر، آزادی مردم مقدم و اولی بر آزادی فعالیت حزبی است. آیت‌الله خامنه‌ای با این بیان خود که «نظام ما، نظام مردمی است؛ نه نظام حزبی که ریسمان‌هایش به نقطه‌ای وصل است و در آن نقطه، یک حزب نشسته و هر کاری که می‌خواهد، انجام می‌دهد» (۱۳۶۹/۳/۷)، به‌روشنی اندیشه خویش در این زمینه را انعکاس داده‌اند.

شایان ذکر است که حد و حق فوق‌منحصر در «انتخاب کردن» نیست و شامل «انتخاب شدن» نیز می‌شود. بدین ترتیب، به‌موازات آنکه حزب حق ندارد افراد مستقل و فراحزبی را از شرکت در انتخابات محروم کند، افراد مستقل و فراحزبی حق دارند با امکانات و شرایط برابر^{۱۶} با کاندیداهای احزاب، خود را در معرض رأی و انتخاب مردم قرار دهند.

۳-۴. تحدید آزادی تحزب با حق آزادی اندیشه مردم

اسلام و کتاب آسمانی آن بر آزادی اندیشه انسان‌ها تأکید دارند و همواره اندیشه و قدرت تعقل آنان را آزاد و به دور از هرگونه عامل محدودیت‌زا خواسته‌اند (جریده و رزاقی، ۱۳۹۸: ۱۳۰). در همین راستا، در اندیشه اسلامی، توفیق یک نظام سیاسی بیش از هر چیزی در گرو رشد و آگاهی مردم است (سجادی، ۱۳۷۸: ۱۹۲-۱۹۱). لیکن الگوی معیوب تحزب دقیقاً در نقطه مقابل این آموزه مهم قرار دارد و اصولاً قوه تعقل و آزاداندیشی انسان را تضعیف می‌کند (ابراهیمی و یوسفی، ۱۴۰۰: ۱۱۴). ازاین‌رو در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، تحزب نمی‌تواند آزادی اندیشه شهروندان، خصوصاً نخبگان را سلب کند و «تعصب و تحجر خطرناک سیاسی» بیافریند، چه‌آنکه تحقق واقعی مشارکت سیاسی در گرو هوشمندانه، آزادانه و آگاهانه بودن آن است (مهاجرنیا، ۱۳۹۳: ۲۶۶ و ۲۷۹).

این مهم در بیانات متعدد مقام رهبری مؤکداً به‌چشم می‌خورد (۱۳۸۱/۴/۲۶). برای نمونه ایشان در دیدار با جمعی از دانشجویان می‌گویند: «در سطح دنیا جریاناتی وجود دارد [که دانشجوی] را دچار تعصب‌ها و تحجرهای حزبی و سیاسی و وارداتی می‌کنند ... تحجرهای ناشی از شکل‌بندی تحزب ... که اصلاً امکان فکر کردن به کسی نمی‌دهند ... اگر ده دلیل قانع‌کننده برای حقانیت یک موضع ذکر کنیم، قبول می‌کند، اما در عمل طور دیگری نشان می‌دهد! چرا؟ چون حزب، آن تشکیلات سیاسی بالای سر - مثل پدرخوانده مافیا - از او این‌گونه خواسته است ... روشنفکری لازمه‌اش حق‌طلبی، چشم باز و تکیه به منطق و استدلال است.» (۱۳۸۱/۹/۷) بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که آزادی تحزب نباید به تحکم و تحجر فکری منجر شود و حزب نمی‌تواند آزادی اندیشه را سلب کند و این دقیقاً مسیر به نص اصل ۲۶ قانون اساسی است که تصریح دارد که «احزاب ... آزادند، مشروط به اینکه ... آزادی ... را نقض نکنند.»

شایان ذکر است که نسبت این حق (آزادی اندیشه) با حق پیشین (آزادی انتخاب)، عام و خاص مطلق است، بدین معنا که سلب آزادی انتخاب لزوماً سالب آزادی اندیشه نیست، برخلاف سلب آزادی اندیشه که لزوماً آزادی انتخاب را هم متأثر می‌سازد. همچنین توجه به این نکته ضروری است که حق بر تشکیل حزب غیرمطلوب و فعالیت در آن (۳-۱)، منافاتی با آزادی اندیشه و آزادی (۳-۳ و ۳-۴) ندارد، چراکه دو مورد اخیر، مترتب بر حق نخست‌اند و از

آثار آن به‌شمار می‌روند. به دیگر عبارت، شخص از ابتدا آزادی اندیشه و انتخاب خود را، با استفاده از آزادی تحزب مبتنی بر الگوی غیرمطلوب در معرض خطر قرار داده است.

۳-۵. تحدید آزادی تحزب با ممنوعیت وحدت‌شکنی و استثمار مردم

اندیشه اسلامی حزب را صرفاً راهکاری برای تحقق مصالح عمومی جامعه می‌داند و در نتیجه، زمانی که انسجام اجتماعی از تحزب آسیب ببیند، مشروعیت آن مخدوش خواهد بود (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۲۱)؛ ازاین‌رو در نگاه رهبر انقلاب، حق بر آزادی احزاب با «منع استثمار مردم و ایجاد تفرقه و اختلاف» قابل تحدید است. در نگاه ایشان باید از «آلت دست این حزب و آن حزب شدن» (۱۳۸۳/۱۲/۲۴) و ورود به مناقشات حزبی پرهیز شود، چراکه «دست‌هایی در کار است تا سر مسائل هیچ و پوچ، عده‌ای را به جان هم بیندازد و سر موضع‌گیری‌های گوناگون حزبی ... افراد را با همدیگر مسأله‌دار کند؛ درست نقطه مقابل «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات: ۱۰) ... عده‌ای دائم می‌خواهند با ... اظهارات حزبی و ایجاد «ولایت حزبی» به تنور اختلاف‌افکنی و آتش‌افروزی بدمند.» مبتنی بر این، احزاب حق ندارند در راستای منافع خود، وحدت و آرامش جامعه را که حق تک‌تک شهروندان است را خدشه‌دار کنند. این رویکرد هم‌راستا با اصل ۲۶ قانون اساسی و بند (ب) ماده ۱۸ قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی است که آزادی فعالیت احزاب را منوط به «عدم نقض وحدت ملی و اقدام علیه آن» دانسته‌اند.

۳-۶. تحدید آزادی تحزب با ممنوعیت فعالیت حزبی غیرمطلوب

مسئولین حاکمیتی

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای حق و آزادی تحزب به‌معنای آن نیست که مسئولین و مدیران مجاز باشند وقت و نیروی خود را - اگرچه اندک باشد - به‌جای اختصاص به مردم، به فعالیت در حزب اختصاص دهند. لذا کسی که مسئولیت و مدیریتی را می‌پذیرد، حق ندارد دلبستگی حزبی داشته باشد، به‌گونه‌ای که بخشی از نیروی جسمی و فکری خود را مصروف حزب نماید. ایشان نگاه خود را چنین بازگو می‌کنند که «من یک وقت به بعضی از مسئولان دولتی پیغام دادم و گفتم ساعاتی را که شما در جلسه حزبی خود صرف می‌کنید - البته نمی‌گویم پول و امکانات می‌گیرید - متعلق به دولت و مردم است. شما حق ندارید آن را صرف مسائل

حزبی ... بکنید.» (۱۳۸۰/۸/۱۲) رهبر انقلاب، ریشه ناکارآمدی نسبی شوراهای دوره اول کشور را در «انگیزه‌های حزبی» افراد می‌داند که به مثابه «زهری مهلک» شوراها را از کار می‌اندازد (۱۳۸۶/۲/۸). بدیهی است که با توجه به لزوم فهم سخنان رهبر انقلاب در ظرف زمانی آن^{۱۷} که اهمیت آن گذشت، این محدودیت ناظر به حزب به معنای مطلوب آن نیست؛ چراکه ایشان هم‌زمان با ریاست‌جمهوری، سال‌ها دبیرکل بزرگترین حزب پس از انقلاب یعنی حزب جمهوری اسلامی بودند. همچنین محدودیت مزبور، غیر از آن است که مسئولین لشکری (برای نمونه: ۱۳۶۹/۶/۲۹) و بسیاری از مسئولین کشوری (برای نمونه: ۱۳۸۱/۴/۲۶)، به مقتضای جایگاه و شغل خود حق فعالیت حزبی ندارند.

رهبر انقلاب در موضعی دیگر، پس از بیان دیدگاه خود مبنی بر تقدم حق مردم بر حزب، عمل مسئولین برخلاف این نظر را، شرعاً حرام اعلام می‌کنند. (۱۳۸۰/۶/۵) این رویکرد، ریشه در اهمیت و اولویت حق مردم بر حق بر حزب است و در تعارض هرچند خفیف آن دو، حق مردم مقدم خواهد بود.

۳-۷. تحدید آزادی حزب با ممنوعیت انحصارطلبی و نادیده‌انگاری مردم و حقوق عمومی

یکی از خطراتی که نظام رایج حزب می‌تواند برای «حقوق عمومی» به همراه داشته باشد، باندبازی و انحصارگرایی احزاب و دور نگه داشتن مردم از فرصت‌ها و مواهب و به‌طور کلی ممانعت از نقش‌آفرینی مردم است (ابراهیمی و یوسفی، ۱۴۰۰: ۱۱۵). رهبر انقلاب ضمن توجه به این آسیب و در راستای صیانت از حق نقش‌آفرینی عموم شهروندان، معتقدند که حق حزب و آزادی احزاب، به معنای تجویز گروه‌گرایی انحصاری و به حاشیه راندن دیگر افراد جامعه نیست. در بیان ایشان «آفت جوامع بشری این است که کسانی با ... حزب‌بازی و گروه‌بازی، حقوق عمومی را نادیده بگیرند؛ حق مردم را تضییع کنند؛ فرصت‌ها را منحصرأ به اشغال خود درآورند و جلو عدالت را بگیرند.» برای مقابله با این آفت دستگاه عدلیه مسئولیت دارد و «قوه قضائیه مقتدر، با صلابت، هوشمند و عالم می‌تواند جلوی این‌ها را بگیرد.» (۱۳۷۹/۴/۷)

آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره مکرر به تجربه انحصارطلبی احزاب در دیگر کشورها و انقلاب‌ها، هشدار می‌دهند که در انقلاب ایران نباید نظام حزب به‌سوی انحصار حرکت کند. (۱۳۶۸/۱۱/۲۰) ایشان به تجربه انقلاب شوروی می‌کنند که طی آن یک حزب با سوءاستفاده از

مردم، در رأس کشور قرار گرفت و بلافاصله مردم را کنار زد. حزبی که «در مقابل مردم هیچ تعهدی نداشتند. اصلاً از اول، به مردم اجازه نفس کشیدن ندادند. در ایدئولوژی‌شان هم این هست؛ دیکتاتوری پرولتاریا»^{۱۸}؛ یعنی آن قوه - به قول و ادعای آن‌ها - کارگری که در رأس کار قرار می‌گیرد، اصلاً دیکتاتوری می‌کند و به کسی اجازه نفس کشیدن نمی‌دهد. آنکه فعال مایشاء است، همان رأس قدرت و هیأت حاکمه می‌باشد که عبارت از یک حزب است. واقعاً مردم در انقلاب روسیه و در کنار حزب، چه‌کاره بودند؟» (۱۳۶۹/۳/۷) در این تجربه اساساً «همه امور» در اختیار یک گروه و حزب است؛ اگرچه نوع حکومت خود را هم «دموکراتیک» یعنی «مردمی» توصیف می‌کنند.

مبتنی بر تجارب مذکور، آیت‌الله خامنه‌ای «حرکت خطی» و «گروه‌گرایی» احزاب در ایران را مغایر با حق ملت و نهایتاً مردود و ممنوع می‌دانند. ایشان ضمن انتقاد از جریان‌هایی که به - جای افکار به افراد اصالت می‌بخشند، از آن‌ها با واژگان «قبیله» و «طایفه» تعبیر می‌کنند (۱۳۷۰/۱۲/۴) و «حزب» بودن آن‌ها را زیر سؤال می‌برند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به پرسش «جایگاه و الگوی مطلوب تحزب در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چیست و وی چه مرزهایی را برای آن ترسیم می‌کند؟» به این نتیجه رسید که:

۱) حزب از منظر آیت‌الله خامنه‌ای عبارت است از تشکیلاتی که نقش راهنمایی و هدایت آحاد مردم به سمت یک آرمان‌هایی را ایفا می‌کند. در این نگاه حزب نه برای کسب قدرت، بلکه برای تأمین خوراک فکری افراد جامعه و مبتنی بر دو اصل تکلیف‌محوری و اخلاق‌محوری شکل می‌گیرد و اگر درست و موفق عمل کند، در مسابقه قدرت (انتخابات) نیز طبعاً پیروز خواهد بود.

۲) آیت‌الله خامنه‌ای همگام با شهید صدر، حزب را برای تداوم یک حرکت اجتماعی ضروری می‌داند که موجب تحرک، برانگیختن، شتاب‌دهی و جهت‌دهی درست نیروهاست و پدیده‌ای ضد تفرقه به‌شمار می‌رود. وی اساس فعالیت‌های پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) در صدر اسلام را، در بستر تحزب و تشکیل حزب تحلیل می‌کند.

- (۳) رهبر انقلاب نقطه مقابل حزب مطلوب از نگاه خود یعنی «کانال‌کشی برای هدایت‌های فکری» را، مدل غربی تحزب می‌دانند که در واقع «باشگاه‌هایی برای کسب قدرت» هستند. الگوی غربی حزب در نگاه ایشان جز تجمع عده‌ای برای تأمین مصالح و منافع فردی و گروهی خود نیست و اندیشه و آرمان واحد، در میان آنها جایگاهی ندارد. بدیهی است که برآمده از این الگو، حضور مردم در انتخابات نیز ارزشمند نخواهد بود و مردم صرفاً برای منافع اقلیت حزب مورد استثمار قرار می‌گیرند.
- (۴) حزب مطلوب و بایسته از منظر آیت‌الله خامنه‌ای با شتاب‌بخشی، جهت‌دهی و هماهنگی نیروها، بر محور وظایفی چون «اساس و پایه بودن ایدئولوژی، اندیشه و ارزش‌های اخلاق اسلامی»، «در خدمت وحدت جامعه بودن و استحکام‌بخشی بنیان‌های آن»، «برخورداری از صدق، صفا، خلوص، تعمق، تدقیق، منطق، تفکر، تبیین، تحصیل و میل به فهمیدن»، «پایبندی به نظم و انضباط تشکیلاتی»، «پرهیز از کلک، تقلب، حيله و شیوه‌های غیرانسانی، سطحی شدن، سطحی‌اندیشی و احساس‌گرایی صرف» و «اهتمام و التزام به ضوابط شرعی» شکل می‌گیرد و ضمن رعایت حد و مرزهای اخلاقی، همواره با نفوذ دشمن مقابله می‌کند.
- (۵) سیر چند ده ساله موضع‌گیری آیت‌الله خامنه‌ای درخصوص تحزب یکسان نیست و گاه «له» و گاه «علیه» است. تحلیل این مواضع در ظرف تاریخ بیانگر لزوم در نظر داشت الگوی مقصود از حزب است. از آنجا که حزب جمهوری اسلامی در اوایل انقلاب منطبق بر الگوی مطلوب و احزاب پس از دوره جنگ در تغایر با الگوی مطلوب بوده‌اند، رویکردهای ایجابی ایشان ناظر به معنای نخست و رویکردهای سلبی ناظر به معنای دوم (مشابه مدل غربی) می‌باشد. همچنین با تکیه بر الگوی مطلوب، می‌توان چنین برداشت نمود که ایشان، تحزب صحیح را در گرو عنوان «حزب» نمی‌دانند و معتقدند که حزب با عملکرد آن شناسایی می‌شود و نه نام آن.
- (۶) آیت‌الله خامنه‌ای علی‌رغم ترسیم یک الگوی مطلوب نظری از حزب و نادرست خواندن غیر آن، الگوهای نامطلوب تحزب را نیز تا جایی که ضد قانون و ضد منافع ملی نباشند، در فعالیت خود آزاد می‌دانند. ایشان همچنین نمایندگان مردم را در تقنین خلاف الگوی مطلوب آزاد می‌دانند.

۷) آزادی انتخاب و آزادی اندیشه شهروندان و افراد جامعه از حقوقی است که به هیچ وجه نباید مورد خدشه قرار گیرد. از این رو در منظومه فکری رهبر انقلاب، آزادی احزاب به معنای این نیست که احزاب بتوانند با مهندسی میدان انتخابات و عملکرد خودخواهانه خود، آزادی انتخاب را از افراد سلب کنند. همچنین حزب نباید افراد را به سوی تحجر سیاسی و جمود فکری بکشانند، به گونه‌ای که قوه تعقل مخاطبین تضعیف شود و نتوانند افکار دیگر را شنیده و ارزیابی کنند.

۸) آیت‌الله خامنه‌ای وحدت‌شکنی و استثمار مردم توسط احزاب را ممنوع و از عوامل تحدیدکننده آزادی احزاب می‌داند. ایشان همچنین آزادی افراد در به عضویت احزاب درآمدن را منصرف از کارگزاران خدمتگزار مردم می‌داند و معتقدند که این امر موجب تضعیف حقوق شهروندان و غیرقابل‌پذیرش است. بدیهی است که این رویکرد ناظر به الگوی غیرمطلوب حزب است.

۹) نهایتاً رهبر انقلاب انحصارطلبی و نادیده‌انگاری حقوق مردم توسط احزاب را ممنوع می‌داند و بر این باورند که هرگونه فعالیتی که به انحصارگرایی و کنار گذاشتن مردم از نقش‌آفرینی و برخورداری از فرصت‌ها و مواهب کشور گردد ممنوع و از عوامل تحدیدکننده حزب به‌شمار می‌رود.

یادداشت‌ها

۱. «طائفة من الناس ... إذا كان على رأى واحد و هدف واحد» (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ۲: ۲۰۸)
۲. برای نمونه: «الحزب جماعة متحدة من أفراد و تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية، للفوز بالحكم، تجسد تنفيذ برنامج سياسي معين» (الطماوی، ۱۹۷۹م، ۴۲۱)

3. Organism (سازمان، اندامگان، سازواره)

۴. آیت‌الله خامنه‌ای پس از تبیین تأثیر جدی نقش حزب در قوام‌بخشی ارکان یک فکر و گروه، برای می‌گویند: «همین صدام، اگر این حزب را نداشت، تا حالا ده بار دود شده بود و به هوا رفته بود. همین حزب، او را تا حدودی نگه داشته است.» (۱۳۶۹/۱۲/۲۱)
۵. اشیا توسط ضدهایشان شناخته می‌شوند.

۶. ایشان با استشهاد به کلام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) که می‌فرماید: یکی از وظایف پیامبران این بود: «يُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ - توانمندی‌های پنهان‌شده عقل‌ها را آشکار سازند»، گویی کارویژه اصلی حزب را، کارویژه‌ای پیامبرگونه معرفی می‌کنند. (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۴: ۴۳)

۷. مجادله (۵۸)، ۲۲.

۸. بند ۶ سیاست‌های کلی انتخابات.

۹. ایشان پس از ترسیم مدلی نظری مطلوب خود از تحزب، مجدداً تأکید کرده‌اند که «این عقیده من درباره تحزب است. شما هم آزادید قبول بفرمایید یا نفرمایید. (۱۳۷۷/۱۲/۴)

۱۰. بند ۹ سیاست‌های کلی انتخابات، تعیین چارچوب‌ها و قواعد لازم برای فعالیت قانونمند و مسئولانه احزاب را ضروری شمرده است.

۱۱. اصل ۷۲ قانون اساسی

۱۲. اصل ۵۷ قانون اساسی

۱۳. این امر امروزه آشکارا قابل لمس است، چنان که در انتخابات‌های اخیر ریاست‌جمهوری آمریکا به‌روشنی جدال میان دو انتخاب دو فرد معین از دو حزب معین (حزب دموکرات و حزب جمهوری‌خواه) بود؛ به‌نحوی که اساساً تصور میل و گزینش فرد سوومی توسط مردم، شبه‌محال است.

۱۴. ایشان در حکم تنفیذ آقای خاتمی، خداوند را بابت حضور عقلانی مردم در صحنه انتخاب، در روزگاری که دیگر ملت‌ها دنباله‌روی احزاب سیاسی هستند، سپاس می‌گویند. (۱۳۷۶/۵/۱۲)

۱۵. بند ۸ اصل ۳ قانون اساسی

۱۶. بند ۳ سیاست‌های کلی انتخابات.

۱۷. ظرف زمانی سخن منقول، ابتدای دهه ۸۰ است.

18. Dictatorship of the proletariat

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج‌البلاغه، صبحی صالح، قم: مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۴.

ابراهیمی، طالب، یوسفی، فضا، درآمدی بر جایگاه احزاب در جمهوری اسلامی ایران، تهران: استاد شهریار، ۱۴۰۰.

اخوان کاظمی، بهرام، تحزب در اندیشه رهبران جمهوری اسلامی، حکومت اسلامی، شماره ۴، ۱۳۸۶.

_____ علل ناکارآمدی احزاب سیاسی در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸.

آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

آریان‌پور کاشانی، عباس، فرهنگ کامل انگلیسی به فارسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.

اسماعیلی، خیرالله، حزب جمهوری اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶.

اسماعیلی، محمدمهدی، اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، تهران: انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۸.

اعضاء مؤسس حزب جمهوری اسلامی، مواضع ما، تهران: روزنامه جمهوری اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

ایوبی، حجت‌الله، پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب، تهران: سروش، ۱۳۷۹. ۱۶۳.

بادامچیان، اسدالله، تحزب و تشکل از دیدگاه علمی و تاریخی، تهران: اندیشه ناب، چاپ دوم، ۱۳۹۰.

براتعلی‌پور، مهدی، بازخوانی آموزه‌های سیاسی اسلام شیعی و مسئله تحزب، تهران: عروج، ۱۳۸۹.

پروین، خیرالله، حسینی یزدی، سید محمدحمید، بایسته‌های ارتقای کارآمدی قانون‌گذاری در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۲.

جریده، رسول، رزاقی، شعله، حقوق احزاب، تهران: اندیشه سبز نوین، چاپ سوم، ۱۳۹۸.

جمعی از نویسندگان، آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۷.

- حبیب‌نژاد، سیداحمد، شرحی بر قانون احزاب، تهران: خرسندی، ۱۳۹۷.
- حکمت‌نیا، محمود، اخلاق کارگزاران از منظر امام خمینی، گنجینه، شماره ۵۲، ۱۳۸۴.
- خامنه‌ای، سیدعلی، تهیه و تنظیم: شورای پژوهشگران بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، احزاب سیاسی در ایران: قم: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی (ویژه‌نامه یاد)، ۱۳۷۸.
- _____ گروه‌ها و جناح‌های سیاسی از دیدگاه مقام معظم رهبری، تهران: سطر، ۱۳۸۱.
- _____ نقش تشکل در تداوم انقلاب (گفتاری در وحدت و تحزب)، قم: جامعه ایمانی مشعر، شماره ۵، ۱۳۹۴، در: <https://B2n.ir/tw4725>.
- _____ وحدت و تحزب؛ درس‌گفتاری از آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، تهران: قرارگاه شهید باقری، به آدرس: <https://B2n.ir/pt7872>.
- _____ بیانات در جلسه پرسش و پاسخ با جوانان در دومین روز از دهه فجر (روز انقلاب اسلامی و جوانان)، ۱۳۷۷/۱۱/۱۳، در: <https://khl.ink/f/2927>.
- _____ بیانات در جلسه پرسش و پاسخ مدیران مسئول و سردبیران نشریات دانشجویی، ۱۳۷۷/۱۲/۴، در: <https://khl.ink/f/7571>.
- _____ بیانات در جمع ۱۱۰ هزار بسیجی در روز عید غدیر، ۱۳۸۹/۹/۴، در: <https://khl.ink/f/10634>.
- _____ بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۹/۱/۱۰، در: <https://khl.ink/f/2286>.
- _____ بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۸/۱۱/۲۰، در: <https://khl.ink/f/2266>.
- _____ بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۸۳/۸/۲۴، در: <https://khl.ink/f/3260>.
- _____ بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۷۲/۱/۴، در: <https://khl.ink/f/2661>.
- _____ بیانات در دیدار اعضای هیئت مرکزی نظارت بر انتخابات چهارمین دوره‌ی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۰/۱۲/۴، در: <https://khl.ink/f/2595>.

_____ بیانات در دیدار اعضای شورای عالی مجمع جهانی اهل‌بیت (علیهم‌السلام)،
در: ۱۳۷۰/۷/۴، <https://khl.ink/f/2496>.

_____ بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۸/۱۲/۶، در:
<https://khl.ink/f/8988>.

_____ بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۸۴/۳/۲۵، در:
<https://khl.ink/f/3296>.

_____ بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور، ۱۳۶۹/۳/۷، در:
<https://khl.ink/f/2315>.

_____ بیانات در دیدار با مسئولان قوه قضائیه و خانواده‌های شهدای هفتم تیر،
در: ۱۳۷۰/۴/۷، <https://khl.ink/f/3015>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از اعضای انجمن‌های اسلامی دانش‌آموزان،
در: ۱۳۸۳/۱۲/۲۴، <https://khl.ink/f/3273>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان استان کرمان، ۱۳۸۴/۲/۱۹، در:
<https://khl.ink/f/3290>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۸۱/۹/۷، در:
<https://khl.ink/f/3156>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و رؤسای دفاتر نمایندگی ولی‌فقیه در
سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹/۶/۲۹، در: <https://khl.ink/f/438>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان، ۱۳۸۲/۲/۱۰، در:
<https://khl.ink/f/3173>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از مدیران و کارکنان معاونت سیاسی سازمان
صداوسیما جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۹/۱۲/۲۱، در: <https://khl.ink/f/2432>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از مسئولان وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۸۱/۴/۲۶،
در: <https://khl.ink/f/3130>.

_____ بیانات در دیدار جمعی از معلمان استان کرمان، ۱۳۸۴/۲/۱۲، در:
<https://khl.ink/f/3281>.

_____ بیانات در دیدار جوانان استان اصفهان، ۱۳۸۰/۸/۱۲، در:
<https://khl.ink/f/3092>.

- _____ بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۷۸/۹/۱، در:
<https://khl.ink/f/2981>
- _____ بیانات در خطبه‌های نمازجمعه در دهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)،
۱۳۷۸/۳/۱۴، در: <https://khl.ink/f/2955>
- _____ بیانات در دیدار دانشجویان کرمانشاه، ۱۳۹۰/۷/۲۴، در:
<https://khl.ink/f/17597>
- _____ بیانات در دیدار رئیس جمهوری و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۰/۶/۵، در:
<https://khl.ink/f/3079>
- _____ بیانات در دیدار مردم استان سمنان، ۱۳۸۵/۸/۱۷، در:
<https://khl.ink/f/3361>
- _____ بیانات در مراسم بیست و چهارمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)،
۱۳۹۲/۳/۱۴، در: <https://khl.ink/f/22788>
- _____ بیانات در مراسم پنجمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳/۳/۱۴، در:
<https://khl.ink/f/2717>
- _____ بیانات در مراسم تنفیذ حکم ریاست‌جمهوری، ۱۳۷۶/۵/۱۲، در:
<https://khl.ink/f/2847>
- _____ بیانات در مراسم تنفیذ ریاست‌جمهوری، ۱۳۸۰/۵/۱۱، در:
<https://khl.ink/f/3076>
- _____ بیانات در مراسم دوازدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰/۳/۱۴، در:
<https://khl.ink/f/3068>
- _____ بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱/۳/۱۴، در:
<https://khl.ink/f/3126>
- _____ پیام به مناسبت آغاز به کار پنجمین دوره‌ی مجلس شورای اسلامی،
۱۳۷۵/۳/۱۱، در: <https://khl.ink/f/2803>
- _____ پیام به مناسبت آغاز به کار سومین دوره شوراهای اسلامی شهر و روستا،
۱۳۸۶/۲/۸، در: <https://khl.ink/f/249>
- _____ پیام تشکر در پی حضور پرشکوه مردم در انتخابات دوره هفتم مجلس،
۱۳۸۲/۱۲/۲، در: <https://khl.ink/f/125>

دژاکام، علی، سایه‌سار ولایت: منشور مطالبات مقام معظم رهبری از دانشگاه و دانشگاهیان، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸.

دفتر مقام معظم رهبری، حدیث ولایت: مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری: از ارتحال تا اربعین امام خمینی (ره)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، تهران: روزنه، ۱۳۷۳.

رفیعی، محمدمهدی، حکمرانی حزبی از دیدگاه شهید بهشتی، قم: نشر معارف، ۱۴۰۳.

رمضانی‌پور، حسین، اسماعیلی، محسن، جایگاه حقوق شهروندی در سبک سیاسی امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای با تمرکز بر سه مؤلفه؛ حق آزادی عقیده و بیان، حق مشارکت در تعیین سرنوشت، و حق تحزب و تشکل، جامعه‌شناسی سیاسی ایران، شماره ۱۲، ۱۳۹۹.

روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۱.

زلمی، ایوب‌علی، حزب‌گرایی در ترازوی شریعت اسلامی، مترجم: آرام نیازی، تهران: نشر احسان، ۱۳۹۹.

سجادی، سیدعبدالقیوم، مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۷۸.

سیاست‌های کلی انتخابات، در: <https://khl.ink/f/34642>.

سیاهپوش، امیر، سیاست از منظر آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸.

شریعتی، روح‌الله، انتخابات از نگاه فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.

صدر، سیدمحمدباقر، از مبانی فکری حزب دعوت اسلامی، تهران: دعوت اسلامی، بی‌تا.

الطماوی، سلیمان، السلطات الثلاث فی الدساتیر العربیه المعاصره و فی الفکر السیاسی الاسلامی، قاهره: دارالفکر، ۱۹۷۹م.

غفاری، ابوالفضل، تحلیلی از حزب و تحزب در تاریخ معاصر ایران، قم: دانشگاه باقرالعلوم (علیه‌السلام)، ۱۴۰۰.

فیرحی، داود، فقه و حکمرانی حزبی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.

_____ مبانی آزادی و حزب در مذهب شیعه، علوم سیاسی، شماره ۳، ۱۳۷۷.

قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، چاپ دوازدهم، تهران: میزان، ۱۳۸۴.

کعبی، عباس، تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اصول قانون اساسی، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۴۰۲.

_____ فرایند تربیت نیرو در نظام اسلامی (دولت اقدام)، تهران: نشر جمهور ایران، ۱۳۸۷. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتاب للترجمة والنشر، ۱۴۰۲ق.

مهاجرنیا، محسن، بازخوانی حزب در نظام اسلامی، دین و قانون، شماره ۴۱، ۱۴۰۲. _____ فلسفه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.

نبوی، عباس، فلسفه قدرت، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹. نقیب‌زاده، احمد، سلیمانی، غلام‌علی، نوسازی سیاسی و شکل‌گیری احزاب در جمهوری اسلامی ایران (بر اساس رویکرد هاتینگتون)، علوم سیاسی، شماره ۴، ۱۳۸۸. هاشمی، سیدمحمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ یازدهم، تهران: میزان، ۱۳۹۱. یوسفی، حیات‌الله، حزب در نظام اسلامی، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۶.

دولت اسلامی، شرط امکان تحقق آزادی انسان متعالی

سید محمدحسین کاظمینی^{۱*}، رضا محمدی^۲، محمدعلی آخوندی^۳

۱. استادیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

۳. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده فقه و حقوق، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

تمامی نظریات ناظر به دولت نسبتی وثیق با درک از انسان دارند. آزادی در دوران مدرن به عنوان ذات انسان و عقلانیتش پیش نهاده شده است. آزادی شالوده‌ی نظم سیاسی-حقوقی بایسته‌ی انسان غربی و مشتقاتی همچون آزادی در انتخاب سرنوشت، آزادی عقیده و بیان از توابع چنین مواجهه‌ای بوده است. در این گفتار، آزادی ملازم با بیگانه دیدن هر نیرویی است که برآمده از حدود آگاهی و اراده انسانی نباشد. اینکه آزادی چیست و چگونه قابل تحقق است، بیان همین پرسش است که انسان چیست و چگونه می‌توان به نظامی حقوقی-سیاسی که متناسب با ذات انسانی است دست یافت. با گشایش انقلاب اسلامی، طرحی تازه از انسان و نظم سیاسی-حقوقی متناسب با او به میان کشیده شد. آزادی در این طرح نه تنها طرد نشد بلکه به مثابه حقیقت ذات انسان تجلی یافت اما نه به عنوان امکان‌بخش اراده به تسخیر و تسلط بر هرچه تمنای انسان جدید می‌طلبد بلکه آزادی، امکان رهایی انسان از نیروی سلطه‌جویی است که نه در خارج از سرشت او بلکه در نهاد او نهفته است. در این طرح، نظامی سیاسی-حقوقی و طرحی از مدینه تولد می‌یابد که خود شرط امکان ظهور انسان متعالی و تحقق آزادی اوست. نوشتار پیش‌رو با روشی تحلیلی انتقادی با نیم‌نگاهی به طرح رقیب شکل گرفته در اروپای مدرن، در پی صورت‌بندی و تحلیل بنیادین نسبت «انسان، آزادی و دولت» از نظرگاه فلسفی عرفانی در طرح فکری امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) و است. طرحی که امکان‌بخش صورتی متمایز از نظم سیاسی-حقوقی انسان ایرانی اسلامی است و اصولی متفاوت با آنچه در مشتقات حق‌های متناسب با آزادی در منطق حقوقی جدید شناخته شده را در بر می‌گیرد.

کلید واژگان: آزادی، انسان متعالی، دولت، فطرت، ولایت



مقدمه

پرسش از چیستی انسان و طبع بشر از یک سو و پرسش از موقعیت و حضورش در هستی از دیگر سو، پرسش از چیستی دولت و چگونگی هست آن است. اینکه ذات انسان را بر کدامین قوه و نیرو بنیاد نهیم و او را در کدامین افق درک نماییم وضعیت دولت و نسبت‌مندی آن با انسان را تعیین کرده‌ایم. نادیده انگاشتن یا ساده‌پنداری این پرسش‌ها و ربط‌مندی آنها علاوه بر آنکه مسأله را از بین نمی‌برد بلکه ضریب نیز می‌دهد. اگر در اندیشه انسان اروپایی مدرن، آزادی یا همان خودآیینی اراده‌ی انسان ذات او را رقم می‌زند و این آزادی در ساحت سوژه فردی مستغنی و مستقل قرار دارد، آنگاه این مواجهه موجب می‌شود که دولت نه پدیداری که امکان‌بخش ظهور انسانیت انسان است بلکه همچون چیزی عارض بر ذات انسان درک شود. انسان اروپایی در پی بسط تفرّد خویش و قبض دولتی است که یا شرّ است یا پاسبانی شبگرد. از این نظرگاه دولت امری نه بالطبع بلکه بالتبع و ضمنی است. اما در فضای انسان ایرانی/اسلامی که فهم آن از موقف انقلاب اسلامی ممکن می‌شود، انسانیت انسان نه همچون مسیحیت بسته به رستگاری بواسطه شبانی مسیح است و نه بسان وجهی از فهم انسان اروپایی مدرن متوقف بر خودآیینی سوژه فردی، بلکه انسانیت انسان و نحوه بود و وجودش در نسبت با «فطرت» درک و تبیین می‌گردد. از این رو «مدینه» شرط تحقق انسانیت انسان و آزادی اوست. این در حالی است که آزادی به عنوان شرط خودآیینی سوژه، شرط امکان «دولت» مدرن محسوب می‌شود. از سوی دیگر در خارج از این وضعیت متناسب با دو طرح مذکور نه انسانیت انسان و نه آزادی او امکان بیان و به میان آمدن ندارد.

در نوشتار پیش رو سعی می‌شود با درانداختن طرحی نو و بنیادین در مواجهه با نسبت «انسان، آزادی و دولت» صورتبندی آن را در فضای اروپای مدرن و ایران اسلامی با نظر به گفتار فلسفی-عرفانی و تأکید بر نظریات حضرت امام خمینی^(ره) تحلیل و امتداد آن را با عنایت به دیدگاه مقام معظم رهبری^(حفظه الله) تبیین و واکاوی قرار گیرد. روش پژوهش این متن یک روش تحلیلی-کتابخانه‌ای است که با رجوع به مستندات دست اول در حیطه تفکر حقوقی، سیاسی، فلسفی و عرفانی به تبیین نظریه مدنظر بپردازد. ضرورت این تحقیق منبعت از جایگاه بنیادین آزادی در نظم سیاسی-حقوقی است. آزادی بنیاد حرکت انسان برای تحقق نظم سیاسی-حقوقی محسوب می‌شود که در شاکله کل پدیدارها و نهادهای حقوقی و سیاسی جریان دارد و شرط

ضروری تحقق بخش آن‌هاست. بدین ترتیب، اگر آزادی به مثابه بنیاد حرکت انسان به سوی تحقق نظم حقوقی-سیاسی تبیین نشود آنگاه نمی‌توان درک و نیز تفسیری منقح از نسبت حق‌های مختلف مطروحه در سندی همچون قانون اساسی در دست داشت.

اول. آزادی به مثابه شرط امکان دولت مدرن مبتنی بر نمایندگی لیبرال

دولت مدرن به عنوان یک گروه‌بندی انسانی تشکیل یافته و موجودیت خاصی از مردم، در تلقی مشهور از سه مولفه اصلی تشکیل شده است که عبارتند از: «قلمرو و فضای سرزمینی»، «اقتدار حاکم» که مستلزم اقتدار در داخل قلمرو و توان برقراری استقلال سرزمینی در خارج از قلمرو است و «مردم» (Loughlin, 2010: 192) یا اتباع و شهروندان که همان عامل انسانی هستند. در این تعریف، افراد به عنوان شهروندان انسانی منشاء نهایی قدرت سیاسی محسوب می‌شوند (Ibid) که کیفیت تشکیل یافتن آن‌ها برای تحقق دولت، تعیین‌گر ماهیت دولت و نیز نسبت انسان با این نهاد است. مسئله بخش نخست نوشتار پیش رو عبارت است از شرط ظهور دولت مدرن در خوانش غالب آن که دولت مبتنی بر نمایندگی در سویه دولت لیبرال بورژوازی است. پرسش این است که دولت مدرن -در خوانش غالب دولت مبتنی بر نمایندگی لیبرال- به عنوان یک پدیدار انسانی بر چه بستر امکان‌بخشی ظهور یافت؟

ظهور دولت مدرن به بیان اسکینر پیامد تحقق جمهوری‌های خودمختار در سده شانزدهم و هفدهم در ایتالیا است (Skinner, 1996: 98) که سبب شد یک تشکیلات غیرشخصی و کاملاً مستقلی از شخص حاکم و مایملک او برای تنظیم امور زندگی جمعی انسان پدیدار شود. به تعبیر دیگر، از قرن هفدهم به بعد بود که ما با طرحی از دولت مواجه می‌شویم که بسان یک دستگاه غیرشخصی متمایز از اعمال کنندگان قدرت آن شناخته می‌شود (Riesenberg, 1956: 42).

۱. طرح سیاسی مسیحیت عهد میانه: اسارت آزادی انسان

پیش از این دوران، تمایزی میان مقام پادشاهی و شخص حاکم در الهیات سیاسی-حقوقی مسلط بر عهد میانه وجود نداشت و نظریه غیرقابل انتقال بودن حاکمیت^۱ نشانگر چنین وضعی بود. به تعبیر دقیق‌تر، در الهیات مسیحی حاکم بر این دوران، نظم عالم هستی یک نظم سلسله‌مراتبی بود که جایگاه موجودات از خداوند گرفته تا ملائکه و انسان‌ها در آن معین شده است. انسان‌ها بواسطه «گناه نخستین»^۲ آدم و حوا به دارالهبوط دنیا تبعید شده و خداوند برای نجات آن‌ها از این وضع تاریک، عیسی (ع) را به زمین فرستاده تا برای رستگاری و نجات

انسان‌ها فدیة و قربانی شود. عیسی (ع) واسطه رستگاری انسان و وصول او به مقام قرب است. کلیسا در این تلقی از عالم هستی در کنار کتاب مقدس و نگاشته‌هایی که بواسطه حواریون عیسی (ع) بر جای مانده بود، رکنی تعیین‌گر برای نجات انسان از دارالهبوط دنیا محسوب می‌شد. کلیسایی که امانتدار مرجع وحی و یگانه مرجع زنده تعلیم و بیان آن بود، شخص پاپ را به عنوان شخص دارای عصمت در رأس مقامات خود داشت و میانجی انسان‌های خارج از کلیسا برای رستگاری محسوب می‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۱۴۳-۱۳۰). جواز هر نوع حکومت موقت دنیایی به دست مرجع کلیسا صادر می‌شد (Tierney, 1984: 163).^۳ با اتفاقات عدیده سیاسی و حقوقی در اواخر عهد میانه،^۴ طرح «فردیت» در نزد متالهان مسیحی آشکار شد. مبتنی بر این طرح، خداوند نه به عنوان رأس یک نظم سلسله مراتبی که از او تا موجودات مادون او میانجی‌ها و وسائلی در میان است، بلکه به مثابه «وجود بیشینه مطلق و متعالی» قلمداد می‌شد که عین بی‌کرانگی تام و تمام است و هرچه غیر اوست عین کرانمندی و محدودیتی است قائم بر او و جهان نیز یک جهان متناهی است که تحت احاطه وجود نامتناهی خداوند قرار دارد. بر این اساس، هیچ میانجی و مراتبی میان یک وجود نامتناهی که خداوند متعال است با موجودات و جهان متناهی که همگی قائم بر او هستند در کار نیست. در این میان، انسان از آن حیث که مخلوقی معقول است، والاترین تجلی خداوند نامتناهی محسوب می‌شود و بدین روی کامل‌ترین ظهور اوست که توان حرکت آزادانه و ارادی به سوی کمال بخشیدن به ظرفیت مظهریت خود نسبت به خداوند را داراست. رابطه «ظهور-مظهري» میان خداوند و انسان همان نقطه‌رهایی انسان از نظام سلسله مراتبی عالم هستی و تبعاً ربط مستقیم و بی‌واسطه او با خداوند است که در طرح متالهان مسیحی به عنوان فردیت انسان مورد توجه قرار می‌گیرد (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۷۵-۷۴). بر اساس این توجه بود که برابری بالذات انسان‌ها در بهره‌مندی از قدرت و آزادی در اواخر عهد میانه و سرآغاز جهان جدید امکان طرح یافته و انسان‌ها توان تحقق دولت و حاکمیتی را از میان خود و براساس آزادی خویش دارا شدند. بواسطه ظهور انسان در مقام فردیت خویش و حذف میانجی‌های سلسله مراتبی عالم هستی در نسبت انسان‌ها با خداوند، امکان پدیدار ساختن حوزه‌های مستقل انسانی توسط اراده‌ی آزاد انسان مهیا شد.

۲. سرآغاز جهان جدید: امکان طرح دولت به مثابه فعل انسان آزاد

توماس هابز به عنوان نخستین متفکر دولت مدرن (Loughlin, 2010: 189) با تفکیک مقام از شخصیت به طرح «مصنوع بودن دولت» دست یافت. در این طرح، دولت دیگر نه یک پدیدار متافیزیکی جوهری که موجودیتش در نظم مراتبی عالم طبیعت معین شده باشد بلکه برآمده از متن عالم انسانی صورت‌بندی می‌شود. هابز با کشف «وضعیتی همگانی» در میان انسان‌ها که بنیادی‌ترین سائق و محرک درونی آن‌ها در نسبت با زندگی طبیعی است توانست امکان پدیدار ساختن دولت از متن عالم انسانی را تبیین نماید. این سائق بنیادین همان «ترس از مرگ فجیع» است که وضعیتی انسانی در نسبت با زندگی طبیعی محسوب می‌شود. ترس بنیادین از مرگ فجیع، انسان‌ها را به سوی «خویش‌نپایی» و صلاح و نیک‌بخشی خویش رهنمون می‌شود و از آن رو که این وضع ترس بنیادین یک وضع همگانی است، لذا باقی‌ماندن در آن نتیجه‌ای جز جنگی همگانی میان انسان‌ها به ارمغان نخواهد آورد. بنابراین، انسان‌ها برای تحقق خویش‌نپایی که برآمده از محرک درونی ترس از مرگ است، با واگذاری همه حقوق خود به حاکم، یک دولتی را بر خویش پذیرا می‌شوند که صلح جمعی را برقرار ساخته و شان بنیادین انسان که صیانت از نفس است را برآورده سازد (گیلپی، ۱۳۹۸: ۴۱۴-۴۰۹).

آنچه با هابز در سرآغاز دوران جدید رخ می‌دهد عبارت است از اینکه دولت دیگر نه یک پدیدار طبیعی و جوهرین که ذیل نظم مراتبی و جوهری عالم قرار دارد بلکه پدیداری است متعلق به عالم انسانی و منطق عمل انسان و در تمایز با قوانینی است که حاکم بر طبیعت مستقل از انسان هستند. دولت مدرن در این معنا مصنوع و برآمده از فعل و منطق عمل انسان می‌شود؛ پدیداری که نه دلبخواهی و بی‌ضرورت بلکه حاصل وضعیت اضطراری نسبت انسان با سایر انسان‌هاست.

در پی آنچه با هابز رقم خورد، متفکر برجسته دیگری در انگلستان توانست زمینه‌ی تحکیم موقعیت فردیت انسانی را در نسبت با پدیدار خود که دولت است تمهید نماید. جان لاک، با تکیه بر کشف هابز مبنی بر اینکه دولت پدیداری انسانی است که نماینده حفظ موقعیت انسانی انسان یعنی همان میل بنیادین وجودی او که خویش‌نپایی است، توانست فرد انسانی را به مثابه «موجودیتی فعال» در تداوم پدیدار انسانی دولت تحکیم ببخشد. هرچند هابز امکان پدیدار شدن دولت را در سرزمین وجودی انسان کشف نمود اما با صورت‌بندی که هابز از تداوم

دولت ارائه داد نقش فعالانه فرد انسانی در تداوم پدیدار خود -دولت- پوشیده ماند. لاک بر آن بود که از آنجا که دولت یک پدیدار انسانی است و برآمده از اراده‌ی آزاد انسان‌ها، بنابراین نمی‌توان از انتقال^۵ قدرت انسانی به این نهاد سخن گفت، بلکه برای حفظ ساحت فعال فرد انسان در تداوم پدیدار دولت، باید بر تفویض^۶ قدرت تکیه کرد. با این وجهه نظر، دولت همواره نماینده و امانتدار آن چیزی است که فرد انسانی به عنوان تفویض‌کننده به آن تفویض کرده است. با این صورت‌بندی، انسان‌ها در وضع آزادی کامل قرار دارند، وضعی که هر فرد انسان می‌تواند اعمال خود را تنظیم و تنسيق کرده و اختیار دارایی و شخص خود را عهده‌دار باشد. او با عقل انسانی که همگان به نحو بالقوه از آن بهره‌مندند در می‌یابد که هر فرد انسان با فرد دیگر برابر بوده و از یکدیگر مستقل می‌باشند. حفظ این اصل طبیعی زندگی انسانی و سامان بخشیدن به مالکیت هر فرد انسان از دارایی خود، سبب ایجاد حاکمیت و تفویض قدرت و اختیار به او می‌شود (لاک، ۱۳۹۲: ۱۴۳-۱۳۰). این تفویض اختیار و قدرت نظیر انتقال اختیار و قدرت نیست و از همین رو آنجا که حاکمان در توانایی حفظ موقعیت آزادی انسان‌ها و منع تعدی و تجاوز به این حریم آزاد ناتوان باشند، آنگاه اصل اعتماد میان دولت و افراد مردم سست شده و می‌توان دولت را خلع کرد (Loughlin, 2003: 104).

با جان لاک، شأن اراده فعال و آزاد مردم در تداوم موجودیت دولت مورد شناسایی قرار گرفت. درواقع، آنچه با لاک آشکار شد این وضع بود که میان فرد فرد مردم و دولت یک گسست مداوم وجود دارد و با وجود آنکه دولت پدیداری است برآمده از اراده آزاد افراد مستقل مردم اما این پدیدار صرفاً حافظ «حریم وضع طبیعی انسان» است که وضع «مالکیت بر دارایی و نفس خویش» می‌باشد. افراد انسان در این حریم، موجوداتی دارای اراده‌ی فعال و مستقل هستند که دولت باید حافظ تداوم این حریم‌ها نسبت به همدیگر باشد.

۳. آزادی انسان فردی: ساحت عمومی غیرشخصی تعیین‌بخش پدیدار دولت

اما در این میان، طرح آزادی انسان به مثابه بنیان‌گذار زندگی خویش و تعیین‌کننده ماهیت و شان نهادها و پدیدارهای مختلف انسانی به تبیینی بنیادین نرسیده و نسبت فرد فرد انسان‌ها با همدیگر در گسست از پدیدار انسانی دولت معین نشده است. آنچه هنوز در ابهام اساسی باقی است این مسئله است که فرد فرد انسان‌ها در چه موقعیتی استقرار می‌یابند که این موقعیت در عین گسست و استقلال از پدیدار انسانی دولت، می‌تواند افراد انسانی را به مثابه اتم‌هایی

مستقل و پُر در انسانیت خویش، در کنار همدیگر نگاه دارد؟ این موقعیت چیست و چگونه می‌تواند به نحو مستقل تداوم یافته و شانی بنیان‌گذار را نسبت به پدیدار دولت برعهده بگیرد؟ قلمرو مستقل و خودآیین جامعه مدنی با وضعی که در فضای لیبرالیسم بورژوایی رقم می‌خورد، آن پدیداری است که در استقلال از پدیدار دولت تعیین‌بخش آن محسوب شده و حیطه‌ای است که کیفیت خاصی از روابط انسانی را در خود آشکار می‌سازد. تبیین ماهیت این قلمرو به عنوان حیطه‌ی حضور افراد مستقل و خودبسنده انسانی در نزد فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت صورت می‌پذیرد. کانت با تبیین این مطلب که اساس یک دولت در وهله نخست مبتنی بر آزادی اعضاء جامعه که همان افراد هستند نه چیز دیگر، ساحتی را در مقابل دولت تبیین می‌کند که بنیان‌گذار دولت محسوب می‌شود (Kant, 1999: II, 8:350). این وضعیت که همان وضعیت جامعه مدنی لیبرال است به بیان فیلسوف دوره روشنگری «وضعیت بورژوایی» نامیده می‌شود که بر پایه سه اصل بنیادین تعیین می‌پذیرد: «آزادی هر جزء جامعه از آن حیث که شخص و فرد هستند»، «برابری این اجزاء با یکدیگر به عنوان سوژه» و «خودآیینی هر جزء در یک نظم مشترک از آن حیث که شهروند» محسوب می‌شوند (Ibid). به تعبیر کارل اشمیت، حقوق‌دان برجسته اروپایی، از تلقی کانت به عنوان بنیادی‌ترین و معین‌ترین صورت‌بندی جامعه مدنی بورژوایی دو اصل بنیادین برای جامعه مدنی بورژوایی و تبعاً دولت مدرن مبتنی بر نمایندگی پدید می‌آید: نخست آنکه، حوزه آزادی فرد به مثابه امری مقدم بر دولت مفروض گرفته می‌شود و تبعاً اقتدار دولت برای ورود به این حوزه تحدید می‌یابد. دوم آنکه، قدرت دولت که قدرتی محدود است میان نهادهای مختلف تقسیم و در نظامی از صلاحیت‌های معین توزیع و سازماندهی می‌شود (Schmitt, 2008: 170). اکنون پرسش این است که مسئله آزادی هر فرد که در طرح فلسفی کانت به عنوان بنیاد تحقق دولت قلمداد می‌شود چگونه خود را آشکار می‌کند و ماهیت آن چیست؟

آزادی به مثابه مفهوم محوری دوران مدرن و خصوصاً فلسفه کانت، حقیقت انسان را آشکار می‌کند. روح این مفهوم خود را در متنی کوتاه از فیلسوف آلمانی با نام «پاسخ به این پرسش: روشنگری چیست» متجلی می‌سازد. او بیان می‌کند که روشنگری عبارت است از «خروج انسان از صغارت خودخواسته‌ی خویش و صغارت چیزی نیست جز عجز از به کار بردن عقل خویش» (Kant, 1999: 8:35). روح آزادی در این طرح، شجاعت به کارگیری استعداد

طبیعی و نهفته در هر انسانی است: «عقل». هر آنچه نیرویی خارج و مستقل از عقل درونی انسان محسوب می‌شود مانعی است در امکان تحقق آزادی انسان که همان موقعیت انسانی انسان است.

آزادی به نحو تفصیلی در پروژه فلسفی کانت که با عنوان «فلسفه نقادی» شناخته شده و سه ساحت اصلی «نقد عقل محض»، «نقد عقل عملی» و «قوه حکم» را در بر می‌گیرد، به تناسب و وزن هر ساحت، تعیین مختص خویش را می‌یابد. آزادی در ساحت علم و طبیعت که ساحت عقل محض است به عنوان «خودانگیختگی»^۷ عقل انسان در مقابل «پذیرندگی»^۸ آشکار می‌شود و در ساحت دوم به عنوان «خودآیینی»^۹ در مقابل «دگرآیینی»^{۱۰} کانت در ساحت عقل عملی که متکفل کشف اصول تالیفی ماتقدم ساحت اخلاق، ایمان و عمل می‌باشد، طرح آزادی انسان را از آن حیث که به ساحت تشکیل دولت و اخلاق می‌انجامد تبیین می‌کند. بنابر توضیح او در رساله بنیادگذاری متافیزیک اخلاق،^{۱۱} آزادی انسان به آن معناست که انسان براساس «اراده خیر» عمل می‌کند، اراده‌ای که به نحو آگاهانه به «وظیفه انسانی انسان» تعلق می‌گیرد. این وظیفه در بیان او چیزی جز ضرورت عمل که برآمده از پاسداشت قانون است نمی‌باشد (Kant, 1999: IV399-400). قانون در این توضیح قاعده‌ای برای رفتار است که به طور عام و مبتنی بر اصول بر همه افراد انسان صادق است (Kant, 1999: IV421). در واقع، اصول یا قواعد کلی‌ای شان قانون خودآیین اخلاقی انسان را داراست که به آگاهی فرد از وظایفش به نحو ذاتی بر می‌گردند، نه آنکه به وسیله چیزی بیرون از ساحت فرد انسان -نظیر امیال مقطعی زندگی جاری، احکام دینی و...- تعیین شده باشند. انسان هنگامیکه توان قرار گرفتن در ساحت زندگی اخلاقی را داشت، می‌تواند به نحو خودآیین با وضع قانون برآمده از اصول عقل عملی خویش، یک جامعه سیاسی عقلانی را تشکیل دهد. جوهره طرح کانت از آزادی انسان که امتدادی در ساحت تحقق دولت و حاکمیت دارد، طرح «خودآیینی فردی» است (Loughlin, 2010: 123). طرح خودآیینی فردی صورتی از جامعه مدنی را بنیان می‌نهد که «ساحت عمومی غیرشخصی» محسوب می‌شود و افراد انسان به عنوان موجودات دارای عقل به نحو آزاد و مستغنی از هر موجود دیگری می‌توانند این استعداد طبیعی و ذاتی خود را متحقق سازند. فرد انسان در یک چنین وضع خودبسنده‌ی پُری نسبت به هر چه غیر خویش قرار دارد و ساحت عمومی چیزی جز تجمع و انباشت افراد انسانی خودآیین مستغنی و مستقل از یکدیگر نیست

که درصدد حفظ حریم زندگی اخلاقی یا همان عقلانی خویش می‌باشند. از آن رو که این انسان، موجودی است که دچار امیال حسی و ضعف‌های غیرعقلانی و حیوانی می‌باشد، لذا دولتی را از متن عالم خود تحقق می‌بخشد تا به نحو «سلبی» بتواند با سرکوب اراده‌ی معطوف به امیال حیوانی حسی غیرعقلانی انسان، زمینه را برای تبعیت خود افراد انسان از «امر تنجیزی» (شریفت، ۱۴۰۰: ۷۸-۸۴)^{۱۲} که برآمده از عقل عملی خودآیین اوست مهیا کند (Loughlin, 2010: 124). در این طرح، دولت چیزی جز نماینده‌ی جامعه مدنی متشکل از افراد مستقل و خودآیین منفرد نیست. شان این نمایندگی به حفظ «حریم عمل آزادی ایجابی افراد انسان» باز می‌گردد که دولت آن را به نحو سلبی پاس می‌دارد. آنچه در اینجا آشکار می‌شود، تبیینی بنیادین و تکامل‌یافته از ماهیت آزادی انسان و نسبت آن با دو ساحت «جمعیت» و «دولت» است. این تبیین هرچند در ایمانوئل کانت به ظهور می‌رسد اما دعوی متن حاضر این نیست که تفسیر مذکور که به «گسست جامعه از دولت و تقدم فرد خودآیین مستقل نسبت به هر دو» منتهی می‌شود، تنها ظرفیت نهفته در «فلسفه استعلایی» فیلسوف روشنگری است. آنچه در اینجا نشان داده شد، امتداد خوانشی مسلط از این فلسفه است که در نظریه دولت بورژوازی لیبرال که دولتی مبتنی بر قرارداد است خود را نمایان کرده است. در این خوانش و تفسیر، انسان هیچگاه دولت را شرط ظهور انسانیت خویش و یا در ربطی ناگسستنی با تمامیت هستی خود قلمداد نمی‌کند، بلکه دولت همواره بسان یک پدیدار ضروری و غالباً یک شرّ گریزناپذیر- برای تامین تمنیات انسانی مطرح می‌شود. در این طرح، فرد خودآیین انسان و جامعه مدنی بورژوازی که انباشت این افراد مستقل و مستغنی از یکدیگر می‌باشد در یک طرف قرار داشته و نهاد دولت هم در سوی دیگر فرض می‌شود. در این رابطه طرفینی، دولت به عنوان پدیداری عارض بر جامعه‌ی حاصل از افراد خودآیین تحقق می‌یابد. مصالحه میان افراد انسان امکان تحقق این رابطه را سبب شده و ضرورت وجود پدیدار دولت را موجب می‌شود (Schmitt, 2008: 118). بنابراین، آزادی فرد انسان در مقام موجود مستقل خودآیین شرط ظهور جامعه مدنی بورژوازی محسوب می‌شود. این جامعه که یک جامعه‌ی اخلاقی با نیازهای انسان عقلانی اخلاقی است درصدد رفع مایحتاج انسانی خویش و تحقق خواسته‌های عقلانی خود، در یک مصالحه‌ی معین، نهاد دولت را پدیدار می‌سازد تا حریم آزادی این انسان را به نحو سلبی پاسداری کند. با یک چنین طرحی از نسبت انسان با پدیدار

دولت، مسئله امکان تقدم دولت بر فرد انسان به عنوان معضلی تعیین‌کننده در ماهیت و کیفیت تحقق دولت و رابطه انسان با آن، در جهان مدرن آشکار می‌شود. هرچند در جهان جدید از سده هجدهم به این سو متفکران برجسته‌ای در فلسفه، سیاست و حقوق سر برآورده و درباب این مسئله اندیشیده‌اند اما این مسئله به حیث دیگری در زیست‌جهان‌های متفاوت از زیست‌جهان انسان اروپایی طرح شده و مورد تامل واقع شده است.

دوم. طرح آزادی بر مدار فطرت در افق مفهوم ولایت

مسئله نسبت انسان با پدیدار دولت از آن حیث که کیفیت این نسبت تعیین‌بخش انسانیت انسان است، در امتداد درگیری‌های انسان جدید آشکار شد. حضور انسان در ساحت معاصرت و در وضعیت جمعی و سیاسی، مقتضای آن را دارد که مسئله‌مندی مذکور به تناسب موقعیت حضور این انسان برای او مطرح گردد. از این رو، مواجهه امام خمینی (ره) و تبعاً آیت الله العظمی خامنه‌ای با کیفیت حضور انسان ایرانی/اسلامی در متن معاصرت این جهان و در ساحت سیاست مستلزم آن است که مسئله مذکور به تناسب این حضور، مطرح شده و این انسان از پس مواجهه با آن بر بیاید.

همانگونه که در مقدمه به اشاره بیان شد، انسانیت انسان و آزادی او نه همچون مسیحیت بسته به رستگاری بواسطه شبانی مسیح است و نه بسان وجهی از فهم انسان اروپایی مدرن متوقف بر خودآیینی سوژه فردی بلکه طرح آزادی انسان در جهان ایرانی/اسلامی دائرمدار مفهوم فطرت رقم می‌خورد. قائل شدن به این طرح دو اقتضاء بنیادین را در پی دارد: «عبودیت و مدینه». ذات عبودیت به مقتضای مدینه امکان ظهور می‌یابد. عبودیت در این طرح بر دو رکن استوار است که عبارتند از «پرهیز» و «ایستادگی». آنچه از «پرهیز» مدنظر است، پرهیز انسان از هر آن چیزی است که نسبت انسان با غیب یا همان حقیقت انسانی انسان را دچار خدشه می‌سازد و همچون چیزی زائد بر مسیر انسان وارد شده و سبب بیگانگی انسان از خویش می‌شود. «ایستادگی» نیز به معنای ایستادگی از برای غیب و حفظ نسبت با آن است. نیل به ساحت عبودیت مستلزم جهت‌مندی مدنیت در حرکت انسان است.

باطن این عبودیت، خداگونه شدن و ظهور خلیفه اللهی است. «بندگی کن تا که سلطانت کنند»، رسیدن به مقام کُن فیکونی است. انسان مدرن نیز آهنگ و عزم کُن فیکونی دارد. او بر آن است تا خداوند را از ساحت غیبی به در ساخته و همنشین موقعیت انسانی انسان سازد.

هابز در لویاتان بر این باور است که قراردادهای و پیمان‌ها همچون خداوند موجد جامعه و پیکره سیاسی‌اند. همانند اراده خداوند در روز نخستین خلقت که گفت: «پس همانا انسان را خلق می‌کنیم» (هابز، ۱۳۹۶: ۷۴). اما مسئله اینجاست که آیا می‌توان وجود نامتناهی -خداوند- را به ساحت موجود متناهی -انسان- کشاند؟ طرح آزادی در مدار «فطرت» که بسط مفهوم «ولایت» است درگیری انسان با همین مسئله است.

از این نظرگاه، دولت و مدینه شرط ظهور انسانیت انسان محسوب می‌شود اما این شرط بودن در حفظ نسبت موجود متناهی و وجود نامتناهی رقم می‌خورد. نسبتی که نسبت همبستگی بغرنج است و هیچگاه امکان رفع آن وجود ندارد. از این رو، مفهوم آزادی در این نسبت، نحوه هستی آن انسانیتی هستند که جز در مدینه امکان ظهور ندارد و این آزادی مستلزم رفع نسبت همبستگی بغرنج موجود متناهی و وجود نامتناهی نیست بلکه در حفظ این نسبت است که آزادی انسان ظهور می‌یابد. بنابراین، دولت یا مدینه در این طرح، بستر حفظ نسبت همبستگی بغرنج موجود متناهی و وجود نامتناهی است. با توجه نکات مذکور، پاسخ به پرسش از چیستی انسان از آن رو که در نسبت‌مندی با مدینه امکان طرح و مواجهه دارد بر بستر طرح عرفانی حضرت امام خمینی (ره) و امتداد آن در گفتار آیت الله العظمی خامنه‌ای در ذیل محل توجه قرار می‌گیرد.

۱. حقیقت قدسی انسان و نسبت نظام خلّقی با نظام ربوبی

در طرح عرفانی امام خمینی (ره) انسان چگونه قابل فهم و صورت‌بندی است. این فهم و صورت‌بندی از آن حیث مطرح می‌شود که در نسبت با مدینه قابل طرح است. درواقع، پرسش چیستی انسان در این ساحت پرسشی متزع از نسبت‌مندی او با مدینه نیست بلکه در نسبت‌مندی با مدینه مطرح می‌شود. در این بند در پی آن هستیم که این چیستی را توضیح کنیم.

تبیین پرسش از چیستی انسان در نسبت با دولت و مدینه در طرح امام (ره) مستلزم رجوع به بستر مطرح شدن این مسئله در افق عرفان نظری است. رجوع به فضای عرفان نظری از آن جهت ضرورت می‌یابد که وجوه طرح انسان در فهم حضرت امام (ره) در نسبت با این فضا، مقدمات اصلی خود را می‌یابد.

انسان مظهر کامل حق و اسم اعظم اوست. از آنجا که اسم اعظم «الله» جامع همه اسماء است و ذاتاً بر آنها برتری دارد و بر اساس مراتب و تجلیات الهی در آنها تجلی می‌کند، مظهر

کامل او، انسان کامل، نیز باید بر همه مظاهر برتری داشته باشد و بر اساس مراتب خود در آنها تجلی کند. بنابراین حقیقت انسان مظهر جامع جمیع اسماء و صفات شده که به نوبه خود مظهر اسم اعظم «الله» و آینه تمام نمای اوست. این حقیقت انسانی به صورت جامع و کامل، به عنوان حقیقت محمدیه که حقیقت نوع انسان است، ظهور می‌یابد (قیصری، بی‌تا: ۳۷). حقیقت محمدیه عنوان همین عین ثابت انسان کامل است و چون مظهر تام حق است، حقیقت مذکور به سبب وساطت بین حق و خلق، استحقاق مقام خلافت را دارا بوده و متجلی در اعیان ثابته و مظاهر کلیه سایر انبیاء نیز می‌باشد (قیصری، بی‌تا: ۳۷). از این رو، خداوند متعال او را برای گنجینه‌های علم و مخزن‌های اسرار خود برگزیده است، همانگونه که فرمود: «و به آدم اسماء را آموخت - همه آنها را»

نکته دیگری که توجه به آن مهم است «قاعده امکان اشرف و نیز لزوم سنخیت و مشاکلت در علت و معلول» است. این دو قاعده سنخیت حقیقت عینی با خلق را پدیدار می‌سازد، بلکه از این هم فراتر، تعدد و دوگانگی ظاهر و مظهر را منتفی ساخته و تنها حقیقت واحد را بیان می‌کند. از این اصل در حکمت و فلسفه به «تطابق نظام ربوبی با نظام خلقی» یاد می‌شود. آنچنانکه میر فندرسکی می‌گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

حضرت امام خمینی (ره) در مصباح الهدایه در تبیین این موضوع می‌نویسند:

«..... خلاصه اینکه، از آنجا که هرچه در عالم امکان و حضرت کون است آیه، نشانه و صورتی است برای حقیقتی غیبی، پس به ناچار باید که برای حقیقت عین ثابت انسان کامل که همان عین ثابت محمدی است، و نیز حضرت اسم اعظم، هم مظهري در عین و در خارج بوده باشد تا احکام ربوبی را اظهار نموده و بر اعیان خارجی حکم براند آن گونه که اسم اعظم بر سایر اسماء و عین ثابت انسان کامل بر باقی اعیان ثابت حکم می‌رانند، پس هر که در هر عالم از عوالم و در هر حضرتی از حضرات بر این صفت باشد - یعنی صفت الهی ذاتی یا به عبارت دیگر مظهر احدیت جمع ذات حق که همان اسم اعظم است - خلیفه حق در عالم مذکور می‌باشد به حکم سریان خلافت از اصل که اسم اعظم است به فرع که مظاهر او در همه عوالم می‌باشند.» (خمینی، ۱۳۷۲: ۸۲)

چون عالم کیانی و طبیعت، آیه و نشانه عالم ربانی و حقیقت است به ناچار باید برای حقیقت عین ثابت‌ه انسان کامل و حقیقت محمدی و نیز برای اسم اعظم الله، مظهری تام و تمام در عالم عین خلق و شهادت تحقق یابد تا احکام ربوبی را ظاهر ساخته و بر اعیان خارجی حکم عدل جاری سازد، همچون حاکمیت اسم اعظم بر سایر اسماء و هر که بر این اوصاف و خصال باشد خلیفه و ولی حق در این نشئه خواهد بود (خمینی، ۱۳۷۲: ۸۲). با توجه به آنچه بیان شد، انسان حقیقتی جز ولایت ندارد و ولایت عبارت است از قرب نزد حق متعال و این قرب در ذات خود مستلزم قرب نزد خلق و عالم خلقی است. براین اساس، ولایت عین وساطت است و مقتضای این وساطت، مدینت می‌باشد. کما اینکه فارابی در رساله فصول المَدَنیّ بیان می‌کند: «امامت امام قائم به مدینه نیست بلکه مدینه قائم به اوست» (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۲).

۲. ولایت و خلافت از رهگذر عبودیت

«العبودیّة جوهره کُنْهها الرّبویّة» (گیلانی، ۱۳۷۷: ۴۵۳)؛ عبودیت، اظهار تذلل است (اصفهانی، ۱۴۲۲: ۵۴۲) اما این اظهار تذلل به چه معناست و چگونه قابل فهم می‌باشد؟ بیان شده است که کُنه عبودیت، تسلط، تصرف و ربوبیت است و از سوی دیگر در ذات آن اظهار تذلل وجود دارد. طبق روایات^{۱۳} امام (ع) زمانی متوجه می‌شود که به مقام امامت و ولایت رسیده که این تذلل را به غایت در درون خویش می‌یابد. با توجه به روایات مذکور، انسان هنگامی حقیقت انسانی خویش را که شان ولایت است می‌یابد که او توانسته باشد به تمامه مرتبه عبودیت را در خود جذب کند.

از سوی دیگر «العبودیّة بذل الکلیّة» است. عبودیت، صرف کردن همه چیز در راه اوست. بدین معنا که دست برداشتن است از هر چه خاطر به او متعلق باشد^{۱۴} و همچون اموری غیرضروری و عارضی در نسبت با انسانیت انسان مانع حرکت او شود و این همان «پرهیز» به عنوان یکی از دو رکن عبودیت است. عبودیت همانگونه که پیشتر ذکرش گذشت، دو رکن «پرهیز» و «ایستادگی از برای غیب» را در خود حامل است. انسان با عبودیت است که می‌تواند به ساحت ولایت راه بیابد و حقیقت خود را که آزادی به معنای یافتن «نسبت همبستگی بغرنج انسان با وجود نامتناهی و غیب خداوند» را بیابد.

اوّلین درجه ربوبیت و خداوندگاری که در نتیجه عبودیت پدیدار می‌شود این است که انسان ربّ و مالک نفس خویش باشد. تسلط بر نفس و یافتن شان خود همچون انسان، اولین گام برای رسیدن به کُنه عبودیت یعنی ربوبیت است.

«عبودیت مرقّات رسالت است» (سبحان الّذی اسرى بنیّه بمرقّاه العبودیّه المطلقه)؛ پس منزّه است آن کس که پیامبرش را با نردبان عبودیت مطلقه سیر داد و او را به قدم عبودیت به افق احدیّت جذب فرمود و از کشور ملک و ملکوت و مملکت جبروت و لاهوت رهانید و سایر بندگان را که مستظّل به ظلّ آن نور پاکند به سمه ای از سمات الله و مرقّات تحقّق به اسم الله - که باطن آن عبودیت است - به معراج قرب رساند. از این روست که «ولایت قیام بنده به حق است در فناء از نفس خود و آن به تولی (سرپرستی) حق است او را، تا به غایت مقام قرب و تمکین برساند او را، و ولی کسی است که حق، امر او را سرپرستی کند (بعهد به بگیرد) و او را از عصیان حفظ کند و دست از یاری و دوستی او بر ندارد. تا برساند او را به سرحد کمال رجال و گفت خداوند تعالی «و او سرپرستی (تولی) می‌کند صالحان را» (اعراف: ۱۹۶) «(کاشانی، ۱۳۱۵: ۱۰۳)

ولایت و قرب و فنا در واقع همان مقام انسان کامل و حقیقت محمدی است که در تمام حضرات ساری و جاری است، مقام احدیّت همان مرتبه انسان کامل است که به اعتبار قرب تام به حق و فنای تام در او و نیز وساطت فیض حق به خلق، سمت ولایت می‌یابد، همچنانکه به حکم جامعیت و مظهریت تام حق، صفت خلافت است. در کتاب نص النصوص آمده است: «نبوت عبارت از آن است که نفس قدسی آدمی حقایق معلومات و معقولات را از جوهر عقل کلی بپذیرد و قبول کند و رسالت عبارت است از تبلیغ آن معلومات و معقولات به مستحقان و تبعیت‌کنندگان... و ولایت عبارت است از تصرف در خلق به حق از روی باطن و الهام، بدان اندازه که مأمور گردیده‌اند. زیرا اولیاء در خلاق به حق تصرف می‌کنند، نه به نفس خود، از آنجاست که آنان از نفس خویش فانی شده و به حق و وجود حق باقی گردیده‌اند.» (آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۴)

لذا حقیقت ولایت، نبوت و خلافت خواهد بود و این ولایت چیزی جز وصول انسان به مرتبه وجودی «همبستگی بغرنج انسان متناهی با خداوند نامتناهی» نیست. امام خمینی (ره) در مصباح چهل و چهارم از مشکلات اول کتاب مصباح الهدایه به همین مطلب نظر دارند که فرموده‌اند:

«این خلافت... همان حقیقت ولایت است، همانا ولایت قرب است یا محبوبیت «یا تصرف یا ربوبیت، یا نیابت...» (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۶) در واقع ربوبیت و نیابت همان وساطت در افاضه است. اولیاء محمدی واسطه‌های حق و خلق اند لذا «تجلیات الهی برای اهل آخرت همانا به وساطت و از مجرای انسان کامل حاصل می‌شود همچنانکه در دنیا، و معانی تفصیل یافته به تمام متفرع از مرتبه و مقام جمعی اوست ازلاً و ابداً» (جامی، ۱۳۹۸: ۹۹)

آدم به اعتبار اینکه مظهر جامع اسماء و صفات و به تعبیری مرآت اوست، خلافت نموده و «رب» است. اما از آن رو که خود نیز مربوب ذات است و موصوف به صفت عبودیت، «عبد» است. انسان کامل دارای جهت ربوبیتی است که با آن به حق مرتبط است و نیز جهت عبودیتی که به آن مرتبط و مناسب با خلق «جعل الله خلیفه» حق او را خلیفه خویش قرار داده تا اینکه از جهت باطن و ربوبیتش خواسته‌های مردمان را بطلبد و از جهت ظاهر و عبودیتش آنها را به خلق رساند و به این دو جهت ظاهر و باطن، خلافت انسان کامل تمامیت می‌یابد. (جامی، ۱۳۹۸: ۹۹)

بنابراین انسان بر صورت او آفریده شده «ان الله خلق آدم علی صورته» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۱۳۴) و از این رو واسطه فیض میان حق و خلق است که میان عز ربوبی که جهت ولایت اوست و ذلّ عبودی که جهت خلقت اوست جمع نموده است. لذا ولایت همان فنای در حق است. صاحب این مرتبه دارای ویژگیهایی است همچون جامعیت اسماء الهی، وساطت فیض خلافت در ظهور، خلافت در تصرف و خلافت در تدبیر. از این رو ولایت باطن خلافت یا در حفظ است یا در ظهور و یا در تدبیر که مستلزم تعین است. (خمینی، ۱۳۹۲: ۶۹۹) از این رو تا شخص به مقام ولایت نرسد امکان خلافت و تدبیر امور را نخواهد داشت. در این مقام ولایت می‌توان به تشکیک قائل شد.

۳. ولایت، حرکت و رشد انسان

همانگونه که بیان شد، ولایت و نبوت مرتبطند «در حقیقت ولایت باطن نبوت است که ظاهر آن تصرف در خلق است از طریق اجرای احکام شرعی و اظهار نبوت و ارشاد مردمان با بیان حقایق الهیه و معارف ربانیه از روی کشف و شهود» (آملی، ۱۳۷۵: ۱۴۸) (خمینی، ۱۳۷۲: ۴۸). طرح ولایت در این معنا وسیع‌تر از نبوت محسوب می‌شود، بدین نحو که:

«آنان که گفته‌اند ولایت بزرگ‌تر از نبوت و نبوت بزرگ‌تر از رسالت است مقصودشان از این سخن مقام و مرتبتی است که برای رسول نسبت به بشر عادی حاصل است نه آنکه شخص ولی بزرگ‌تر از نبی یا نبی بزرگ‌تر از رسول باشد بلکه از حیث اعتبار این سه امر ولایت، نبوت و رسالت، در یک شخص واحد است که جامع هر سه مقام است... می‌توان گفت: ولایت بزرگ‌تر از نبوت و نبی است، زیرا جهت ولایت در شخص نبی سابق و مقدم بر جهت نبوت او است بلکه حتی علت نبوت اوست» (خمینی، ۱۳۷۲: ۴۸).

نکته مهم در وجه تمایز ولایت با نبوت حرکت و جریان ولایت است: «رسالت و نبوت منقطع گردیده‌اند اما ولایت^{۱۵} منقطع نمی‌شود، خاتم ولایت از معدن اصلی، بی‌وساطت فرشته وحی، کسب فیض و معرفت می‌کند... و تمام انبیاء بواسطه فرشته کسب فیض و معرفت می‌کنند.» (آملی، ۱۳۷۵: ۱۰۵)

لذا دایره ولایت وسیع‌تر از دایره نبوت است و از همین روست که نبوت تشریعی و امری منقطع است اما ولایت امری دائمی و غیر منقطع است. «زمانیکه مدار رسالت براساس احتیاجات ملکیه از قبیل سیاست (حکومت)‌ها و معاملات و عبادات باشد آن از امور کونیّه منقطعه به انقطاع است پس محال نیست که منقطع شود آن همچنین، بلکه بوسیله تشریع تامی که متکفل جمیع احتیاجات است مانند تشریع پیامبر(ص) بخلاف ولایت پس همانا حقیقت آن حاصل می‌شود بواسطه قرب یا نفس قرب تام و آن غیر منقطع است چنانکه پوشیده نیست.» (خمینی، بی تا: ۱۷۸)^{۱۶}

بنابراین پیامبر اسلام محمد مصطفی(ص)، خلیفه «الله اعظم» و سایر انبیاء خلیفه غیر او از اسماء محاطه می‌باشند، بلکه قاطبه انبیاء (علیهم‌السلام) خلفای او و دعوتشان در حقیقت به سوی او و به سمت نبوت او می‌باشد، حضرت امام خمینی (ره) معتقدند که دوره خلافت ظاهری حضرت محمد(ص) با توجه به مطالب گفته شده و لزوم تحقق احکام ربوبی و برقراری عدل تا قیامت کبری ادامه دارد، اگرچه نبوت تشریعی خاتمه یافته است. «پس دوره خلافت ظاهری آن حضرت از ابتدای ظهور ملک تا انقضاء و انقهار آن تحت تابش نور «الواحد القهار» در قیامت کبری گسترش دارد.» (خمینی، ۱۳۷۲: ۸۳)

بصیرت مذکور که در بیان امام (ره) آشکار شده است حاکی از دو نکته مهم است: نخست آنکه رشد انسان در گرو قرب الهی و تحت ولایت او قرار گرفتن است. بنابراین ولایت رابطه‌ای

دو سویه دارد. کسانی که خود را تحت ولایت «الله» قرار می‌دهند متقابلاً خدا هم ولایت آنها را به عهده می‌گیرد: «الله ولی الذین امنوا»، (بقره: ۲۷۵) هر کس که ولی خدا شد، خدا هم ولی اوست. این ولایت رابطه طرفینی بین مؤمنان و خداوند است. دوم آنکه نیل به مرتبه ولایت در دوران غیبت برای انسان گشوده است و انسان می‌تواند در پرتو حقیقت محمدی و اتصال به روح امام معصوم^(ع) مراتب نیل به ولایت را طی نماید. پرسش این است که نیل به مرتبه ولایت برای انسان غیر معصوم در طرح حضرت امام (ع) چگونه ممکن می‌شود؟

۴. تحقق انسانیت انسان در گرو حضورش در مدینه

غایت انسان به تعبیر فارابی «إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲) و سعادتش نیز موقوف به حرکت به سوی غایت است. به تعبیری دیگر، حرکت به سوی غایت عبارت است از انسان شدن انسان و این چیزی مفروض نیست. اساساً این سلوک و حرکت امکان پذیر نیست جز در مدینه و با مدینه. (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۹) (فارابی، ۲۰۰۶: ۶۷) در مباحث پیشین بیان شد طرح آزادی انسان در جهان ایرانی/اسلامی دائرمدار مفهوم فطرت رقم خورده و این مطلب دو اقتضاء بنیادین را در پی دارد: «عبودیت و مدینه». مدینه و در مدینه بودن برآمده از جوهره انسان است، لذا عبودیت و افعال و ملکات انسانی تحقق و ظهورشان منوط به وجود مدینه است. مدینه همانطور که توضیح شد جز با حضور ولی یا همان مفهوم سان^۲ که فارابی از او یاد می‌کند تصورپذیر نیست. و این مدینه تمنای «همبستگی بغرنج انسان متناهی و خداوند نامتناهی» است در آن آشکار باشد.

انسان را چه مبتنی بر طبیعت، چه بر اساس ضرورت و اضطرار و چه برخاسته از قرارداد و اجبار، اجتماعی بدانیم گزیری ندارد جز آنکه واگذار کند بخشی از آزادی و حق خود را. التزام به زیست در جامعه التزام به لوازم این زیست نیز هست. در این لحظه است که تقنین یا تشریع معنا دار می‌شود. تقنین و تشریع میخواهند این سامان را شکل دهد.

از این رو اراده مطلق بی‌تعیین یا به بیان جان لاک در دوره مدرن متقدم «آزادی طبیعی» با آنچه تشریع و تقنین در پی سامان زندگی جمعی است و «آزادی سیاسی-حقوقی» را در پی دارد، متفاوت است. برای آزادی در مدینه یا جمعیت ولایی-سیاسی که به هر دلیل پیش گفته، یا در میانه آن هستیم یا به ناچار بدان تن می‌دهیم باید «حرکت به سوی انسان شدن انسان» را که مستلزم «حضور در مدینه» است بپذیریم. لذا پرسش از بود و نبود محدودیت نیست.

در مفاهیم اسلامی این محدوده در نسبت با شارع و اراده الهی فهم می‌شود. همانگونه که اشاره شد سعادت و رسیدن به سعادت جز با مدینه امکان نخواهد داشت. جهت مندی و مسیر حرکت را نیز «رشد جمعیت ولایی-سیاسی» نشانگر است. موسی (ع) با دو مأموریت به سوی قوم خود فرستاده می‌شود. (ابراهیم: ۵) ^{۱۷} نخست «بیرون آوردن مردمان از ظلمات به سوی نور و دوم متذکر شدن به ایام الهی». آنچه مهم است «رشد و تربیت نه فردی بلکه جمعی» است. اگر جنگ و صلحی هم رخ می‌دهد در همین جهت باید قرار بگیرد. (خمینی، ۱۳۹۲: ۹/ ۱۹۲) ^{۱۸} از این رو، آنچه تعیین کننده است نخست، مردمانی که مدینه را با اراده‌های همسو علیرغم ناسازواری‌ها و ناسازگاری‌ها شکل داده اند؛ دوم، آنچه باعث این ترابط و همسویی است و سوم آنکه سان است و ولایت مدینه را بر عهده دارد. نقطه کانونی و تعیین گر تمام سه‌گانه مذکور البته «چیستی انسان و نحوه هست» او در نسبت با مدینه است.

سوم. دولت اسلامی به مثابه صورت جمعی ولایت و میدان تحقق انسان متعالی در طرح مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی)

آن‌گونه که در بخش دوم متن روشن شد، در طرح عرفانی امام خمینی (ره) و حکمای الهی، «مدینه» شرط ظهور انسانیت انسان و مجرای تحقق «نسبت بغرنج میان موجود متناهی و وجود نامتناهی» بود. این تلقی از دولت و مدینه نه برآمده از قرارداد یا مصالحه‌ی انسان‌ها، بلکه برآمده از حقیقت ولایت و عبودیت است؛ زیرا ولایت، وساطت فیض الهی در عالم خلق و عبودیت، طریق وصول انسان به این نسبت است. در طرح حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای نیز همین بنیان ظهور و استمرار یافته، اما در قالب یک طرح سیاسی و تاریخی جدید بازتولید می‌شود؛ طرحتی که در آن، دولت اسلامی صورت جمعی ولایت و مجرای تحقق ربوبیت الهی در بستر تاریخ و جامعه‌ی انسانی است.

آیت الله العظمی خامنه‌ای در بسط طرح عرفانی و سیاسی امام خمینی (ره)، «ولایت» را معادل حکومت دانسته و تصریح می‌کنند که «سلام در نماز و روزه و زکات و اعمال فردی خلاصه نمی‌شود؛ اسلام دارای نظام سیاسی است و در آن حکومتی بر مبنای مقررات اسلامی پیش‌بینی شده است. در اصطلاح اسلامی، نام حکومت، ولایت است» (خامنه‌ای: ۱۳۷۹). این تعبیر نه صرفاً در سطح مفهومی، بلکه در سطح وجودی، نشانگر آن است که حکومت اسلامی همان امتداد ولایت در عرصه جمعی است. ولایت، حقیقتی است که در باطن عالم، وساطت

فیض حق را عهده‌دار است؛ و دولت اسلامی در ظاهر عالم، همان حقیقت را در فرم نهادها و ساختارهای زندگی جمعی بازمی‌تاباند.

بر این مبنا، دولت اسلامی نه پدیده‌ای ثانوی و عارض بر اجتماع، بلکه شان تحقق ولایت در تاریخ است. تقدم دولت اسلامی بر جامعه در اندیشه‌ی آیت الله العظمی خامنه‌ای، تقدم رتبی و وجودی است: دولت اسلامی زمینه‌ساز و شرط امکان تحقق جامعه‌ی اسلامی است. این تقدم، از آن روست که دولت، مجرای ربوبیت و تحقق انسان است؛ همان نسبتی که امام خمینی (ره) میان مدینه و عبودیت برقرار می‌کردند. از این روست که ایشان می‌فرمایند: «دولت اسلامی یعنی سازوکارها و نهادهای لازم برای ایجاد آن جامعه اسلامی» (خامنه‌ای: ۱۳۹۰). در این تلقی، دولت اسلامی بسان واسطه‌ی فیض الهی میان نظام ربوبی و نظام خلقی است؛ ساختاری که به واسطه‌ی آن، انسان در مسیر صیوررت خود به سوی حقیقت خود رهنمون می‌شود.

به همین دلیل، آیت الله العظمی خامنه‌ای دولت را «کارخانه انسان‌سازی» می‌نامد؛ اما این تعبیر در سطحی وجودی معنا دارد، نه تربیتی یا صرف آموزشی. دولت اسلامی در نگاه ایشان، ساختی است که انسان در آن به مقام خلافت الهی می‌رسد؛ نه آنکه افرادی مستقل از دولت، پیش‌تر ساخته شده و سپس در آن اجتماع کنند. در اینجا، دولت همان مجرای شکل‌گیری انسان است، و جامعه نتیجه‌ی تکوین این انسان‌ها. لذا، همان‌گونه که امام خمینی (ره) و حکمای اسلامی فرمودند انسان در مدینه ساخته می‌شود، در این طرح نیز انسان در دولت اسلامی که مضمون این مدینه است تحقق می‌یابد.

این طرح وجودی از دولت در سلسله‌مراتب تحولی که رهبری برای انقلاب اسلامی ترسیم می‌کنند، وضوح تام دارد: انقلاب اسلامی → نظام اسلامی → دولت اسلامی → جامعه اسلامی → تمدن اسلامی. در این سلسله، دولت اسلامی حلقه‌ی میان انقلاب و جامعه است؛ جایی که اراده‌ی انقلابی نهادینه می‌شود و با یک گسست وجودی که با انقلاب اسلامی آشکار می‌شود، دولت جدیدی پدید می‌آید که دیگر دولتی به سان یک سازوکار نهادی مرسوم و متعارف نیست، بلکه مظهر ولایت است. این دولت، به تعبیر دقیق، «صورت جمعی ربوبیت» است: پدیداری که وظیفه‌اش نه صرف اداره‌ی زندگی، بلکه جهت‌مند کردن حرکت وجودی انسان‌هاست.

در تبیین ماهیت ولایت و نسبت آن با مردم، آیت الله العظمی خامنه‌ای تصریح می‌کند که ولایت نه سلطه، بلکه پیوند وجودی محبت و مسئولیت است: «ولایت، حکومتی است که در آن، ارتباطات حاکم با مردم، ارتباطات فکری، عقیدتی، عاطفی و انسانی است؛ مردم به او متصل و پیوسته‌اند و او خود را عبد و بنده خدا می‌داند» (خامنه‌ای: ۱۳۹۰). بر این اساس، نسبتی برقرار است که نه استبداد و نه قرارداد، بلکه عبودیت - همان پرهیز انسان از امور غیر ضروری در نسبت با ذات انسانیت انسان، جهت آشکار ساختن حقیقت انسانی خود- است. مردمی بودن نظام اسلامی در این چارچوب، نه به معنای اخذ مشروعیت از رأی مردم، بلکه به معنای حضور مردم در صیوریت ولایتی است: مردم در روند عبودیت و اطاعت و همراهی آگاهانه با نظام الهی-انسانی مشارکت دارند و از همین راه، به آزادی دست می‌یابند. چنان‌که ایشان فرموده‌اند: «همان مقلداری که من به گردن شما حق دارم، شما هم به گردن من حق دارید؛ مردمی بودن نظام اسلامی این است» (خامنه‌ای: ۱۴۰۳).

در این افق است که «آزادی» در طرح آیت الله العظمی خامنه‌ای از معنای مدرن خودآیینی فردی، جدا می‌شود و در معنای متعالی خود، به «آزادی در عین عبودیت» بازمی‌گردد. ایشان در توضیح ضرورت بعثت انبیا با استفاده از عبارت «ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله» نتیجه می‌گیرند که هدف ارسال رسل، «اطاعت و همراهی جمعی و حکومتی» است (خامنه‌ای: ۱۳۹۹)؛ یعنی دین برای اداره‌ی زندگی انسان‌ها و شکل‌دادن به جامعه نازل شده است. از این بیان، نتیجه‌ای بنیادین حاصل می‌شود: آزادی انسان جز در بستر حفظ «نسبت همبستگی بغرنج موجود متناهی-وجود نامتناهی» متحقق نمی‌شود. در این معنا، دولت اسلامی شرط امکان آزادی انسان است، نه مانع آن؛ و ولایت، مجرای تحقق این آزادی متعالی است.

بدین‌سان، در طرح حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، دولت اسلامی تجلی تاریخی همان ولایت عرفانی است که در طرح امام خمینی (ره) بیان شد. ولایت در عرفان، وساطت فیض ربوبی میان حق و خلق است و دولت در ظاهر، همان وساطت در عرصه‌ی جمعی و تاریخ. به همین جهت، ایشان می‌فرمایند: «اگر سررشته‌ی نظام به دست انسان‌های فاسد و منحرف باشد، حرکات مؤمنانه‌ی مردم به جایی نمی‌رسد؛ اما اگر نظام، نظام الهی باشد، اطاعت از آن موجب عفو الهی است» (خامنه‌ای: ۱۳۹۱). این بیان، تبیینی دقیق از نسبت ولایت و دولت است: ولایت، حقیقتی فیاض است که فساد در مجرای آن، فیض را مسدود می‌سازد؛ و دولت

اسلامی، آن مجرای فیض است. بنابراین، تداوم و طهارت دولت، شرط تداوم هدایت ولایی است. باید توجه داشت که آزادی در این طرح، یک آزادی عرفانی بی‌نسبت با آزادی مطرح در آگاهی مردم نیست. توضیح مطلب آنکه، آزادی در وعاء آگاهی مردم، برآمده از نحوه نسبت وجودی است که با این مفهوم دارند و این نحوه نسبت وجودی به حیث رقیق شده در مناسبات آن‌ها خود را نمایان می‌کند. در این معنا، آنچه در عرفان از آزادی مدنظر است صورت حقیقی و بنیاد همان آزادی است که عامه مردم دارای نسبت با آن در حدود و سعه خود می‌باشند.^{۱۹} اگر تلاش در ایجاد، حفظ و بسط چنین آگاهی در سطح عموم جامعه نشود دیگر آگاهی (که می‌تواند ناآگاهی نام گیرد) جایگزین شده و در طول زمان احساس بیگانگی با موقعیتی که خود آن را رقم زده و در میانه آن قرار دارند حاصل می‌شود. این امر می‌تواند سرآغاز مسائل پیچیده بعد باشد.

از سوی دیگر، آیت الله العظمی خامنه‌ای در تبیین «حکمرانی اسلامی» تصریح می‌کند که «حکمرانی در منطق اسلام از بن و بنیاد با حکمرانی‌های رایج جهان متفاوت است؛ نه شبیه سلطنت است، نه شبیه ریاست‌جمهوری‌های امروز دنیا است، نه شبیه فرماندهی‌ها است، نه شبیه رؤسای کودتاگر است؛ شبیه هیچ کدام از اینها نیست؛ یک چیز خاصی است متکی به مبانی معنوی» (خامنه‌ای: ۱۴۰۰). این تفاوت بنیادین، از سرشت قدسی ولایت ناشی می‌شود: دولت اسلامی از آن رو که از ولایت سرچشمه می‌گیرد، ماهیتی روحی-انسانی دارد؛ یعنی اساس آن نه بسط اقتدار، بلکه عبودیت است. در این نظام، حاکمیت نه از اراده‌ی فردی انسان‌ها، بلکه از متن نسبت اراده‌ی انسان متناهی با اراده خداوند نامتناهی ناشی می‌شود و حاکم در حقیقت، ولی است که مأمور به ربوبیت خلق در مسیر قرب حقیقت خویش است. به همین سبب، دولت ولایی از نظر آیت الله العظمی خامنه‌ای، از همه‌ی دموکراسی‌های مدرن مردمی‌تر است، زیرا «با دل‌ها و افکار و احساسات و عقاید مردم ارتباط دارد و در خدمت مردم است.» (خامنه‌ای: ۱۴۰۰)

در پایان این سطور می‌توان گفت: در طرح فکری آیت الله العظمی خامنه‌ای، دولت اسلامی «مرتبه‌ی تاریخی ولایت» است. ولایت، حقیقتی وجودی است که در عالم تکوین جاری است و دولت، ظهور آن در ساحت جمعی-سیاسی است. بنابراین، نسبت انسان و دولت در این

اندیشه، نسبتِ تادیب و تحقق است: دولت، انسان را در مسیر فطرت که همان حقیقتِ انسانی انسان است پرورش می‌دهد و انسان، در بطن دولت، به مقام خلافت می‌رسد.

بنابراین، دولت اسلامی در اندیشه‌ی آیت الله العظمی خامنه‌ای را می‌توان «صورت جمعی ربوبیت» دانست؛ صورتی که از طریق آن، فطرت انسانی ممکن می‌شود، جامعه از پراکندگی فردی نجات می‌یابد و تاریخ به سوی تمدن الهی-انسانی حرکت می‌کند. این دولت، نه دولت قراردادی مدرن است و نه سلطنتِ فرهی، بلکه جلوه‌ای از همان ولایت انسانی الهی است که در نسبت با عبودیت انسان معنا می‌یابد؛ حقیقتی که هم شرط آزادی انسان است، هم میدان صیورت او به سوی حقیقت.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد، آزادی در علم حقوق در ذات خود یک آزادی قراردادی جزئی و مصداقی در قامت مواردی همچون «آزادی انتخاب شغل»، «آزادی تجمعات» و... نیست، بلکه آزادی بنیادین که حقیقتِ انسانی انسان است محل توجه می‌باشد. درواقع، آزادی بنیادین از آن جهت در حقوق محل توجه است که بنیادگذار شاکله حقوق و نیز حق‌های جزئی و مصداقی می‌باشد. انواع و ماهیت هر یک از حق‌های جزئی و مصداقی از رهگذر ماهیت آزادی بنیادین است که رقم می‌خورد. بر این اساس، ما با مسطح بودن آزادی‌های مختلف در میان ملت‌ها مواجه نیستیم و اینگونه نیست که طیفی خاص از آزادی‌ها در میان همه مردمان ضرورت بیابد، بلکه آزادی‌های مختلف از متن شاکله آزادی بنیادین یک ملت برمی‌خیزد. باید توجه داشت که آزادی در این معنا یک آزادی ذاتی مفروض نیست که هر انسانی بالذات بهره‌مند از آن باشد بلکه پدیدار آزادی به تناسب جهت‌مندی حرکت انسانی تعیین می‌یابد. جهت‌مندی به سوی نحوه آزادی بنیادین که همان آزادی انسان است پدیدار دولت را متعین می‌سازد و دولت بستری می‌شود که آزادی را امکان حیات می‌بخشد. بدین روی، دولت نیز یک نهاد و سازکار معین زندگی جمعی نیست، بلکه دولت پدیداری وجودی است که برآمده از جهت‌مندی حرکت وجودی انسان در زندگی است. آنجا که حرکت انسان‌ها به سوی دولت‌مندی یعنی زندگی سیاسی-ولایی نگه‌دارنده‌ی نسبت انسان متناهی و خداوند نامتناهی جهت‌مند شده باشد، آنگاه دولت در این زندگی تعیین می‌یابد و منتهای این حرکت است که به دولت به مثابه یک نهاد و دستگاه می‌انجامد.

این درک از آزادی و دولت، یک درک برآمده از نسبت میان فلسفه-عرفان نظری با حقوق و شریعت است و در این نسبت است که طرح آزادی و دولت دچار بازآرایی می‌شود. از آنچه بیان شد، این نتیجه حاصل می‌شود که در طرح انقلاب اسلامی که در افق بنیاد فکری امام خمینی(ره) و امتداد آن در نزد آیت الله العظمی خامنه‌ای رقم می‌خورد، انسان شانی ذاتاً سیاسی دارد که مقتضای این شان ذاتی برآمده از مفهوم ولایت و نسبت آن با انسان است. حقیقت انسانی انسان موجد شان ولایت است و ولایت عین قرب نسبت به وجود نامتناهی و ذات غیبی اوست. ولایت در پی این نسبت است که انسان را واسطه ربط با عالم خلقی قرار می‌دهد و از این رهگذر مجرای تعین و تجلی عالم می‌شود. با انسان، عالم ظهور می‌کند و امکان نسبت با وجود نامتناهی را می‌یابد. این نسبت یک نسبت رفع شونده نیست بلکه نسبتی است بغرنج در میانه‌ی قرب و بُعد. سیاست، صحنه برپایی این نسبت است و دولت یا مدینه شرط ظهور این صحنه. مدینه و دولت شرط ظهور است زیرا که ولایت در ربط با عالم خلقی امکان می‌یابد. آنچه انسان را به چنین شانی رهنمون می‌شود، امکان تحقق آزادی بنیادین در حرکت انسانی انسان است. آزادی بنیادین در این طرح، با عبودیت به معنای پرهیز از هرآنچه نسبت به ذات انسانی انسان غیرضروری است تعبیر می‌شود. در واقع، آزادی بنیادین عبارت است از پس زدن هر نیرویی که مولد امکان رفع نسبت همبستگی بغرنج انسان متناهی و خداوند نامتناهی است. شریعت در این طرح برآمده از حرکت و اراده ولی در نسبت با وجود نامتناهی حق متعال و تعین بخشی به عالم خلقی است. بر این اساس است که مصلحت به مثابه مناط حکم حکومتی امکان می‌یابد که تفصیل این مهم محتاج پژوهشی مستوفی است اما طرح بنیادین این پژوهش در مقاله حاضر توضیح شده است. اکنون این متن را با پرسشی مهم به پایان می‌رسانیم و آن اینکه گفتار مذکور در مرحله نهاده شدن خود در ساحت نهادهای سیاسی و حقوقی چگونه متحقق می‌شود؟ آیا متن قانون اساسی، خصوصاً فصل سوم این قانون با عنوان «حقوق ملت» که سخن از حق‌ها و پاره‌ای از آزادی‌ها را مطرح کرده است توان پذیرا شدن این گفتار را خواهد داشت؟ دلالت‌های این گفتار در نسبت با متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چیست؟

یادداشت‌ها

1. Theory of inalienability of sovereignty
2. Original sin

۳. این مطلب در الهیات مسیحی و در خلال عهد میانه ضمن «نظریه دو شمشیر» و در صورت‌های نظری و تفسیری مختلفی آشکار شده است. از جمله مشهورترین این تفاسیر، فرمان مشهور به *Unam Sanctum* است که در ابتدای سده چهاردهم توسط پاپ بونیفاس هشتم صادر شد و مبتنی بر آن هر دو شمشیر حکومت آسمان و حکومت زمین به کلیسا تعلق داشته که به اختیار آن یکی در دستان روحانیون و دیگری در دستان پادشاهان قرار می‌گیرد. توضیح بیشتر این مطلب را در منبع ذیل ملاحظه کنید:

Brian Tierney, the crisis of church and state: 1050-1300, Prentice Hall, 1964, p183

۴. می‌توان از جمله این اتفاقات به گسترش طاعون سیاه که منجر به نابودی بیش از نیمی از جمعیت اروپای دوران عهد میانه شد، جنگ صدساله که از قرن چهاردهم تا میانه قرن پانزدهم به طول انجامید و دو سرزمین انگلستان و فرانسه را به آتش کشاند اشاره کرد. همچنین، صدور احکام کفر و بدعت درباره متالهان مختلف مسیحی در این دوران در کلیسای آوینیون از جمله موارد دیگر است. این اتفاقات منجر به این شد که اساساً منطق مرجعیت کلیسا که به مثابه کاتخون یا بازدارنده شرور بنا بود بسط مصائب و شرور را پس‌رانده و سبب رستگاری انسان شود فرو ریزد. وقایع مذکور بستری را برای طرح بحث فردیت به مثابه نفی مرجعیت سلسله مراتبی کلیسا در نسبت خداوند و انسان‌ها برای نیل به رستگاری تمهید کردند. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: مایکل آلن گیلپی، ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیار ابراهیمی، ۱۳۹۸، روزنگار نو: فصل نخست

5. Alienation
6. Delegation
7. Spontaneity
8. Receptivity
9. Autonomy
10. Heteronomy
11. Groundwork of Metaphysics of morals

۱۲. امر تنجیزی عبارت است از فرمانی که مستقل از آنچه ما اراده به انجامش داریم، به ما می‌گوید که چه باید انجام بدهیم، یعنی همان قاعده‌ای است که امکان اراده به قانون کلی اخلاقی را در عقل انسان مهیا می‌کند. توضیح بیشتر:

آلن د. شریفت، تاریخ فلسفه قاره‌ای: کانت، کانتیان و ایده‌آلیسم، جلد ۱، ویراستار علمی فارسی: محمدتقی طباطبایی، نشر مولی، ۱۴۰۰، ص ۷۸-۸۴

۱۳. عَنْ هَارُونَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ فِي الْيَوْمِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ أَبُو جَعْفَرٍ فَقَالَ إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ مَضَى أَبُو جَعْفَرٍ فَقِيلَ لَهُ وَ كَيْفَ عَرَفْتَ قَالَ لِأَنَّهُ تَدَاخَلَنِي ذَلِكَ لِلَّهِ لَمْ أَكُنْ أَعْرِفُهَا. هَارُونَ بْنُ فَضِيلٍ مِی‌گوید: روز وفات امام جواد(ع)، امام هادی(ع) را دیدم که می‌فرمود: إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ! (پدرم) ابو جعفر(ع) درگذشت، به حضرت عرض شد: از کجا دانستید؟ فرمود: زیرا فروتنی و خضوعی نسبت به خدا در دلم افتاد که برابرم سابقه نداشت.

۱۴. اینکه فرمودند «وَبَدَّلَ مُهْجَتَهُ فَبِكَ لَا يَسْتَقْدَ عِبَادَكَ مِنَ الْجَهَالَةِ وَحَبْرَهُ الضَّلَالَةِ»، امام حسین علیه السلام جان‌ش را در راه تو بذل و بخشش نمود تا بندگانت را از جهالت و نادانی و سرگردانی گمراهی نجات بخشد، در همین راستا قابل فهم است، اوج و قله عبودیت.

۱۵. توجه شود پیامبر حضرت محمد مصطفی (ص) سه مقام نبی، رسول و ولی را دارا بوده‌اند.

۱۶. «لما كان مدار الرسالة على الاحتياجات الملكية من السياسات والمعاملات والعبادات و هي من الامور الكونية منقطعاً بانقطاعه فلا محالة تنقطع هي ايضاً بل بالتشريع التام المتكفل لجميع الاحتياجات كتشريع نبينا صلى الله عليه و آله، بخلاف الولاية فان حقيقتها تحصل بالقرب او نفس القرب التام و هو غير منقطع كما لا يخفى»

۱۷. وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ، ابراهيم، آیه پنجم

۱۸. «... از زمان پیغمبر اکرم (ص) و زمان خلافت حضرت امیر (ع) جنگ‌های زیادی شده بود و جنگ‌ها همه جنگ‌های اسلامی، برای تربیت جامعه بودند. یک جنگ ما در اسلام نداریم که از این مطلب که برای ساختن جامعه باشد و جلوگیری کردن از کسانی که نمی‌خواهند بگذارند جامعه ترقی بکند، در اسلام یک همچو جنگی نداریم...» صحیفه نور، ج ۹، ص ۱۹۲.

۱۹. آغاز تفسیر سوره حمد در سال ۱۳۵۸ش توسط امام خمینی را در راستای ارتقاء آگاهی مردم از یک سو و عمق بخشی به آن آگاهی از سوی دیگر می‌توان مورد توجه قرار داد. البته در کمال ناباوری بیش از پنج جلسه ادامه نیافته، ناتمام پایان می‌یابد.

منابع فارسی و عربی

- آملی، س. ح. (۱۳۷۵). نص النصوص در شرح فصوص الحکم. ترجمه م. جوزی، تهران: روزنه، چاپ اول.
- آلن د. شریفت. (۱۴۰۰). تاریخ فلسفه قاره‌ای: کانت، کانتیان و ایده‌آلیسم، جلد ۱. ویراستار علمی فارسی: م. طباطبایی، تهران: نشر مولی
- خامنه‌ای، ع. (۱۳۷۹). بیانات در مشهد.
- خامنه‌ای، ع. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار با دانشجویان کرمانشاه.
- خامنه‌ای، ع. (۱۳۹۱). بیانات در جمع فرماندهان نیروی زمینی ارتش.
- خامنه‌ای، ع. (۱۳۹۹). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان.
- خامنه‌ای، ع. (۱۴۰۰). بیانات در دیدار مجلس خبرگان.
- خامنه‌ای، ع. (۱۴۰۳). بیانات در دیدار مردمی.
- خمینی، ر. (۱۳۷۵). شرح اربعین حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، ر. (۱۳۶۹). سر الصلوة معراج السالکین و صلوة العارفین. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، ر. (۱۳۶۹). مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جعفر بن محمد (امام صادق ع). (۱۳۷۷ش). مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه. شارح: ع. ر. گیلانی، تهران: پیام حق.
- جامی، ن. ع. (۱۳۹۸ق). نقد النصوص فی شرح نقش النصوص. تصحیح و تعلیق و. جت، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- راغب اصفهانی. (۱۴۲۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- فارابی، ا. ن. (۲۰۰۶م). کتاب الحروف. بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- فارابی، ا. ن. (۱۹۹۱م). کتاب المله، نصوص آخری. تحقیق م. مهدی، بیروت: دار المشرق.
- فارابی، ا. ن. (۱۴۰۵ق). فصول منتزعه. تحقیق ن. ف. متری، مکتبه الزهراء.
- قیصری، د. (بی تا). شرح فصوص الحکمه قم: بیدار.
- کاسپرر، ا. (۱۳۹۳). فرد و کیهان در فلسفه رنسانس. ترجمه ی. موقن، تهران: ماهی.

- کاشانی، ع. ر. (۱۳۱۵ق). *اصطلاحات الصوفیه*. تهران: طبع سنگی.
- کلینی، م. ی. (۱۴۰۷ق). *کافی*. تصحیح ع. غفاری و م. آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گیلپی، م. آ. (۱۳۹۸). *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*. ترجمه ز. ابراهیمی، تهران: روزگار نو.
- لاک، ج. (۱۳۹۲). *دو رساله حکومت*. ترجمه ف. شریعت، تهران: نگاه معاصر.
- هابز، ت. (۱۳۹۶). *لویاتان*. ترجمه ح. بشیریه، تهران: نشر نی.

منابع انگلیسی

- Kant, Immanuel, "GMM" in practical philosophy, the Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge university press, 1999, IV399-400
- Kant, Immanuel, "toward perpetual peace" in practical philosophy, section II, 8:350, the Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge university press, 1999
- Kant, Immanuel, "an answer to the question: what is the enlightenment?" in practical philosophy, 8:35, the Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge university press, 1999
- Loughlin, Martin, foundations of public law, Oxford university press, 2010
- Loughlin, Martin, the idea of public law, Oxford university press, 2003, p104
- Riesenberg, Peter, inalienability of sovereignty in medieval political thought, Columbia university press, 1956
- Schmitt, Carl, constitutional theory, translated and edited by Jeffrey Seitzer, Duke university press, 2008,
- Skinner, Quentin, the foundations of modern political thought, Cambridge university press, 1996, Vol 2,
- Tierney, Brian, the crisis of church and state: 1050-1300, Prentice Hall, 1964,



دلالت‌های منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) در تکامل و توسعه ادبیات حقوق بشر

سید محسن قائمی خرق*

عضو هیات علمی گروه حقوق بشر و محیط زیست، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی (ره) تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

حقوق بشر به عنوان مجموعه‌ای از اصول که به دنبال حفظ کرامت انسانی و تضمین حقوق اساسی افراد است، همواره از جایگاه ویژه‌ای در مباحث سیاسی، اجتماعی و حقوقی برخوردار بوده است. در این میان، واکاوی نقش رهبران و شخصیت‌های سیاسی در ترویج، توسعه و یا تحدید این حقوق، امری حائز اهمیت است. مقام معظم رهبری، از سال ۱۳۶۸ تاکنون نقش مهمی در سیاست‌گذاری‌ها و مواضع رسمی کشور در خصوص حقوق بشر ایفا کرده‌اند. بررسی این نقش نیازمند توجه به ابعاد مختلفی از جمله دیدگاه‌های نظری، مواضع عملی، عملکرد در عرصه بین‌المللی و تأثیرات داخلی و خارجی است. به هر روی، نقطه کانونی دستاورد این نوشتار توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، آن است که رهبری معظم انقلاب اسلامی، رویکرد توأمان «نقد حقوق بین‌المللی بشر» (در سطح مبانی و موازین و نیز اجرای آن) و «تکامل و توسعه حقوق بشر» را در پیش گرفته که در مقابل رویکردهای بدبینانه/نفی مطلق «حقوق بشر» و یکسره انگاری تقابل و تضاد آن با تعالیم اسلامی یا برتری‌انگاری و تفوق‌دهی این منظومه (خواه به اصلت یا از روی اضطرار و فهم ثانوی اجتهاد فقهی) بر مفاهیم اسلامی است. در واقع، استناد رهبری به «مفاهیم شریف حقوق بشر»^۱، ذیل این تفهم، نمی‌تواند از باب «مقاصه نوعیه» یا به عبارت مشهورتر «الزام خصم به معتقداتش» باشد. رویکرد مقام معظم رهبری به حقوق بشر، نخست، نفی حقوق بشر فردگرا، منفعت‌بنیاد-به مثابه ابزاری در دست قدرت‌های بزرگ برای پیشبرد منافع سیاسی و تحمیل ارزش‌های خود به سایر کشورها-و متأثر و متأخر از سیاست، است. همچنانکه بخش عمده‌ای از این ادبیات، معطوف به ساختارهای بین‌المللی است؛ از جمله منسوخ و کهنه، غیرمنطقی، ناعادلانه و غیردموکراتیک دانستن ساختار شورای امنیت. اما وجه دوم و نوآورانه و مغفول در سیره قولی و فعلی رهبری، «توسعه و تکامل» ادبیات حقوق بشر در حوزه

عضو هیات علمی گروه حقوق بشر و محیط زیست، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی (ره) تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

*Email: sm_ghaemi@sbu.ac.ir



اصول حقوق بشر و ساختارهای حمایت از حقوق بشر است. ویژگی‌های اساسی این وجوه نوآورانه، همانند تکیه ایشان بر حق‌های مصطلح و موجود، مطالبه غیرموردی، فراملی و غیراقتضائی حقوق بشر بوده و مهمتر اینکه، دوگانه «حقوق بشر در نظر» و «حقوق بشر در رویه» را درنور دیده است؛ چه آنکه مناشئ ادبیات طرح شده در این نوشتار، تنها کلام رهبری نبوده و سیره حکمرانی ایشان نیز مورد توجه قرار گرفته و از این‌رو، فواصل همیشگی میان «پراگماتیسم» و «نظریه‌پردازی» حقوق بشر در آن، پیش‌حل شده است.

واژگان کلیدی: منظومه فکری مقام معظم رهبری، حقوق بین‌المللی بشر، تکامل و توسعه حقوق بشر، حقوق و آزادی‌های مشروع

مقدمه

رویکردهای مختلف موجود در نسبت میان اسلام و حقوق بشر، طیف‌های مختلفی را صورت‌بندی می‌کند که در جای خود مورد بررسی اندیشمندان قرار گرفته است؛ اما در میان رویکردهای موجود، بررسی رویکرد اندیشه‌ای مقام معظم رهبری به جهات مختلف از جمله به جهت شخصیت حقوقی سیاسی و دینی ایشان و نیز شخصیت حقیقی ایشان، واجد جایگاه و اهمیت والایی است؛ همچنانکه اندیشه‌های ایشان در جایگاه حقوقی به عنوان رهبر عالی جمهوری اسلامی ایران به عنوان ولی فقیه و مرجع تقلید شیعه، فراتر از مرزهای جغرافیایی، آثار بین‌المللی فراوانی داشته و دارای یک رویکرد تمدنی به مفاهیم اجتماعی و حقوقی نظیر حقوق بشر است که ضرورت بررسی اندیشه ایشان را بیش از پیش مشخص می‌سازد.

بنابراین مسئله اصلی در این تحقیق آن است که رویکرد مقام معظم رهبری نسبت به اسناد بین‌المللی حقوق بشر چه بوده و نیز وجوه تکاملی و توسعه‌ای ایشان در پیشبرد حقوق بشر چه مواردی هستند؟ نگارنده با شیوه توصیفی تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای با تأکید بر بیانات مقام معظم رهبری این فرضیه را مطرح کرده است که رویکردهای متفاوت و متضادی از رد کلی حقوق بشر مدرن تا پذیرش کلی حقوق بشر مدرن در این خصوص وجود دارد و رویکرد مقام معظم رهبری، رویکردی میانه مابین نفی حقوق بشر و پذیرش اطلاق حقوق بشر است و در تلاش است تا یک تعامل را با محوریت اسلام ناب میان این دو برقرار کند. نسبت به اهمیت و ضرورت این تحقیق نیز افزون بر اینکه جایگاه و تلاش‌های رهبری را در ریل-گذاری برای حقوق بشر از ریل‌برون آمده غرب مشخص خواهد کرد، دستاورد این پژوهش

می‌تواند در نیل به یک رویکرد مطلوب از سوی جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با حقوق بشر و نظام بین‌الملل حقوق بشر راهنما محسوب شود که بر همین اساس این نوشته را می‌توان فاقد پیشینه تحقیق دانست؛ چه آنکه معدود آثار تحریر شده نیز صرفاً رویکرد ایشان نسبت به برخی از مسائل حقوق بشر موجود را در لابه لای مباحث مختلف (و نه مستقلاً) «نقل» نموده و وارد تحلیل یا تمرکز بر حوزه خاصی از حقوق بشر و نیز وجوه توسعه‌بخش و تکاملی ایشان نسبت به حقوق بشر نشده‌اند.

این نوشتار در دو قسمت رویکرد مقام معظم رهبری به «حقوق بشر کنونی» و «استخراج وجوه تکامل و توسعه حقوق بشر در منظومه فکری رهبری» سامان می‌یابد:

۱. رویکرد مقام معظم رهبری به «حقوق بشر کنونی»

تعبیر کلی و اوصافی که در منظومه فکری رهبر انقلاب نسبت به «حقوق بشر» مورد استفاده قرار گرفته عبارتست از: عنوانی جعلی (بیانات در مراسم تنفیذ حکم چهاردهمین دوره ریاست جمهوری اسلامی ایران، ۱۴۰۳/۵/۷)، آزادی و حقوق بشر «غربی» (پیام رهبر انقلاب به مناسبت آغاز به کار ششمین دوره مجلس خبرگان رهبری، ۱۴۰۳/۳/۱)، «نقاب دروغین حقوق بشر» در چهره‌ی آمریکا و فرانسه و انگلیس و امثال اینها (۱۴۰۲/۰۸/۱۰)، بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، حقوق بشر «آمریکایی» (بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش، ۱۳۹۵/۱۱/۱۹)، امر مستهجن (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۳/۶/۱۳)^۲، شعارهای کهنه‌شده و غیرقابل باور برای آحاد ملتها و صاحب‌نظران و زبندگان (بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۸۷/۸/۸)، نسخه‌ی مغلوط و بارها نقض‌شده‌ی غرب (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۴/۱۰/۱۹)، «شعار» حقوق بشر (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۱/۹/۱)، بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، ۱۳۸۱/۶/۲۴)، حربۀ سیاسی حقوق بشر [آمریکا علیه کشورهای اطراف منطقه‌ی فلسطین و حتی کشورهای دور دست به منظور برقراری یا توسعه روابط با صهیونیستها] (بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۷۴/۱۲/۱).

این مختصات و اوصاف بیان شده «بر اساس تعصب نیست بلکه بر اساس واقعیات و عملکرد دولتمردان آمریکا و غرب است» (دیدار سخنگوی جنبش انصارالله یمن و هیئت همراه

با رهبر انقلاب، ۱۳۹۸/۵/۲۲). بر مبنای این اوصاف و نیز سایر بیانات ایشان می‌توان مختصات زیر را برای حقوق بشر کنونی استخراج نمود:

الف- استفاده از حقوق بشر به عنوان ابزار سیاسی-تبارزی حقوق بشر: در سطح بین‌المللی، امروز دشمنان از همه‌ی ابزارها دارند استفاده می‌کنند برای مشوب کردن اذهان عمومی آحاد بشر - ملتها - خواصشان و عوامشان؛ تا هر جا دستشان برسد» (بیانات در دیدار با جمعی از طلاب و روحانیون، ۱۳۸۸/۹/۲۲؛ نیز نک به: بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه‌السلام، ۱۳۹۳/۰۲/۳۱) و «اگر جمهوری اسلامی حاضر بود تبعیت استکبار را قبول بکند، اسم حقوق بشر را هم اصلاً نمی‌آوردند» (بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه‌السلام، ۱۳۹۵/۳/۳).^۳ در این نعت، حقوق بشر، ماهیت خود از ابزار حقوقی را به ابزار سیاسی از دست داده و بدل از «همکاری بین‌المللی و تعاونی به منظور نیل به تحقق و گسترش آن در سطح جهان» به ابزاری برای «اعمال دشمنی و غرض‌ورزی علیه برخی دولت‌ها از جمله ایران» دگردیسی یافته و به عبارتی حقوق بشر به عنوان «سلاح نرم» برای فشار بر دولت‌های غیرغربی به کار گرفته می‌شود. این در حالی است که «کسانی که برای بشر هیچ ارزشی - جز به عنوان یک ابزار برای سود مادی خودشان - قائل نیستند، برای حقوق بشر در گوشه‌ای از دنیا دل بسوزانند؟!» (بیانات در دیدار بسیجیان و سپاهیان لشکر ۲۵ کربلا، ۱۳۸۲/۶/۲۹). همچنین، حقوق بشر به مثابه یک ابزار برای توجیه تحریم‌ها، مداخله نظامی و توطئه‌های رسانه‌ای به کار می‌رود: «...تحریم‌های شدید... و... بی‌سابقه... خوب، اولاً هدف از این تحریم‌ها چیست؟ آنها یک اهدافی را ذکر می‌کنند، [ولی] دروغ می‌گویند؛ هدف، اینها نیست... بحث حقوق بشر را مطرح می‌کنند؛ مسئله اینها نیست» (بیانات در دیدار کارگران، ۱۴۰۳/۲/۵؛ بیانات در جلسه تبیین سیاست‌های اقتصاد مقاومتی، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰). «بهانه تحریم... برای این است که ملت ایران به ستوه بیاید، بگوید آقا ما به خاطر دولت جمهوری اسلامی داریم زیر فشار تحریم قرار می‌گیریم؛ رابطه‌ی ملت با نظام جمهوری اسلامی قطع بشود» (بیانات در دیدار جمعی از کارآفرینان سراسر کشور، ۱۳۸۹/۶/۱۶؛ همچنین نک به: بیانات در دیدار مسئولان نظام، ۱۳۹۳/۴/۱۶؛ بیانات در دیدار جمعی از پاسداران، ۱۳۷۱/۱۱/۶). نسبت به مداخلات نظامی نیز حقوق بشر، ابزار توجیه مداخله نامشروع آمریکا در عراق و افغانستان قرار گرفته است: «اینها با وعده‌ی دموکراسی و آزادی و حقوق بشر وارد افغانستان و

عراق شدند (بیانات در مراسم نوزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۷/۳/۱۴)

ملت عراق را با نیروی نظامی، با گذاشتن حاکم بیگانه، با تصرف منابع، با ایجاد هرج و مرج در این کشور، با تعرض به خانواده‌ها و حریم ناموس مردم عراق و زنهای عراقی تحت فشار قرار داده‌اند» (بیانات در دیدار جمعی از جوانان اهواز، ۱۳۸۲/۵/۸). در حالی که «اشغال و تصرف نظامی عراق و تحقیر و به ذلت کشاندن یک ملت با فرهنگ و بزرگ، جرم بین‌المللی است؛ اما آنها این کار را صریحاً و تحت عناوین حقوق بشر و دفاع از دموکراسی و آزادی انجام دادند... پیداست که به حقوق انسانها و به حق مردم برای تعیین حکومت هیچ اعتنایی ندارند و برای آن هیچ ارزشی قائل نیستند؛ خودشان نصب می‌کنند، خودشان حاکم معین می‌کنند، خودشان قانون می‌گذرانند و خودشان متخلف از قانون را بدون هیچگونه محاکمه‌یی مجازات می‌کنند» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۳/۲/۱۸). «و می‌دانند که اگر همین الان در عراق به آراء مردم مراجعه کنند، اکثریت قاطع مردم کسانی را انتخاب خواهند کرد که یک روز هم اجازه ندهند امریکایی‌ها در عراق بمانند. امروز هر کجای دنیای اسلام انتخابات مردمی باشد، نتیجه همان چیزی است که امریکایی‌ها از آن می‌ترسند» (بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۸۲/۹/۵). «مردمسالاری بی‌مردم! مردم‌سالاری نیست، مردم کشتاری است. آمده‌اند دنبال دموکراسی و حقوق بشر!... چهره‌ی تمدن و مدنیت غرب را از آنچه که بود، امروز سیاه‌تر کرده‌اند» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۸۳/۱/۲۶) «فکر می‌کنند که ما این شخص را نصب می‌کنیم، بعد زمام امور را در دست می‌گیریم و کمکهایی هم می‌کنیم و سپس فرهنگ مردم را عوض می‌کنیم» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۲/۱/۲۲) «آنها می‌خواهند یک ملت، یک کشور و یک مجموعه منابع انسانی و مالی و مادی را یکجا و یکپارچه در حلقوم شرکت‌های افزون‌طلب صهیونیستی و مراکز قدرت جهانی بریزند و به کمتر از این راضی نیستند» (بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۸۱/۱۱/۲۸) تا «اول، هزینه‌هایی را که خودشان در این حمله متحمل شده‌اند، از محل نفت عراق بگیرند - یعنی جنگ را خودشان تحمیل کنند، کشتار را خودشان راه بیندازند، اما پولش را از مردم عراق بگیرند! - بعد هم اختیار نفت عراق را در دست داشته باشند و نفت این کشور زیر کلید آنها باشد و جای پای دیگری را در منطقه‌ی خلیج فارس اضافه کنند. هدفهای امریکا کاملاً استعماری، استکباری، زیاده‌طلبانه، ضد حقوق بشر و ضد حقوق ملت‌هاست» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۱/۹/۱). «ده پانزده

شعار از شعارهای مردم دنیا را که در راهپیمایی‌های گوناگون... همه‌اش نشان دهنده‌ی این است که مردم دنیا درست آن حقیقت قضیه را درک کرده‌اند. تعدادی از شعارها اینهاست: «این جنگ، جنگ نفت است، نه آزادی و حقوق بشر»؛ «این جنگ برای نجات اقتصاد ورشکسته‌ی آمریکا است»؛ «این جنگ یک اشغال متجاوزانه‌ی هیتلری است»؛ «محور شرارت، آمریکا، انگلیس و اسرائیلند» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۲/۱/۲۲؛ همچنین نک به: بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید مبعث، ۱۴۰۰/۱۲/۱۰).

نکته دیگر در این خصوص آن است که «آمریکا با این حمله [به عراق]، دخالت و حضور خشن و زورمدارانه‌ی خود در کشورها و در مسائل جهانی را به صورت یک قاعده و رویه درمی‌آورد... همه‌ی دنیا یک امپراتوری بزرگ است؛ امپراتور آن هم امریکا است! اراده‌ی ملتها، حق انتخاب ملتها و آزادی ملتها، از نظر آنها افسانه و بی‌ارزش است! حقوق بشر را بر زبان جاری می‌کنند؛ اما در دل آن را قبول ندارند: «يقولون بأفواههم ماليس في قلوبهم». .. سلاحها بايد آزمایش شوند! سلاحهای جدید باید یک جا عمل کنند، تا اینها عملکردش را ببینند! این بشود یکی از موجبات حمله‌ی نظامی به یک ملت و یک کشور» (بیانات در دیدار مردم استان هرمزگان، ۱۳۷۶/۱۱/۲۸). این در حالی است که ابزاربودگی حقوق بشر در برهه دیگری، به نحوی متفاوت ایجاب می‌کرد «در سالهای شصت و یک و شصت و دو، ... دولت امریکا احساس کرد که باید جبهه‌ی عراق را حمایت کند، تا دولت بعثی بتواند نقش خیانت‌آمیز خود را در مقابل نظام جمهوری اسلامی ایفا نماید. در همان سالها که دولت عراق سلاح شیمیایی به‌کار برد، اینها اسم عراق را از فهرست دولتهای حامی تروریسم خارج کردند» (بیانات در دیدار جمعی از خانواده‌های شهدا، ۱۳۷۶/۲/۱۷).

بنابراین بطور کلی و مستظهر به بیانات متعدد رهبری معظم می‌توان استفاده از «حقوق بشر» برای توجیه خشونت را یکی از آسیب‌های نظام حقوق بشر کنونی دانست که فارغ از عدم همراهی افکار عمومی به دلیل عدم تبادر چنین واقعیاتی از آن الفاظ و اسناد حقوق بشری، ریشه در ابهام برخی واژگان یا تفاسیر رسمی صورت‌گرفته از این اسناد دارد^۴ که رهبری این را «قابلیت تبدیل حقوق بشر به توجیهی برای ارتکاب جنایات جنگی» می‌داند^۵ و «برای بشریت، مصیبتی از این بالاتر نیست که مفاهیم و ارزشهای انسانی، این‌طور در دست‌وپای این سیاست‌بازان خبیث بیفتد»^۶.

ب- مرزداشتگی «حقوق بشر در متون غربی با معنویت و دین»: مفهوم «حقوق بشر» در متون غربی بر پایه سکولاریزم استوار است و در نتیجه نمی‌تواند اصول اخلاقی و انسانی واقعی را تضمین کند؛ در حالی که در نظام اسلامی، حقوق بشر همزمان با برخی حقایق معنوی (نظیر حق دسترسی به محیط مساعد برای رشد فضائل اخلاقی، حق بر سعادت و هدایت و... و مسئولیت‌های دینی («امر به معروف و نهی از منکر»)) ترکیب می‌شود. در حالی که «دنیای غرب، علاقه‌مندی ما به مبانی اخلاقی و انسانیت را مخالفت با حقوق بشر قلمداد می‌کند» (بیانات در دیدار جمعی از پرستاران، ۱۳۷۶/۶/۱۹)، اما «وقتی نامها و شعارهای زیبایی مثل حقوق بشر، حقوق انسان و رأی انسان برای اروپایی‌ها شناخته شد، و وقتی پا در جاده‌ی علم گذاشتند، دوری از معنویت نگذاشت این شعارها آن‌طور که توقع بود و معنا می‌شد، برای بشریت خیر به بار آورد؛ همانها برای بشریت مایه‌ی شر و فساد شد» (بیانات در مراسم پانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله علیه)، ۱۳۸۳/۳/۱۴) و «زوال تمدن‌ها [نیز] معلول [همین] انحراف‌هاست (بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه، ۱۳۷۹/۷/۱۴)؛ از جمله آثار این نظم حقوق بشری آن است که «همین امروز شما ملاحظه کنید؛ در یک کشوری در شرق آسیا - در میانمار - هزاران انسان مسلمان دارند کشته می‌شوند... مدعیان دروغین حقوق بشر لب تر نمی‌کنند... توجیه هم می‌کنند! این، حقوق بشر این‌هاست؛ حقوق بشر منقطع از اخلاق، منقطع از معنویت، منقطع از خدا. می‌گویند اینها میانماری نیستند؛ خب، گیرم نباشند - البته دروغ می‌گویند، سیصد چهارصد سال است که اینها در آنجا زندگی می‌کنند؛ آن‌طور که به ما گزارش می‌شود - باید کشته شوند؟! (بیانات در دیدار قاریان، ۱۳۹۱/۴/۳۱).

ج- نفاق‌گونه‌گی و تبعیض‌گرایی در اجرا یا استناد به حقوق بشر: «در این سه قرن، در همان حالی که غربی‌ها در عمل این جور مشغول جنایت بودند [غارت دنیا از شرق آسیا، از اندونزی، از فیلیپین، از نپال، از شبه‌قاره‌ی هند بگیرد تا آسیای مرکزی و آسیای غربی و تا شمال آفریقا، بخشهای مغرب آفریقا و تا سرتاسر آفریقای سیاه]، روشنفکرانشان و متفکرانشان برای دنیا قانون حقوق بشر کشف می‌کردند و وضع می‌کردند! یعنی این تناقض در عمل و قول» (بیانات در مراسم سی‌وسومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۴۰۱/۳/۱۴).^۷ این واقعیت میدانی نظام حقوق بشر که نوعی نبود اولویات و ترتیب‌مندی در اهم و مهم مصادیق حقوق بشر را نشان می‌دهد در موارد متعددی رخ داده که در بیانات رهبری انعکاس یافته

است. به عنوان مثال با وجود سکوت کشورها و جامعه جهانی در قبال جنایات علیه فلسطین، اما «اگر چهار نفر یهودی روسی را آن روزها نمی‌گذاشتند از شوروی خارج بشوند و به اسرائیل بروند، تمام دنیا جنجال می‌شد که چرا مانع می‌شوید... سازمانهای حقوق بشر هم که ادعای حقوق بشر می‌کنند، با آنها هماهنگ می‌شدند» (بیانات در دیدار افشار مختلف مردم، ۱۳۷۰/۹/۱۳) یا «گاهی حتی حقوق حیوانات برایشان این‌قدر اهمیت پیدا می‌کند که جنجال می‌کنند، [اما] چند هزار انسان در یک چنین حادثه‌ای - نه یک حادثه‌ی تصادفی، نه سقوط یک هواپیما، [بلکه] در یک حادثه‌ای که وظیفه‌مند بودند کسانی که این حادثه را درست مدیریت کنند... و اینها هیچ چیز نگویند» (بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی دریایی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و خانواده‌های آنان، ۱۳۹۴/۷/۱۵) یا موضع‌گیری کشورها و نهادهای بین‌المللی علیه حجاب در ایران و سکوت علیه بی‌حجابی و برهنگی اجباری در برخی کشورها و سلب حقوق از زنان مسلمان در کشورهای فرانسه و انگلیس (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۹/۱/۱۰) و تونس (بیانات در جلسه پرسش و پاسخ مدیران مسئول و سردبیران نشریات دانشجویی، ۱۳۷۷/۱۲/۴) یا «وقتی اعتراض علیه نویسنده‌یی است که وقیحانه به مقدسات یک میلیارد مسلمان دشتام داده، آنان طرفدار آزادی بیان و عقیده‌ی فردی می‌شوند؛ اما وقتی سخن از زن یا دختر بچه‌ی مسلمانی است که می‌خواهد بر طبق عقیده‌ی مذهبی خود لباس بپوشد، دیگر آزادی فردی از یاد می‌رود و همه چیز رنگ دیگری می‌یابد و هرگونه حرکت ضد اخلاقی و ضد آزادیها و حقوق فردی، نام مبارزه با ارتجاع می‌گیرد!» (پیام به گردهمایی فرماندهان پایگاه‌ها و نواحی مقاومت بسیج سپاه پاسداران انقلاب اسلامی سراسر کشور، ۱۳۶۸/۹/۲). آسیبی به یک صهیونیست بیگانه‌ی غریبه‌ی به‌زور آمده بخورد، همه‌ی دستگاههای تبلیغاتی غرب بسیج می‌شوند تا این حادثه را بزرگ کنند!... عکس پدر او، مادر او، بچه‌ی او، خواهر او، گریه‌ها و ناراحتیهایشان، در مجلات امریکایی و سایر مجلات دنیا چاپ می‌شود» (بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه، ۱۳۷۹/۷/۱۴). «یک جا یک نفری با یک اتهامی در یک کشوری اعدام می‌شود یا زندانی می‌شود، شما می‌بینید سروصداهای حقوق بشری بلند شد...؛ [اما] اینجا چند هزار نفر به‌خاطر بی‌کفایتی و بی‌تدبیری و سوء عمل یک دولت جان می‌بازند و این دستگاه‌های حقوق بشری و دولتهای مدّعی حقوق بشر سکوت مرگ می‌گیرند» (بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی دریایی سپاه پاسداران

انقلاب اسلامی و خانواده‌های آنان، ۱۳۹۴/۷/۱۵). «در غزه، در یمن، در بحرین، در سوریه، در عراق، در مناطق دیگر فجایعی اتفاق می‌افتد که انسان حیرت می‌کند... آن وقت یک سگی یا یک گربه‌ای وقتی داخل چاه می‌افتد، همه‌ی ابزارها را به کار می‌گیرند که این را از داخل چاه سالم بیرون بیاورند، یعنی ما طرفدار موجود زنده‌ایم؛ خطر بزرگ دنیا این ریاکاری است، این دروغ‌گویی است، این نفاق است» (بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی دریایی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و خانواده‌های آنان، ۱۳۹۴/۷/۱۵).^۸

«هزاران تن بمب بر سر شهرها و مردم بی‌پناه و بچه‌ها و مریض‌ها و پیرمرد‌ها و بی‌گناه‌ها و غیرنظامی‌ها بریزند، مانعی ندارد؛ ولی یکی از این هواپیماهایی که رفته این همه جنایت کرده، ساقط بشود و خلبان آن را بگیرند بیاورند در تلویزیون نشان بدهند، جنایتی می‌شود که همه‌ی دنیا رویش سروصدا و اظهار تأسف می‌کنند و می‌گویند برخلاف کنوانسیون ژنو است» (بیانات در دیدار اعضای مجمع نمایندگان طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۶۹/۱۱/۴). «دروغگویان مدعی حقوق بشر در اروپا و آمریکا که در قضیه‌ی اوکراین آن غوغا را به راه انداختند، در برابر این همه جنایت در فلسطین مهر سکوت بر لب زده‌اند و از مظلوم دفاع نمی‌کنند بلکه به گرگ خونخوار کمک هم می‌کنند» (سخنرانی تلویزیونی به مناسبت روز جهانی قدس، ۱۴۰۱/۲/۹). همچنین است، عدم اعتراض به کشته شدن یک عده جوان مؤمن روستایی و شهری در سرپل باقرآباد در زمان رژیم پهلوی (بیانات در دیدار مردم ورامین، ۱۳۸۲/۳/۲۲) و کشتار دانش‌آموزی سیزده آبان سال (بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۸۱/۸/۱۳)، متعرض نشدن به کشتار شهدایی همچون آرمان علی‌وردی و روح‌الله عجمیان و بلکه تحریک و آموزش این قبیل رفتارها (بیانات در دیدار شاعران و اساتید زبان فارسی، ۱۴۰۲/۱/۱۶)، محکوم نکردن قضیه تروریستی حرم شاهچراغ و حتی ممنوع کردن اسم شهید آرشام در اینترنت (بیانات در دیدار دانش‌آموزان، ۱۴۰۱/۸/۱۱) و عدم محکومیت «فاجعه‌ی تهاجم دشمن صهیونیست به حرم شریف ابراهیمی» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۷۲/۱۲/۱۳).

و معنای «آمریکا شیطان بزرگ است» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۹۴/۶/۱۸) و «مرگ بر آمریکا» (بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۹۵/۸/۱۲) نیز متوجه این ریاکاری آمریکایی‌ها در نقض و ادعای همزمان حقوق بشر است و این قبیل شعارها اشراک

شده از ملاحظات حقوق بشری است و در واقع، مفهوم استکبار، با نقض شدید حقوق بشر در تلائم و درهم‌تنیدگی است (نک به: بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۷۷/۱۰/۲۸).

در خصوص گستره اجرای حقوق بشر نیز تبعیض مشهود است؛ و به عبارتی «حقوق بشر معتبر است، مگر در مورد مسلمانان! سازمان ملل و کمیته‌ی حقوق بشر و سازمانهای مختلف گوشه و کنار عالم منتظرند ببینند امریکا با چه کسی بد است، تا به بهانه‌ی حقوق بشر، روی او فشار بیاورند!». از مسلمانان کشمیر در یک تظاهرات، دهها نفر انسان را می‌زنند و می‌کشند؛ ولی تمام داعیه‌های طرفداری از حقوق بشر در دنیا فراموش می‌شود و انگار چنین چیزی اتفاق نیفتاده است» (بیانات در دیدار خانواده‌های شهدا و جانبازان، ۱۳۶۹/۳/۲؛ همچنین بیانات در دیدار مردم استان چهارمحال و بختیاری، ۱۳۷۱/۷/۱۵) با به عنوان مثال، «غرب با کشورها و دولتهایی رابطه‌ی حسنه دارد که این دولتها و کشورها، از ابتدایی‌ترین روشهای دموکراسی هم محروم و دورند!.. اما نه دولتهای غربی و نه مجامع به اصطلاح حقوقی که برای دفاع از آزادیها و حقوق بشر تشکیل شده‌اند و کار می‌کنند، نسبت به اینها هیچ حساسیتی نشان نمی‌دهند (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۹/۱/۱۰؛ همچنین نک به: پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۷۰/۳/۲۶) کسانی که ته دلشان، حقوقی برای بشر قایل نیستند؛ و اگر حقی برای انسان قایلند، برای انسان غربی است، نه برای هر انسان؛ و حاضرند که میلیونها انسان غیرغربی، برای حفظ سعادت و سلامت خودشان نابود و فدا بشوند (بیانات در دیدار ائمه‌ی جمعه‌ی سراسر کشور، ۱۳۷۰/۶/۲۵). یا «آنجا که حقوق یک میلیارد و اندی مسلمان، با اهانت به مقدساتشان تضییع می‌شود، سردمداران حقوق بشر ساکتند و بلکه تشویق هم می‌کنند! [اما] همه‌ی دستگاههای استکباری و نوکران و مزدوران قلم به دست و جیره‌خوارشان، در دفاع از انسان بی‌ارزشی که «آیات شیطانی» را در معرض دید مردم قرار داد، صف بسته‌اند.. چرا آنجا که دویست میلیون مسلمان هندی، حقوقشان تضییع می‌شود و عبادتگاهشان به وسیله‌ی مشی جاهل متعصب و با تحریک دشمنان اسلام و مسلمین ویران می‌شود، از حقوق بشر دم نمی‌زنند؟! چرا در بوسنی هرزگوین که میلیونها انسان در معرض سخت‌ترین عقوبتهای ظالمانه قرار گرفته‌اند.. از حقوق بشر دفاع نمی‌کنند، یا حداکثر به یک اظهار زبانی اکتفا می‌کنند؟ (بیانات در دیدار جمعی از زنان، ۱۳۷۱/۹/۲۵) و شعار «دفاع از حقوق کودک و زن» شامل کودکان و زنان مظلوم یمن و فلسطین نمی‌شود (سخنرانی تلویزیونی به مناسبت روز جهانی

قدس، ۱۳۹۹/۳/۲؛ در خصوص تبعیض همچنین نک به: بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید مبعث، ۱۴۰۰/۱۲/۱۰.

د- تفسیرپذیری مفاهیم حقوق بشری علیه حقوق بشر به مثابه «یکی از سیئات تمدن

مادی» (بیانات در دیدار جمعی از مداحان، ۱۳۹۲/۲/۱۱): «آن کسی که برای مسأله‌ی فلسطین - یعنی برای خانه‌ی خود، برای حق انسانی و حق ملی خود - اقدامی می‌کند، در عرف مطبوعات استکباری دنیا و دستگاه تبلیغاتی وابسته به استکبار و صهیونیسم، تروریست معرفی می‌شود! مصیبت بزرگ آن است که این مصایب را، با قبول و تأیید دنیای متمدن، بر سر یک ملت می‌آورند»^۹. «به جنایتکار صهیونیست - یعنی شارون - تبریک می‌گویم که تو احمد یاسین را کشتی یا شهید رنثیسی را ترور کردی! استدلالش برای این کار چیست؟ این است که دولت اسرائیل از خودش دفاع می‌کند. عجب! مگر منطق دیکتاتورهای عالم، آنجایی که مردم و مخالفان خود را سرکوب و تار و مار و شکنجه می‌کنند، غیر از این است؟! (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۲/۱۱/۲۴). اروپایی‌ها بنا بر ادعای خود، به یهودیان در سالهای جنگ جهانی دوم ظلم کرده‌اند، پس باید با آواره کردن ملتی در غرب آسیا و کشتارهای فجیع در آن کشور انتقام یهودیان را گرفت» (سخنرانی تلویزیونی به مناسبت روز جهانی قدس، ۱۴۰۰/۲/۱۷). برای هر آنچه در دنیا ظلم، حق‌کشی و تبعیض می‌شود، اسمهای قانونی مثل «حقوق بشر»، «دفاع از ارزشهای انسانی» و از این قبیل می‌گذارند. بدترین نوع سیطره‌ی ظلم این است که ظلم به اسم عدل و ناحق به اسم حق، بر دنیا مسلط شود (بیانات در دیدار جمعی از روحانیون، ۱۳۷۴/۳/۳). «در همین قضیه‌ی اخیر نیوزیلند و کشتار مسلمانان، خب در دو مسجد یک نفری وارد می‌شود، ده‌ها نفر را به رگبار می‌بندد، بیش از پنجاه نفر آنها را به قتل می‌رساند، شهید می‌کند؛ خب این اسمش تروریسم نیست؟.. گفتند حرکت مسلحانه!.. هر جایی که یک حرکتی علیه یک فرد حتی انجام بگیرد که مورد علاقه‌ی آنها است، آنجا تروریسم و حقوق بشر و همه چیز ردیف می‌شوند برای مقابله اما اینجا - به این وضوح - به این حرکت، تروریستی نمی‌گویند! (بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۳۹۸/۱/۱). در خصوص واژه جنبش مدنی نیز همین مثال قابل طرح است: «رئیس جمهور آمریکا اغتشاشگران و خرابکاران خیابانی را به عنوان جنبش مدنی معرفی کرد! آتش زدن بانک، آتش زدن اتوبوس، کتک زدن عابر بی‌گناه و بی‌خبر، کتک زدن خواهر و مادر شهید به خاطر اینکه چادر بر سر

دارد، آتش زدن موتورسیکلت جوان چون محاسن دارد، اینها جنبش مدنی است؟!» (بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۳۸۹/۱/۱؛ همچنین نک به: بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۷۸/۵/۸). همچنین است در مورد مفهوم عدالت: «دولت امریکا با همه‌ی ادعاهای دهان‌پرکنی که تبلیغات و رسانه‌های وابسته به او به طور دائم در زمینه‌ی لزوم رهبری جهان و حقوق بشر و غیرذلک بر زبان می‌آورند، پشت سر دولت اسرائیل ایستاده است. ... این را دفاع از عدالت می‌دانند... این جنایات را یک جنگ عادلانه و جنگ با تروریسم به حساب می‌آورند» (بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان، ۱۳۸۱/۲/۱۱).

هـ- **تقدم منفعت‌گرایی بر حقوق بشر:** تلقی خاص از منافع و تقدم بخشی به آن بر حق - گرایی «ولو این منافع بر خلاف همه‌ی پیمانهای بین‌المللی باشد» (بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۷۴/۸/۱۰)، معضل دیگری است که بخشی از رویکرد مقام رهبری نسبت به حقوق بشرکنونی را شکل می‌دهد: «صریحا می‌گویند منافع ما اقتضا می‌کند که به عراق حمله کنیم و به‌خاطر حفظ منافع خود حمله می‌کنیم. «هیتلر» هم همین حرف را می‌زد و می‌گفت که آلمان به فضای حیاتی احتیاج دارد، لذا به کشورهای پیرامون خود حمله می‌کند و حمله کرد ۱۳۸۱/۱۲/۰۲ بیانات در دیدار مردم زاهدان) نه به مردم، نه به ملت‌ها، نه به آراء و نه به حقوق انسانها هیچ اعتقادی ندارند. تنها چیزی که به آن اعتقاد دارند، عبارت است از پُر کردن جیب کمپانی‌های مؤثر در پشت صحنه‌ی حکومت امریکا» (بیانات در مراسم چهاردهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۲/۳/۱۴) که سبب «نادیده گرفتن حقوق ملت‌ها، بی‌ارزش دانستن مرزهای جغرافیایی ملت‌ها، برای خود این حق را قائل شدن که به بهانه‌ی منافع نامشروع به هر جای دنیا دست‌اندازی کنند» (بیانات در دیدار مردم قزوین، ۱۳۸۲/۹/۲۵) شده است. این تقدم، افزون بر سوء استفاده از مفهوم شریف حقوق بشر توسط «همه‌ی جناحهای حاکم در امریکا در دهها سال گذشته» (پیام تشکر در پی حضور پرشکوه مردم در راهپیمایی ۲۸ تیر، ۱۳۸۱/۴/۲۹)، سبب تبعیض در نظارت‌های حقوق بشری شده است؛ به عنوان مثال: «کشورهایی هستند که امریکا از نفت آنها استفاده می‌کند؛ در آنها یک‌بار یک مجلس منتخب مردم تا امروز تشکیل نشده است؛ یک حاکم منتخب مردم، یک رئیس جمهور منتخب مردم در آن کشورها وجود ندارد؛ اما امریکا اسمی از دموکراسی و حقوق بشر

در آن کشورها نمی‌آورد! چرا؟ چون منافعش را از آنها تأمین می‌کند (بیانات در دیدار با جوانان در مصلائی بزرگ تهران، ۱۳۷۹/۲/۱).

مستند فهم منفعت‌گرا در ادعاها و عدم ادعاهای ناظر به مسائل حقوق بشر، افزون بر «اقرار» رئیس‌جمهور آمریکا (بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان، ۱۳۸۳/۲/۱۲)، این است که «بسیاری از همین رجال و شخصیت‌های سیاسی که... جمهوری اسلامی و مسلمانان را با تهمتهای ناروا، متهم به نقض حقوق بشر می‌کنند، چند صباحی که می‌گذرد و دوران مسئولیت و ریاستشان به سر می‌آید، ناگهان معلوم می‌شود که مثلاً با مافیا مرتبط بوده‌اند یا در فلان معاملات قاچاق سلاح و یا در فروش مواد سلاحهای شیمیایی دخالت داشته‌اند!» (خطبه‌های نماز جمعه در چهارمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲/۳/۱۴).

بنابراین، تعارض منافع در مساله نظارتهای بین المللی حقوق بشری نیز از جمله اموری است که در رویکرد رهبری معظم نسبت به مسائل حقوق بشری وجود دارد و تعبیر «دکان» و «ناندانی» شدگی حقوق بشر گویای این تعارض منافع است؛ به عبارت دیگر «طرح قضیه‌ی حقوق بشر از طرف سردمداران امریکا، چه حالا و چه در روزهای قبل، یک دکان و یک وسیله برای استفاده‌ی بیشتر است» (بیانات در جمع زائران و مجاوران حرم رضوی در مشهد مقدس، ۱۳۶۹/۱/۲) و در چنین روزگار و دورانی، مسائل حقوق بشر برای برخی دولتها و سازمانها در عالم، ناندانی شده است (بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۷۲/۱/۴). در این مبنا، وجود آمیخته‌ی [آمریکا] با نقض حقوق بشر (بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان، ۱۳۷۶/۲/۱۰) نمی‌تواند مدعی فهم و قضاوت صحیح در حوزه حقوق بشر باشد: «در قضاوت سیاسی امریکا... برای جمهوری اسلامی که هرگز به هیچ کشوری حمله‌ی نظامی نکرده، داشتن سلاح غیر اتمی هم ناروا است و غصب و توقیف قطعات یدکی و هواپیما و بالگردانهای قبلاً خریداری شده‌ی آن مجاز است؛ ولی پر کردن منطقه‌ی خلیج فارس از انواع سلاحها و جنگنده‌های غیر لازم و تجهیز روز افزون رژیم صهیونیستی به سلاح اتمی بی‌اشکال، بلکه لازم است!» (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۷۷/۱۲/۲۸).

۲. وجوه ناظر به «توسعه و تکامل حقوق بشر» در منظومه فکری رهبری

پیش از ورود به وجوه تکاملی و توسعه‌ای حقوق بشر، ضروری است دیدگاه رهبر معظم انقلاب در خصوص «ارزش استنادی» به اسناد حقوق بشر معین گردد. توضیح آنکه، در موارد

متعدد ایشانی، نص یا عنوان برخی اسناد بین‌المللی در حوزه بشر را مطرح نموده‌اند؛ از جمله: «آن چیزهایی که در اعلامیه‌ی استقلال آمریکا در دویست سال قبل ذکر شده بود، همه عملاً نقض شده است» (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳/۶/۱۳۹۳). «مگر برجسته‌ترین ماده‌ی منشور عمومی حقوق بشر - که این آقایان از آن دم می‌زنند - این نیست که هر کس در خانه‌ی خود آزاد است و حق انتخاب مسکن خود را دارد؟ پس... مگر فلسطین، خانه‌ی فلسطینی‌ها نیست؟.. این مسلمانانی که در کشور بوسنی هرزگوین، از جانشان، از خانه‌شان، از میهنشان و از استقلالشان دفاع می‌کنند و این‌طور زیر فشار قرار گرفته‌اند، بشر نیستند؟» (بیانات در دیدار مردم قم، ۱۹/۱۰/۱۳۷۱). حال با ملاحظه این بیانات، اولین نتیجه‌ای که بدست می‌آید، آن است که نقدهای پیش‌گفته در قسمت نخست این نوشتار، به معنای رد اعتبار مفهوم «حقوق بشر» نبوده و بلکه هدف اصلی، زیر سؤال بردن ادعاهای سیاسی و گزینشی مدعیان غربی حقوق بشر و نهادهای بین‌المللی است و دلایل ایشان برای نبود حسن نیت و غیرواقعی بودن ادعاهای حقوق بشری و سوءاستفاده سیاسی از این ادبیات عبارتند از: «وتوی قطعنامه‌ی شورای امنیت برای قطع بمباران و آتش‌بس فلسطین توسط آمریکا (بیانات در دیدار مردم «کرمان» و «خوزستان، ۲/۱۰/۱۴۰۰) و...»^{۱۰}.

اما فارغ از رویکرد ایشان نسبت به «ادعاهای حقوق بشری»، به‌راستی دیدگاه ایشان نسبت به پدیده حقوق بشر موضوعه چیست و به عنوان مثال، آیا استناد ایشان به برخی از مواد و اعلامیه‌ها، از باب مقاصد نوعیه و الزام است (جدل) یا خیر؟ پاسخ این است که ایشان در جایی می‌فرمایند «اصول اعلامیه‌ها حرف‌های خوب دارند؛ اما اثری از آن در عالم واقع وجود ندارد». بنابراین ایشان ضمن اقرار به وجود برخی گزاره‌های ارزشمند حقوق بشری در اسناد بین‌المللی و سنجش ادعا و عملکرد غربیان براساس این گزاره‌ها، اما نقد برخی گزاره‌ها از حیث مبانی و یا به عبارت بهتر نقد مبانی حقوق بشر غرب را نیز مطرح می‌سازند: «بعضی از قضات محترم در احکام قضائی‌شان استناد می‌کنند به مبانی حقوق بشری غرب! این غلط است. آن مبانی، مبانی نادرستی است؛ حالا خودشان هم که عمل نمی‌کنند هیچ... اما اصلاً مبانی، مبانی غلطی است؛ قاضی ما نمی‌تواند برای حکم خودش به غیر قانون داخلی کشور استناد کند؛ باید [طبق] قوانین داخلی انجام بگیرد» (بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۲/۴/۱۴۰۳). یا در جای دیگری ضمن ارائه یک برنامه راهبردی برای مقامات قوه قضائیه مطرح کرده‌اند: «حقوق بشری

که غرب می‌گوید بر مبنای غلطی تنظیم شده و لازم است حقوق بشر اسلامی با پایه‌های متقن و عقلانی در افکار عمومی جهان و مجامع حقوقی تبیین و پیگیری شود» و «با وجود این منابع [اسلامی]...می‌توانیم یک مجموعه‌ی فکری مدون، یک منظومه‌ی کامل فکری در مورد آزادی که به همه‌ی سؤالات ریز و درشت آزادی پاسخ دهد، تأمین کنیم». تعبیر به «مبنا» همان «نگاه غربی» است که در بیانات دیگر ایشان، تحذیر از آن شده است: «ما بایستی از نگاه غربی در مسئله‌ی زن پرهیز کنیم، این است: در نگاه غربی زن وسیله‌ای برای اطفای شهوت است؛ این غیر قابل کتمان است» «نگاه فرهنگ غربی به زن یک نگاه اهانت‌آمیز است. اسم آن را آزادی می‌گذارند، لکن در حقیقت آزادی نیست...اساس فرهنگ غرب این است که زن را به عنوان یک کالا، به عنوان یک وسیله‌ی تمتع برای مرد در جامعه عرضه بکند...نگاه غرب به زن، نگاهی است منحط، ناقص، گمراه‌کننده و غلط. نگاه اسلام به زن، نگاهی است عزت‌بخش، کرامت‌بخش، رشدآفرین، استقلال‌دهنده‌ی به هویت و شخصیت زن» (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس جهانی زنان و بیداری اسلامی، ۱۳۹۱/۴/۲۱). بر همین اساس است که ایشان چنین راهبردی جامع مطالب پیش‌گفته را مطرح نموده‌اند که: «دولت، مسئولان، سیاسیون، دیپلماتها و مردم باید تحرکات و رفتارهای پیچیده و ظاهرسازی‌های حقوق بشری غرب و آمریکا را با نگاه واقع بینانه و در چارچوب رویارویی عمیق و مبنایی غرب با اسلام تحلیل کنند؛ زیرا در غیر اینصورت در تمایز میان تاکتیک‌ها و راهبردهای طرف مقابل و حتی شناخت دشمن دچار اشتباه خواهیم شد» (دیدار ائمه جمعه سراسر کشور با رهبر انقلاب، ۱۳۹۲/۶/۱۸).

نقطه کانونی این استنباط از بیانات رهبری که از منظر موازین حقوق عمومی در زمره «منابع حقوق عمومی» به شمار می‌آید، مختصر در «آمریکایی‌شدگی حقوق بشر» یا «ارزشی بودن حقوق بشر بر پایه فهم غربی» است. در واقع «مدیریت غرب بر دنیا» دو پایه‌ی اساسی داشت: یک پایه‌ی فکری و ارزشی، و یک پایه‌ی عملی، یعنی نظامی و سیاسی...آن پایه‌ی اخلاقی و فکری عبارت بود از ادعای برتری فکری و ارزشی غرب - شامل اروپا و آمریکا - بر بقیه‌ی مناطق جهان و بقیه‌ی ملل عالم..مثل شعار آزادی، شعار دموکراسی، شعار حقوق بشر، شعار دفاع از ملتها و از آحاد انسانها را سر‌دست گرفتند و مطرح کردند و خواستند برتری نظام ارزشی خودشان را بر سایر مناطق عالم، بر ادیان عالم، بر نحله‌های گوناگون فکری و بخصوص بر اسلام، از این طریق تثبیت کنند» (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان

رهبری، ۱۳/۶/۱۳۹۳). بنابراین «امریکایی‌ها اصولی را به عنوان اصول امریکایی معرفی می‌کنند و می‌گویند این اصول، جهان‌شمول است. این اصول، آزادی انسان، آزادی فکر، کرامت انسان، حقوق بشر و از این قبیل چیزهاست. اینها اصول امریکایی‌اند؟!» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷).

افزون بر نکته پیش‌گفته (برپایه تفکیک مبنا، گزاره و عملکرد) که در رویکردهای ناظر به نسبت میان اسلام و حقوق بشر، بی‌سابقه است، در ذیل به دیگر وجوه تکامل و توسعه حقوق بشر پرداخته می‌شود:

۲-۱. اصول حقوق بشر مبتنی بر رهیافت‌های فکری مقام معظم رهبری

۲-۱-۱. اصل اعتزاز به اسلام در حقوق بشر: بعضی از مسئولان نظام اسلامی را دیده بودیم که خجالت می‌کشیدند یک حکم اسلامی یا یک جهت‌گیری اسلامی را صریحاً بر زبان بیاورند؛ نه، ما طلب‌کاریم. من بارها گفته‌ام، در قضیه‌ی «زن»، ما پاسخگوی غرب نیستیم، غرب باید پاسخگوی ما باشد؛ ما هستیم که سؤال مطرح می‌کنیم. در زمینه‌ی حقوق بشر، ما می‌بایست طلب‌کار مدعیان منافق و دو روی حقوق بشر هستیم. بنابراین به اسلام اعتزاز داشته باشید (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۵/۶/۶). ما مدعی اینها هستیم؛ ما در مقام پاسخگویی نیستیم (بیانات در دیدار رئیس‌جمهوری و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۷/۶/۲؛ همچنین نک به: بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۵/۶/۶). در حالی که در همه‌ی این قضایایی که امروز بوقهای تبلیغاتی استکبار، ملت ایران را متهم می‌کنند، مردم ما می‌توانند با گردن برافراشته بایستند و در یک عرصه‌ی جهانی - اگر در عرصه‌ی بین‌المللی، چنین فرصتی به این ملت بزرگ داده شود - اثبات کنند که در این زمینه‌ها، خود غربیها از ملت ایران عقب‌ترند (بیانات در مراسم هشتمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۷۶/۳/۱۴). به عنوان مثال، حتی کسانی که در این کشور متدین به اسلام نیستند - پیروان اقلیتهای دینی، مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان؛ پیروان ادیان الهی - آنها هم افتخار می‌کنند که همه‌ی آحاد ملت، در زیر سایه‌ی این نظام اسلامی و الهی، برادروار و با محبت، با یکدیگر زندگی می‌کنند - رحماء بینهم - شما کجای دنیا سراغ دارید؟! همین اروپایی که دم از آزادی و حقوق بشر می‌زند؛ همین آمریکایی که خود را مرکز همزیستی می‌داند، هنوز که هنوز است، اختلافات نژادی در میانشان بیداد می‌کند. در کشورهای اروپایی، جوانان پیرو ناسیونالیسمهای افراطی، در

کوچه و خیابان، به جان دیگران می‌افتند؛ آنها را در روز روشن کتک می‌زنند، یا حتی نابود می‌کنند. در آمریکا، سیاه و سفید، حتی پیروان ادیان مختلف، از جمله مسلمانان، با این‌که تعدادشان در آمریکا زیاد است، آرامش و امنیتی را که اقلیتهای دینی در این کشور - ایران - دارند، به هیچ وجه ندارند. تا اندک چیزی می‌شود، مجلات علیه مسلمانان و اسلام حرف می‌زنند. مسلمانان، اهل هر جا که هستند، بیچاره‌ها نشان می‌لرزد (بیانات در جمع مردم ارومیه در استادیوم تختی، ۱۳۷۵/۶/۲۷).

۲-۲-۱. اصل پاکدستی در مطالبه حقوق بشر: ذیل این اصل، براساس تفکر رهبری، تولی‌گری [حقوق بشر (بیانات در دیدار دست‌اندرکاران کنگره شهدای استان ایلام، ۱۴۰۰/۸/۳۰) و دم زدن از حقوق بشر و محاکمه و مطالبه حقوق بشر در دیگر نقاط جهان از سوی «مظهر نقض حقوق بشر» و «موجودی با این‌همه تناقض، با این‌همه نقطه‌ی ضعف، با این‌همه خلل معرفتی و عملی» (بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۹۴/۶/۲۵)، چیزی جز «وقاحت»، «انحطاط بشر» نبوده و «واقعا برای نسل بشر امروز ننگی از این بالاتر نیست» (بیانات در دیدار جمعی از مسئولان جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۳/۴/۱). در واقع «دولتی مدعی است که طرفدار حقوق بشر است، طرفدار دموکراسی است، در عین حال بیشترین حمایت او و بیشترین کمک او به دولتهائی است که از دموکراسی بوئی نبرده‌اند» (بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۹۱/۸/۱۰) و «لکه‌ی ننگ کارهایی از قبیل زندان گوانتانامو و ابوغریب و بمباران مناطق مسکونی در عراق و افغانستان و جاهای دیگر روی پیشانی آنهاست» (بیانات در دیدار مردم پاکدشت، ۱۳۸۳/۱۱/۱۰). در همین کشورهای مدعی حقوق بشر - در فرانسه و کشورهای دیگر اروپا - [منافقین] آزادانه دارند رفت و آمد می‌کنند، زندگی می‌کنند و دولتهای اروپایی خجالت نمی‌کشند که با بودن اینها و با حمایت از اینها و با تربیون دادن به اینها حتی در مجالس ملی‌شان، در عین حال ادعای حقوق بشر می‌کنند؛ یعنی واقعا وقاحت این غربی‌ها یک چیز فوق‌العاده و عجیبی است (بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۱۴۰۰/۴/۷). «ادعا می‌کنند ما متعهد به حقوق بشریم. بله، ... در عمل، بیشترین ضربه را اینها به حقوق بشر می‌زنند؛ بیشترین اهانت را به حقوق انسانها در کشورهای مختلف و نسبت به ملتهای مختلف، این‌ها می‌کنند» (بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۸) با این سیاهه، حال آیا این قبیل دولت‌ها «حق دارد خود را

محاکمه‌کننده‌ی ملتها و دولتها در زمینه‌ی حقوق بشر بدانند؟.. فرانسه همین طور، انگلیس همین طور» (بیانات در دیدار جمعی از بسیجیان و فعالان طرح صالحین، ۱۳۹۱/۹/۱)^{۱۱}. بر اساس این اصل، گزارش‌های حقوق بشری یا قطعنامه‌های حقوق بشری علیه کشورهای اسلامی به دلیل اجرای احکام اسلام یا علیه جمهوری اسلامی ایران، از سوی دول آمریکایی و اروپایی نمی‌تواند گزارشی صحیح و معتبر از حیث حقوقی قلمداد شود؛ همچنانکه عضویت چنین دولت‌هایی در مجامع حقوق بشری یا ریاست بر آن، محل سوال جدی است^{۱۲} و از دیگر سو، این اصل، به نحوی بار اثبات و پاسخگویی را تغییر داده و بر ذمه همان مدعیان و محاکمه‌کنندگان قرار می‌دهد که نخست، با پاسخگویی در قبال نقض‌های گذشته و کنونی حقوق بشر، خود را از وضعیت «موضع‌التهم» و ذینفعی خارج نموده و آنگاه، ندای مطالبه حقوق بشر را از «حنجره پاک» شنید. افزون بر اینکه «از غربی‌ها و از قدرتهای غربی کسی نمی‌پذیرد که اینها بگویند ما طرف‌دار حقوق بشریم» (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۳/۶/۱۳) بر همین اساس، «دولتهایی که با تولید سلاح اتمی و شیمیایی و به کار گرفتن آن، تاریخ معاصر خود را سیاه کرده‌اند، حق ندارند خود را متوکی عدم اشاعه‌ی صنعت هسته‌ای قلمداد کنند» (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۴/۱۰/۱۹)^{۱۳}.

۳-۲-۱. اصل عدم جریان مرور زمان در حقوق بشر: فرانسوی‌ها آن قدر جنایت در شمال آفریقا، در الجزایر، در مراکش، در تونس انجام دادند! در شرق آسیا در ویتنام قبل از آنکه آمریکایی‌ها وارد ویتنام بشوند، فرانسوی‌ها آنجا جنایت کردند، جنایات بسیاری انجام دادند؛ در منطقه‌ی شرق آسیا آمدند [جنایت کردند]؛ در همین سوریه و لبنان فعلی، ارتش فرانسه جنایات عجیبی انجام داده (بیانات در مراسم دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه‌های افسری ارتش، ۱۳۹۸/۸/۸). «جنایتکارانی که در فلسطین جنایت کردند، باید مجازات شوند؛ امثال این شارون و بقیه‌ی جنایتکارهای فلسطینی. درباره‌ی آن کسانی هم که به این سرزمین از نقاط مختلف دنیا مهاجرت کردند، آن دولت تصمیم‌گیری خواهد کرد که چه باید بکند... این که پنجاه یا پنجاه و پنج سال از قضیه گذشته است، این، جنایت را از بین نمی‌برد؛ جرم را سبک نمی‌کند (بیانات در دیدار کارگزاران نظام به مناسبت عید فطر، ۱۳۸۴/۸/۱۳). در همین راستا ایشان، نشانه صدق ادعاهای سازمان‌های بین‌المللی را پیگیری چند پرونده زیر می‌داند: (۱) «مسئله‌ی آتش زدن مرکز داوودی‌ها در زمان کلینتون؛ این قضیه چرا دنبال نمی‌شود؟ یک عده‌ای، یک گروهی،

وابسته‌ی به یک فرقه‌ای از فرق مسیحیت در یک خانه‌ای اجتماع کردند؛ دولتی‌ها به دلیلی با اینها مخالفت داشتند که آن دلیل ممکن است درست باشد، ممکن است غلط باشد؛ فرض می‌کنیم دلیل درست [باشد]؛ خب در این مورد چه کار می‌کنند؟ معمولاً اینها را یا دستگیر می‌کنند یا می‌گیرند و می‌آورند؛ اینها این کارها را نکردند، خانه را آتش زدند و ده‌ها نفر زن، مرد، کودک، در این آتش‌سوزی زنده‌زنده سوزانده شدند و کشته شدند» (۲) مسئله‌ی زندان گوانتانامو.. (۳) مسئله‌ی زندان ابوغریب عراق [که] خب حالا آمریکایی‌ها اخراج شدند از آنجا، زندان ابوغریب دست خود عراقی‌ها افتاد، اما پرونده، پرونده است، بایستی دنبال بشود» (بیانات در دیدار مسئولان نظام، ۱۳۹۷/۲/۲). و شعارهای طرفداری از حقوق بشر، شعارهای طرفداری از دموکراسی، نخواهد توانست عملکرد غربی‌های مدعی و پرادعا را در آسیا و در آفریقا و در آمریکای لاتین و در نقطه‌نقطه‌ی کشورهای که سالها تحت استعمار بودند، به فراموشی بسپرد (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۲/۳/۱۷).

همچنانکه ایشان در مورد شیوه‌های جبران نقض حقوق بشر نیز معتقدند: «با عذرخواهی هم نمی‌شود اینها را تمام کرد. زدند، گفتند: ببخشید؛ اشتباه کردیم!.. با «ببخشید، اشتباه کردیم» جانیته‌ها پاک می‌شود؟» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۲/۱/۲۲).

۴-۲-۱. **اصل انصاف در حقوق بشر:** با استقراء در بیانات رهبر معظم انقلاب می‌توان اصلی را تحت عنوان اصل انصاف رهگیری نمود. این اصل کارکردهای مختلفی در حقوق بشر می‌تواند داشته باشد؛ از جمله اینکه گاه می‌تواند ملاکی برای پایش و نظارت بر رعایت حقوق بشر باشد: «چندی پیش، رؤسای هفت دولت صنعتی جهان، نشستند، ریش جنبانند و راجع به تروریسم حرف زدند. آیا شما نمی‌دانید که امروز مظهر تروریسم کیست؟! آیا شما **انصاف** دارید؟! آیا شما از افکار عمومی جهان، اندکی ملاحظه دارید؟! .. کیست که دولتش، از اوّل براساس ترور، ایجاد وحشت و کشتار و قتل عام به وجود آمده است؟ آیا غیر از دولت اسرائیل، دولت دیگری هم هست که از این ویژگیها برخوردار باشد؟ دنبال تروریسم دولتی می‌گردید؟ بفرمایید: اسرائیل» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۷۳/۴/۲۹). یا در جای دیگری «اندکی انصاف، هر کسی را به دروغ بودن این تهمتها و بی‌شرمی وارد کنندگانش آگاه می‌سازد... آیا دولتهایی که این‌گونه بی‌محبا حقوق بشر را پایمال می‌کنند یا پایمال کنندگان را با نگاهی خونسرد و بی‌تفاوت بلکه رضایتمندانه و تشویق‌آمیز تماشا می‌کنند، حقیقتاً از این‌که بنا به ادّعای آنان در ایران اسلامی،

حقوق بشر نقض شود ناراحتند؟!...آنچه آنان از جمهوری اسلامی نمی‌پسندند اینها نیست، چیزهای دیگری است که مصلحت سیاسی به آنان اجازه نمی‌دهد آن را صریحاً اعلام کنند» (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۷۲/۲/۲۸) یا در جای سومی، مبتنی بر انصاف، چنین نتیجه‌گیری شده که: «در نظام اسلامی، حقوق انسان از همه جا بیشتر رعایت می‌شود و نظام جمهوری اسلامی، به فضل پروردگار این را نشان داده است. امروز هم در مقابل چشم همه‌ی کسانی که می‌توانند قضایا را بی‌طرفانه و منصفانه نگاه کنند، این معنا روشن و واضح است» (خطبه‌های نماز جمعه در چهارمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲/۳/۱۴). گاهی دیگر کارکرد انصاف، دلیلیت برای تفسیر مفاهیم کلی و انتزاعی حقوق بشر مانند «کرامت انسانی» است «هیچ انسان اندیشمند با انصافی نمی‌تواند منکر شود که «این برای زن خوب است.» ما زن را به عفت، به عصمت، به حجاب، به عدم اختلاط و آمیزش بی‌حد و مرز میان زن و مرد، به حفظ کرامت انسانی، به آرایش نکردن در مقابل مرد بیگانه - برای آن‌که چشم او لذت نبرد - دعوت می‌کنیم. این بد است؟ این کرامت زن مسلمان است. این کرامت زن است. آنهایی که زن را تشویق می‌کنند که خود را به گونه‌ای آرایش دهد که مردان کوچه و بازار به او نگاه کنند و غرایز شهوانی خودشان را ارضا کنند، باید از خودشان دفاع کنند که چرا زن را تا این حد پایین می‌آورند و تذلیل می‌کنند؟!» (بیانات در دیدار جمعی از زنان، ۱۳۷۱/۹/۲۵). بنابراین کارکرد تعدیل‌کنندگی قواعد حقوقی برای اصل انصاف وجود دارد.^{۱۴}

۵-۲-۱. اصالت فطرت در حوزه حقوق بشر: فطرت در مقابل امور اکتسابی، به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسانهاست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲۳).^{۱۵} در صورتی که رفتارهای اکتسابی این چنین نیستند و تنها در بعضی از افراد نوع بشر دیده می‌شوند؛ مثلاً راه رفتن [به عنوان امر فطری] رفتاری است که در تمام افراد نوع بشر مشترک است، در صورتی که اسکی‌بازی [نمونه‌ای از رفتار اکتسابی] تنها رفتار عده‌ای معدود از آدمیان است.^{۱۶} خصلت اصلی فطرت در فراگیر و همگانی بودن آن و نیز در این است که چون بینش و گرایش انسان، متوجه هستی محض و کمال مطلق است، از ارزش حقیقی برخوردار بوده و ملاک تعالی او است. به هر روی ارجاع به فطرت واجد آثار مهمی در حوزه حقوق بشر است؛ از جمله:

- معنای اختصاص در مفهوم حق، که متعلق آن نیز «غیر مال» باشد، معنای فطری و ارتکازی هر جاندار باشعور دانسته شده است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ همو، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۵۴)

- تطابق دستگاه تشریع با دستگاه تکوین یا فطری بودن حق‌ها جزو روح حاکم بر شریعت هستند (رحمانی و الفت‌پور، ۱۳۹۷، ۲۸).

- فطرت، گرایش زیادی به "اختیارگرایی" و "طرد جبر" از ساحت سیاسی دارد؛ به این معنا که تمام انسانها از حین تولد گرایش به رهایی و آزادی دارند و با هر چیزی که بخواهد این حق طبیعی و موهبت الهی را از آنها بگیرد، به اعتراض و محاجه برمی‌خیزند. نظریه فطرت در تعیین حدود آزادی و حق نیز می‌تواند نقشی شایان داشته باشد. در همین خط استدلال، باید گفت که اگر مبنای تعیین حدود حق و آزادی، من سفلی یا طبعی باشد، به دلیل تفاوت طبایع افراد، نمی‌توان به اصول ثابت و عام‌الشمول در این زمینه دست یافت. ولی اگر بر اساس من علوی و فطری معیار و ملاک برای حدود آزادی و حق، به دست بیاید، حدود قابل قبولی برای اصل آزادی حاصل خواهد شد. برخلاف نگاه فطرت-گرایانه به حق، تقید بر "طبع"، جز به سرکشی و به خدمت کشاندن دیگران نمی‌انجامد.^{۱۷}

- مقدم‌داشتن حق به تکالیف و مسؤولیت‌های بشری، به لحاظ جایگاه‌های مساوی آن دو در فطرت بشری، قابل توجیه نیست. اگر حقوق فرد، ریشه در فطرت انسان دارد، تکلیف نیز جایگاه فطری دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۵، ۳۵).

علاوه بر این آثار، مقام معظم رهبری علاوه بر ابتدای حقوق بشر اسلامی بر فطرت و موجه‌شدگی این حقوق بر این اساس، وضعیت کنونی «دیکتاتوری بین‌المللی»^{۱۸} و بی‌معنا بودن حقوق بشر در نزد قدرتهای جهانی را «قانون جنگل و نظامی غیرانسانی برخلاف فطرت انسان» (بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۷۴/۸/۱۰) می‌دانند: «مسأله‌ی فلسطین فقط مسأله‌ی یک ملت نیست؛ مسأله‌ی حاکمیت دیکتاتوری بین‌المللی و حاکمیت زور است.. اینها می‌خواهند ... مردم دنیا را قانع کنند که هیچ حرف و هیچ اقدامی در مقابل زور سرنیزه و زور نظامی امریکا قادر به هیچ کاری نیست» (بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان، ۱۳۸۱/۲/۱۱).

۶-۲-۱. ضمانت‌مندی حقوق بشر: ضمانت‌مندی نقض حقوق بشر نیز از دیگر وجوه تکاملی در اندیشه رهبری است که در نظام غربی، احزاب و دولت‌ها به‌سختی به‌جایگاه «پذیرفتن مسئولیت» در برابر نقض حقوق بشر می‌روند؛ که این بی‌کیفرمانی خود متأثر از علل متعددی است؛ از جمله آنها این است که اساساً «متأسفانه این حرف‌ها به گوش افکار عمومی اروپا و امریکا نمی‌رسد تا بفهمند که زمامدارانشان در دنیا چه دارند می‌کنند» (بیانات در دیدار جمعی از روحانیون، ۱۳۷۰/۱۲/۱۴) و آنها نیز «آنجایی که می‌خواهند افکار عمومی مردم غیر مسلمان را فریب بدهند، نام حقوق بشر را می‌آورند، نام دموکراسی را می‌آورند» (بیانات در دیدار مردم بوشهر در روز میلاد امام علی (ع)، ۱۳۸۹/۴/۵). و دیگر آنکه «نقض حقوق بشر در سطح داخلی دولتهای امریکا و انگلیس زیرپوشش جواز قانونی و قضایی صورت می‌گیرد؛ همانند شکنجه زندانیان (بیانات در دیدار فرمانده و پرسنل نیروی هوایی ارتش، ۱۳۸۸/۱۱/۱۹) و شنود مکالمات تلفنی شهروندان خود بدون حکم قضائی (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۴/۱۰/۱۹). بر همین اساس است که ایشان در جایی می‌فرمایند: «همین چند روز قبل از این، رئیس‌جمهور آمریکا تلویحاً تهدید به استفاده‌ی از سلاح اتمی کرد! این خیلی حرف عجیبی است؛ از این حرف اصلاً دنیا نباید بگذرد. در قرن بیست و یکم، قرن این همه دعوی صلح و حقوق بشر و تشکیلات جهانی و سازمانها و مبارزه‌ی با تروریسم و اینها، رئیس یک کشور نباید آنجا بایستد و تهدید به حمله‌ی اتمی کند! این خیلی حرف عجیبی است در دنیا» (بیانات در دیدار فرماندهان ارشد نظامی و انتظامی، ۱۳۸۹/۱/۲۲) و در نتیجه عامل سوم نیز ناکارآمدی نهادهای بین‌المللی که در جای خود به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

۷-۲-۱. قاعده اشتراک در حقوق بشر: «قاعده اشتراک» در اصطلاح فقهی، در حوزه احکام تکلیفی مورد فهم و بحث فقها قرار گرفته و به این معناست که اگر حکمی در اسلام برای عده‌ای ثابت شد، آن حکم شامل همه مسلمانان شده و در آن شریک هستند؛ مگر آنکه دلیل معتبر خاصی یکی از آن دو را از دایره حکم خارج نماید. این قاعده در جمله فقه جاری بوده، به نحوی که می‌توان فقه را مبتنی بر این قاعده دانست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵، ۳۱۶)؛ همچنانکه افزون بر اجماع محصل و منقول، ارتکاز متشرعه و ضرورت دین و نبوی مشهور «حُکمی علی الواحد حُکمی علی الجَماعه» (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۲، ۵۵) دلالت بر این اشتراک دارد؛ ولی می‌توان این قاعده را در خصوص حقوق نسبت به غیرمسلمانان نیز مطرح نمود و

موارد مشکوک را به استناد این قاعده برای آنان نیز اثبات نمود که در بیانات رهبری انقلاب در خصوص حقوق اقلیت‌های غیردینی این اشتراک را می‌توان یافت: «به طور اجمال اگر کسی در جامعه‌ی اسلامی عقیده‌ی غیر اسلامی داشت، اما عقیده‌ای که او را امر به مخالفت و معارضه‌ی با نظام اسلامی نمی‌کند، دارا بودن آن عقیده اشکالی ندارد... اکراه و اجبار در ایمان مذهبی وجود ندارد؛ چون امروز روزی نیست که حقیقت بر مردم پنهان مانده باشد و راه اسلام و راه هدایت از راه کفر آشکار شده... یعنی مؤاخذه‌ای دنبال این کار نیست (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵/۱۱/۱۷)» به این معنا نیست که اسلام روا می‌داند که انسانها از عقیده‌ی حق، از بینش درست منحرف بشوند... اما دارنده‌ی عقیده باطل و غلط را نه فقط از حق حیات محروم نمی‌کند، بلکه از حقوق اجتماعی هم در حد مقررات و چهارچوبهای آن جامعه محروم نمی‌کند. .. بلکه.. در جامعه‌ی اسلامی تحمل می‌کند، برای آنها حق قائل است، از آنها دفاع می‌کند، اگر دزدی خانه‌ی آنها را بزند هم، مجازاتش می‌کند و امنیت و سلامت و بقیه‌ی حقوق اجتماعی را برای آنها هم در صورتی که آنها به شرایط زندگی در این جامعه عمل کنند مجرا می‌داند. در یکی از خطبه‌ها درباره‌ی هجوم سپاهیان اموی به شهر انبار امیرالمؤمنین (علیه الصلوة و السلام) می‌فرماید: شنیدم که این غارتگران، این مهاجمین وارد خانه‌ی زن مسلمان یا زن اهل کتاب می‌شدند که مسلمان نیست و زیور آلات او را از او می‌گرفتند و دستبند و پا بند او را که طلا بوده، از پایش خارج می‌کردند. و بعد در آخر همین بیان، امیرالمؤمنین می‌فرماید که جا دارد اگر انسان مسلمان از این غم بمیرد؛ غم تهاجم دشمنان و متجاوزین به خانه‌ی زن مسلمان یا زن یهودی و نصرانی که در زیر سایه‌ی اسلام و در جامعه‌ی اسلامی زندگی می‌کند» (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵/۱۲/۱).

۸-۲-۱. اصل اقناع در اجرا یا تحدید حقوق بشر: در بیانات مختلفی از ایشان بر لزوم اقناع در حوزه‌های مختلف حکمرانی تاکید شده است؛ از جمله: «لزوم تبیین رسانه‌ای توسط خود مجلس و توضیح در خصوص قانون و چرایی تصویب آن» (دیدار با نمایندگان مجلس، ۱۴۰۱/۳/۴)، لزوم قانون‌نویسی اقناع‌کننده به‌مانند قانون اساسی که «می‌تواند ذهن‌ها را اشباع و اقناع کند و جسم‌ها را به رفاه مادی برساند؛ می‌تواند دنیا و آخرت مردم را آباد کند. بر اساس این قانون اساسی، امروز کشور در حال حرکت و پیشرفت است...» (دیدار علما و روحانیون کرمان، ۱۳۸۴/۲/۱۱). اصل اقناع در حوزه اصل مشارکت سیاسی مردم در انتخابات و نیز

روی‌آوری به یک نامزد یا حزب نیز از اهمیت رتبی والایی برخوردار است و به بیانی میان این دو سو، رابطه علیت برقرار است؛ ایشان می‌فرمایند: «مهم این است که نامزدها مردم را اقناع کنند که مشکلات جامعه را می‌شناسند، مدیر و مدبر و با صداقت هستند و توانایی اداره کشور را دارند. در این صورت به لطف خدا مردم با مشارکت بالا در پای صندوق‌های رأی حاضر خواهند شد» (دیدار تصویری با نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۰/۳/۶). ایشان حتی اقدامات سزاده دستگاه قضایی را نیز معلق بر اقناع افکار عمومی می‌دانند: «وقتی مفسدی را محاکمه و مجازات کردید، روشن و مستدل و هنرمندانه برای مردم تبیین کنید تا مردم صحت عملکرد شما را احساس کنند و تهدیدات به فرصت تبدیل شود» (دیدار با رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۱۳۹۷/۴/۶). همچنین از نظر ایشان لازمه اعمال مدیریت صحیح و مناسب، «اتخاذ تصمیم‌های قاطع حاکمیتی» به همراه «اقناع افکار عمومی» است؛ به عنوان نمونه در خصوص کرونا، «کنترل دقیق مبادی ورودی کشور، محدودیت تردهای غیرضرور بین‌شهری به همراه اقناع مردم» از جمله مصادیق محدودیت‌ها است که مسئولیت اصلی اجرا و نظارت، با شورای امنیت کشور و نیروی انتظامی است (دیدار با اعضای ستاد ملی مقابله با کرونا، ۱۳۹۹/۸/۳).

این اصل حتی نسبت به سازمان‌های واسط میان امت و امام نیز ضروری دانسته شده؛ از جمله مقام معظم رهبری در خصوص جایگاه اصل اقناع در مبانی دینی فرموده‌اند: «در تفکر اسلامی، اقناع و جذب دلها، یک اصل مهم است و تشکلهای دانشجویی باید با استدلالهای محکم و روشن، مواضع خود را برای دانشجویان و مردم تبیین کنند» (دیدار با دانشجویان، ۱۳۹۵/۴/۱۲). در جای دیگری می‌فرمایند: «یکی از راه‌های تأثیرگذاری و جذاب شدن تشکلهای اقناع فکری است؛ اقناع فکری؛ طرف را بتوانید قانع کنید. این، فرع بر این است که خودتان درست کار کرده باشید. خودتان درست کار کنید؛ ... در اسلام، اقناع داریم؛ معنای این «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» هم که در قرآن هست، این است، یعنی تفکر دینی را جز با اقناع نمی‌شود منتقل کرد و منعکس کرد» (دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۴/۴/۲۰).

از دیگر موارد نسبت به نهادهای واسط، لزوم روشنگری صحیح و اقناع‌کننده از سوی ائمه جمعه (دیدار ائمه جمعه سراسر کشور، ۱۳۷۹/۷/۱۱) است. همچنین در حوزه اقناع نخبگانی نیز تأکیدات فراوانی بر تلاش بیشتر مسئولان ذیربط برای تعامل صحیح و اقناع نخبگان (دیدار با دانشجویان دانشگاه‌ها در تاریخ ۱۳۸۹/۵/۳۱) و تسهیل در فرهنگ‌سازی و اجرای سیاست-

هایی مانند افزایش جمعیت به نحو مطلوب و با اعتدال متناسب، از رهگذر اقناع نخبگان (پیام به همایش ملی تغییرات جمعیتی، ۱۳۹۲/۸/۹) مورد توجه بوده است. همچنین در حوزه فرهنگ، موارد مختلفی به عنصر اقناع اشاره شده است؛ از جمله: تهیه طرح‌های تبیینی و اقناعی در مورد باورها توسط علما، گویندگان، سازمان‌های فرهنگی و تبلیغاتی و رسانه‌ها بویژه صدا و سیما به منظور تعمیق باورها و عقاید دینی مردم (دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۳/۶/۱۳؛ دیدار با معلمان و نومعلمان سراسر کشور در ۱۳/۲/۱۳۹۵)؛ لزوم توجه رسانه‌ی ملی به تولید برنامه‌های اقناعی (دیدار با رئیس و مدیران سازمان صدا و سیما، ۱۳۹۴/۷/۲۰)؛ توسعه فرهنگ شهادت از رهگذر اقناع (دیدار اعضای ستاد کنگره شهادت استان چهارمحال و بختیاری، ۱۳۹۴/۷/۱۵)؛ انتقال تفکر دینی منحصر از راه اقناع و ماندگاری بیشتر آثار چنین نوعی از پذیرش تفکر دینی (دیدار با دانشجویان، ۱۳۹۴/۴/۲۰)؛ ممنوعیت تکفیر به عنوان یک روش غیرعلمی در حوزه‌های علمیه و تاکید بر استدلال و اقناع عقلی توسط مراکز علمی حوزوی (دیدار با حوزویان، ۱۳۸۹/۸/۳) و نیز ارائه اسناد انقلاب اسلامی به گونه‌ای باشد که مخاطب را اقناع کند (دیدار با مسئولان و محققان مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰/۱/۳۱).

۲-۲. وجوه تکاملی ناظر به «ساختار»ها و «سازکارهای» حمایت از حقوق بشر

جایزه صلح نوبل با چالشهای حقوقی متعددی روبروست؛ به عنوان مثال، در حالی که جوایز شیمی، فیزیک، ... به دستاوردهای تجربی اعطا می‌شوند، جایزه نوبل صلح به دلیل نداشتن چنین ویژگی دچار دستکاری‌هایی سیاسی شده و بیش از اینکه به دلیل مشارکت واقعی در صلح اعطا شود، دلایل نمادین یا استراتژیک را مدنظر قرار می‌دهند. همچنین، اعضای کمیته در درجه اول از سیاستمداران بازنشسته نه کارشناسان بین‌المللی یا متخصصان صلح تشکیل شده است. ترکیب اعضا توسط پارلمان نروژ تعیین می‌شود و اعضای آن به گونه‌ای منصوب می‌شوند که منعکس‌کننده تعادل سیاسی قوه مقننه نروژ باشند. بنابراین، منافع ملی و فضای سیاسی حاکم بر نروژ می‌تواند و توانسته بر روند انتخاب برنده جایزه صلح نوبل تاثیر بگذارد. پنهان ماندن مذاکرات کمیته، هم نظارت بر این جایزه بحث‌برانگیز را غیرممکن و هم کمیته نوبل را از پاسخگویی معاف می‌کند. سهم نامتناسب برندگان غربی یا متناسب با روایت‌های

غربی از صلح، هم بیشترین انتقادهای را به این جایزه روانه کرده است؛ بر همین اساس است که: «جلوی چشم یک و نیم میلیارد مسلمان، جلوی چشم مجامع جهانی مدّعی و دولتهای ریاکار دروغگوی مدّعی حقوق بشر، یک دولت بی‌رحمی که در رأسش هم یک زنی است که جایزه‌ی [صلح] نوبل گرفته است این زن بی‌رحم، یک جمع مردم بی‌پناه را می‌کشند، آتش می‌زنند، خانه‌هایشان را ویران می‌کنند، بیرونشان می‌کنند» (گزیده‌ای از بیانات در ابتدای درس خارج فقه درباره فجایع میانمار، ۱۳۹۶/۶/۲۱).

همچنین رهبری، «چشم بستن سازمان ملل بر جنایت جاری و کودک‌کشی در یمن را در ازای گرفتن پول از برخی کشورها» را باعث شرمندگی بشریت خواندند که باید در سطح جهان، روی آن کار حقوقی و قضائی شود (دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه با رهبر انقلاب، ۱۳۹۵/۴/۹)؛ از دیگر مشکلات ساختاری این است که «کشوری مثل عربستان سعودی را بکنند [فلان‌کاره‌ی] کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل!» (بیانات در دیدار جمعی از شاعران و اهالی فرهنگ و ادب، ۱۳۹۶/۳/۲۰) یا «یک مشت چکمه‌پوش ده‌ها هزار مسلمان میانمار را با فجیع‌ترین وضع از خانه‌ی خودشان بیرون کردند؛ بچه‌ها و زنان و مردانشان را کشتند؛ اموالشان را غارت کردند... نه سازمان ملل حرفی می‌زند، نه کمیته‌ی حقوق بشر فریادی می‌کشد، نه صلیب سرخ جهانی احساس مسؤولیتی می‌کند، نه این کنفرانسها و مؤسسه‌های دروغی دفاع از حقوق بشر و دفاع از صلح و غیره حرفی می‌زنند» (بیانات در دیدار جمعی از روحانیون، ۱۳۷۰/۱۲/۱۴). همچنین است «بمباران یمن و دفاع دائمی دستگاه‌های مدّعی دموکراسی و حقوق بشر از این‌ها» (بیانات در دیدار فرماندهان گردان‌های بسیج، ۱۳۹۴/۹/۴) یا سکوت سازمان‌های حقوق بشری در قبال قضیه‌ی پانزده خرداد (بیانات در مراسم بیست و چهارمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۲/۳/۱۴) و عدم محاکمه اسرائیل در فاجعه‌ی خونین حرم ابراهیمی توسط سازمان ملل و بالعکس، محکوم ساختن ایران از حیث حقوق بشر توسط کمیسیون به اصطلاح حقوق بشر سازمان ملل (بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۷۲/۱۲/۲۲) یا سکوت شورای امنیت در قبال حوادث فاجعه‌آمیز سربرنستا (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان نیروی انتظامی، ۱۳۷۴/۴/۲۱).

همسو با این واقعیت‌ها می‌توان گفت: شورای امنیت سازمان ملل به مثابه یک «کاخ پر زرق و برق از مقوا» (بیانات در مجمع عمومی سازمان ملل، ۱۳۶۶/۶/۳۱)، دارای ساختار و

سازوکاری غیرمنطقی، ناعادلانه و کاملاً غیر دموکراتیک است؛ این یک دیکتاتوری آشکار و یک وضعیت کهنه و منسوخ و تاریخ مصرف گذشته است. با سوء استفاده از همین سازوکار غلط است که آمریکا و همدستانش توانسته‌اند زورگوئیهای خود را در لباس مفاهیم شریف بر دنیا تحمیل کنند. آنها می‌گویند «حقوق بشر»، و منافع غرب را اراده می‌کنند؛ می‌گویند «دموکراسی»، و دخالت نظامی در کشورها را به جای آن می‌نشانند؛ می‌گویند «مبارزه با تروریسم»، و مردم بی‌دفاع روستاها و شهرها را آماج بمبها و سلاحهای خود می‌سازند. در نگاه آنها، بشریت به شهروندان درجه‌ی یک و دو و سه تقسیم می‌شوند. جان انسان در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین ارزان، و در آمریکا و غرب اروپا گران قیمت‌گذاری می‌شود. امنیت آمریکا و اروپا مهم، و امنیت بقیه‌ی بشریت بی‌اهمیت دانسته می‌شود. شکنجه و ترور اگر به دست آمریکائی و صهیونیست و دست‌نشانندگان آنها صورت گیرد، مُجاز و کاملاً قابل چشم‌پوشی است...بد و خوب، کاملاً گزینشی و یکطرفه تعریف می‌شود. منافع خود را به نام «قوانین بین‌المللی»، و سخنان تحکم‌آمیز و غیرقانونی خود را به نام «جامعه‌ی جهانی» بر ملتها تحمیل می‌کنند و با شبکه‌ی رسانه‌ای انحصاری سازمان‌یافته، دروغهای خود را راست، و باطل خود را حق، و ظلم خود را عدالت‌طلبی وانمود می‌کنند و در مقابل، هر سخن حقی را که افشاگر فریب آنها است، دروغ، و هر مطالبه‌ی برحق را یاغی‌گری می‌نامند (بیانات در شانزدهمین اجلاس سران جنبش عدم تعهد، ۱۳۹۱/۶/۹). افزون بر «دروغ و خلاف واقع در هویت این سازمانها و این تشکیلات» (بیانات در دیدار خانواده‌های شهدای منا، ۱۳۹۵/۶/۱۷)، «نفوذ قدرتهای بزرگ، و در رأس آنها نفوذ امریکا بر شورای امنیت و بر شخص دبیرکل!» (بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۷۲/۱۲/۲۲) نیز بر ناکارآمدی این نهاد افزوده است.

نتیجه آنکه نه تنها این شورا به کار امنیت در جهان کمکی نمی‌کند؛ بلکه هر جا که قرار است مفاهیمی همچون حقوق بشر یا دموکراسی و امثال آن، وسیله‌ی زیاده‌طلبی و سلطه‌ی بیشتر آنان گردد، به کمک ایشان می‌شتابد و بر کارهای نامشروع آنان پوششی از فریب و دروغ می‌افکند؛ [همچنانکه] شورای امنیت، یک روز اشغال فلسطین به وسیله‌ی گروههای تروریست جرّار را سریعاً به رسمیت شناخت و نقشی اساسی را در پیدایش و تداوم این ظلم تاریخی بازی کرد، و پس از آن چندین دهه همواره در برابر نسل‌کشی‌ها، آواره‌سازیها، جنایتهای جنگی و انواع جرائم گوناگون دیگر آن رژیم، سکوت رضایت‌آمیز کرد، و حتی هنگامی که مجمع

عمومی رأی به نژادپرست بودن صهیونیسم داد، نه تنها با آن همراهی نکرد، که در عمل ۱۸۰ درجه با آن فاصله گرفت (بیانات در چهارمین کنفرانس حمایت از ملت فلسطین، ۱۳۸۷/۱۲/۱۴). بنابراین، «آیا سازمان‌های حقوق بشر رسوای غرب و شورای باصلاح امنیت سازمان ملل بیش از این هم ممکن است رسوا شوند؟» (پیام درباره مصیبت هولناک قتل عام مردم مظلوم غزه، ۱۳۸۷/۱۰/۸).

بر همین منوال، ناکارآمدی نهادهای بین‌المللی نه تنها، سبب بی‌کیفرمانی نقض‌های حقوق بشر می‌شود، بلکه زمینه تجرّی بیشتر در حوزه حقوق بشر و تعرض به حقوق نسل‌های آینده را نیز فراهم می‌سازد: «به مجرد این‌که در این منطقه، برای افکار عمومی، یک سرگرمی درست شد - حمله‌ی عراق به کویت و لشکرکشی امریکا و دیگران به منطقه‌ی خلیج فارس -... فوراً آن مار هفت سر و خطرناک و سرطان پلید، پنجه‌های خودش را باز کرده و با مسلمانانی که خانه‌ی آنها به وسیله‌ی صهیونیستها غصب شده، این‌طور معامله می‌کند. چرا دنیا عکس‌العمل نشان نمی‌دهد؟.. می‌بیند که امروز محافل به اصطلاح حقوق بشر و خیرخواه و انساندوست - به حسب تیر و عنوان و تابلو - هیچ غلطی نکردند» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۶۹/۸/۲).

بر همین اساس است که ایشان، بدل از تکیه بر نهادهای بین‌المللی حقوق بشری و بلکه طرح ادعاهای متعدد برای راستی‌آزمایی این نهادها برای برآورده‌سازی هدف وجودی‌شان، در موارد متعددی بر لزوم «تعاون جمعی دولت‌های مسلمان» و بالاتر از آن بیداری و مناط بودن «ملت‌ها» [اعم از مسلمان و غیرمسلمان] در قالب عدول مومنین و امور حسبیّه-حال که نهادهای بین‌المللی از بی‌طرفی و کارویژه و رسالت وجودی خود فاصله گرفته- تاکید ورزیده- اند: «[در] حادثه‌ی صبح جمعه‌ی الخلیل... دولتها و ملت‌های مسلمان نیز مسؤولیتی بزرگ دارند. کمترین چیزی که دولتهای مسلمان می‌توانند مطالبه کنند تحویل دادن قاتلین و همکارانشان در ارتش صهیونیست، به فلسطینیان مسلمان برای اجرای قصاص شرعی و عزل فرماندهان آن ارتش است (پیام در پی حمله وحشیانه صهیونیست‌ها به مسلمانان فلسطین، ۱۳۷۲/۱۲/۶). همچنانکه غفلت این دولت‌ها منجر به نقض حقوق بشر در فلسطین شده است: «اگر سران کشورهای اسلامی بهوش بودند، اگر ملت‌های اسلامی بیدار بودند، مگر کمک‌های امریکا در آن صورت می‌توانست اسرائیل را نجات بدهد؟ ابداً». ناآگاهی ملت‌ها نیز منجر به جنایات داخلی و بین‌المللی تحت شعار فریبنده حقوق بشر شده است. «این‌ها توانسته‌اند با کمک ابزارهای

پیشرفته‌ی تبلیغاتی و ارتباطاتی [التعظیم الاعلامی] - با همین تلویزیون، با همین هنر، با همین هالیوود، با همین بازیهای اینترنتی و رایانه‌یی، با همین ارتباطات سریع در دنیا - سر بشریت را کلاه بگذارند» (بیانات در دیدار جمعی از روحانیون استان همدان، ۱۳۸۳/۴/۱۵؛ بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۱/۱/۱۶). و در این سالهای طولانی، رژیم امریکا با تبلیغات پیگیر، آن ملت را شستشوی مغزی زیادی داده است. خیلی از افراد ملت امریکا نمی‌دانند که در ایران چه خبر است و اصلاً قضیه‌ی ایران چیست؛ یک چیزهایی شنیده‌اند: ارتجاع و اصولگرایی و ضدحقوق بشر (بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۷۶/۸/۱۴). ملت‌های مسلمان [نیز] بفهمند چهره‌ی واقعی آمریکا چیست و کیست و پشت این ظواهر طرف‌داری از دموکراسی و حقوق بشر و این حرفهای دروغ و نفاق‌آلودی که می‌زنند چیست (بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۹۸/۸/۲۴) و در صورت ورود دولتهای عربی، دولتهای اسلامی، ملت‌های مسلمان و مجامع جهانی، طرح ایران در مورد فلسطین عملی خواهد بود و هر کس که در این زمینه کوتاهی کند، مسلماً در نظر ملت‌ها، در نظر تاریخ و بالاتر از همه در پیشگاه خداوند متعال مؤاخذ و مسؤول است» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۱/۱/۱۶). در راستای تاکید بر «حق بر دانستن حقایق حقوق بشری» در جهان، ایشان ضمن بیان اینکه «از صد رقم حرکت خلاف حقوق بشر آنها، شاید نود رقم، هشتاد رقم آن را مردم دنیا نمی‌دانند؛ همان ده بیست رقمی که می‌دانند، یک کتاب قطور سیاه است» (۲۸/۱۱/۱۳۹۲) بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی)، در موارد متعدد، نقش «ابزارهای رسانه‌ای فراگیر و پیشرفته» در کتمان این حقایق یا ارائه اطلاعات «ناقص و نه کامل، یکجانبه و نه عادلانه، به سود غاصب و نه به سود مردم مظلوم» (بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه، ۱۳۷۹/۷/۱۴؛ بیانات در دیدار مدیران و برنامه‌سازان رسانه‌ای کشورهای مختلف، ۱۳۸۵/۲/۲۶) را متذکر شده‌اند.

ممکن است اگر حقیقت را ملت‌ها بدانند، به این کارها راضی نباشند و به این همکاری‌ها تن ندهند و این دولتها [اسرائیل] را قبول نکنند^{۱۹} (بیانات در دیدار مدیران و برنامه‌سازان رسانه‌ای کشورهای مختلف، ۱۳۸۵/۲/۲۶). با این وجود نمی‌توان در منظر افکار عمومی، ملت‌ها را متأثر از اقدامات دولتها در زمینه نقض حقوق بشر ندانسته و در همین راستا (وزر ناشی از اقدامات و تصمیمات مسئولان سیاسی)، «به نظر من مسئولان امریکا، ملت امریکا را در تاریخ شرمنده

کردند. مسئولان انگلیس، ملت انگلیس را در تاریخ منفعل و شرم‌نده و خجالت‌زده کردند. [چرا که] اینها در رأس حکومتها و ملتهایی قرار دارند و با این همه ادعا، در مقابل این جنایت عظیم بشری حتی بی‌تفاوت نمی‌مانند؛ بلکه حمایت هم می‌کنند!» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه ۲۱ رمضان، ۱۳۸۰/۹/۱۶). البته هر ملتی - از جمله، ملتهای قدرتهای بزرگ - حق دارند به منافع خود بیندیشند؛ آن منافعی که به خاطر پامال کردن منافع ملتهای دیگر، نامشروع نباشد.^{۲۰} (بیانات در دیدار فرماندهان و جمعی از پرسنل نیروی هوایی، ۱۳۸۰/۱۱/۱۸).

از دیگر راهبردهای رهبری در خصوص کارآمدی ساختارهای بین‌المللی حقوق بشر، ارائه راهبرد پیگیری حق کشورهای اسلامی برای داشتن یک نماینده دائم دارای حق وتو در شورای امنیت^{۲۱} و مدیریت عادلانه و واقعا مشارکتی در نهادهای بین‌المللی^{۲۲} است.

از جمله راهبردهای رهبری در تکامل و توسعه حقوق بشر، طرح اجتناب از رویکرد بخشی‌نگری (جابجایی اصل و فرع در مسائل مهم حقوق بشری و نفی نگاه منطقه‌ای و سیاسی به حقوق بشر) در کنار «پاسخگویی، جبران خسارت، تضمین عدم تکرار و مجازات عاملان» نقض حقوق بشر است (دیدار مسئولان و دست‌اندرکاران حج با رهبر انقلاب، ۱۳۹۴/۷/۲۷). و راهبرد نهایی «نظارت متقابل» در پایش اجرای حقوق بشر است: «حداقل آن است که در باب حقوق بشر اگر نگرانی وجود دارد - که ما هم نگران حقوق بشر در کشورهای اروپایی هستیم - از دو طرف نمایندگانی گسیل بشوند و مراقبت کنند؛.. آنها بیایند این‌جا، ما هم نمایندگانی بفرستیم آن‌جا، که ببینند وضع حقوق بشر در زندان‌ها، محاکم و در رفتارهای دولتی و اجتماعی و مدنی آنها چگونه است و چقدر حقوق بشر رعایت می‌شود... نگرانی‌ها را هم از دو طرف برطرف خواهد کرد» (بیانات در دیدار مردم قم در سالروز قیام نوزده دی، ۱۳۸۴/۱۰/۱۹).

۲-۳. سایر وجوه تکاملی و توسعه‌ای در حقوق بشر

۱-۳-۲. توسعه جایگاه حقوق بشر به تاثیر در «مشروعیت یا نامشروعیت تأسیس دولتها»:

نمی‌توانیم انکار کنیم که سرزمین فلسطین، از مردم فلسطین غصب شده است؛ آن هم نه با یک روش ظاهرا با نزاکت، بلکه با کشتار و آدمکشی و فریب و دروغ و اعمال زور و سفاکی و قتل عام. دولت اسرائیل با قتل عام و غدر و فریب و سفاکی و لگزدن به ارزشهای انسانی به وجود آمد. حقوق یک ملت در مقابل پای مهاجرین صهیونیست که وارد فلسطین اشغالی شدند، قربانی شد. در طول قریب پنجاه سالی که از عمر این دولت جعلی می‌گذرد، دائماً سرکوب و قتل نفس

و دروغ و فریب و تجاوز و حمله به انسانها و بیگناهان، مایه‌ی حیات و تداوم زندگی آن بوده است (بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم رضوی، ۱۳۷۵/۱/۴)

۲-۳-۲. «کلمه حق» انگاری ادعاهای حقوق بشر و وزندهی ارزشی به مطالبات حقوق

بشری: رویکرد معرفتی ایشان نسبت به مطالبات حقوق بشری نیز متفاوت از فهم‌های موجود است؛ توضیح آنکه، ایشان عصر حاضر را به جاهلیت مدرن موصوف کرده، با این وجه که «جاهلیت یعنی مقابله‌ی با حق، مقابله‌ی با توحید، مقابله‌ی با حقوق انسان، مقابله‌ی با راهی که خدا برای انسانها در جهت سعادت گشوده است... با شکل مدرن، با استفاده‌ی از دانش، با استفاده‌ی از فناوری‌های پیشرفته، با استفاده‌ی از سلاح هسته‌ای» (بیانات در دیدار مسئولان نظام در روز عید مبعث، ۱۳۸۹/۴/۱۹). در چنین عصری، طرح ادعاهای حقوق بشری، بر پایه مختصات‌ی که در قسمت نخست نوشتار آمد نشان می‌دهد که «امروز پرچم حقوق بشر در دست امریکا و انگلیس و کشورهای از این قبیل، به یک چیز مسخره و خنده‌آور تبدیل شده است» (بیانات در دیدار مردم قم، ۱۳۸۳/۱۰/۱۹). اکنون سؤال من از علما و روحانیون جهان عرب و رؤسای از هر مصر این است که آیا هنگام آن نرسیده است که برای اسلام و مسلمین احساس خطر کنید؟ آیا هنگام آن نرسیده است که به واجب نهی از منکر و کلمه حق عند امام جائر عمل کنید؟ (بیانات در دیدار مردم استان سمنان، ۱۳۸۵/۸/۱۷) و «اکنون نخبگان سیاسی و فکری در دنیای اسلام، وظیفه سنگینی بر عهده دارند. .. تعالیم روشن اسلام را در موضوعاتی چون: حقوق بشر، آزادی و مردم سالاری، حقوق زن... برای جوانان بازگو کنند» (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۲/۱۱/۸). بر این اساس رویکرد ایشان به طرح ادعاهای حقوق بشری از سوی نخبگان و مردم، دارای ارزشی به مستوای کلمه حق عند امام جائر و مقابله با «درد قدیمی بشر.. [که] همان تحمیقی است که از زمان فرعون و قبل از فرعون و بعد از فرعون، سراغ داریم.. و این بشری که زیر سایه‌ی این قدرتمندان و این قدرتها، در سطح عالم اداره می‌شود، بشر مظلومی است. این جاست که معلوم می‌شود فریاد آسمانی اسلام که به انسانها ارزش می‌دهد... چقدر با ارزش است (بیانات در دیدار مردم نوشهر، ۱۳۷۲/۲/۱۸)

۲-۳-۳. نفی قیومیت در حوزه حقوق بشر و تاکید بر اصل استقلال و حاکمیت: ایشان

برقراری قیومیت بر برخی دولت‌ها و ملتها [از جمله در قالب نظارت بر انتخابات کشورهای آفریقایی و آمریکای لاتین] را «اهانت» (بیانات در دیدار مردم قم، ۱۳۷۰/۱۰/۱۹) دانسته که

توأم با ناتوانی همین دولت‌های قیم در اجرای حقوق بشر در محدوده سرزمینی خودشان (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و پرسنل ارتش، ۱۳۷۳/۱/۲۴) است. بر این اساس این قیومت، فاقد دلیل معتبر و ضرورت، و نیز دارای حقیقت «سلطه‌خواهی بر دیگر ملت‌ها» و ارتداد به دوران پیشاحقوقی ((بیانات در دیدار جمعی از بسیجیان و پرستاران و پرسنل نیروی دریایی ارتش، ۱۳۶۹/۹/۷) و مبتنی بر منطق زور و جنگل (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، ۱۳۷۰/۱۱/۱۸) است؛ بر همین اساس رهبری این گونه را «پیوند حقوق بشر با سیاست خارجی استعماری»^{۲۳} می‌نامند. بر این اساس، حقوق بشر، برخلاف کارکرد خود به ابزاری برای نفی استقلال و تحمیل سلطه کشورهای نظیر آمریکا و نفی حقوق یک ملت در برخورداری از «یک هویتی [که] به وجود آمده است مبتنی بر منابعی و مبادی‌ای درست نقطه‌ی مقابل مبادی نظام استکبار و نظام ظلم و انظلام» (بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۹۴/۴/۱۳). در حقیقت، «اسلام ملت‌های مسلمان را به استقلال فرا می‌خواند؛ ملت‌های مسلمان را به عزت خودشان متوجه می‌کند؛ به ملت‌های مسلمان می‌آموزد که حقوق خودشان را بشناسند؛ این حقوق را بخواهند و در مقابل متجاوزان به این حقوق بایستند. استکبار با این ایستادگی، با این دفاع و با این معرفت مخالف است. دعوای اسلام و استکبار بر سر این است» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۲/۱/۲۲).

۴-۳-۲. نفی تهی‌مندی منظومه حق‌های بشری از «معنویت و حقوق معنوی»: حقوق بشر غربی بر پایه «فردگرایی»^{۲۴} و «مادیت‌گرایی»^{۲۵} ساخته شده با ابعاد اخلاقی-روحانی اسلام ناسازگارند. اما «ما ملت ایران آمده‌ایم معنویت را به شکل جوهری، اصولی و ریشه‌ای - نه به شکل سربار و تعارفی - در الگوی جدید خود گنجانده‌ایم»^{۲۶}؛ همچنانکه از دید صاحب‌نظرانی که امروز مسائل دنیا را با دقت زیرنظر دارند - حتی غیرمسلمان - آینده برای نظام‌های مادی دنیا، آینده‌ی روشنی نیست... تعارض‌های انسانی، تعارض‌های جغرافیایی، گسترش فقر و محرومیت در سرتاسر دنیا، گرفتاری آن کسانی که ثروتهای دنیا را برای خودشان جمع کرده‌اند، نابودی و تباهی نسل‌های گوناگونی که امروز پی‌درپی در دنیا وارد میدان می‌شوند؛ نسل جوان و نسل کودکان. این، درست بعکس آفاق امت اسلامی و ملت‌هایی است که متمسک به معنویت باشند؛ راه خدا و ضوابط خدایی و اخلاق حقیقی انسانی را رعایت کنند» (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان نیروی انتظامی، ۱۳۷۸/۷/۱۷).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در تحلیل سوال اصلی و فرضیه این نوشتار مطرح شد، می‌توان گفت که در نگاه مقام معظم رهبری، در سطح «کاربست»، غرب در ادعای دفاع از حقوق بشر صادق نبوده و می‌توان از رهگذر مشاهده مصادیق متعدد نقض آن در ایران، کشورهای اسلامی و حتی در خود رویه‌های داخلی کشورهای غربی بدان پی برد (همچنانکه منفعت‌گرایی و تفسیرپذیری و تبعیض‌محوری کارکرد عبارات و رسالت اسناد بین‌المللی را تحت‌الشعاع خود قرار داده است). همسو با این تحلیل مستند، «اسلام» [؟] پرچمدار حقوق بشر^{۲۷} طرح شده که در حوزه‌های مختلفی همچون حقوق زن، دست‌برتر در طراحی نظام حقوق بشری را داشته و وجه نوآورانه و تکاملی و توسعه‌ای حقوق بشر در نظر ایشان نیز مستظهر به رویکرد دینی است؛ وجه اخیر را می‌توان در موارد متعددی در منظومه فکری ایشان ملاحظه نمود؛ از جمله در پیش‌نهادن حق‌های مغفولی همچون حق بر اقناع در رفتارهای حاکمیتی، حق بر سعادت و هدایت، عدم پذیرش مرور زمان در حقوق بشر و اصل پاکدستی مدعی حقوق بشر، و مبانی روشی همچون: اصل فطرت به مثابه یک اصل تفسیری مبنا در حقوق بشر، اصل هماهنگ بودگی «تکوین و تشریع» در حوزه حق‌های بشری، توسعه قاعده «اشتراک» از حوزه احکام تکلیفی به حق‌ها (جهانشمولی حقوق بشر) و ارتقای جایگاه حقوق بشر به مثابه تعیین‌کننده (عامل شناسا) مشروعیت تکوین دولت‌ها و تاکید بر عدالت در مدیریت نهادهای بین‌المللی و حضور نمایندگان کشورهای مسلمان و...

یادداشت‌ها

۱. سخنرانی رهبر انقلاب در جمع اعضای جنبش عدم تعهد، ۱۳۹۱/۶/۹.
۲. «اینها در دنیا دم از آزادی و دم از دموکراسی و دم از حقوق بشر و این حرفها میزدند؛ در عمل آن‌قدر دولتهای غربی با این شعارها عملاً مخالفت کردند و نقض کردند این شعارها را که امروز طرح این شعارها در دنیا از سوی غربی‌ها به‌صورت یک امر مستهجن درآمده است.
۳. همچنین نک به: بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۵/۳/۱۴؛ بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۴/۱۱/۲۸. ملتی که زیر فرمان آنها نباشد، بر طبق میل آنها عمل نکند، بر طبق سلیقه‌ی آنها در ممشای خود عمل نکند، مغضوب آنها است. حکومتها و دولتها هم اگر در مقابل آنها مطیع و سربراه بودند، برایشان مقبولند؛ نه دموکراسی برای آنها اهمیت دارد، نه حقوق بشر اهمیت دارد (بیانات در دیدار مسئولان و کارکنان قوه‌ی قضائیه، ۱۳۹۲/۴/۵؛ همچنین نک به: بیانات در اجتماع بزرگ مردم اراک، ۱۳۷۹/۸/۲۴).

در همین راستا نیز در بیان دیگری گفته شده: «علت اساسی فشارهای همه‌جانبه‌ای که استکبار جهانی - و در رأس آنها رژیم امریکا - به ایران وارد می‌کند، حمایت ما از فلسطین است... و بقیه‌ی امور نظیر ادعاهای مضحک نقض حقوق بشر و ساخت سلاحهای کشتار جمعی، بهانه‌ای بیش نیست» (بیانات در مراسم گشایش کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین، ۱۳۸۰/۲/۴). گاهی می‌گویند که «در جمهوری اسلامی، حقوق بشر نقض می‌شود»... آنها از چند چیز به شدت ناراحتند؛ منتها نمی‌خواهند صریحاً آن را بگویند. اول همین مسأله‌ی عدم جدایی دین از سیاست است... مسأله‌ی دیگر، دفاع از حقوق مسلمانهای دنیاست. می‌گویند: «چرا از مسلمانهای دنیا دفاع می‌کنید؟ چرا آنها را بیدار می‌کنید؟!» مسأله‌ی که مورد ناراحتی آنهاست، اینهاست. مسائل اصولی است. تروریسم و حقوق بشر و حقوق اقلیتها و از این حرفها، بهانه‌هایی است که بر زبان جاری می‌کنند (بیانات در دیدار مردم نوشهر، ۱۳۷/۲/۱۸).

۴. تفصیل این نکته در قسمت تفسیرپذیری مفاهیم حقوق بشر خواهد آمد.

۵. آیا رژیم ایالات متحده‌ی امریکا و سازمانهایی که دم از طرفداری از حقوق بشر و مخالفت با تروریسم می‌زنند، نمی‌فهمند که تروریسم دولتی، یعنی آن کاری که چهل و چند سال است که رژیم غاصب صهیونیست دارد انجام می‌دهد؟! یا می‌فهمند و به رو نمی‌آورند؟! آیا وقتی ملتی می‌بیند که این‌طور فرهنگها و واژه‌ها و لغات، در قاموس استکبار امریکایی، نابجا و غلط مصرف می‌شود، جا دارد که از این‌که امریکا به او تروریست بگوید، تحاشی کند؟ (بیانات در دیدار مردم قم، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰)

۶. بیانات در دیدار جمعی از بسیجیان و پرستاران و پرسنل نیروی دریایی ارتش، ۱۳۶۹/۹/۷

۷. همچنین نک به: بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش، ۱۳۹۶/۱۱/۱۹؛ بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در کنفرانس اتحادیه بین‌المجالس سازمان همکاری اسلامی، ۱۳۹۶/۱۰/۲۶؛ بیانات در دیدار مردم قم، ۱۳۹۳/۱۰/۱۷؛ بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۱/۹/۱؛ پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۳/۱۰/۲۹.

۸. برای دیدن سایر سخنرانی‌های مربوط به ریا و تظاهر در طرفداری از حقوق انسان؛ نک به: بیانات در دیدار مردم قم به مناسبت قیام نوزدهم دی، ۱۳۸۷/۱۰/۱۹ «و منافق، کافر است و کافر دشمن خدا است، عدو الله است؛ اینها، هم کافرنند، هم منافقند، هم دشمن خدایند» (بیانات در دیدار خانواده‌های شهدای شاهچراغ، ۱۴۰۱/۹/۲۹).

۹. بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان کنفرانس بین‌المللی حمایت از انقلاب اسلامی فلسطین، ۱۳۷۰/۷/۲۷؛ همچنین نک به: پیام تبریک به حجت‌الاسلام والمسلمین سیدحسن نصرالله به مناسبت پیروزی مقاومت اسلامی در جنگ ۳۳ روز؛ ۱۳۸۵/۵/۲۶؛ پیام در پی جنایات رژیم صهیونیستی در فاجعه قنای لبنان، ۱۳۸۵/۵/۱۰.

۱۰. پشتیبانی همه‌جانبه غربی‌ها از عراق در جریان جنگ تحمیلی (بیانات در ارتباط تصویری با شرکت‌کنندگان در آئین تجلیل از پیشکسوتان دفاع مقدس، ۱۳۹۹/۶/۳۱؛ بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی دریایی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و خانواده‌های آنان، ۱۳۹۴/۷/۱۵) و نیز پناه‌دادن فرانسه به خشن‌ترین و وحشی‌ترین تروریست‌های دنیا (منافقین و قاتلین هفده هزار نفر) (بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سالروز ولادت پیامبر اعظم (ص) و امام صادق (ع)، ۱۳۹۹/۸/۱۳)، جنایت واضح و آشکار آمریکایی‌ها در مدیریت کرونا (سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی‌ویکمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۹/۳/۱۴)؛ جنایات اروپایی‌ها و غربی‌ها

در مستعمرات گذشته، محدود بودن دموکراسی در غرب به مقررات و یا نظر مراکز خاص، وجود دیکتاتوری حزبی در آمریکا و برخی کشورهای اروپایی (دیدار سفرا و مسئولان وزارت امور خارجه با رهبر انقلاب، ۱۳۹۷/۴/۳۰) و کور کردن تظاهرکنندگان در خیابانهای پاریس توسط نیروهای مسلح دولت فرانسه (بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش، ۱۳۹۷/۱۱/۱۹)، دور نگهداشتن ملت‌های تحت استعمار خودشان از عرصه‌ی پیشرفت (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۰/۵/۱۹)، کشتار شش هزار نفر تظاهرات‌کننده به‌وسیله‌ی انگلیسی‌ها در یک باغی در هند در چند ساعت (بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۱۳۹۷/۴/۶)، اقدام به کودتا برای سرنگونی پنجاه دولت مستقل پس از جنگ دوم جهانی (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۳/۶/۱۳)، تعرض به مقدسات مسلمانان در نجف و کربلا (بیانات در پایان درس خارج فقه، ۱۳۸۳/۲/۲۷)، تبعیض نژادی در آمریکا (بیانات در دیدار جمعی از ایثارگران و خانواده‌های شهدا، ۱۳۷۶/۵/۲۹)، بمباران اتمی ژاپن در پایان جنگ جهانی دوم (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷)، تار و مار کردن روشنفکرانی همچون احمد یاسین به جرم آزادی بیان علیه اشغالگران (بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان، ۱۳۸۳/۲/۱۲)، سکوت انگلیس در برابر اعتصاب غذا و فوت مبارزان ایرلندی نظیر «بابی ساندز» (بیانات در خطبه‌های نمازجمعه، ۱۳۸۲/۱۱/۲۴)، نژادپرستی در آمریکا در وقایع مختلفی از جمله طوفان کاترینا (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران، ۱۳۸۴/۷/۲۹)؛ آزادی فروش سلاح در آمریکا در اثر نفوذ کمپانی‌های سلاح (بیانات در دیدار مسئولان نظام، ۱۳۹۷/۳/۲)، وجود مشکلات مختلف برای زنان در کشورهای غربی (بیانات در دیدار شاعران و اساتید زبان فارسی، ۱۴۰۲/۱/۱۶). در توضیح مورد اخیر: «کتابی از "جیمی کارتر" رئیس جمهور پیشین آمریکا، [منتشر شده] به اسم "تقاضایی برای اقدام" که به موضوع نقض حقوق بشر و تجاوزات وحشتناک علیه زنان پرداخته. جیمی کارتر در این کتاب می‌گوید: هر ساله صدهزار دختر به‌عنوان برده در آمریکا فروخته می‌شود. جایی که صاحب یک روسپی‌خانه می‌تواند دختری را که معمولاً اهل آمریکای لاتین یا آفریقا است، با قیمتی برابر هزار دلار خریداری کند. وی همچنین به تجاوزات جنسی که در محوطه‌های کالج‌ها رخ می‌دهد اشاره دارد؛ به جایی که از هر بیست و پنج مورد تنها یک مورد گزارش می‌شود. کارتر همچنین عنوان می‌کند که تنها یک درصد از متجاوزان جنسی در ارتش محاکمه می‌شود» (بیانات در دیدار جمعی از بانوان برگزیده کشور، ۱۳۹۳/۱/۳۰)

۱۱. همچنین، نک به: بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۶/۳/۱۴؛ بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۹۱/۵/۳.

۱۲. اما اگر کشوری دارای دولت مستقل و حکومت متکی به مردم بود؛ عقاید و فرهنگ خودش برایش معتبر بود؛ مصالح ملتش برایش معیار و ملاک بود؛ مواضع خود را از روی اعتقاد و نه به خاطر فشار این و آن، خود اتخاذ می‌کرد، این کشور از نظر آنها مردود است. حتی اگر بهترین نوع دموکراسی، بهترین مجلس مقننه و بهترین دولت مردمی را هم داشته باشد، آن را به نداشتن اینها متهم می‌کنند. این موضع دستگاہهایی مثل دولت امریکا است که امروز مدعی رهبری جهانند. آیا این دولتها با این بینش تنگ‌نظرانه و این برخورد عنادآمیز نسبت به کشورها و ملت‌ها، لایق و شایسته‌ی رهبری جهانند؟! جرم جمهوری اسلامی از نظر مستکبرین عالم این است که به اسلام، به استقلال و به مصالح ملت خود پایبند است (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۳/۶/۴).

۱۳. همچنین نک به: بیانات در دیدار مسئولان نظام به مناسبت مبعث حضرت رسول اعظم (ص)، ۱۳۸۷/۵/۹.
۱۴. برای مطالعه بیشتر در خصوص این کارکرد اصل انصاف؛ نک به: مطیعی و البرزی، ۱۳۹۹، ۵۳۰.
۱۵. از جمله احادیث دال بر این خصلت، روایت رسول اکرم است که می‌فرماید: «ما من نفس تولد الا علی الفطره: هیچ نوزادی متولد نمی‌شود؛ مگر اینکه دارای فطرت است» (متقی هندی، ۱۳۹۷، ج ۴، ۳۹۵).
۱۶. ر.ک به: احمدی، ۱۳۶۲.
۱۷. برای آگاهی از برخی تحلیل‌های نویسندگان در خصوص آثار سیاسی-اجتماعی فطرت، ر.ک به: رجبی، فاطمه، نظریه فطرت و بازتاب‌های آن در حوزه اخلاق و سیاست، استاد راهنما: احمد واعظی، استادان مشاور: محسن جوادی و عباس ایزدپناه، رساله دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه باقر العلوم، ۱۳۹۳.
۱۸. «بنده در دو، سه نطق بین‌المللی، در مجامع بین‌المللی، روی این نکته به عنوان «سلطه‌ی جهانی» تکیه کردم و امروز احساس می‌کنم استعمال اصطلاح «استبداد جهانی» یا «دیکتاتوری بین‌المللی» گویاتر است... رابطه‌ی آکل و مأکول بین آنها و ملت‌ها» (بیانات در دیدار دانش‌آموزان، دانشجویان، معلمان و پرستاران، ۱۳۷۱/۸/۱۳).
۱۹. «لذاست که اعتقاد مردم به این دولت‌ها - هم به این رئیس‌جمهور فعلی آمریکا، هم به رئیس‌جمهور قبلی آمریکا - [در] نظرسنجی‌هایی که از مردم کردند، در حد بسیار پایینی بود؛ نشان می‌دهد که مردم اینها را قبول ندارند» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۲/۱۵).
۲۰. در اندیشه رهبری، حقوق و منافع مردم به عنوان معیار در سیاست‌های حقوق بشری است: «سیاست‌های کلی و در امور عمومی جامعه، یک معیار دیگری هم هست و آن خواست مردم، منافع مردم، جهت‌گیری مصلحت مردم است. هر کاری، هر حرکتی در جهت مصلحت مردم بود، در جهت خواست مردم مسلمان و آگاه بود، این حق است... ما که می‌گوییم این حکومت حق است و آن حکومت‌ها باطل بودند - غیر از جنبه‌ی اسلامی و پابندی و تقید به صورت مبنائی به اسلام در این حکومت - مسئله‌ی مصالح مردم و خواست مردم است» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۶۸/۷/۱۲).
۲۱. نک به: بیانات رهبری در دیدار با مسئولان وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹/۵/۲۵.
۲۲. نک به: سخنرانی رهبر انقلاب در جمع اعضای جنبش عدم تعهد، ۱۳۹۱/۶/۹.
۲۳. در نظام لیبرال دموکراسی و حکومت‌ها و دولتهایی که بر اساس آن منطق و آن ممشی به وجود آمدند، در ذات آنها «استکبار» وجود دارد... یعنی وجود ظلم، تجاوز، تعدی به ملت‌ها.. آن حکومت‌ها و دولتها ثروت و قدرت و حاکمیت مطلق خودشان را در تعرض و تجاوز به ملت‌های ضعیف و کشورهای ضعیف دیدند و احساس کردند؛ شاهدش هم این است که در اوج سر دادن شعارهای رایج آن جناح، یعنی شعار دموکراسی، شعار آزادی، شعار حقوق بشر، بیشترین حرکت استعماری آن جناح هم در همان دوره اتفاق افتاد» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۴۰۲/۱۲/۱۷).

24. Individualism

25. Materialism

۲۶. بیانات در دیدار نمایندگان مجلس، ۱۳۸۳/۳/۲۷.

۲۷. بیانات در دیدار مردم قم، ۱۳۷۱/۱۰/۱۹.

فهرست منابع

- احمدی، علی اصغر، فطرت، بنیان روانشناسی اسلامی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- بجنوردی، سید محمدحسن، القواعد الفقهیه، تحقیق محمد حسین درایتی و مهدی مهریزی، قم، الحادی، ۱۴۱۹ ق، اول.
- بیانات متعدد رهبر معظم انقلاب
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن، قم، انتشارات اسراء، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۸.
- رحمانی، قدرت‌الله، محمد علی الفت‌پور، بررسی سنجه‌های اولویت بندی احکام شریعت در نظام مقاصد حکومت اسلامی، فصلنامه دانش حقوق عمومی، سال هفتم، بهار ۱۳۹۷، شماره ۱۹، ص ۲۵-۴۸.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی: مرتضی مطهری، قم، صدرا، بی‌تا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ق.
- عمید زنجانی، عباسعلی، حقوق اساسی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵، ۳۵.
- فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، قم، نشر اعتماد، ۱۴۲۵ ق، دوم.
- متقی هندی، علی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح صبفوه السقاء، بیروت، مکتبه التراب الاسلامی، ۱۳۹۷.
- مطیعی، انسیه و البرزی، مسعود، اصل انصاف، ماهیت، انواع و کارکردهای آن، مجله حقوق خصوصی، ۱۷ (۲)، ۱۳۹۹، ۵۴۱-۵۲۱.



الزامات و الگوهای بسط عدالت آموزش عالی با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)

محمد بانیانی^{۱*}، محمدعلی فراهانی^۲

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. استادیار، پژوهشکده شورای نگهبان، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

عدالت آموزشی یکی از ارکان اساسی و زیربنای تحقق عدالت اجتماعی و پیشرفت پایدار در هر جامعه است. در این میان، آموزش عالی به دلیل نقش محوری در تولید علم و تربیت نیروی انسانی متخصص، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با وجود تأکیدات مکرر بر این مفهوم در اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی، نظام سیاست‌گذاری آموزش عالی ایران برای بسط آن با چالش‌های جدی روبه‌رو است. این پژوهش با هدف تبیین الزامات و الگوهای بسط عدالت آموزش عالی با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، به دنبال پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان به این مهم دست یافت؟ در پاسخ این فرضیه مطرح است که باید از کلیشه‌های رایج فراتر رفته و مجموعه‌ای از اقدامات و الزامات را در پیش گرفت که مصادیق متعدد آن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای یافت می‌گردد. این مقاله با استفاده از روش پژوهش کتابخانه‌ای و تحلیلی، ضمن واکاوی مبانی عدالت آموزشی، الزامات و الگوهای تحقق آن را در دو دسته اصلی «حمایت‌های ویژه و تبعیض مثبت» و «افزایش دسترسی به فرصت‌ها و امکانات» مورد بررسی قرار می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، عدالت آموزشی فراتر از برابری صرف در دسترسی به آموزش است و ابعاد دیگری همچون کیفیت‌بخشی، توانمندسازی نخبگان، تمرکززدایی، بازنگری در سیاست‌های پذیرش دانشجو و اصلاح ساختار فرسوده آموزشی را نیز شامل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: آزادی، فضای مجازی، مدیریت فضای مجازی، آیت‌الله خامنه‌ای، جنگ نرم.



مقدمه

عدالت، گوهر گمشده‌ی بسیاری از نظام‌های اجتماعی و سنگ بنای تحقق جامعه‌ای انسانی، پویا و متعالی است. در میان ابعاد گوناگون عدالت، «عدالت آموزشی»^۱ به مثابه شالوده‌ای حیاتی عمل می‌کند که زیربنای پیشرفت پایدار، اقتدار ملی و تحقق سایر اشکال عدالت در جامعه است. عدالت آموزشی حقی مشروع و بنیادین برای تمام شهروندان است تا فرصت‌های برابر و باکیفیت برای یادگیری و پیشرفت در اختیارشان قرار گیرد. در سپهر پیشرفت پایدار جوامع، عدالت آموزشی حقی مشروع و زیربنایی برای تحقق سایر حقوق انسانی و توانمندسازی آحاد ملت به شمار می‌رود. این مفهوم کلیدی، به معنای فراهم آوردن فرصت‌های برابر و کیفی برای تمام افراد، فارغ از خاستگاه اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی بوده (یزدانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۲۹) و شالوده‌ی جامعه‌ای پویا و پیشرو را تشکیل می‌دهد. از طرفی دیگر، آموزش عالی کانون اصلی تولید علم، تربیت نیروی انسانی متخصص و متعهد، و مرکز ثقل حل مسائل پیچیده‌ی کشور است. از این رو، چگونگی توزیع فرصت‌ها و استقرار عدالت آموزشی در آموزش عالی، تأثیری مستقیم بر آینده‌ی علمی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی کشور خواهد داشت. غفلت از عدالت در آموزش عالی می‌تواند به تعمیق شکاف‌های اجتماعی، انحصار دانش و تخصص در دست قشری خاص، و محروم ماندن کشور از استعدادهای درخشانی که در مناطق کمتر برخوردار یا خانواده‌های کم‌توان مالی حضور دارند، منجر شود.

ضرورت پرداختن به این موضوع از چند منظر قابل تبیین است. نخست، جایگاه رفیع عدالت آموزشی در اسناد بین‌المللی و حقوق بشر، از جمله ماده ۲۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر که بر حق همگانی برای بهره‌مندی از آموزش و دسترسی برابر به آموزش عالی بر اساس استعداد، تأکید می‌ورزد.^۲ این امر نشان می‌دهد که عدالت آموزشی یک دغدغه‌ی مشترک جهانی و از پایه‌های اصلی کرامت انسانی است. دوم، مفهوم‌شناسی «عدالت آموزشی» به عنوان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در ادبیات پیشرفت و توسعه، نشان می‌دهد که این امر صرفاً یک امتیاز فردی نیست، بلکه یک حق مشروع بشری و اجتماعی و زیربنای تحقق سایر حقوق است (سید فاطمی، ۱۳۹۶: ۲۳۷-۲۳۶). باین حال، نظام‌های فکری لیبرال و غربی، به دلیل نگاه مادی‌گرایانه و چالش‌های بنیادین در توزیع منابع و فرصت‌ها، در تحقق ابعاد واقعی و معنوی عدالت آموزشی با موانع

جدی روبرو هستند. این چالش، ضرورت رجوع به منابع اصیل اسلامی و اندیشه‌های متفکران بزرگ انقلاب اسلامی را برای یافتن الگویی بومی، کارآمد و جامع‌نگر آشکار می‌سازد. در این راستا، اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای، که ریشه در مبانی مستحکم اسلامی و درک عمیق از نیازهای جامعه‌ی امروز ایران دارد، به عنوان یک منبع غنی و راهگشا مطرح می‌شود. مقاله حاضر با درک این اهمیت مضاعف، به بررسی الزامات و الگوهای بسط عدالت آموزش عالی با نگاهی به دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) می‌پردازد. با وجود تأکیدات مکرر ایشان، نظام سیاست‌گذاری آموزش عالی کشور همچنان برای تدوین یک نقشه‌ی راه نظری و عملی منسجم و مبتنی بر این مبانی ارزشی با چالش‌هایی روبروست. تحلیل وضعیت موجود در ایران نشان می‌دهد که علی‌رغم پیشرفت‌های چشمگیر در عموم زمینه‌های سیاسی-اجتماعی در طی سالیان پس از انقلاب اسلامی، موانع ساختاری عمیقی، از جمله نابرابری در کیفیت آموزش پایه، کالایی‌سازی آموزش عالی و جو نامناسب دانشگاهی برای گروه‌های به حاشیه رانده‌شده، تحقق این حق را با چالش مواجه کرده‌اند (رک به: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۳: ۱-۳). در راستای تحقق این امر مهم، هر چند ممکن است برخی مطالبه‌گری‌ها و عدالت‌خواهی‌ها با توجه به شرایط مختلف کشور در دوره‌های گوناگون، در عمل آرمان‌گرایانه به نظر رسند، اما آیت‌الله خامنه‌ای تأکید دارند که همین روحیه آرمان‌گرایانه نیز موضوعیت داشته و باعث می‌شود که راه و هدف اصلی یعنی بسط عدالت فراموش و منحرف نشود (سخنرانی مورخ ۱۳۹۹/۰۲/۲۸).

علی‌رغم اهمیت این موضوع، در آثار و نوشته‌های پیشینیان کمتر به جنبه‌ها و الزامات عدالت آموزشی در سطح آموزش عالی پرداخته شده و عمده کتب و مقالات، با تمرکز بر عدالت آموزشی در سطح آموزش و پرورش نگاشته شده‌اند. با این حال، آثار محدودی نیز به طرح مسئله در سطح آموزش عالی توجه داشته‌اند. در مطالعه‌ای که توسط عصمت مسعودی و منوچهر جواهری (۱۳۸۲) با عنوان «تحلیل دسترسی به فرصت‌های برابر در توسعه آموزش عالی دولتی» در حوزه سیاست‌گذاری آموزش عالی انجام شده، بر ضرورت توجه به عدالت در فرایند توسعه آموزش عالی تأکید شده است و یافته‌های آنان نشان می‌دهد که توسعه کمی بدون ملاحظه عدالت در دسترسی، کیفیت و کارآمدی، فارغ از این که به بهبود نظام آموزشی منجر نمی‌شود، همچنین می‌تواند زمینه‌ساز گسترش نابرابری‌های جدید شود. پژوهش دیگری با عنوان «تبیین

نابرابری جغرافیایی فرصت‌های دسترسی به آموزش عالی و ارائه مدل به منظور آمایش و نیل به عدالت آموزشی» به قلم مهدی نجاری و محمد حسینی (۱۳۹۹) با تمرکز بر نابرابری‌های جغرافیایی، به بررسی خاص وضعیت استان آذربایجان غربی پرداخته است. نتایج این مطالعه بیانگر وجود اختلافات معنادار میان شهرستان‌ها از نظر شاخص‌های آموزشی، زیرساختی و توسعه‌ای است. همچنین در پژوهشی دیگر تحت عنوان «اقدامات لازم برای حرکت به سوی عدالت آموزشی در آموزش عالی» نوشته شهرام یزدانی و دیگران (۱۳۹۹) مجموعه‌ای از اقدامات لازم برای حرکت به سوی عدالت آموزشی در آموزش عالی در سه سطح پیش از ورود به آموزش عالی، هنگام تحصیل و پس از فارغ التحصیلی تعریف و برشمرده شده است. در این میان، جای خالی آثاری که ریشه‌های مبانی این امر را در آراء و اندیشه‌های مقام معظم رهبری جست‌وجو باشند، به روشنی مشاهده می‌شود. از این رو، این پژوهش در صدد است تا با کاوش در بیانات، پیام‌ها و سیاست‌های ابلاغی معظم‌له، با روش پژوهشی کتابخانه‌ای به این سؤال اصلی پاسخ دهد: با توجه به تأکیدات فراوان و اهمیت عدالت آموزشی در سطح آموزش عالی در دیدگاه رهبری، الزامات و الگوهای شایسته برای تحقق و بسط عدالت آموزش عالی کدامند؟ در پاسخ می‌توان این گونه فرض نمود که بسط عدالت آموزش عالی نیازمند اجرای حمایت‌های ویژه، تبعیض مثبت، و افزایش دسترسی عادلانه به امکانات با تمرکززدایی و اصلاح نظام پذیرش دانشجویان است و نباید مسئله را به صرف توزیع امکانات تقلیل داد. برای پاسخ به این سؤال، در بخش اول لازم است با مفاهیم، مبانی و جایگاه اصل عدالت آموزش عالی آشنا شویم و سپس در بخش دوم، به الزامات و الگوهای تحقق آن بپردازیم.

۱. مفاهیم، مبانی و جایگاه

در جهان معاصر، آموزش به عنوان یکی از کلیدی‌ترین ابزارهای توسعه فردی، پیشرفت اجتماعی و رشد اقتصادی جوامع شناخته می‌شود (حسین بر، نادری و سیف عراقی، ۱۴۰۰: ۳۸۵). در دنیای امروز که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به شدت افزایش یافته است، توجه به عدالت آموزش عالی اهمیت بیشتری پیدا کرده است. در چنین چشم‌اندازی، مفهوم عدالت آموزش عالی اهمیت مضاعفی می‌یابد. در این گفتار، به طور اجمالی مفهوم عدالت آموزش عالی، مبانی آن، اهمیت این موضوع در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و جایگاه حقوقی آن در منابع داخلی و اسناد بین‌المللی اشاره می‌شود.

۱-۱. مفهوم عدالت آموزش عالی

حق بر عدالت آموزش عالی، یک حق بشری است (Qian & Smyth, 2008: 2) که ریشه در دو حق بشری دیگر، یعنی حق بر عدالت و حق بر آموزش دارد. در اسلام نیز این امر از لوازم جدایی‌ناپذیر علم‌آموزی است. از دیدگاه مقام معظم رهبری، اگر تمدن اسلام در طی دو قرن اولیه از طلوع خود، به چنان جایگاه رفیعی در علم و دانش رسیده بود، به دلیل تشویق و اهتمامی است که در این دین به علم و فراگیری آن داشته است (مؤسسه فرهنگی حدیث لوح و قلم، ۱۳۹۱: ۲۰-۲۱). بر همین اساس، علم‌آموزی تکلیف همگانی محسوب شده و مفهوم عدالت آموزشی در اندیشه اسلامی شکل می‌گیرد.

در یک تعریف، عدالت آموزشی به معنای ایجاد فرصت‌های برابر برای دسترسی به مؤسسات آموزش عالی، بهره‌مندی از منابع آموزشی باکیفیت، و دستیابی به موفقیت تحصیلی و حرفه‌ای است (اونز و والسکی، ۱۳۹۲: ۸۰). به بیان دیگر عدالت آموزشی به معنای ایجاد شرایطی است که در آن همه افراد، صرف‌نظر از عوامل زمینه‌ای مانند طبقه اجتماعی، جنسیت، قومیت، یا موقعیت جغرافیایی، به فرصت‌های برابر برای دسترسی به آموزش باکیفیت و دستیابی به نتایج آموزشی موفق دست یابند (Rusli, 2024: 4). عدالت آموزشی به طور جامع، به معنای ایجاد ساختارها و سیاست‌هایی است که تضمین کنند هر فردی، صرف‌نظر از نقطه شروع زندگی‌اش، فرصتی واقعی برای شکوفا کردن استعدادهای خود از طریق آموزش عالی داشته باشد (Levinson & Geron & Brighouse, 2022: 1-2). در تحلیل مفهوم عدالت آموزشی، دو مؤلفه اساسی قابل شناسایی است. نخستین رکن، اصل انصاف است که بر رفع موانع آموزشی ناشی از جنسیت، موقعیت اقتصادی-اجتماعی یا تفاوت‌های قومیتی تأکید دارد. دومین رکن، شمولیت است که دستیابی همه افراد به حداقل استانداردهای آموزشی را مورد توجه قرار می‌دهد. این دو بعد به صورت تنگاتنگی به هم پیوسته‌اند (یزدانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۹۹). در بیانات مقام معظم رهبری نیز به تعریفی جامع از عدالت آموزشی اشاره شده است که بسیار حائز اهمیت است. ایشان عدالت را به معنای «قرار دادن هر چیز در جای خود» و توزیع منصفانه‌ی فرصت‌ها و امکانات می‌دانند (سخنرانی مورخ ۱۳۷۱/۱۰/۱۷) و همواره بر لزوم رفع تبعیض و ایجاد دسترسی برابر به آموزش باکیفیت برای همه، به ویژه در مناطق محروم و برای اقشار مستضعف، تأکید داشته‌اند. ایشان در بیانات خود با نگاهی جامع، عدالت را صرفاً در

توزیع منابع مادی خلاصه نکرده و بر ابعادی چون «ایجاد فرصت‌های برابر»، «توانمندسازی اقشار ضعیف»، «کیفیت‌بخشی به آموزش در سراسر کشور» و «جهت‌گیری ارزشی و معنوی علم» تأکید می‌ورزند که در بخش‌های آتی به تفصیل بیان خواهند شد.

۲-۱. مبانی حق بر عدالت آموزش عالی

عدالت آموزشی در آموزه‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. این امر برگرفته از تأکید دین اسلام بر اصل «عدالت» و «لزوم کسب علم و دانش» است. در آموزه‌های اسلامی، «عدالت» به عنوان اصلی بنیادین و یک ارزش محوری مطرح شده است؛ به گونه‌ای که در قرآن و سنت فراوان تأکید بر آن شده است (رک به سروش محلاتی، ۱۴۰۰: ۱۳-۱۴). به علاوه آموزش و کسب دانش به عنوان یک حق طبیعی و ذاتی انسانی شناخته می‌شود و در آیات و روایات متعددی بر اهمیت آن تأکید شده است.^۳ این حق، ریشه در نیازها و ضرورت‌های زندگی مدنی و اجتماعی داشته و در بیان‌های مختلفی، از مبانی وضعی، قراردادی، عرفی و عقلایی برخوردار است، اما پیش از آن، پایه و اساس این حق را مبانی فطری، طبیعی و تکوینی تشکیل می‌دهد (پروین، ۱۳۹۵: ۳۴۳). عدالت آموزشی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای نیز مورد توجه بوده و به تعبیر ایشان، با اعتقادی راسخ همراه است (سخنرانی مورخ ۱۴۰۴/۰۲/۲۷). ایشان هدف اصلی انقلاب اسلامی را تشکیل جامعه‌ای اسلامی با شاخص‌های کلیدی علم، اخلاق و عدالت عنوان کرده‌اند و تأکید دارند که این ارزش‌ها، مبنای تشکیل جامعه اسلامی هستند و دستیابی به آن‌ها نه تنها زندگی مادی، رفاه، عزت سیاسی و بین‌المللی و امنیت جامعه را تأمین می‌کند، بلکه وظیفه‌ای همگانی است. بر همین اساس دولت‌ها، مسئولان، مدیران بخش‌های مختلف و آحاد مردم همگی موظف‌اند برای تحقق جامعه‌ای برخوردار از علم، اخلاق و عدالت تلاش کنند (سخنرانی مورخ ۱۳۸۶/۰۵/۲۰). از این بیان روشن می‌گردد که به طور کلی، دولت اسلامی موظف است علم و عدالت را در جامعه گسترش دهد. در تأیید، می‌توان به این نکته اشاره کرد که حق بر آموزش و عدالت آموزشی، از مصادیق نسل دوم حقوق بشر محسوب می‌شود که مستلزم اقدام مثبت دولت‌ها از طریق برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری است (خضرلو و باقری، ۱۴۰۲: ۱۲).

۳-۱. جایگاه حقوقی عدالت آموزش عالی

تحقق عدالت آموزش عالی به عنوان یک ضرورت و حق بشری در اسناد بین‌المللی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد تأیید قرار گرفته است. به عنوان مثال، ماده ۲۶

اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح می‌کند که «هر کس حق تحصیل دارد» و آموزش عالی باید «برای همگان بر اساس شایستگی» قابل دسترسی باشد. ماده ۱۳ میثاق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز حق همگان را در دسترسی به آموزش به رسمیت می‌شناسد و دولت‌ها را موظف به تضمین «قابلیت دسترسی، کیفیت و تطبیق‌پذیری» نظام آموزشی می‌نماید.^۴

از دیگر اسناد بین‌المللی در این باره می‌توان به «اصول آبیجان»^۵ اشاره کرد. این اصول مرتبط به حقوق آموزشی بشر، جامع‌ترین متن تفسیری است که موضوعاتی مانند حق دسترسی، کیفیت، پاسخگویی و مقررات‌گذاری بر مشارکت بخش خصوصی را پوشش می‌دهد (Aubry et al, 2021: 1-2). اصل دوم از این اصول تصریح دارد که دولت‌ها باید آموزش را با عالی‌ترین کیفیت «هرچه سریع‌تر و با حداکثر منابع موجود» به همه ارائه دهند.^۶

این حق در منابع داخلی جمهوری اسلامی نیز مورد شناسایی قرار گرفته و در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای نیز تجلی یافته است. در ابتدا می‌توان به بند ۳ اصل سوم قانون اساسی ایران اشاره کرد که یکی از تکالیف دولت را «آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی» دانسته است. همچنین اصل ۳۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دولت را موظف می‌داند «وسائل تحصیلات عالی را تا سرحد خودکفایی کشور به طور رایگان گسترش دهد». این اصل با شناسایی آموزش به عنوان حق مشروع شهروندان، بستر قانونی تحقق عدالت آموزشی در سطح آموزش عالی را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، این مفهوم در اسناد بالادستی و سیاست‌های کلان نظام، از جمله سیاست‌های کلی علم و فناوری ابلاغی مقام معظم رهبری در سال ۱۳۹۳ نیز جایگاه ویژه‌ای یافته است. بند دوم این سیاست‌ها^۷، با هدف بهینه‌سازی نظام آموزشی و تحقیقاتی کشور برای دستیابی به اهداف سند چشم‌انداز، بر ابعاد مختلفی از عدالت آموزشی، از اصلاح نظام پذیرش دانشجو تا توزیع عادلانه فرصت‌ها و شناسایی نخبگان تأکید دارد.

۲. الزامات و بایسته‌ها

به‌طور کلی تحقق عدالت آموزش عالی، مستلزم رعایت الزامات و بهره‌گیری از الگوهای متنوعی است. با توجه به تعریف بیان‌شده از عدالت آموزش عالی، می‌توان این الزامات و الگوهای اجرای آنان را در دو دسته کلی «حمایت‌های ویژه و تبعیض مثبت» و «افزایش دسترس‌پذیری امکانات و فرصت‌ها» بررسی کرد. در کنار همه این راهکارها، باید به این تذکر

مقام معظم رهبری نیز توجه کرد که صرف تشکیل جلسات، تصمیم‌گیری‌های مقطعی و ابراز شوق و انگیزه از سوی مدیران و مسئولان، بدون پیگیری مستمر و نظارت دقیق، نمی‌تواند منجر به تحقق عدالت آموزشی شود (سخنرانی مورخ ۱۴۰۴/۰۱/۲۶). این دیدگاه، ناظر بر چالش‌های اجرایی در نظام آموزشی است که در آن گاه تصمیمات کلان در سطوح پایین‌تر به درستی عملیاتی نمی‌شوند و باید مورد تدبیر قرار گیرند.

۲-۱. حمایت‌های ویژه و تبعیض مثبت

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، حق بر آموزش از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بوده که مستلزم مداخله مثبت دولت از طریق اقدامات حمایتی است (خضرلو و باقری، ۱۴۰۲: ۲۵). در بسیاری از کشورها، در راستای اصل تبعیض مثبت، برنامه‌های حمایتی برای دانشجویان متعلق به گروه‌های آسیب‌پذیر، زنان، ساکنان مناطق محروم و افراد نخبه و دارای استعدادهای درخشان اجرا می‌شود (رک به برقی، دلخوش و گل محمدنژاد بهرامی، ۱۴۰۰: ۱۳۹). در ایران نیز بر همین مبنا سهمیه‌بندی‌ها و حمایت‌های قانونی برای گروه‌های خاص در پذیرش دانشگاه‌ها اعمال شده است. باین‌حال، این نظام نیازمند ارزیابی مستمر برای سنجش کارایی و جلوگیری از ایجاد بی‌عدالتی‌های جدید است. این سهمیه‌ها ممکن است از حد متعارف فراتر رفته و به‌جای ایجاد فرصت برابر، به‌نوعی تبعیض معکوس و کاهش کیفیت علمی منجر شوند. بر همین اساس، نظام فعلی سهمیه‌ها باید به طور دوره‌ای و بر اساس داده‌های دقیق ارزیابی شود تا کارایی آن سنجیده شود.

جلوه‌های تبعیض مثبت را می‌توان در سه دسته از گروه‌های اجتماعی مشاهده کرد:

۲-۱-۱. حمایت از ساکنان مناطق محروم و دانشجویان بی‌بضاعت

در ایران، ساکنان مناطق محروم به دلیل محدودیت‌های متعدد با چالش‌های جدی در دسترسی به آموزش عالی مواجه هستند. این دانشجویان علاوه بر ضعف پایه تحصیلی ناشی از کیفیت پایین مدارس در مقاطع تحصیلی قبل، با مشکلات اقتصادی، تفاوت‌های فرهنگی و احساس عدم تعلق در محیط‌های دانشگاهی بزرگ مواجه می‌شوند که بر موفقیت تحصیلی آنها تأثیر منفی می‌گذارد. بسیاری کشورها از جمله ایران از سهمیه‌بندی ناحیه‌ای یا فرهنگی اقتصادی بهره برده‌اند تا مناطق محروم یا گروه‌های کم‌برخوردار را هدف قرار دهند. یکی از مهم‌ترین اقدامات، ارائه سهمیه‌ها، بورسیه‌ها و کمک‌هزینه‌های تحصیلی برای دانشجویان مناطق محروم

است. شواهد آماری نشان‌دهنده آن است که تخصیص سهمیه مناطق در ایران، باعث افزایش عدالت آموزشی در مرحله ورود به دانشگاه‌ها شده است (مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۳: ۲). با توجه به اهمیت حمایت‌های ویژه از این افراد، آیت‌الله خامنه‌ای بزرگ‌ترین مسئولیت مدیران کشور را پر کردن شکاف طبقاتی بین فقیر و غنی می‌داند (سخنرانی مورخ ۱۳۸۲/۰۷/۲۲) و به صورت مؤکد از مسئولین مطالبه کرده‌اند که امور مربوط به عدالت آموزشی طبقات فرودست و مستضعف با جدیت تمام پیگیری شود (سخنرانی مورخ ۱۴۰۴/۰۱/۲۶).

۲-۱-۲. حمایت از استعدادهای درخشان و نخبگان

استعدادهای درخشان و نخبگان، به‌عنوان سرمایه‌های انسانی ارزشمند، نقشی کلیدی در پیشبرد مرزهای دانش و فناوری دارند. در اصطلاح، «نخبه» به کسی اطلاق می‌شود که با استعدادها و توانمندی‌های برجسته خویش، در مقایسه با افراد عادی، می‌تواند کارهای مهم‌تر و پیچیده‌تری انجام دهد (کارآمد بیشه، ۱۳۸۶: ۲). کمیسیون آموزش و پرورش آمریکا معیارهایی اعم از هوش عمومی، استعداد تحصیلی خاص، تفکر نوآورانه، توانایی رهبری، استعداد و سلیقه هنری و مهارت‌های روانی-حرکتی را برای تشخیص این سرآمدی ارائه کرده است (شون، ۱۳۶۸: ۲۳). نکته مهم آن است که بدون حمایت‌های هدفمند، بسیاری از این استعدادها ممکن است به دلیل موانع مالی، اجتماعی یا آموزشی از شکوفایی بازمانند. تبعیض مثبت به نفع این دسته از استعدادها نیز مورد توجه مقام معظم رهبری بوده است. از دیدگاه ایشان، عدالت آموزشی به معنای به معنای «قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته‌ی خود» است. ایشان با اشاره به تفاوت‌های فردی در توانایی یادگیری، تأکید می‌کنند که دانشجویانی که استعداد و ظرفیت بیشتری برای فراگیری دارند، نباید صرفاً به دلیل رعایت ظاهری «برابری»، در سطح عمومی محدود شوند. در واقع، عدالت آموزشی ایجاب می‌کند که به این افراد با توجه به توانمندی‌هایشان، امکانات و محتوای آموزشی بیشتری ارائه شود؛ چرا که محروم کردن آنان از آموزش متناسب با ظرفیتشان، خود نوعی بی‌عدالتی است (سخنرانی مورخ ۱۴۰۴/۰۲/۲۷). این نگاه، تمایز آشکاری با رویکردهای کمی‌گرایانه به عدالت دارد و بر «کیفیت» و «تناسب» در توزیع منابع آموزشی تأکید می‌ورزد. «شناسایی نخبگان، پرورش استعدادهای درخشان و حفظ و جذب سرمایه‌های انسانی» در جزء هفتم بند دوم سیاست‌های کلی علم و فناوری نیز مورد توجه ایشان بوده است. در بیانی دیگر، ایشان با نگاهی جامع، بر

لزوم ایجاد سازوکارهای مناسب برای شناسایی، سازماندهی و حمایت از استعدادهای درخشان تأکید می‌کنند (سخنرانی مورخ ۱۳/۱۰/۱۳۸۴). در این دیدگاه، بنیاد ملی نخبگان به عنوان نهاد متولی می‌تواند نقش محوری در ساماندهی این فرآیند ایفا کند. یکی از نکات کلیدی در این سخنان، ضرورت توجه هم‌زمان به نیازهای پژوهشی و شخصی نخبگان است. از منظر ایشان، حمایت همه‌جانبه از این افراد نه تنها شامل تأمین امکانات تحقیقاتی و علمی می‌شود، بلکه باید نیازهای معیشتی و روحی آنان را نیز در بر گیرد (سخنرانی مورخ ۱۳/۱۰/۱۳۸۴). این نگاه جامع به مسئله نخبگان، نشان‌دهنده درک عمیق از عوامل مؤثر در حفظ و پویایی این سرمایه‌های انسانی است.

۲-۱-۳. حمایت از گروه‌های خاص مانند جانبازان و ایثارگران

بخشی از فلسفه شکل‌گیری نظام سهمیه‌ها در ایران، جبران آسیب‌ها و قدردانی از فداکاری افرادی بوده است که برای دفاع از کشور، جان، سلامتی یا آرامش خانواده خود را فدا کرده‌اند (صادقی جعفری، روشن و شکوری گنجوی، ۱۳۹۰: ۵۲)؛ چرا که دولتی که شهروندان خود را به میدان نبرد و دفاع فرستاده، مسئولیت دارد که پیامدهای آن را برای بازماندگان و آسیب‌دیدگان جبران کند. همچنین اغلب فرزندان شهدا، جانبازان یا آزادگان به دلیل نبود سرپرست، درگیری با مشکلات جسمی و روحی ناشی از جنگ، یا بی‌ثباتی‌های اقتصادی، از شرایط آموزشی برابری با سایر دانش‌آموزان برخوردار نبوده‌اند و اعطای سهمیه تلاشی برای هموارکردن این مسیر ناهموار است. علی‌رغم توجیهات قابل‌قبولی که برای تبعیض مثبت به نفع این دسته از گروه‌ها ارائه شده است، شیوه فعلی نظام سهمیه‌ها مورد انتقادات فراوانی واقع شده است. مهم‌ترین انتقاد به نظام سهمیه‌ها، تضعیف اصل شایسته‌سالاری است. در کنکور سراسری، یک صندلی دانشگاه باید به فردی تعلق گیرد که صلاحیت علمی بالاتری کسب کرده است. وقتی یک داوطلب با رتبه بسیار پایین‌تر، تنها به دلیل استفاده از سهمیه، جایگزین داوطلبی با رتبه بهتر می‌شود، این اصل زیر سؤال می‌رود. این موضوع هم برای فرد بازمانده از رقابت و هم برای کل سیستم آموزش عالی پیامدهایی دارد. ورود دانشجویانی که ممکن است از نظر علمی آمادگی کمتری برای یک رشته خاص داشته باشند، می‌تواند بر کیفیت کلی کلاس‌های درس، سطح علمی دانشگاه‌ها و در نهایت، کیفیت نیروی متخصص تربیت‌شده در جامعه تأثیر بگذارد. هرچند بسیاری از دانشجویان سهمیه‌ای با تلاش مضاعف این فاصله را

جبران می‌کنند، اما این ریسک همواره به عنوان یک نگرانی جدی مطرح است. تکریم ایثارگران یک وظیفه ملی، دینی و اخلاقی است، اما این تکریم نباید به سازوکاری تبدیل شود که عدالت آموزشی و شایسته‌سالاری را که خود از آرمان‌های اصلی جامعه هستند، تضعیف کند. به نظر می‌رسد سیستم فعلی پس از گذشت چند دهه، نیازمند یک بازنگری جدی و دقیق است.

در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای نیز، اعطای اولویت به رزمندگان و ایثارگران برای ورود به دانشگاه‌ها و مقاطع تحصیلات تکمیلی امری کاملاً منطقی و شایسته است. ایشان با استناد به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) که می‌فرمایند «نیکوکار و بدکار نزد تو یکسان نباشند»^۸ این سیاست را نوعی قدردانی از فداکاری‌های این قشر می‌دانند. نکته حائز اهمیت در این دیدگاه، تأکید بر حفظ معیارهای علمی است. آیت‌الله خامنه‌ای تصریح می‌کنند که این اولویت‌دهی به معنای نادیده گرفتن استانداردهای علمی نیست و افراد باید از نظر علمی صلاحیت لازم را داشته باشند. ایشان با اشاره به گزارش‌های موجود، خاطرنشان می‌کنند که بسیاری از این افراد نه تنها از طریق سهمیه وارد دانشگاه شده‌اند، بلکه در رتبه‌های علمی بالا نیز قرار گرفته‌اند (سخنرانی مورخ ۱۳۷۷/۰۲/۲۲). این موضوع نشان‌دهنده آن است که می‌توان هم قدردان خدمات این افراد بود و هم سطح علمی دانشگاه‌ها را حفظ کرد.

در پاسخ به انتقادات مطرح شده، چند پیشنهاد جایگزین قابل طرح است. مثلاً به جای تخصیص مستقیم صندلی دانشگاه، می‌توان حمایت‌های مؤثرتری مانند ارائه بورسیه‌های تحصیلی کامل، کلاس‌های تقویتی رایگان، اولویت در امکانات رفاهی (خوابگاه و وام دانشجویی) و مشاوره‌های تحصیلی و روان‌شناسی تخصصی را برای این گروه در نظر گرفت. همچنین به جای اختصاص سهمیه‌ای جداگانه، می‌توان امتیاز محدودی به نمره کل داوطلب اضافه کرد. این کار ضمن فراهم کردن یک مزیت رقابتی، از ایجاد شکاف‌های عمیق و غیرمنصفانه جلوگیری می‌کند.

۲-۲. افزایش دسترس‌پذیری فرصت‌ها و امکانات

دسترس‌ی برابر به امکانات آموزشی، منابع مالی، زیرساخت‌ها و نیروی انسانی متخصص از الزامات اساسی تحقق عدالت آموزشی است. این امر به ویژه در مناطق محروم و دورافتاده اهمیت دارد تا شکاف‌های منطقه‌ای و طبقاتی کاهش یابد (زینالی، تاری و تقی‌زاده، ۱۴۰۳: ۹۸). از دیدگاه مقام معظم رهبری نیز از اساس، عدالت اجتماعی همان توزیع عادلانه امکانات

موجود است (سخنرانی مورخ ۱۳۸۴/۰۶/۰۸). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اصولی همچون اصل ۳ (بند ۳ و ۹) و اصل ۳۰ بر تأمین امکانات آموزشی برای همگان تأکید دارد. عدالت آموزشی در این چارچوب به معنای توزیع متوازن فرصت‌ها و امکانات، متناسب با نیازها و استعدادها، مناطق و افراد است. امکانات آموزشی در آموزش عالی شامل کتابخانه‌ها، آزمایشگاه‌ها، کارگاه‌های تخصصی و... است. نبود توازن در توزیع این امکانات میان دانشگاه‌های مناطق مختلف، به نابرابری در کیفیت آموزش منجر می‌شود. برای مثال، تمرکز دانشگاه‌های برتر و مجهز در کلان‌شهرها سبب شده است که دانشجویان مناطق محروم از دسترسی به ابزارهای آموزشی پیشرفته محروم بمانند. در این گفتار، به صورت مشروح به الزامات و الگوهای افزایش دسترس‌پذیری فرصت‌ها و امکانات پرداخته می‌شود.

۲-۱. سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد و آمایش آموزش عالی

«سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد»^۹ به معنای استفاده نظام‌مند از داده‌ها، تحقیقات علمی، ارزیابی‌ها و تحلیل‌های آماری در فرایند تدوین، اجرا و ارزیابی سیاست‌هاست (هدایتی، صالحی عمران و شیرخدایی، ۱۴۰۰: ۹-۱۰). این رویکرد باتکیه بر اطلاعات واقعی و قابل‌سنجش، به‌جای تصمیم‌گیری صرفاً مبتنی بر حدس، موجب بهبود کیفیت سیاست‌ها می‌شود. در حوزه آموزش عالی، سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد می‌تواند شکاف‌های واقعی میان مناطق و دانشگاه‌ها را شناسایی کند، میزان تأثیر سیاست‌های پیشین بر عدالت آموزشی را ارزیابی کند یا الگوهای موفق سایر کشورها را با شرایط بومی تطبیق دهد. به‌عنوان مثال، اگر داده‌ها نشان دهند که در یک استان، نسبت استاد به دانشجو بسیار بالاتر از میانگین کشوری است، این شواهد می‌تواند مبنای تخصیص نیروی انسانی یا توسعه زیرساخت‌های آموزشی در آن منطقه شود.

یکی دیگر از راهبردهای مهم در سیاست‌گذاری‌ها، توجه به «آمایش آموزش عالی» است. آمایش آموزش عالی به معنای سازماندهی و توزیع بهینه مراکز، رشته‌ها، امکانات و منابع انسانی آموزش عالی در سطح ملی و منطقه‌ای بوده هدف آن ایجاد هماهنگی میان ظرفیت‌های محلی و نیازهای ملی، و جلوگیری از تمرکز امکانات در مناطق خاص است (بوذری، ۱۴۰۱: ۵۲). سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد، داده‌های دقیق و تحلیل‌های لازم برای آمایش آموزش عالی را فراهم می‌کند و آمایش نیز چارچوب اجرایی و مکانی اجرای سیاست‌ها را مشخص

می‌سازد. در سطح ملی، شناسایی نابرابری‌های جغرافیایی و اجتماعی در دسترسی به آموزش عالی، پیش‌نیاز سیاست‌گذاری عادلانه است. برای مثال، پژوهش‌ها در ایران نشان داده‌اند که میان مناطق مختلف کشور از نظر فرصت‌های دسترسی به آموزش عالی تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد و مناطق محروم نیازمند توجه ویژه سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزی هدفمند هستند (مسعودی و جواهری، ۱۴۰۱: ۹۴). تمرکز بیش از حد امکانات، ثروت و فرصت‌ها در پایتخت‌ها و کلان‌شهرها، یکی از بزرگ‌ترین موانع پیشرفت پایدار و متوازن ملی است. این پدیده در حوزه آموزش عالی، خود را به شکل تجمع برترین دانشگاه‌ها، مراکز تحقیقاتی و نخبگان در یک یا چند شهر بزرگ نشان می‌دهد که نتیجه آن، تخلیه استعدادها از مناطق دیگر (فرار مغزهای داخلی) و تشدید نابرابری‌های منطقه‌ای است.

در مواجهه با این چالش، بسیاری از کشورهای توسعه‌یافته سیاست‌های فعالانه‌ای را برای توزیع متوازن مراکز آموزش عالی در پیش گرفته‌اند تا ضمن پاسخ به نیازهای منطقه‌ای و جمعیتی، به توسعه یکپارچه سرزمین خود کمک کنند. نظام آموزش عالی آلمان به عنوان یکی از غیرمتمرکزترین و متوازن‌ترین سیستم‌های جهان شناخته می‌شود (Leišytė & Rose & Sterk, 2022: 356-357). برخلاف بسیاری از کشورها، آلمان یک شهر دانشگاهی برتر ندارد؛ در عوض، شبکه‌ای گسترده از دانشگاه‌های باکیفیت در سراسر ایالات آن پراکنده شده‌اند (Bittner, 2020). فرانسه، برخلاف آلمان، کشوری با تاریخ طولانی تمرکزگرایی شدید است. تا چند دهه پیش، پاریس و دانشگاه‌های معتبر آن مانند سوربن، تقریباً کل حیات علمی و نخبگانی کشور را در انحصار خود داشتند. دولت فرانسه برای مقابله با این عدم توازن، از دهه شصت میلادی سیاست‌های آگاهانه‌ای را برای تمرکززدایی در پیش گرفت (Higonnet, 2025; Decasia, 2010). بررسی تجربیات آلمان و فرانسه نشان می‌دهد که توزیع متوازن آموزش عالی امری نیازمند سیاست‌گذاری فعال، بلندمدت و هوشمندانه است. در ایران نیز، سیاست‌های توسعه آموزش عالی باید با توجه به تقاضای اجتماعی، توزیع عادلانه امکانات و آمایش سرزمینی صورت گیرد تا از توسعه نامتوازن و کاهش کیفیت جلوگیری شود.

در همین راستا، آیت‌الله خامنه‌ای بر لزوم هماهنگی بین ورودی‌ها، خروجی‌ها و نیازهای واقعی کشور تأکید می‌کنند. این نگاه، بیانگر ضرورت برنامه‌ریزی دقیق برای تنظیم ظرفیت رشته‌ها و هدایت تحصیلی هوشمندانه‌ای است که هم نیازهای گذرا (مقطعی) و هم نیازهای

بنیادین (بلندمدت) جامعه را پوشش دهد. از منظر ایشان، وزارت علوم به عنوان متولی اصلی این امر، مسئولیت سنگینی در ایجاد توازن بین تعداد دانشجویان پذیرفته شده، رشته‌های تحصیلی ارائه شده و نیازهای ملی دارد (سخنرانی مورخ ۱۳۸۴/۱۰/۱۳). این امر مستلزم تدوین نقشه‌ی راه علمی کشور است که در آن، اولویت‌های رشته‌ای بر اساس شاخص‌های توسعه‌ای تعیین شود. برای مثال، ممکن است کشوری در مقطعی به توسعه‌ی علوم پایه برای تقویت پژوهش‌های بنیادین نیاز داشته باشد، یا در دوره‌ای دیگر، رشته‌های فناوری‌محور را در اولویت قرار دهد تا پاسخگوی بازار کار باشد. نکته‌ی حائز اهمیت در این بیانات، توجه به پویایی نیازها است. نظام آموزشی باید علاوه بر آن که به نیازهای فعلی توجه می‌کند، با چشم‌انداز بلندمدت، رشته‌هایی را تقویت کند که زیرساخت پیشرفت آینده را فراهم می‌کنند.

۲-۲-۲. توزیع عادلانه منابع و امکانات و تمرکززدایی

در جزء ششم از بند دوم سیاست‌های کلی علم و فناوری، توجه خاصی به مقوله «توزیع عادلانه فرصت‌ها و امکانات تحصیل و تحقیق در آموزش عالی در سراسر کشور» شده است. این جزء آشکارترین پیوند را با عدالت آموزشی دارد. با توجه به این جزء، عدالت در آموزش عالی به معنای رفع تمرکز از دانشگاه‌های بزرگ پایتخت و کلان‌شهرها و فراهم آوردن امکانات برای استان‌ها و مناطق محروم است. تحقق این هدف، زمینه را برای رشد متوازن علمی کشور فراهم می‌کند. آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند برابری فرصت‌ها و امکانات آموزشی میان دانش‌آموزان مناطق محروم و مراکز استان‌ها نه یک آرمان دست‌نیافتنی، بلکه یک اصل مسلم محسوب می‌شود (سخنرانی مورخ ۱۳۹۹/۰۶/۱۱)؛ در نتیجه پیوند ناگسستنی‌ای میان تمرکززدایی و توزیع امکانات آموزشی با عدالت آموزشی وجود دارد. بر همین اساس دسترسی برابر به امکانات آموزشی، زیرساخت‌های فیزیکی، فناوری‌های نوین و منابع مالی باید در دستور کار دانشگاه‌ها و دولت‌ها قرار گیرد. این الزام در کشورهای توسعه‌یافته با تخصیص بودجه هدفمند به مناطق محروم و حمایت از دانشگاه‌های کمتر برخوردار پیگیری می‌شود (Teferra, 2022: 12-13).

۲-۲-۳. توسعه آموزش مجازی

در دهه‌های اخیر، فناوری‌های نوین ارتباطی و به‌ویژه آموزش مجازی به‌عنوان ابزاری کارآمد برای رفع شکاف‌های آموزشی مطرح شده‌اند. با گسترش اینترنت و تکنولوژی‌های هوشمند، آموزش مجازی مرزهای سنتی یادگیری را درهم‌شکسته و امکان ایجاد فرصت‌های

برابر و باکیفیت‌تر را برای گروه‌های مختلف جامعه فراهم ساخته است (ولی‌اللهی رودباری، رسولی و سلیمی، ۱۴۰۲: ۱۱۵). آیت‌الله خامنه‌ای با درک این موضوع، بر ضرورت بازنگری در سیاست‌های آموزشی با توجه به ابزارهای آموزش مجازی تأکید ویژه‌ای داشته‌اند. ایشان به درستی اشاره می‌کنند که در شرایطی مانند دوران پاندمی کووید ۱۹ که جامعه موقتاً با محدودیت‌هایی مواجه است، عدالت آموزشی از حساسیت بیشتری برخوردار شده، چرا که بسیاری از دانش‌آموزان به دلایل اقتصادی یا جغرافیایی، امکان دسترسی برابر به فضای مجازی و ابزارهای دیجیتال را ندارند (سخنرانی مورخ ۱۳۹۹/۰۶/۱۱). این دغدغه، ناظر بر واقعیت تلخی است که در آن، تحول دیجیتالی آموزش می‌تواند به جای کاهش شکاف آموزشی، به عاملی برای تعمیق نابرابری‌ها تبدیل شود. وقتی دانش‌آموزی در منطقه‌ای محروم به دلیل عدم توانایی مالی خانواده در تهیه تبلت یا گوشی هوشمند، یا به دلیل نبود زیرساخت‌های اینترنتی مناسب، از چرخه آموزش مجازی خارج می‌شود، در حقیقت حق اساسی او برای تحصیل نقض شده است. در این شرایط، صدا و سیما به عنوان نهادی فراگیر و در دسترس عموم مردم، می‌تواند نقش محوری در این زمینه ایفا کند. آموزش از طریق رسانه ملی، فارغ از محدودیت‌های جغرافیایی و اقتصادی، می‌تواند تا حد زیادی نابرابری‌های موجود را جبران نماید؛ البته این اقدام باید با کیفیت مطلوب و برنامه‌ریزی دقیق همراه باشد تا صرفاً به یک اقدام نمایشی تبدیل نشود.

۲-۴. ارتقای کیفیت آموزش و توانمندسازی اعضای هیئت علمی

افزایش کیفیت دانشگاه‌ها نقش بسیار مهمی در آینده کشورها دارد و بر همین اساس است که گفته‌اند سرمایه‌گذاری در کیفیت دانشگاه‌ها در عمل، سرمایه‌گذاری مستقیم در آینده کشورهاست (Baron, 2011: 34). این مفهوم در بیانات مقام معظم رهبری نیز مورد تأکید واقع شده است که سرمایه‌گذاری در آموزش و پرورش، نه هزینه، بلکه سرمایه‌گذاری واقعی است که مانند ایجاد بستر برای کسب سود چندبرابری در آینده عمل می‌کند (سخنرانی مورخ ۱۴۰۴/۰۲/۲۷). هر چند این سخن ناظر به وضعیت آموزش و پرورش بیان شده، اما نکته اصلی را می‌توان به آموزش عالی نیز تعمیم داد. بر همین اساس می‌توان گفت کیفیت آموزش عالی در هر جامعه تا حد زیادی وابسته به توانمندی و شایستگی اعضای هیئت علمی است. از منظر آیت‌الله خامنه‌ای نیز، تحقق عدالت نظام آموزش عالی صرفاً به دسترسی برابر محدود نمی‌شود،

بلکه کیفیت آموزش و به‌ویژه شایستگی‌های علمی و اخلاقی استادان نقشی تعیین‌کننده دارد. ایشان با تأکید بر این که کیفیت اساتید نیز مهم است، بر لزوم جذب و تربیت اساتیدی با بالاترین سطح صلاحیت‌های علمی و معنوی تأکید می‌کنند (سخنرانی مورخ ۱۴۰۱/۰۲/۲۱). توجه به کیفیت آموزش و ارتقای سطح علمی اساتید، باعث می‌شود که دانشگاه‌های پراکنده در سطح کشور، از تراز علمی مناسبی برخوردار باشند و مورد رغبت و تمایل دانشجویان نیز واقع شوند. بدین‌گونه، افزایش سطح علمی دانشگاه‌ها و اساتید، مستقیماً موجب افزایش عدالت آموزش عالی می‌شود.

۲-۲-۵. بازنگری در سیاست‌های سنجش و پذیرش دانشجو

اصلاح نظام پذیرش می‌تواند مانع از اتلاف استعدادها شود و عدالت آموزشی را از طریق افزایش امکان انتخاب رشته بر اساس توانایی واقعی محقق سازد. بر همین اساس، در جزء دوم از بند دوم سیاست‌های کلی علم و فناوری، مقام معظم رهبری، «اصلاح نظام پذیرش دانشجو و توجه ویژه به استعداد و علاقه‌مندی دانشجویان در انتخاب رشته تحصیلی و افزایش ورود دانشجویان به دوره‌های تحصیلات تکمیلی» را به عنوان یک راهبرد کلی مطرح نموده‌اند. اصولاً آزمون‌های پذیرش دانشجو مانند کنکور سراسری در ایران، با هدف تحقق عدالت آموزشی و شایسته‌گزینی برگزار می‌شوند. باین‌حال، شواهد روزافزون نشان می‌دهد که این سازوکارها، می‌توانند نابرابری‌های موجود را تشدید کنند. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به وجود صندلی‌های خالی در دانشگاه‌ها، این پرسش بنیادین را مطرح می‌کنند که آیا شکل فعلی کنکور با نیازهای واقعی نظام آموزشی و عدالت تحصیلی سازگاری دارد؟ (سخنرانی مورخ ۱۳۹۸/۰۲/۱۱). این استفهام انکاری در واقع نقدی است بر ناکارآمدی نظامی که از یک سو با کمبود ظرفیت در برخی رشته‌های پرطرفدار مواجه است و از سوی دیگر شاهد خالی ماندن صندلی‌های دانشگاهی در بسیاری از مراکز آموزش عالی است. این تناقض آشکار، نشان‌دهنده نابرابری ساختاری در توزیع فرصت‌های آموزشی است که خود مانعی جدی در تحقق عدالت آموزشی محسوب می‌شود. نکته حائز اهمیت در این بیانات، تأکید بر کارشناسی بودن این موضوع و پرهیز از تصمیم‌گیری‌های سلیقه‌ای است. ایشان با تواضع علمی مشخص می‌کنند که اگرچه خود را کارشناس این حوزه نمی‌دانند، اما لزوم بررسی عمیق و همه‌جانبه این مسئله توسط متخصصان را گوشزد می‌کنند (سخنرانی مورخ ۱۳۹۸/۰۲/۱۱). این نگاه، الگویی

ارزشمند برای سیاست‌گذاری آموزشی است که در آن تصمیم‌گیری‌ها باید مبتنی بر پژوهش‌های علمی و دور از جهت‌گیری‌های سیاسی و غیرکارشناسانه باشد.

۲-۲-۶. ظرفیت‌های مشارکت و نظارت مردمی

مشارکت فعال دانشجویان، اساتید و جامعه مدنی در سیاست‌گذاری و نظارت بر عملکرد دانشگاه‌ها، زمینه تحقق عدالت آموزشی را فراهم می‌کند. همچنین مشارکت بخش خصوصی نیز می‌تواند به تعمیق عدالت اقتصادی در آموزش عالی کمک کند. از نظر تاریخی نیز در کنار نهادهای دولتی مانند نظامیه‌ها، یکی از پایدارترین و مؤثرترین سازوکارها برای تحقق عدالت آموزشی در تمدن اسلامی، نهاد «وقف» بوده است. در این دسته از اوقاف، درآمد حاصل از املاک، مزارع، بازارها و کاروان‌سراهای وقفی، صرف ساخت و نگهداری مدارس، کتابخانه‌ها، بیمارستان‌ها و پرداخت حقوق اساتید و هزینه زندگی دانش‌پژوهان می‌شده است (رک به مهدی‌نژاد و مقیمی، ۱۳۹۶: ۵۰-۵۴). این جنبه از عمل حسنه وقف، مورد تأیید و توصیه آیت‌الله خامنه‌ای نیز قرار گرفته است. ایشان بیان می‌کنند که در دنیای امروز عرصه‌های جدیدی برای وقف به وجود آمده است که از جمله آنان، گسترش علم و آموزش و تحقیقات و پژوهش است (سخنرانی مورخ ۱۳۹۰/۱۲/۲۳) و باید از ظرفیت این نهاد برای مشارکت مردمی بهره برد.

۲-۲-۷. عدالت در نتیجه و فرصت برابر در اشتغال

عدالت آموزشی باید نتایج عادلانه‌ای نیز در پی داشته باشد، از جمله در فرصت‌های مربوط به اشتغال فارغ‌التحصیلان. در بسیاری جوامع، همین نابرابری‌های فوق باعث می‌شود دانش‌آموختگانی که از طبقات مرفه و دانشگاه‌های ممتاز می‌آیند، به راحتی به فرصت‌های تحقیقاتی معتبر و موقعیت‌های شغلی خوب دست یابند، درحالی‌که محرومان حتی پس از فارغ‌التحصیلی در یافتن پژوهش و شغل مناسب با مشکلات جدی روبه‌رو می‌شوند و حتی با تنزل جایگاه اجتماعی مواجه شوند (جلال‌ثیان بخشنده و غلامی کوتنایی، ۱۴۰۱: ۱۰۶). یکی از راه‌های تحقق عدالت آموزشی در بعد نتیجه و اشتغال بعد از تحصیل، آن است که دانشجویان از مهارت‌های عملی کافی نیز برخوردار باشند. در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای نیز، مهارت‌آموزی جایگاهی محوری در نظام آموزشی دارد. ایشان با تأکید بر ضرورت پیوند علم و عمل، مهارت‌آموزی را نه به عنوان یک برنامه جنبی، بلکه به مثابه رکن اساسی تربیت نسل آینده

می‌نگرند (سخنرانی مورخ ۱۳۹۸/۰۲/۱۱). این دیدگاه بر آن است که نظام آموزشی باید از حافظه‌محوری صرف فراتر رود و توانایی تبدیل دانش به عمل را در فراگیران نهادینه کند. این مهارت‌یابی چند پیامد اساسی دارد: اولاً، حلقه مفقوده بین دانشگاه و صنعت را پر می‌کند. ثانیاً، به جوانان اعتماد به نفس لازم برای ورود به عرصه تولید را می‌بخشد. ثالثاً، زمینه‌ساز نوآوری و خلاقیت در سطح ملی می‌شود. آنچه امروز به عنوان شکاف مهارتی از آن یاد می‌کنیم، در حقیقت نتیجه غفلت از همین نگاه کاربردی به علم است.

۲-۸. تحول و بازنگری در نظام آموزشی آموزش عالی

بخشی از راه‌حل افزایش عدالت آموزش عالی، در گرو بازنگری در نظام آموزشی آموزش عالی است. مقام معظم رهبری با انتقاد از نظام آموزشی فعلی، بیان می‌کنند که نظام آموزشی کنونی ما، میراثی است از الگوهای قدیمی اروپا که بدون بازنگری اساسی، همچون موزه‌ای مقدس و دست‌نخورده حفظ شده است. این نظام فرسوده، با نیازهای امروز جامعه و تحولات سریع علمی و فناوری جهان همخوانی ندارد. هرچند هرازگاهی تغییراتی سطحی در آن ایجاد شده، اما ساختار اصلی آن همچنان بر پایه‌های قدیمی استوار مانده است (سخنرانی مورخ ۱۳۹۵/۰۲/۱۳). در دیدگاه ایشان، یکی از چالش‌های اساسی نظام آموزش عالی کشور، تداوم مدل سنتی و حافظه‌محور است که علی‌رغم گذشت دهه‌ها، همچنان بر فضای دانشگاه‌ها حاکم است. ایشان با اشاره به این که «این شیوه‌ی قدیمی شصت سال پیش را باید تغییر داد»، بر ضرورت بازنگری بنیادین در ساختار آموزشی تأکید می‌کنند (سخنرانی مورخ ۱۳۸۴/۱۰/۱۳). این تغییر، چه به صورت تدریجی و چه به شکل کلی، باید با الهام از نظام‌های پیشرفته‌ی جهانی طراحی شود تا دانشگاه‌های ایران بتوانند همگام با تحولات علمی روز حرکت کنند. نقد اصلی در این بیانات، معطوف به حافظه‌پروری منفعلانه است که خلاقیت، تفکر نقادانه و مهارت‌های کاربردی دانشجویان را تحت الشعاع قرار می‌دهد. ایشان خواستار جایگزینی این مدل با الگوهای پویا و مسئله‌محور هستند که در دانشگاه‌های تراز جهانی اجرا می‌شود. رهبر انقلاب به روشنی اشاره می‌کنند که دوران آزمون و خطا در این زمینه به پایان رسیده و باید با تدبیر و برنامه‌ریزی دقیق، گام‌های مؤثری برداشت. در این راستا، تأکید ایشان بر لزوم بهره‌گیری از تجربیات موفق داخلی و بین‌المللی است (سخنرانی مورخ ۱۳۹۰/۰۲/۲۷).

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین الزامات و الگوهای بسط عدالت آموزش عالی، با تأکید بر منظومه فکری آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، به بررسی این مفهوم بنیادین و راهکارهای تحقق آن پرداخت. یافته‌ها نشان داد که از دیدگاه ایشان، عدالت آموزشی مفهومی چندبعدی است که صرفاً به برابری در دسترسی به فرصت‌ها خلاصه نمی‌شود، بلکه ابعاد کیفی، ارزشی و ساختاری را نیز در بر می‌گیرد. براین اساس، الزامات تحقق این مهم در دو دسته اصلی قابل طبقه‌بندی است: نخست، «حمایت‌های ویژه و تبعیض مثبت» که شامل پشتیبانی از مناطق محروم و دانشجویان بی‌بضاعت، پرورش و حفظ نخبگان و استعدادهای درخشان به عنوان سرمایه‌های ملی و قدردانی از ایثارگران با حفظ استانداردهای علمی است. دسته دوم، «افزایش دسترسی به فرصت‌ها و امکانات» است که از طریق سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد، آمایش سرزمینی و توزیع متوازن امکانات در سراسر کشور محقق می‌شود و از تمرکزگرایی جلوگیری می‌کند. در نهایت، این مقاله نشان می‌دهد که تحقق عدالت آموزش عالی نیازمند یک بازنگری کلان و تحول بنیادین در ساختارها و سیاست‌هاست. از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، راهکارهایی چون اصلاح نظام پذیرش دانشجو متناسب با استعدادهای و نیازهای کشور، ارتقای کیفیت آموزش و توانمندسازی اعضای هیئت‌علمی، بهره‌گیری از ظرفیت‌های نوین مانند آموزش مجازی برای کاهش شکاف‌ها و پیوند نظام آموزشی با مهارت‌آموزی برای تضمین اشتغال فارغ‌التحصیلان، نقشی کلیدی در بسط عدالت آموزش عالی ایفا می‌کنند. ایشان همچنین بر لزوم تحول در نظام آموزشی فرسوده و حافظه‌محور کنونی و حرکت به سوی الگوهای نوین و کارآمد تأکید دارند. بنابراین، بسط عدالت در آموزش عالی یک آرمان و ضرورت راهبردی برای پیشرفت پایدار، اقتدار ملی و شکوفایی استعدادهای تمام فرزندان ایران است که تحقق آن مستلزم پیگیری مستمر، نظارت دقیق و عزمی جدی از سوی نهادهای سیاست‌گذار است.

یادداشت‌ها و پیشنهادات

1. Educational justice

۲. ماده ۲۶: «... دست یابی به آموزش عالی باید با تساوی کامل برای همه امکان پذیر باشد تا هرکس بتواند بنا به استعداد خود از آن بهره مند گردد.»

۳. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» یادگیری علم بر هر مسلمان واجب است.

۴. ماده ۱۳: «دولت‌های عضو این میثاق حق هر کس را به آموزش به رسمیت می‌شناسند. آن‌ها توافق دارند که

آموزش باید به رشد کامل شخصیت انسانی و کرامت آن و همچنین به تقویت رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی معطوف گردد. آموزش باید به همه اشخاص امکان دهد که نقش مؤثری در یک جامعه آزاد ایفا کنند، تفاهم، بردباری و دوستی بین تمام ملت‌ها و تمام گروه‌های نژادی، قومی یا مذهبی را تقویت نماید و به فعالیت‌های سازمان ملل متحد در راه حفظ صلح یاری رساند. دولت‌های عضو این میثاق در مورد تحقق کامل این حق تصدیق می‌نمایند که: ... ج) آموزش عالی باید بر پایه استعداد، برای همه یکسان و به‌طور مساوی قابل دسترسی باشد، با وسایلی که شامل اجرای تدریجی آموزش رایگان می‌گردد. ... هیچ یک از مقررات این ماده را نمی‌توان چنان تفسیر کرد که آزادی افراد و مؤسسات را برای تأسیس و اداره مؤسسات آموزشی خصوصی، در صورتی که این مؤسسات از حداقل معیارهای آموزشی که دولت مقرر کرده تبعیت کنند، محدود نماید، مشروط بر آنکه آموزش ارائه‌شده با هدف‌های مندرج در بند ۱ این ماده مطابقت داشته باشد.»

۵. اصول آبیجان (Abidjan Principles) مجموعه‌ای از راهنمایی‌های حقوق بشری هستند که در ۱۳ فوریه ۲۰۱۹ توسط گروهی از کارشناسان برجسته حقوق بشر از سراسر جهان در آبیجان، ساحل عاج، به تصویب رسیدند. این اصول، تعهدات دولت‌ها در ارائه آموزش عمومی و تنظیم مشارکت بخش خصوصی در آموزش را بر اساس قوانین بین‌المللی حقوق بشر تدوین کرده‌اند. این اصول توسط نهادهای بین‌المللی و منطقه‌ای مانند شورای حقوق بشر سازمان ملل به‌عنوان متن تفسیری معتبر شناخته شده‌اند. هدف اصلی آن‌ها اطمینان از دسترسی برابر به آموزش باکیفیت و رایگان برای همه است.

۶. اصل ۲: دولت‌ها موظف‌اند آموزش رایگان و عمومی را با بالاترین کیفیت ممکن، برای همه افراد تحت صلاحیت خود، تاحدامکان مؤثر و سریع، و در بالاترین حد از منابع در دسترسشان فراهم کنند.

۷. بند دوم سیاست‌های کلی علم و فناوری: « ۲- بهینه سازی عملکرد و ساختار نظام آموزشی و تحقیقاتی کشور به منظور دستیابی به اهداف سند چشم‌انداز و شکوفایی علمی با تأکید بر:

۱-۲- مدیریت دانش و پژوهش و انسجام بخشی در سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی در حوزه علم و فناوری و ارتقای مستمر شاخص‌ها و روزآمدسازی نقشه جامع علمی کشور با توجه به تحولات علمی و فنی در منطقه و جهان.

۲-۲- اصلاح نظام پذیرش دانشجو و توجه ویژه به استعداد و علاقمندی دانشجویان در انتخاب رشته تحصیلی و افزایش ورود دانشجویان به دوره‌های تحصیلات تکمیلی.

۲-۳- ساماندهی و تقویت نظام‌های نظارت، ارزیابی، اعتبارسنجی و رتبه‌بندی در حوزه‌های علم و فناوری.

۲-۴- ساماندهی نظام ملی آمار و اطلاعات علمی، پژوهشی و فناوری جامع و کارآمد.

۲-۵- حمایت از تأسیس و توسعه شهرک‌ها و پارک‌های علم و فناوری.

۲-۶- توزیع عادلانه فرصت‌ها و امکانات تحصیل و تحقیق در آموزش عالی در سراسر کشور.

۲-۷- شناسایی نخبگان، پرورش استعدادهای درخشان و حفظ و جذب سرمایه‌های انسانی.

۲-۸- افزایش بودجه تحقیق و پژوهش به حداقل ۴٪ تولید ناخالص داخلی تا پایان سال ۱۴۰۴ با تأکید بر مصرف بهینه منابع و ارتقای بهره‌وری.

۸. بخشی از نامه ۵۳ نهج البلاغه به مالک اشتر: « لَا يَكُونَنَّ الْمُحْسَنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ ، فَإِنَّ ذَلِكَ تَزْهِيدٌ لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ ، وَ تَدْرِيبٌ لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ ، فَأَلْزَمُ كُلًّا مِنْهُمَا أَلْزَمَ نَفْسِهِ ، أَدْبَا مِنْكَ . »

منابع و مآخذ

کتب فارسی:

- اونز، ر. ج. و والسکی، ت. س. (۱۳۹۲). *رفتار سازمانی در آموزش و پرورش*، ترجمه دکتر محمد حسینی، مریم سامری، حسین و لیلا جودت، ارومیه: انتشارات دانشگاه ارومیه.
- پروین، خ. (۱۳۹۵). *حقوق بشر از نظر تا عمل*. چاپ اول، تهران: نشر میزان.
- حاتمی، م؛ زاهدی گلوگاهی، م. (۱۳۹۲). *حق بر آموزش و تعهدات دولت‌ها*. چاپ اول، تهران: انتشارات خرسندی.
- سروش محلاتی، م. (۱۴۰۰). *دین و عدالت*. چاپ اول، تهران: انتشارات کویر.
- شوون، ر. (۱۳۶۸). *سرآمدها (کودکان تیزهوش)*، ترجمه محمود میناکاری، چاپ دوم، تهران: نشر دانشگاهی.
- فیضی خضرلو، ح؛ باقری، ج. (۱۴۰۲). *حق آموزش رایگان؛ مطالعه‌ی تطبیقی در اسناد بین‌الملل و حقوق ایران*. چاپ اول، عجب‌شیر: انتشارات ندای سهند.
- قهرمان، م. (۱۴۰۲). *نسبت عدالت و آزادی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای*. چاپ اول، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مؤسسه فرهنگی حدیث لوح و قلم. (۱۳۹۱). *روشنای علم، مروری بر بیانات حضرت آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب اسلامی پیرامون دانش و تولید علم*. چاپ سوم، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

مقالات فارسی:

- برقی، ع. ، دلخوش، و. و گل محمدنژاد بهرامی، غ. . (۱۴۰۰). *بررسی وضعیت تحصیلی دانشجویان بر اساس انواع سهمیه های کنکوری (مطالعه موردی: دانشگاه شهید مدنی آذربایجان)*. مطالعات اندازه گیری و ارزشیابی آموزشی، ۱۱(۳۵)، ۱۳۵-۱۶۲. doi: 10.22034/emes.2021.249167
- بوذری، سیما . (۱۴۰۱). *آمایش آموزش عالی در پهنه جغرافیایی کشور*. فصلنامه پژوهش و برنامه ریزی در آموزش عالی، ۲۲(۲)، ۴۹-۷۵.

جلانیان بخشنده، و. و غلامی کوتنائی، ک. (۱۴۰۱). تحلیل جامعه‌شناختی نابرابری آموزشی و فرصت‌های دسترسی به آموزش عالی. مطالعات اندازه‌گیری و ارزشیابی آموزشی، ۱۲(۳۸)، ۱۰۳-۱۳۲. doi: 10.22034/emes.2022.551448.2372

حسین‌بر، ی، نادری، ع و سیف نراقی، م. (۱۴۰۰). بررسی نابرابری‌های آموزشی سیستم و بلوچستان در مقایسه با شاخص‌های کشوری و ارائه الگویی برای تحقق عدالت آموزشی با تأکید بر فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. مطالعات آموزشی و آموزشگاهی، ۱۰(۳)، ۳۸۳-۴۱۳. زینالی، ع، تاری، غ، تقی‌زاده، ه. (۱۴۰۳). سازوکارهای توسعه عدالت آموزشی مبتنی بر سند تحول بنیادین آموزش و پرورش. دوماهنامه علمی- پژوهشی راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، ۱۷(۵): ۱۰۰-۸۹.

صادقی جعفری، ج.، روشن، م. و شکوری گنجوی، ح. (۱۳۹۰). بررسی مقایسه‌ای عملکرد تحصیلی دانشجویان سهمیه‌های ایثارگری و سهمیه مناطق در دوره‌های روزانه دانشگاه‌های دولتی. نامه آموزش عالی، ۳(۱۰)، ۵۱-۷۵.

کارآمدی‌بیشه، ح. (۱۳۸۶). راه کارها و شیوه‌های آموزش فراگیران نخبه. فصلنامه معرفت، ۱۶(۶)، ۲۹. مسعودی، ع و جواهری، م. (۱۴۰۱). تحلیل دسترسی به فرصت‌های برابر در توسعه آموزش عالی دولتی در کشور. فصلنامه پژوهش و برنامه ریزی در آموزش عالی، ۹(۱-۲)، ۷۳-۹۵. مهدی‌نژاد، ج. ا.، مقیمی، م. (۱۳۹۶). بررسی تأثیر وقف بر شکل‌گیری مدارس در ایران دوره اسلامی، فصلنامه نقش جهان - مطالعات نظری و فناوری‌های نوین معماری و شهرسازی، ۷(۱)، ۴۹-۵۸.

نجاری، م و حسنی، م. (۱۳۹۹). تبیین نابرابری جغرافیایی فرصت‌های دسترسی به آموزش عالی و ارائه مدل به منظور آمایش و نیل به عدالت آموزشی (مطالعه موردی: شهرستان‌های استان آذربایجان غربی). پژوهش‌های جغرافیای انسانی، ۵۲(۱)، ۱۶۵-۱۸۰. doi: 10.22059/jhgr.2018.261731.1007741 هدایتی، ع.، صالحی عمران، ا.، شیرخدایی، م. (۱۴۰۰). مدل‌سازی ساختاری تفسیری مؤلفه‌های سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد در سیستم آموزش عالی کشور. آموزش عالی ایران، ۱۳(۱): ۱۳۹-۱۰۰.

ولی‌اللهی رودباری، ح، رسولی، س ع، سلیمی، ل. (۱۴۰۲). طراحی مدل رابطه رفتار شهروندی سایبری با کاربست فناوری اطلاعات و ارتباطات در آموزش با میانجیگری عدالت آموزشی. دوماهنامه علمی - پژوهشی رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، ۱۴(۵)، ۱۱۱-۱۳۴. doi: 10.30495/jedu.2023.29749.5954
یزدانی، ش و دیگران. (۱۳۹۹). اقدامات لازم برای حرکت به سوی عدالت آموزشی در آموزش عالی. مجله ایرانی آموزش در علوم پزشکی، ۲۰، ۲۲۸-۲۳۸.

گزارش‌های فارسی:

مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۴۰۳). بررسی وضعیت عدالت آموزش عالی در ایران، فصل اول: داده‌ها و شواهد آماری. شماره مسلسل ۲۰۰۳۷.

منابع اینترنتی فارسی:

خامنه‌ای، س.ع. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (مدظله‌العالی). قابل دسترسی در: <https://khamenei.ir>

کتاب لاتین:

Altbach, P. G. (2014). *The Global Future of Higher Education*. Johns Hopkins University Press.
Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1977). *Reproduction in Education, Society and Culture*. Sage Publications.
Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity Press.
OECD. (2020). *Education at a Glance 2020: OECD Indicators*. OECD Publishing.
Tinto, V. (2012). *Completing College: Rethinking Institutional Action*. University of Chicago Press.

مقالات لاتین:

Aubry, S., de Koning, M., & Adamson, F. (2021). *Developing human rights guiding principles on State obligations regarding private education*. In *Realizing the Abidjan Principles on the Right to Education*. Edward Elgar Publishing 1-23.

Leišytė, L., Rose, AL. & Sterk-Zeeman, N. (2022). *Higher education policies and interdisciplinarity in Germany*. *Tert Educ Manag* 28, 353–370. <https://doi.org/10.1007/s11233-022-09110-x>

Levinson, M., Geron, T., & Brighouse, H. (2022). *Conceptions of Educational Equity*. AERA Open, 8.
<https://doi.org/10.1177/23328584221121344>

Marginson, S. (2011). *Equity, Status and Freedom in Higher Education*. Higher Education, 61(3), 279–297.

Qian, X. and Smyth, R. (2008), *Measuring regional inequality of education in China: widening coast–inland gap or widening rural–urban gap?*. J. Int. Dev., ۲۰ : 132-144. <https://doi.org/10.1002/jid.1396>

Rusli, N. A. (2024). *International Perspectives on Inclusive Education In the Light of Educational Justice*. Central European Journal of Educational Research; 6 (1):81-84.

منابع اینترنتی لاتین:

Bittner, J. (2020). *Higher Education Framework in Germany*. Available from: <https://www.eoslhe.eu/higher-education-framework-in-germany/> Accessed September 20.

Decasia. (2010). *French university towns and decentralization*. Available from: https://decasia.org/academic_culture/2010/01/french-university-towns-and-decentralization/index.html Accessed September 20.

Higonnet, P.L et al. (2025). *Education of France*. Encyclopedia Britannica. Available from: <https://www.britannica.com/place/France/Education> Accessed September 20.

Teferra, D. et al. (2022). *Financing higher education*. Available from: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000389891.locale=en> Accessed September 20.

حق الناس انگاری آراء مردم در فرایند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان با تأکید بر بیانات حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)



مهدی گلستانی^{۱*}، علی فتاحی زفرقندی^۲

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. دانش آموخته دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

مفهوم «حق الناس»، که از مفاهیم فقهی است در ابتدا منحصرراً در حوزه شخصی بوده و در دوران پس از انقلاب اسلامی با چرخشی مفهومی، وارد عرصه عمومی و سیاسی شد. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر بیانات مقام معظم رهبری و سیاست‌های کلی انتخابات، به طور خاص به بررسی حق الناس انگاری آراء مردم در فرایند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان می‌پردازد. پژوهش حاضر ابتدا به تبیین مبانی نظری و فقهی حق الناس و سیر توسعه و تحول آن برای صیانت از رأی مردم به عنوان امانت می‌پردازد. سپس، با ورود به ابعاد عملی، بایسته‌ها و الزامات تحقق این حق را در فرآیند احراز صلاحیت داوطلبان شناسایی می‌کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تحقق کامل حق الناس، مستلزم رعایت نکاتی از جمله قانون‌مداری و استقلال نهاد ناظر، تعیین دقیق و شفاف معیارها، ایجاد سازوکارهای نظام‌مند و اطمینان‌بخش، نظارت درونی بر شبکه ناظران و الزام به پاسخگویی مکتوب است. این پژوهش نتیجه می‌گیرد که «حق الناس انگاری آراء مردم» یک منطق کارآمد برای ارتقای نظام انتخاباتی است که تحقق کامل آن به تقویت رکن جمهوریت و همچنین عدالت‌محوری نظام منجر خواهد شد. واژگان کلیدی: امانت، انتخابات، حق الناس، سیاست‌های کلی، مردم‌سالاری.



مقدمه

«حق‌الناس» به عنوان یک مفهوم فقهی و دینی، نقشی محوری در حفظ حقوق افراد جامعه ایفا می‌کند. این مفهوم، که ریشه در مبانی اسلامی دارد، بر رعایت حقوق مردم در برابر یکدیگر تأکید ورزیده و هرگونه تعدی به آن را مستوجب مسئولیت اخلاقی، شرعی، قانونی و حتی عذاب اخروی می‌داند. با تطور گفتمان حقوقی در دوران معاصر، کاربرد حق‌الناس از حوزه‌های خصوصی مانند مالکیت و روابط خانوادگی و روابط اجتماعی میان مردم فراتر رفته و به عرصه‌های عمومی مانند تعیین سرنوشت سیاسی و فرآیندهای انتخاباتی گسترش یافته است. در این راستا، آراء مردم در انتخابات می‌تواند به عنوان مصداقی از حق‌الناس تلقی شود که نیازمند صیانت در ساحات قانونگذاری، نظارت و اجرا (سیاست‌های کلی انتخابات: ۱۵/۱۳۹۵) است.

مقاله حاضر، با تمرکز بر سیاست‌های کلی انتخابات ابلاغی از سوی مقام معظم رهبری و همچنین بیانات ایشان، به بررسی «حق‌الناس انگاری آراء مردم در فرایند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان» می‌پردازد. رهبر انقلاب در این رابطه می‌فرمایند: «اگر کسی صلاحیت قانونی ورود را نداشته باشد و ما اغماض کنیم و او وارد شود، این باطل کردن حق مردم است» (بیانات رهبری در دیدار با ائمه جمعه سراسر کشور: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴). در این رابطه رهبر انقلاب مستقیماً به اهمیت حق‌الناس انگاشتن رأی مردم در ساحت رسیدگی به صلاحیت داوطلبان اشاره دارند. در واقع در این مرحله فارغ از آنکه بایستی به حق داوطلب توجه شده تا از هرگونه تضییع آن جلوگیری شود، لازم است تا در یک نگاه کلان به حق عموم مردم نیز توجه شود، تا با تأیید داوطلب فاقد صلاحیت قانونی و یا با رد داوطلب دارای صلاحیت قانونی در حق جمیع مردم از جهات مختلف اجحاف نشود. از سوی دیگر سیاست‌های کلی انتخابات، که در سال ۱۳۹۵ ابلاغ شد، بر اصول کلیدی مانند شفافیت، سلامت، مشارکت حداکثری و نظارت مؤثر تأکید دارند و حق‌الناس انگاری را در سه ساحت قانونگذاری، نظارت و اجرا یعنی در تمامی مراحل تسری می‌دهند^۱ که این سیاست‌ها می‌توانند چارچوبی برای بازتعریف نقش آراء مردم در نظام حقوقی ایران به خصوص در مرحله رسیدگی به صلاحیت داوطلبان، فراهم آورند.

اهمیت این موضوع از آنجاست که، حق‌الناس انگاشتن آراء مردم می‌تواند مبنایی برای تحقق بهتر آرمان عدالت و جمهوریت و جلوگیری از هرگونه تحدید و تبعیض ناروا در مسیر انتخابات باشد. همچنین این پژوهش در صدد پاسخگویی به این سؤال است که آیا می‌توان با

توجه به مفهوم حق الناس و به پشتوانه ادبیات فقهی و دینی آن در فرایند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان، وضعیت نظام انتخاباتی حاکم بر کشور را بهبود داد؟

با نگاهی به ادبیات موجود فقهی و ظرفیت‌های کلان آن به منظور ارتقاء و توسعه ساختارهای حاکمیتی و نهادسازی، فرضیه این پژوهش آن است که با توسعه مفهوم حق الناس در تاروپود و ارکان نظام انتخاباتی، وضعیتی بهتر از قبل انتظار می‌رود. پیشینه این پژوهش از جمله مقاله «جلوه‌های حق الناس در عرصه عمومی» نشان می‌دهد که حق الناس در فقه اسلامی، ظرفیت بالایی داشته و عدم رعایت آن مصداق ظلم و مستوجب مسئولیت است. (نوبهار: ۱۴۰۰)

همچنین مقاله «تحلیل نظریه حق الناس در خصوص حق رأی و بررسی صلاحیت‌ها» بر نقش حق الناس در فرآیند انتخابات تأکید کرده و آن را به عنوان مفهومی دینی برای حراست از حقوق افراد در جامعه می‌داند. (پروین و نورایی: ۱۳۹۵) این مقالات، مبنایی برای تحلیل حاضر فراهم می‌آورند؛ لکن در نوشتار پیش رو علاوه بر پرداختن مفهومی به مبانی حق الناس و پشتوانه فقهی آن، تلاش شده با ورود این مفهوم به عینیت، ابعاد مختلف و استلزامات آن در فرایند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان نیز تبیین شود.

این مقاله پس از شرح و بسط کلیات و مبانی نظری حق الناس، به تبیین الزامات و بایسته‌های حق الناس انگاری آراء مردم در مرحله رسیدگی به صلاحیت داوطلبان پرداخته و در ضمن آن پیشنهادهایی برای تحقق بهتر سیاست‌های کلی انتخابات در حوزه حق الناس رأی مردم ارائه می‌دهد که می‌تواند مبنایی برای اصلاحات عملی در فرآیندهای انتخاباتی باشد.

فصل اول: کلیات و مبانی نظری مفهوم «حق الناس»

حق الناس، به عنوان یک مفهوم فقهی، در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، از بستر شخصی و خصوصی فراتر رفته و به عرصه عمومی و اجتماعی، از جمله مشارکت سیاسی و انتخابات، راه یافته است. این فصل با تمرکز بر مبانی نظری و روند توسعه این مفهوم، جایگاه آراء مردم را به عنوان نمونه‌ای از حق الناس بررسی می‌کند و با اشارات مقام معظم رهبری در بیانات ایشان به تبیین جایگاه نظری و مبنایی و مفهومی حق الناس می‌پردازد

گفتار اول: مفهوم‌شناسی حق الناس

مفهوم حق الناس در فقه، نقش کلیدی در تنظیم‌گری روابط اجتماعی ایفا می‌کند. این مفهوم به حقوقی اشاره دارد که افراد بر یکدیگر دارند و شامل سلطه بر مال، جان یا منافع است که

صاحب آن می‌تواند آن را مطالبه یا عفو کند. در واقع هر گفتار یا کرداری است که تحقق خارجی آن سبب ایجاد حقی برای مردم - چه دنیوی و چه اخروی - گردد، حق الناس محسوب می‌شود. (مشکینی: ۲۵۱/۱۳۷۷) در ادبیات اسلامی حق الناس مفهومی برگرفته از تقسیم حق از جهت مالکان آن به حق الله و حق الناس است. (فتاحی: ۳۸/۱۳۹۷) در کنار حق الناس، حق الله به حقوق خداوند بر بندگان اشاره دارد و یا به بیانی دیگر متعلق الزامات شرعی مانند وجوب نماز و روزه و امثالهم حق الناس است. (هاشمی شاهرودی و دیگران: ۳۳۹/۱۳۸۲). در موارد تعارض میان این دو حق، رعایت حقوق افراد بر برخی احکام الهی اولویت دارد. دلیل برتری حق الناس بر حق الله این است که حق الناس خود متضمن حق الله است؛ بنابراین در تعارض میان این دو حق الناس مقدم می‌شود. (خویی: ۱۴۱۸/ق ۳۴۷) به طور کلی زعم فقاه شیعه در مقام تزامن حق الله و حق الناس، حق الناس مقدم است. (شاهرودی: ۱۳۹۱/ق ۱۱۸، کاشانی: ۱۳۴۰/ق ۱۹) این اولویت نه تنها یک قاعده فقهی، بلکه یک ضرورت عقلی نیز می‌باشد. چرا که عقل به قبح تعدی حکم می‌کند و آن را مبنای حفظ نظم اجتماعی قرار می‌دهد. این موضوع نشان دهنده اهمیت نظم جامعه و تأمین منافع شخصی و عمومی در فقه اسلامی است. رهبر معظم انقلاب در این باره می‌فرمایند: «در اسلام حق الله رقیب حق الناس نیست؛ نقطه مقابل حق الناس نیست. حق مردم، همه حقوق مردم، از جمله حق انتخاب که قطعاً برای مردم وجود دارد در امر حکومت، این ناشی است از حکم الهی. همه حقوق مردم اعتبارش متخذ است از حاکمیت خداوند و آنچه که خدای متعال مقرر فرموده است. لذا در قرآن کریم آنجایی که تجاوز و تعرض به حقوق مردم است - مثل مسأله ربا که تعرض به اموال مردم است - تعبیر شده است «فأذنوا بحرب من الله» (بقره: ۱۴) این حرب الهی است. با این که این تجاوز به حقوق انسانهاست اما جنگ با خداست. یا در آنجایی که فساد فی الارض است که «و یسعون فی الارض فساداً» (مائده: ۶۴)، این «یحاربون الله و رسوله» (مائده: ۳۳) است، این حرب الهی است؛ تعرض به حقوق مردم است، اما محاربه با خداست. چون حقوق مردم، آنچه که متعلق به مردم است با همه وسعتی که دارد، این تکلیف الهی است، حقی است که خدا برای مردم معین کرده است، تکلیفی است که خدا برای کسانی که امور مردم را برعهده دارند، نسبت به مردم بر دوش آنها گذاشته است» (بیانات رهبری در دیدار با کارگزاران نظام: ۱۳۸۰/۱۲/۲۷)

به ریشه‌های قرآنی این مفهوم در آیاتی اشاره شده است برای مثال در آیه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا" (نساء: ۲۹) در حقیقت قرآن با ذکر این دو حکم پشت سر هم اشاره به یک نکته مهم اجتماعی کرده است و آن این که اگر روابط مالی مردم بر اساس صحیح استوار نباشد و اقتصاد جامعه به صورت سالم پیش نرود و در اموال یکدیگر به ناحق تصرف کنند، جامعه گرفتار یک نوع خودکشی و انتحار خواهد شد، و علاوه بر این که انتحارهای شخصی افزایش خواهد یافت، انتحار اجتماعی هم از آثار ضمنی آن است. (مکارم شیرازی: ۳۹۳/۱۳۸۶) همچنین، در آیه مبارکه "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" (اسراء: ۷۰) که بر کرامت فرزندان آدم تأکید دارد. کرامت از حقوق اساسی بشر است که در پی آن حقوق دیگر مانند حق بر رأی دادن ثبت می‌گردد. (مصباح یزدی: ۲۶۶/۱۳۸۶)

از دیدگاه روایی بر تعیین کننده بودن حق الناس در سرنوشت اخروی افراد بسیار تأکید شده. پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرمایند: هر کس به ناحق زمینی را تصرف کند (فردا) وادار می‌شود که خاک آن را تا محشر قیامت بر دوش خود بار نماید.^۲ (طوسی: ۳۸۵/ق/۲۹۴) در روایاتی دیگر بر اهمیت حق الناس و تأثیر آن بر نظم جامعه و کیفیت اقتصاد آن تأکید شده. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: مردم اگر حقوق و واجبات مالی خود را ادا می‌کردند مسلماً همه از یک زندگی مطلوب و رضایت بخشی برخوردار می‌شدند.^۳ (کلبینی: ۱۴۰۷/ق/۴۹۷) یا در روایت دیگری حضرت علی (ع) می‌فرماید: خداوند سبحان خوراک فقرا را در اموال اغنیا قرار داده، هر فقیری که گرسنه بماند در نتیجه دریغ داشتن اغنیا از مال خودشان بوده است.^۴ (درایتی: ۳۷۱/۱۳۸۱) همچنین حق الناس از مجموعه حقوقی است که نمی‌توان با توبه که عملی عبادی است، آن را ساقط کرد. "حق الناس لا يسقط بالتوبة" (مکارم شیرازی: ۶۹۳/۱۳۷۹) صاحب همه حقوق که خداوند متعال باشد، رفع دین ناشی از حق الناس را منوط به اراده فرد صاحب حق کرده است، هر چند که حق الناس نیز نوعی حق الله است.

با توجه به ظرفیت‌های مفهوم حق الناس در فقه، این می‌تواند از حالت ایستا خارج شده و به نیازهای جامعه پاسخ دهد. البته که این پویایی نباید به حدی باشد که از چارچوب‌های اصلی دین و شریعت و نظام فقهت خارج شود. بدون بسط گفتمانی این مفهوم، فقه ممکن

است در برابر مسائل مدرن دچار چالش شود یا به صورت ظاهری با آن تعارض پیدا کند، در حالی که ظرفیت فقه برای انتظام سیاسی ناشی از مفهوم حق‌الناس به حدی است، که می‌تواند نظریات مانند قرارداد اجتماعی را نیز از جهت کارکردی مورد مناقشه قرار دهد. اما حق‌الناس با اجتهاد پویا، می‌تواند به عنوان ابزاری برای تحقق بهتر عدالت به مثابه غایت نظام سیاسی و جمهوریت در نظام جمهوری اسلامی عمل کند. این موضوع نشان می‌دهد که چالش اصلی، تعریف دقیق این حقوق با توجه به مسائل مستحدثه مانند کاربست مبانی اسلام در نظام انتخاباتی نظام اسلامی است.

گفتار دوم: بررسی توسعه و چرخش مفهومی حق‌الناس

آیات و روایات و بیانات علما و فقها نشان داد برای برقراری نظم اجتماعی و همچنین احترام به کرامت انسانی و حفظ حقوق انسان، در اسلام بر حق‌الناس تأکید ویژه‌ای شده. این تأکید نوید دهنده آن است که می‌توان با اتکا به ظرفیت‌های موجود در فقه و مبانی اسلامی، حق‌الناس را توسعه مفهومی داد و مستنبط از آن برای شرایط و اوضاع و احوال خاص جامعه مدرن، تمهیدی اندیشید. توسعه مفهوم حق‌الناس پس از انقلاب اسلامی به عرصه عمومی راه یافت و شکوفا شد. تا به امروز اما گستره این مفهوم عمدتاً به حوزه خصوصی و در اجتماعی‌ترین حالت آن به مناسبات بین افراد محدود بود، مانند حفظ مال، جان و آبروی افراد در روابط آنها با یکدیگر. اما در حوزه عمومی، این حقوق می‌تواند شامل جنبه‌های سیاسی زندگی اجتماعی نیز شود. برای نمونه، اگر تصمیمی بدون شفافیت اتخاذ شود که به ضرر گروهی از افراد تمام شود، این می‌تواند به عنوان تعدی به حقوق آنان تلقی شود، زیرا اصل رضایت و برابری نقض می‌شود. (نوبهار: ۱۴۰۰) مفهوم عمیق حق‌الناس نشان می‌دهد که در دنیای امروز، این حقوق می‌تواند به عنوان مبنایی برای افزایش سلامت و قانون‌مداری در فرآیندهای سیاسی مانند انتخابات باشد و از تبعیض و بی‌عدالتی و هر عمل مستوجب حق‌الناس جلوگیری نماید.

تطور اصلی این مفهوم، پس از انقلاب اسلامی و با تعبیر نوآورانه مقام معظم رهبری رخ داد که آن را به ابزاری برای صیانت از حقوق مردم در نظام انتخاباتی و عمومی بدل کرد. تعبیر "حق‌الناس" در موضوع انتخابات به طور خاص برای نخستین بار توسط رهبری در انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۳۹۲ مطرح شد، که گامی نو در بسط این مفهوم بود. ایشان فرمودند: « به

این حضرات محترمی که مسئولان صندوق‌ها و مسئولان بازشماری و قرائت آراء هستند، یک توصیه دارم و آن این است که بدانند رأی مردم امانتی است دست آن‌ها و حق الناس است؛ یعنی حفظ امانت در این مسئله، حق الناس است» (بیانات رهبری در گفت‌وگو با خبرنگاران صداوسیما پس از شرکت در انتخابات: ۱۳۹۲/۰۳/۲۴) این تعبیر، مسئولیت مستقیم این افراد را در حفظ حق الناس برجسته کرد. در جایی دیگر ایشان فرمودند: «رأی مردم هم به معنای واقعی کلمه حق الناس است؛ حق الناس است. وقتی می‌آید برادر و خواهر ایرانی در انتخابات شرکت میکند و رأی در صندوق می‌اندازد، رعایت این حقّ او واجب شرعی است، واجب اسلامی است؛ در این امانت او نباید خیانت کرد؛ واقعاً حق الناس است. نتیجه‌ی آراء هم هرچه شد، بایستی به آن ملتزم بود؛ این هم حق الناس است. اینکه ما در سال ۸۸ در مقابل کسانی که اصرار میکردند باید انتخابات باطل بشود ایستادیم، به‌خاطر همین بود که از حق الناس دفاع کردیم. چهل میلیون [نفر] -بالاترین نصاب انتخابات- در سال ۸۸ در [دادن] آراء شرکت کردند. خب، یک نتیجه‌ای داد. هر کسی [هم] برنده‌ی این انتخابات میشد، ما همین‌جور می‌ایستادیم، دفاع میکردیم. بنده از حق الناس دفاع کردم، از حق مردم دفاع کردم. باز هم هر وقتی که مردم رأی بدهند -به هر کسی که مردم بپسندند و بپذیرند و رأی بدهند -بنده از رأی مردم دفاع خواهم کرد؛ پشت سر مردم خواهم ایستاد. رأی مردم حق الناس است.» (بیانات رهبری در دیدار با اقشار مختلف مردم: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸) این بیان، حق الناس را فراتر از جنبه فردی به حوزه‌های اجتماعی و حاکمیتی می‌کشاند، جایی که حق الناس حافظ جمهوریت نظام اسلامی، حق رأی مردم و حق داوطلبان شد. در بیان دیگری از ایشان به اهمیت حق الناس و لزوم رعایت آن و جایگاه والای حق الناس در عرصه معنوی اشاره شده است: «در شرط استجابت دعا هم آمده: 'ولیخرج من مظالم الناس' انسان باید از مظلومه مردم خارج شود تا دعایش قبول شود» (بیانات رهبری در خطبه نماز جمعه تهران: ۱۳۸۴/۰۷/۲۹)

رهبر انقلاب در سال ۹۴ ابعاد مختلف حق الناس در انتخابات را نیز تبیین کرده و توسعه این مفهوم را به طور مصداقی در مراحل مختلف انتخابات مورد توجه قرار دادند. ایشان فرموده‌اند: «داوطلب که نامزد انتخابات می‌شود اگر آدم صالحی است، ما او را رد نکنیم، بدانیم که این به امانت او برمی‌گردد»، که صلاحیت داوطلبان را در این بیان به عنوان بخشی از حق الناس معرفی کردند. همچنین تأکید داشتند: «اگر کسی صلاحیت قانونی ورود را نداشته باشد و ما اغماض کنیم

و او وارد شود، این باطل کردن حق مردم است»، که در این سخن، رسیدگی به صلاحیت داوطلبان را به مفهوم امانت و حق‌الناس مستقیماً پیوند زده شد. حفظ امانت و توجه به حق‌الناس در مرحله اجرای انتخابات نیز با این تعبیر برجسته شد: «آن کسانی که اداره صندوق‌ها به عهده آنهاست، باید امانت را رعایت کنند؛ یعنی در آن هیچ‌گونه تخلفی، خیانتی نباشد، این امانت است» پذیرش نتایج انتخابات به عنوان حق‌الناس نیز با این فرمایش تثبیت شد: «یک بُعد دیگر حق‌الناس بودن، پذیرش نتیجه‌ی قانونی انتخابات است؛ [یعنی] وقتی که به یک نتیجه‌ای رسید و مراکز قانونی تصدیق کردند که این است، پذیرش این نتیجه [حق‌الناس است]؛ ضد آن کاری که در سال ۸۸ انجام شد. خب در سال ۸۸ یک حرف منکر و مستنکری را آمدند مطرح کردند که تقلب شده است و باید این انتخابات برهم بخورد؛ حالا مردم چقدر شرکت کردند؟ چهل میلیون! چهل میلیون [نفر از] مردم شرکت کردند در یک انتخاباتی و رأی دادند به کاندیداهای مختلف، نامزدهای مختلف؛ این آقایان به ادعای تقلب [این را گفتند]. البته بنده با اینها خیلی مماشات کردم -حالا کارهای جزئی‌ای که انجام گرفت طولانی است- مماشات کردیم، حرف زدیم، گفتیم بیا، بگو، بروند صندوق‌ها را نگاه کنند؛ هر تعداد صندوقی که شما میخواهید. اعتناء نکردند، گوش نکردند؛ بنا بر این نبود که زیر بار این حرف حق بروند؛ زیر بار حرف حق نرفتند و برای مملکت خسارت درست کردند. من نمیدانم بنا است که این خسارتهایی که در سال ۸۸ بر ما وارد شد کی جبران بشود؟ واقعاً نمیدانم! هنوز جبران نشده. این هم یکی که نتیجه‌ی انتخابات را همه بپذیرند.» رعایت حق‌الناس در فهرست‌های پیشنهادی و لیست‌های که قبل از انتخابات بسته می‌شود نیز با این بیان مورد توجه قرار گرفت: «یک مسئله‌ی دیگر، رعایت حق در سیاهه‌های پیشنهادی است؛ این سیاهه‌هایی که پیشنهاد میکنند، فهرستهایی که برای نامزدها میدهند. آن کسانی که این فهرستها را میدهند، واقعاً رعایت حق را بکنند؛ مسئله‌ی رفیق‌بازی و جناح‌بازی و مانند این چیزها را دخالت ندهند و نگاه کنند ببینند که چه کسی واقعاً شایسته است؛ آن کسی را که شایسته است بگذارند و به مردم معرفی کنند. این هم یک بخش و یک بُعد از رعایت حق‌الناس است.» افزون بر این، ایشان به مسئولان صندوق‌ها و بازشماری آراء توصیه کردند: «یکی از ابعاد دیگر حق‌الناس بودن، حفظ امانت است؛ آن کسانی که آراء را در اختیار دارند، آن کسانی که آراء را می‌شمرند، آن کسانی که ثبت میکنند و گزارش میکنند، آن کسانی که جمع میکنند و خلاصه آن کسانی که اداره‌ی صندوق‌ها به عهده‌ی آنها است، باید کمال امانت را رعایت

کنند؛ یعنی در این زمینه‌ها اندک تخلفی، خیانت در امانت است.» ایشان حق الناس انگاری آراء را متوجه مردم نیز می‌دانند. در صورتی که مردم به افرادی اعتماد کنند که مقاصد درست و صحیحی ندارند، این موضوع حق الناس است. «یک بُعد دیگر این است که مردمی که میخواهند رأی بدهند، اعتماد کنند به آن مجموعه‌هایی که واقعاً قابل اعتمادند؛ بعضی‌ها هستند که قابل اعتماد نیستند؛ کَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيْطَانُ؛ (انعام: ۷۱) گاهی این جور نیست که از روی صفا و واقعیت و علاقه‌مندی به انقلاب [باشد] -اساس کار، انقلاب است- و از روی علاقه‌مندی به انقلاب بیایند یک فهرست پیشنهادی را بدهند؛ نه، روی مقاصد دیگر -گاهی اوقات مقاصد فاسد- پیشنهادهایی میدهند.» (بیانات رهبری در دیدار با ائمه جمعه سراسر کشور: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴)

یکی از نقاط عطف این تطور، ابلاغ سیاست‌های کلی انتخابات در سال ۱۳۹۵ بود. بند ۱۵ این سیاست‌ها، که بر " پاسداری از آزادی و سلامت انتخابات و حق انتخاب آزادانه افراد و صیانت از آراء مردم به عنوان حق الناس در قانون‌گذاری، نظارت و اجرا و نیز رعایت کامل بی‌طرفی از سوی مجریان و ناظران و برخورد مؤثر با خاطیان "(سیاست‌های کلی انتخابات: ۱۵/۱۳۹۵) تأکید دارد، پیوستن حقیقی و قانونی حق الناس را به عرصه انتخابات نشان می‌دهد. این بند از سیاست‌های کلی انتخابات، فقه را از نظریه به عمل کشاند.

برخی اما با تحریف این مفهوم، به دنبال مخدوش کردن مردم‌سالاری دینی هستند که اشاره به آن در لحظه مرور تطور «حق الناس»، لازم است. رهبر انقلاب در دیدار با مردم فرمودند: «یک روز می‌گویند انتخابات مهندسی شده است، یک روز می‌گویند انتخابات آزاد نیست، یک روز می‌گویند انتخابات از نظر مردم مشروع نیست. اگر می‌توانستند کاری کنند که انتخابات انجام نگیرد، آن کار را می‌کردند، اما اکنون که چاره‌ای ندارند تمام تلاش خود را می‌کنند که انتخابات اولاً سرد برگزار شود. عده‌ای بگویند: آقا فایده‌اش چیست؟ ما نمی‌خواهیم بباییم. این‌ها دشمن را خوشحال می‌کند. ثانیاً نتیجه‌ای که از صندوق‌ها بیرون می‌آید، نتیجه‌ای باشد که... ملت را به سمت وابستگی بیشتر... به سمت قرار گرفتن در سیاست‌های دشمنان قرار دهد» (بیانات رهبری در دیدار با اقشار مختلف مردم: ۱۳۹۲/۰۲/۲۵)، این کج روی، که در سال ۸۸ شدت داشت، با تلاش برای مأیوس کردن مردم و حاشیه‌سازی برای نهادهای نظارتی ادامه یافت. به طور کلی تطور و توسعه مفهوم حق الناس پس از انقلاب، با تعبیر مقام معظم رهبری، به تعبیری فقاقت را به ابزاری برای ارتقاء نظام انتخاباتی تبدیل کرد.

گفتار سوم: مبانی نظری حق الناس در مشارکت سیاسی و آراء مردم

مبانی نظری حق الناس در عرصه مشارکت سیاسی و آراء مردم، اشاره به ریشه‌های این اندیشه دارد. ریشه‌هایی که با استنباط از آیات قرآنی، روایات و بیانات رهبر معظم انقلاب، به استحکام این تفکر که رأی مردم یکی از مصادیق مهم حق الناس است، غنای زیادی می‌بخشد. در واقع این گفتار در صدد بیان آن است که حق الناس بودن رأی مردم در امر مشارکت سیاسی، بدون پشتوانه و عقبه نظری نبوده و مفاهیمی مستنبط از آیات و روایات و به تبع آن فقه، حامی آن است.

بند اول: امانت‌داری

در مبانی نظری حق الناس، مفهوم امانت‌داری جایگاه مهمی دارد. در واقع حق الناس مصادیق مختلفی دارد که از جمله آن می‌توان به ادای امانت به صاحبش و حرمت تصرف در مال دیگری اشاره کرد. (جوادی آملی: ۲۴۲/۱۳۸۴) از بیانات رهبری در باب امانت‌داری انتخاباتی می‌توان اشاره کرد به: «من به این حضرات محترمی که مسئولان صندوقها و مسئولان بازشماری و قرائت آراء هستند، یک توصیه دارم و آن این است که بدانند رأی مردم امانتی است دست آنها و حق الناس است؛ یعنی حفظ امانت در این مسئله، حق الناس است.» (بیانات رهبری در مصاحبه با خبرنگار صدا و سیما: ۱۳۹۲/۰۳/۲۴) انسان، نه تنها مسئول حفظ امانات فردی، بلکه حافظ امانات جمعی و اجتماعی و مصالح آن نیز هست.

بند دوم: مسئولیت‌پذیری اجتماعی

یکی دیگر از پایه‌های نظری «حق الناس»، اصل مسئولیت‌پذیری اجتماعی است که در بیان ائمه اطهار «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی: ۳۴۹/۱۳۶۳)، ریشه دارد. مشارکت سیاسی، در این نگاه، فراتر از یک حق، به وظیفه‌ای تبدیل می‌شود که هر فرد برای حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از سلطه افراد نالایق که سرنوشت جامعه اسلامی را دستخوش تغییر می‌کنند، باید به آن عمل کنند. این نگاه، انتخابات را نیز دچار چرخش مفهومی کرده و آن را از حالت حق‌گویی به تکلیفی اجتماعی تبدیل می‌کند و به این واسطه انتخابات را ذیل نظرات تکلیف‌مدارانه قرار می‌دهد. رهبری انقلاب در جمع بین این دو مفهوم بیان می‌کند که: «هم حق و هم تکلیف مردم است که بیایند و سرنوشت کشورشان را به دست خودشان معین کنند؛

زیرا که کشور متعلق به مردم است. مردم باید بیایند و با انتخاب صحیح و آزادانه، قانونگذارانشان را در قوه مقننه معین کنند؛ مجریان خودشان را با ترتیبی که در قانون معین شده است، معین کنند. این حق مردم است و متعلق به آنهاست.» (بیانات رهبری در دیدار کارگزاران حج: ۱۳۷۸/۱۱/۲۶) همچنین به وفق آیه مبارکه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»، (رعد: ۱۱) حکومت اسلامی هیچگاه بدون خواست و اراده مردم محقق نمی‌شود و تفاوت اساسی با حکومت‌های جابر در همین است. (جوادی آملی: ۸۴/۱۳۷۸) این مسئولیت، با تأکید بر لزوم حضور فعال مردم در صحنه، حق الناس را نیز بر آن مستولی می‌کند چرا که مخدوش شدن مسئولیت ملت را با حق الناس پیوند می‌زند. به بیان دیگر اصل مسئولیت‌پذیری اجتماعی باعث می‌شود که در عرصه عمومی، مشارکت نکردن در امور اجتماعی و سیاسی از طرف مردم به واسطه شانه خالی کردن از مسئولیت اجتماعی حق الناس تلقی شود. همچنین تخطی از وظایف توسط حاکمان نیز به دلیل نقض اصل مسئولیت‌پذیری اجتماعی نیز به طریق اولی و واضح‌تر از مصداق قبل، دارای چنین عنوانی است. در واقع خطاب حق الناس ذیل اصل مسئولیت‌پذیری صرفاً به مسئولین یا به مردم نیست، بلکه حق الناس با ساخت منظومه‌ای کامل، این وظیفه را متوجه هر دو طرف دانسته و رعایت حق الناس را فارغ از نظریات مدرن و یا نظریه نمایندگی قرار می‌دهد که در آن دولت و حاکمیت و ارکان آن تماماً در حکم وکیل و یا نماینده مردم بوده و همه حقوق برای مردم و همه تکالیف برای مسئولین باشد، بلکه حق را برای خدا در معنای اصیل آن دانسته و مردم «ناس» را به معنای عام آن شامل کارگزاران حکومت و غیر از آن می‌داند.

بند سوم: قاعده لاضرر

مبنای نظری حق الناس در آراء مردم، به قاعده لاضرر و لاضرار (کلینی: ۱۳۶۳ / ۲۹۲) در فقه نیز بازمی‌گردد. این اصل، که بر اجتناب از ضرر رساندن به دیگران تأکید دارد (مکارم شیرازی: ۵۹/۱۳۷۰)، در مشارکت سیاسی به معنای جلوگیری از هرگونه تعدی به اراده مردم از طریق تقلب، تخلف، بی‌توجهی به آراء یا حتی عدم مشارکت سیاسی است. از این رو، هر اقدام یا بی‌عملی که به کاهش مشارکت یا تحریف نتایج منجر شود، چون باعث آسیب به جامعه می‌شود حق الناس تلقی می‌شود. این مبنا، نهادهای نظارتی را ملزم به ایجاد سازوکارهایی برای حفظ سلامت انتخابات می‌کند و نهاد ناظر و فرایند انتخابات دارای اعتبار مضاعف می‌کند.

مبانی نظری حق الناس در مشارکت سیاسی و آراء مردم، با تکیه بر امانت داری، مسئولیت اجتماعی، اصل لاضرر چارچوبی مناسب برای ارتقاء مفهوم حق الناس در مشارکت سیاسی فراهم می‌کند. باید توجه داشت که درک صحیح حق الناس لازمه کاربست آن در انتخابات و مشارکت سیاسی است و بدون فهم عمیق، مفهوم‌شناسی و بازخوانی مبانی نظری، به هیچ وجه نمی‌توان در عینیت نیز به حق الناس به عنوان یک مفهوم نوین و تازه‌وارد در عرصه حق عمومی، تمسک جست.

فصل دوم: بایسته‌های حق الناس انگاری در فرآیند رسیدگی به صلاحیت‌ها

پس از تبیین مبانی نظری و فقهی حق الناس، نوبت به بررسی ابعاد عینی و مصادیق عملی آن در یکی از مراحل حساس انتخابات، یعنی فرآیند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان می‌رسد. این فرآیند، که اخیراً در سپهر سیاسی-رسانه‌ای کشور نیر پر مناقشه و دارای حواشی بوده، به دلیل تأثیر مستقیم بر حق انتخاب شدن و حق انتخاب کردن، ذیل مفهوم «حق الناس انگاری آراء» قرار گرفته و نیازمند رعایت بایسته‌ها و الزاماتی است که آن را تضمین کند. در مرحله رسیدگی به صلاحیت‌ها ممکن است که داوطلبی بدون صلاحیت قانونی، تأیید صلاحیت شود؛ مردمی که با اتکا به نقش نهاد ناظر در مرحله رسیدگی، از دارا بودن شرایط کلی برای داوطلب اطمینان حاصل می‌کنند و پای صندوق‌های رأی می‌روند، حق‌شان ضایع می‌شود. همچنین در صورتی که یک کاندید به رغم دارا بودن شرایط قانونی رد صلاحیت شود، حق بسیاری از حامیان آن داوطلب و حق عموم مردم به واسطه مخدوش شدن حق انتخاب کردنشان، مورد تعرض قرار می‌گیرد. در واقع باید دانست که ادبیات حق الناس انگاری رأی مردم بر وفق سیاست‌های کلی نظام در هر سه ساحت قانونگذاری، نظارت و اجرا، یعنی در تمام مراحل جاری و ساری است. اهمیت این موضوع و مسئولیت سنگین نهادهای ناظر در این زمینه، در بیانات مقام معظم رهبری به روشنی مورد تأکید قرار گرفته است. ایشان با اشاره به خطیر بودن رد صلاحیت و لزوم پرهیز از تضييع حقوق افراد می‌فرمایند: «مؤکداً توصیه می‌کنم که مراقب باشید حق کسی ضایع نشود؛ چون رد صلاحیت چیز کوچکی نیست؛ یعنی اینکه ما کسی را رد صلاحیت کنیم و احیاناً صلاحیت داشته باشد. «جرح» مسأله‌ی خیلی مهمی است. این‌طور نیست که بگوییم ما این‌طور فهمیدیم؛ نه، باید جوانبش کاملاً دیده و رعایت شود.» (بیانات رهبری در دیدار اعضای شورای نگهبان: ۱۳۸۲/۱۰/۲۴) همچنین ایشان می‌فرمایند: «اگر کسی

صلاحیت قانونی ورود را نداشته باشد و ما اغماض کنیم و او وارد شود، این باطل کردن حق مردم است» (بیانات رهبری در دیدار با ائمه جمعه سراسر کشور: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴)

این نکته، سنگ بنای ورود به بایسته‌هایی چون قانون‌مداری و استقلال نهاد ناظر، تدقیق معیارها، شفافیت‌سازوکارها، پاسخگویی مکتوب است که در گفتارهای پیش رو به آنها پرداخته خواهد شد.

گفتار اول: قانون‌مداری و استقلال نهاد ناظر

اصل حاکمیت قانون (Rule of Law) به مثابه ستون فقرات هر نظام حقوقی، تضمین‌کننده عدالت، ثبات و پیش‌بینی‌پذیری است. نفس کشیدن در حوزه حقوق عمومی بدون حاکمیت قانون امری عقیم و محال است. (موسی‌زاده: ۱۳/۱۴۰۲) این اصل بنیادین در حوزه حقوق عمومی، به ویژه در فرآیندهای انتخاباتی که تجلی‌گاه اراده ملت و از ارکان مشروعیت‌زا در نظام جمهوری اسلامی ذیل اراده خداوند به شمار می‌رود، اهمیتی مضاعف می‌یابد. برگزاری انتخابات صحیح و عادلانه نیز خود متضمن وجود قوانین عادلانه و اجرای دقیق آن است و این دو خود مستلزم نظارتی قوی و مؤثر بر فرآیند اجرای قانون انتخابات و تحقق اصل حاکمیت قانون است. (ابرقویی: ۱۱۳/۱۳۹۳) قانون‌مداری در فرآیند احراز صلاحیت داوطلبان انتخاباتی به معنای آن است که کلیه اقدامات و تصمیمات نهاد رسیدگی‌کننده به فرایند احراز صلاحیت، از ابتدا تا انتهای این فرآیند، باید در انقیاد کامل موازین حقوقی و به دور از هرگونه اعمال سلیقه، مصلحت‌اندیشی‌های فاقد معنای حقیقی یا تأثیرپذیری از فشارهای بیرونی صورت پذیرد. (فتاحی: ۵۱/۱۳۹۷) تمام امور و اعمال مرتبط با انتخابات بر اساس قانون باید صورت پذیرد و هیچ عملی از جانب نهادهای خارجی دارای نفوذ مانند نهادهای مجری موجب خدشه‌دار شدن صحت انتخابات نشود. (هاشمی: ۱۸۲/۱۳۸۷) این رویکرد، مهم‌ترین سازوکار برای عدم تحقق «حق الناس» و پایمال نشدن حقوق داوطلبان است؛ رهبر انقلاب با تأکید بر این مهم، رویکرد قانونی را یک الزام قطعی دانسته و می‌فرماید: «باید به مسئولان احراز صلاحیت‌ها توصیه کنیم که با دید صددرصد قانونی و بدون هیچ ملاحظه‌یی از هیچ طرف نگاه کنند. این، چیزی است که بنده همیشه توصیه می‌کنم» (بیانات رهبری در دیدار جمعی از دانشجویان استان کرمان: ۱۳۸۴/۰۲/۱۹) همچنین در بیان دیگری از ایشان آمده: «این توصیه‌ی من به شما مسئولان محترم انتخابات هم هست: قانون را معیار قرار دهید. در آیه‌ی

کریمه‌ی قرآن که تلاوت کردند، به ادای امانت اشاره شد: «انّ الله یأمرکم ان تؤدّوا الامانات الی اهلها» (نساء: ۵۸) ادای امانت به همین است که طبق مرّ قانون عمل شود؛ هم در مرحله‌ی تشخیص صلاحیتها - چه در مورد ریاست جمهوری، چه در مورد شوراها، و در موارد دیگری که در پیش است - هم در مرحله‌ی قرائت آراء، هم در مرحله‌ی حفظ آراء و صندوقها. باید مرّ قانون رعایت شود و نهایت امانتداری انجام بگیرد؛ که بحمدالله تا حالا هم همین جور بوده است. (بیانات رهبری در دیدار دست اندرکاران برگزاری انتخابات: ۱۳۹۲/۰۲/۱۶) ایشان در مورد قاطعیت در پیگیری قانون اینچنین فرموده‌اند: «اگر شورای نگهبان در این قضیه به یک نتیجه منطبق بر قانون و مقررات رسید، باید با قاطعیت اقدام کند. هیچ چیزی نباید مانع از اقدام قاطع قانونی شود. در همه امور، بخصوص در چنین اموری که با افکار و عواطف و احساسات و عقاید و آراء گوناگونی مواجه است، قاطعیت چیز لازمی است.» (بیانات در دیدار اعضای هیأت‌های نظارت شورای نگهبان: ۱۳۷۴/۱۱/۱۴) رهبر انقلاب، هرگونه تفسیر موسع یا مضیق را که خارج از روح و متن قانون باشد، نفی کرده و «مرّ قانون» را به عنوان تنها ملاک تصمیم‌گیری معرفی می‌کند.

اما التزام به مرّ قانون این پرسش را به میان می‌آورد که در مواجهه با معیارهای کیفی و نه کمی، مانند «التزام عملی به اسلام»، چگونه می‌توان به شکلی قانون‌مند و به دور از سلیقه، به تصمیم رسید؟ پاسخ به این پرسش در مفهوم «احراز عرفی» نهفته است که به عنوان یک استاندارد، رویه‌ای عادلانه را جایگزین تصمیمات دلبخواهی می‌کند. بر اساس این دیدگاه، نهاد ناظر برای تصمیم‌گیری نیازمند تحصیل «یقین علمی» یا «شهادت شرعی» به معنای اخص آن نیست؛ چرا که دستیابی به چنین سطحی از یقین در امور اجتماعی و سیاسی غالباً ناممکن است. در مقابل، آنچه ملاک عمل قرار می‌گیرد، حصول یک اطمینان معقول و عرفی است که از برآیند مجموعه‌ای از قرائن، امارات، سوابق و وضعیت فعلی فرد به دست می‌آید. در این رابطه تأکید شده است: «احراز که می‌گوییم، مراد احراز علمی یا احراز شرعی به معنای قیام بینه نیست، بلکه مراد احراز عرفی ناشی از قرائن و امارات است که باید قرائن و اماراتی قائم شود و انسان با یک اطمینان عرفی به این معنا برسد» (بیانات رهبری در دیدار اعضای شورای نگهبان: ۱۳۸۲/۱۰/۲۴). این رویکرد، فرآیند احراز صلاحیت را از دو آفت بزرگ مصون می‌دارد: نخست، سخت‌گیری بیش از حد و مطالبه دلایل قطعی که عملاً راه را بر بسیاری از افراد صالح

می‌بندد و دوم، سهل انگاری و تصمیم‌گیری بر اساس شایعات و گزارش‌های غیر موثق. بنابراین، «احراز عرفی» خود بخشی از قانون‌مداری است، زیرا یک قاعده و منطق قابل دفاع را ارائه می‌دهد که هم حقوق داوطلب را رعایت می‌کند و هم دقت در احراز شرایط قانونی را ممکن می‌سازد. در واقع توجه به مفهوم «احراز عرفی» این قابلیت را دارد که هم از حقوق داوطلب و هم از حقوق ملت در راه پیدا نکردن کاندیدای فاقد صلاحیت به مثابه حق الناس دفاع کند و تضمین‌کننده هر دو وجه حق الناس در این میان باشد.

البته کاربست «احراز عرفی»، در خلاء ممکن نبوده و نیازمند استقلال و قاطعیت نهاد مجری قانون در برابر فشارهای بیرونی است. نهاد ناظر در صورتی می‌تواند اعتماد آحاد مردم را جلب کند که از وابستگی به هر فرد، حزب، گروه یا جریان سیاسی مصون باشد تا آنها نتوانند در پرتو این وابستگی به اعمال نفوذ و اثرگذاری در نهاد ناظر بپردازند. (بای و دیگران: ۱۶۹/۱۳۹۴)

قانون‌مداری زمانی محقق می‌شود که نهاد مسئول، توانایی و اراده ایستادگی در برابر فشارهای سیاسی، جناحی و رسانه‌ای را داشته باشد. این فشارها که با هدف تأثیرگذاری بر تصمیمات و خروج آن از مدار قانون صورت می‌گیرد، بزرگترین تهدید برای حاکمیت قانون به شمار می‌رود. شورای نگهبان به عنوان نهادی نظارتی در انتخابات ایران بر طبق اصل ۹۹ قانون اساسی^۵، برای اجرای صحیح قانون نیازمند چنین استقلالی است. شورا باید عمل به قانون را از هر چیزی که آن را مخدوش می‌کند حفظ کند، چه فشار نهادهای بیرونی، چه تطمیع و تهدید احتمالی از طرف داوطلب و جریان‌های سیاسی و چه امیال شخصی و فشارهای رسانه‌ای. رهبر انقلاب با آگاهی از این تهدید، همواره بر لزوم قاطعیت و عدم اعتنا به این فشارها تأکید کرده‌اند: «نظارت شورای نگهبان در مسائل انتخابات، یکی از مهم‌ترین کارهایی است که انجام می‌دهد. به جوسازی‌هایی که علیه این کار میشود، ابداً نباید اعتناء کرد. البته کار را باید درست انجام داد» (بیانات رهبری در دیدار اعضای شورای نگهبان: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰). همچنین ایشان در بیان دیگری می‌فرمایند: «من البته به هیچ وجه توصیه نمی‌کنم که کسی در مقابل افرادی که می‌خواهند با قانون گردن کلفتی کنند کوتاه بیاید؛ این را هم به آقایان گفتم، هم به بعضی از کسانی که برای شکایت پیش ما آمدند» (بیانات رهبری در دیدار اعضای شورای نگهبان: ۱۳۸۲/۱۰/۲۴) این بیانات نشان می‌دهند که سلامت و اتقان کار، خود بهترین پاسخ به جوسازی‌هاست و یک نهاد قانون‌مدار، نباید به بهانه فشارهای بیرونی، از اجرای دقیق مسئولیت‌های خود کوتاه بیاید. این استقلال، شرط لازم برای

تحقق کامل قانون‌مداری و در نهایت، بهترین شکل ادای امانت و رعایت «حق الناس» است؛ زیرا تضمین می‌کند که کرسی‌های مسئولیت در نظام جمهوری اسلامی، تنها به افرادی سپرده می‌شود که شایستگی و صلاحیت‌شان در محدوده قانون به اثبات رسیده است. هرگونه تعلل یا نادیده گرفتن این نکات، اصل حاکمیت قانون و استقلال نهاد ناظر را مخدوش ساخته و در بردارنده حق الناس است.

گفتار دوم: تعیین دقیق معیارها، شاخص‌ها و شرایط عمومی و اختصاصی داوطلبان^۶

از بایسته‌ها و الزامات حق الناس انگاری در فرایند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان، تدوین و تدقیق معیارهایی است که صلاحیت یا عدم صلاحیت داوطلبان بر اساس آن سنجیده می‌شود. وجود معیارهای از پیش تعیین‌شده، شفاف و مدون، فرآیند احراز صلاحیت را از یک امر سلیقه‌ای و غیرقابل پیش‌بینی، قاعده‌مند می‌کند. این امر از یک سو به داوطلبان امکان می‌دهد تا با آگاهی از شرایط لازم، خود را برای ورود به عرصه رقابت آماده سازند و از سوی دیگر، نهادهای ناظر را مکلف می‌سازد تا در چارچوبی مشخص و مستدل به بررسی صلاحیت‌ها بپردازند تا مبادا حق الناس در هر کدام از این مراحل محقق شود. فقدان چنین معیارهای روشنی، زمینه را برای تفاسیر موسع، تصمیم‌گیری‌های غلط و تضییع حقوق افراد و حق الناس فراهم می‌آورد.

این شرایط را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته اول، شرایط عمومی و عینی هستند که احراز آن‌ها معمولاً از طریق استعلام از مراجع رسمی و بررسی اسناد و مدارک به سادگی امکان‌پذیر است. مواردی نظیر «تابعیت کشور جمهوری اسلامی ایران»، «حداقل سن سی سال تمام و حداکثر هفتاد و پنج سال تمام» و «داشتن مدرک تحصیلی کارشناسی ارشد یا معادل آن» از این جمله‌اند. این معیارها به دلیل ماهیت عینی و سنجش‌پذیر خود، کمتر محل مناقشه و تفسیر قرار می‌گیرند و به عنوان شروط اولیه برای ورود به فرآیند بررسی صلاحیت عمل می‌کنند. اما دسته دوم، شرایط اختصاصی و کیفی هستند که به باورها، تعهدات و التزام عملی فرد بازمی‌گردند و به دلیل ماهیت ذهنی و انتزاعی‌تر، نیازمند دقت و روش‌شناسی خاصی برای احراز هستند. این معیارها که در ماده ۳۱ قانون انتخابات مجلس^۷ ذکر شده‌اند، شامل «اعتقاد و التزام عملی به اسلام»، «نداشتن سوء شهرت در حوزه انتخابیه»، «التزام عملی به

نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران» و «ابراز وفاداری به قانون اساسی و اصل متریقی ولایت مطلقه فقیه» می‌باشند.

چالش اصلی در فرآیند احراز صلاحیت، دقیقاً در نحوه سنجش همین معیارهای کیفی نهفته است که در گفتار قبلی اجمالاً به بحث «احراز عرفی» به آن اشاره شد. منتقدان معتقدند که کلی بودن این عبارات می‌تواند راه را بر تفاسیر شخصی باز کند. در اینجا، اهمیت وجود شاخص‌های عینی‌تر برای ترجمه این مفاهیم کلی به مصادیق قابل ارزیابی آشکار می‌شود. به عنوان مثال، برای سنجش «التزام عملی به اسلام»، می‌توان به شاخص‌هایی نظیر تقید به انجام واجبات و ترک محرمات و یا عدم اشتغال به فساد اخلاقی و اقتصادی استناد کرد. هدف قانون‌گذار از «التزام عملی» صرفاً اعتقاد قلبی نیست، بلکه ظهور و بروز این اعتقاد در رفتار و عملکرد اجتماعی فرد است که قابلیت سنجش دارد.

این تفکیک میان اعتقاد قلبی و التزام عملی، کلید فهم رویکرد قانون‌گذار است. نظام حقوقی ایران، تفتیش عقاید را منع کرده و به حوزه باورهای درونی افراد ورود نمی‌کند؛ اما زمانی که فردی داوطلب تصدی یک منصب عمومی می‌شود، عملکرد و رفتار اجتماعی او که نشانگر میزان پایبندی‌اش به هنجارهای رسمی و قانونی جامعه است، قابل ارزیابی خواهد بود. رهبر معظم انقلاب نیز در تبیین مفهوم «صلاحیت» و لزوم احراز آن، به همین نکته اشاره دارند که حق انتخاب شدن، یک حق شهروندی مطلق و بدون شرط نیست، بلکه حقی است که «برای دارنده‌ی آن صلاحیت‌هایی لازم است که این صلاحیت‌ها باید احراز شود.» (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان قزوین: ۱۳۸۲/۰۶/۲۹) این نکته، بر ضرورت وجود و ارزیابی دقیق همین شرایط عمومی و اختصاصی صحنه می‌گذارد. در نهایت، تلاش برای دقیق‌تر کردن شاخص‌های ارزیابی و نزدیک کردن مفاهیم کیفی به مصادیق عینی، گامی اساسی در جهت تقویت قانون‌مداری و بر حذر بودن از حق الناس در یکی از حساس‌ترین مراحل انتخابات است.

گفتار سوم: تعیین سازوکارهای شفاف، زمان‌بندی‌شده و اطمینان‌بخش در فرآیند رسیدگی^۸

فراتر از تعیین معیارهای قانونی، صیانت از حق الناس در گرو طراحی و اجرای سازوکارهایی است که مسیر رسیدگی به صلاحیت‌ها را برای همگان شفاف، قابل پیش‌بینی و اعتمادساز نماید. اگر فرآیند، مبهم و زمان‌بندی آن نامشخص باشد، این امر به منزله تضییع حق

مردم برای داشتن یک فرایند سالم انتخاباتی و همچنین تضییع حق داوطلب است. وجود یک فرآیند مدون و زمان‌بندی‌شده، تضمین می‌کند که حقوق داوطلبان در مراحل مختلف محفوظ مانده و از اقدامات غافلگیرانه و دفعی که شائبه اعمال سلیقه را داشته و مخدوش کننده حق الناس جلوگیری می‌شود. شفافیت در این فرآیند به معنای آگاهی داوطلب و عموم مردم از مراحل است که پرونده‌ها طی می‌کنند و حقوقی که در هر مرحله برای طرفین متصور است. قانون انتخابات با تعیین هیئت‌های اجرایی و نظارت و مشخص کردن بازه‌های زمانی، گام اول را در این راستا برداشته است.

یکی از مهم‌ترین مصادیق یک سازوکار اطمینان‌بخش که مستقیماً به حق الناس بازمی‌گردد، تضمین حق دفاع و اعتراض برای داوطلب است که مورد تأکید رهبری نیز می‌باشد: «ممکن است کسانی اشکالات و اعتراضاتی را بر مجاری گوناگون امور در انتخابات ثبت کرده باشند و اعتراض داشته باشند، که البته، راه‌های قانونی وجود دارد. رسیدگی به اینها حتماً باید انجام بگیرد. من درخواست میکنم از آقایان مسئول در وزارت کشور و همچنین در شورای نگهبان که به این موارد دقیقاً رسیدگی کنند. اگر چنانچه بعضی از اشکالات مقتضی این هست که پاره‌ای از صندوقها بازشماری بشود، اشکالی ندارد.» (بیانات در دیدار نمایندگان نامزدهای انتخابات: ۱۳۸۸/۰۳/۲۶) این حق زمانی محقق می‌شود که دلایل اولیه عدم تأیید صلاحیت به صورت شفاف به فرد اعلام شده و فرصت کافی برای ارائه توضیحات به او داده شود. وقتی تمامی مراحل، از استعلام تا اعلام نظر نهایی، در یک تقویم انتخاباتی مشخص گنجانده شود، هم نهادهای مسئول ملزم به پاسخگویی در موعد مقرر می‌شوند و هم داوطلبان می‌توانند با اطمینان خاطر، مسیر قانونی خود را پیگیری کنند. وجود چنین سازوکارهایی صرفاً یک تشریفات اداری و بدون هدف نمی‌باشد، بلکه ادای امانت انتخاباتی و رعایت حق الناس ناشی از رأی مردم است که مورد تأکید رهبری در بند ۱۱ سیاست‌های کلی انتخابات نیز می‌باشد.

گفتار چهارم: الزام به پاسخگویی مکتوب و مستند در خصوص دلایل رد صلاحیت داوطلبان^۹

پاسخگویی مکتوب و مستند، یکی از الزامات تضمین حق الناس در فرآیند احراز صلاحیت است. این الزام، از یک سو حق داوطلب برای آگاهی از دلایل رد صلاحیت و امکان دفاع مؤثر را تأمین می‌کند و از سوی دیگر، به مردم اطمینان می‌دهد که تصمیمات نهاد ناظر، مستند به

مدارک و منطبق بر قانون است، نه اعمال سلیقه. این تکلیف قانونی، نهاد ناظر را ملزم می‌سازد تا پیش از اتخاذ تصمیم، از استحکام دلایل خود اطمینان یابد و یا در زمانی که داوطلبی به نتیجه رسیدگی به صلاحیت خود اعتراض داشت، بتواند از دلایل آن به صورت رسمی و واضح مطلع شود. البته باید میان پاسخگویی به داوطلب و افشای عمومی دلایل تمایز قائل شد؛ همانطور که توسط رهبر معظم انقلاب تأکید شده، برای حفظ آبروی افراد، دلایل به صورت عمومی اعلام نشود. (بیانات در دیدار اعضای شورای نگهبان: ۱۳۸۲/۱۰/۲۴) اما این موضوع، تکلیف قانونی برای پاسخگویی مستدل و مکتوب به خود فرد را نفی نمی‌کند. این الزام به پاسخگویی، نشان می‌دهد تصمیمات، نه بر اساس میل اعضای شورای نگهبان و یا فشارهای بیرونی، بلکه بر اساس منطق حقوقی و مَر قانون اتخاذ می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی ظرفیت‌های مفهوم فقهی «حق الناس» در فرآیند رسیدگی به صلاحیت داوطلبان و با طرح این پرسش آغاز شد که آیا می‌توان با توسعه این مفهوم، به ارتقای نظام انتخاباتی کشور یاری رساند؟ یافته‌های این تحقیق، فرضیه اولیه مبنی بر تأثیر مثبت «حق الناس انگاری آراء» در ارکان نظام انتخاباتی را به طور کامل تأیید می‌کند. این مقاله در گام نخست نشان داد که مفهوم حق الناس، با ریشه‌های عمیق در مبانی قرآنی، روایی و فقهی، از حوزه خصوصی فراتر رفته و در پرتو تطور گفتمانی پس از انقلاب اسلامی، به ویژه در بیانات مقام معظم رهبری، به اصلی بنیادین در عرصه حقوق عمومی و مشارکت سیاسی بدل شده است. این تحول، رأی مردم را به امانتی گران‌بها و حق الناس ارتقاء داد که صیانت از آن در تمامی مراحل انتخابات از جمله رسیدگی به صلاحیت‌ها، یک تکلیف شرعی و قانونی محسوب می‌شود.

در امتداد این بنیاد نظری به مجموعه‌ای از بایسته‌های عینی و عملی توجه شد. بایسته‌هایی که در کنار یکدیگر، چارچوبی برای پاسداری از حق الناس در فرآیند رسیدگی به صلاحیت‌ها فراهم می‌آورند. از الزام به قانون‌مداری و استقلال نهاد ناظر که از اعمال سلیقه جلوگیری می‌کند، تا ضرورت تعیین دقیق و شفاف معیارها برای تضمین حقوق داوطلبان، ایجاد سازوکارهای نظام‌مند و اطمینان‌بخش برای تضمین حق الناس و سرانجام، الزام به پاسخگویی مکتوب و مستند به عنوان حلقه نهایی زنجیره بایسته‌ها و الزامات حق الناس انگاری

آراء مردم در ساحت رسیدگی به صلاحیت داوطلبان. در مجموع، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که حق‌الناس انگاری آراء مردم صرفاً یک توصیه اخلاقی و مربوط به حوزه شخصی نیست، بلکه یک منطق حقوقی پویا و متعالی مبتنی بر فقه است که تحقق کامل بایسته‌های آن بر اساس سیاست‌های کلی انتخابات، می‌تواند به تقویت سرمایه اجتماعی، تحقق جمهوریت و عدالت و سلامت انتخاباتی منجر گردد.

یادداشت‌ها

۱. بند ۱۵ سیاست‌های کلی انتخابات: «...صیانت از آراء مردم به‌عنوان حق‌الناس در قانون‌گذاری، نظارت و اجرا...»
۲. «مَنْ أَخَذَ أَرْضاً بِغَيْرِ حَقٍّ كَلَّفَ أَنْ يَحْمَلَ ثَرَابَهَا إِلَى الْمَحْشَرِ»
۳. «لَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا حَقُّوقَ أَمْوَالِهِمْ لَكَانُوا عَائِشِينَ بِخَيْرٍ»
۴. «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ، فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مَنَعَ غَنًى»
۵. اصل ۹۹ قانون اساسی: شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و مراجعه به آرای عمومی و همه‌پرسی را بر عهده دارد..
۶. بند ۱۰-۱ سیاست‌های کلی انتخابات: تعیین دقیق معیارها و شاخص‌ها و شرایط عمومی و اختصاصی داوطلبان...به‌ویژه التزام به ولایت فقیه و سلامت اخلاقی - اقتصادی.
۷. ماده ۳۱ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی: انتخاب‌شوندگان هنگام ثبت نام باید دارای شرایط زیر باشند:
 - ۱- اعتقاد و التزام عملی به اسلام
 - ۲- التزام عملی به نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران
 - ۳- تابعیت کشور جمهوری اسلامی ایران
 - ۴- ابراز وفاداری به قانون اساسی و اصل مرفقی ولایت مطلقه فقیه
 - ۵ - داشتن مدرک تحصیلی کارشناسی ارشد یا معادل آن
 - ۶- نداشتن سوء شهرت در حوزه انتخابیه
 - ۷ - داشتن سلامت جسمی و روانی به‌گونه‌ای که توانایی متعارف انجام وظایف نمایندگی را داشته باشد.
 - ۸ - حداقل سن سی سال تمام و حداکثر هفتاد و پنج سال تمام
 - ۹ - گواهی معتبر و مورد تأیید بالاترین مقام نهاد یا مؤسسات مربوط مبنی بر داشتن حداقل پنج‌سال سابقه فعالیت اجرایی یا آموزشی یا پژوهشی یا قضائی در یک یا همه آن‌ها در بخش دولتی، عمومی یا غیرعمومی در هنگام ثبت‌نام
 - ۱۰- داشتن کارت یا گواهی پایان خدمت و وظیفه یا معافیت دائم قانونی
۸. بند ۱۱-۱ سیاست‌های کلی انتخابات: تعیین سازوکارهای شفاف، زمان‌بندی‌شده و اطمینان‌بخش و فراهم کردن حضور داوطلبان یا نمایندگان آنها در تمام مراحل.
۹. بند ۱۱-۲ سیاست‌های کلی انتخابات: پاسخگویی مکتوب در خصوص دلایل ابطال انتخابات و رد صلاحیت داوطلبان در صورت درخواست آنان.

فهرست منابع

الف) کتب و مقالات

قرآن کریم.

جوادی آملی، ع. (۱۳۷۸). ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت. تهران: اسراء.

جوادی آملی، ع. (۱۳۸۴). حق و تکلیف در اسلام. تهران: اسراء.

حسینی شاهرودی، م. (۱۳۹۱ق). کتاب الحج. قم: مؤسسه أنصاریان للطباعة و النشر.

خویی، ا. (۱۴۱۸ق). التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی.

درایتی، م. (۱۳۸۱). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. مشهد: ضریح آفتاب.

طوسی، م. (۳۸۵). تهذیب الاحکام. تهران: صدوق.

فتاحی، ع. (۱۳۹۷). شورای نگهبان؛ نظارت بر انتخابات. تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.

کاشانی، ح. (۱۳۴۰ق). تسهیل المسالك الى المدارك. قم: مجمع متوسلین به آل محمد (ص).

کلینی، م. (۱۴۰۷ق). الکافی (ط - الإسلامية). تهران: دار الکتب الإسلامية.

کلینی، م. (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، م. (۱۳۶۳). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامية.

مشکینی، ع. (۱۳۷۷). مصطلحات الفقه. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.

مکارم شیرازی، ن. (۱۳۸۶). برگزیده تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية.

مکارم شیرازی، ن. (۱۳۷۹). الأمتل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه الإمام علی بن

أبی طالب علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰). القواعد الفقهیه. قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.

موسی‌زاده، ا. (۱۴۰۲). درآمدی بر حاکمیت قانون. تهران: انتشارات دادگستر.

موسی‌زاده، ا. (۱۴۰۲). مبانی حقوق عمومی: با تأکید بر منظومه فکری آیت الله جوادی آملی.

تهران: سمت.

هاشمی، م. (۱۳۷۸). حقوق اساسی جمهوری اسلامی. تهران: میزان.

هاشمی شاهرودی، م. دیگران. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیه السلام. قم :

موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.

پروین، خ. نورایی، م. (۱۳۹۵). تحلیل نظریه حق الناس در خصوص حق رأی و بررسی صلاحیت‌ها. حکومت اسلامی، ۸۲، ۱۱۱-۱۲۲.

نوبهار، ر. (۱۳۹۶). جلوه‌های حق الناس در عرصه عمومی. مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق مردم و حکومت دینی در اندیشه امام خمینی. تهران: موسسه چاپ و نشر عروج.

ب) اسناد و بیانات

قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی. (۱۴۰۲).

سیاست‌های کلی انتخابات. (۱۳۹۵).

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای هیأت‌های نظارت شورای نگهبان، ۱۳۷۴/۱۱/۱۴.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار کارگزاران حج، ۱۳۷۸/۱۱/۲۶.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از دانشجویان قزوین، ۱۳۸۲/۰۶/۲۹.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای شورای نگهبان، ۱۳۸۲/۱۰/۲۴.

بیانات مقام معظم رهبری در مصاحبه با خبرنگار صدا و سیما پس از شرکت در مرحله دوم انتخابات ریاست جمهوری، ۱۳۸۴/۰۴/۰۳.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از دانشجویان استان کرمان، ۱۳۸۴/۰۲/۱۹.

بیانات مقام معظم رهبری در خطبه نماز جمعه تهران، ۱۳۸۴/۰۷/۲۹.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار نمایندگان نامزدهای انتخابات، ۱۳۸۸/۰۳/۲۶.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اقشار مختلف مردم، ۱۳۹۲/۰۲/۲۵.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار دست اندرکاران برگزاری انتخابات، ۱۳۹۲/۰۲/۱۶.

بیانات مقام معظم رهبری در گفت‌وگو با خبرنگاران صداوسیما پس از شرکت در انتخابات، ۱۳۹۲/۰۳/۲۴.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اقشار مختلف مردم، ۱۳۹۴/۰۶/۱۸.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با ائمه جمعه سراسر کشور، ۱۳۹۴/۱۰/۱۴.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای شورای نگهبان، ۱۳۹۶/۰۴/۲۰.

بازتعریف منطق شناسایی، جایگاه و آزادی اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر اندیشه‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)



حمیدرضا علیایی^۱، محمد جواهری طهرانی^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

۲. استادیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

مقاله حاضر به مسئله شناسایی، جایگاه و آزادی اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران، به مثابه نظامی دین بنیان، می‌پردازد که همواره میان حقوق‌دانان با تفسیرهای مدرن یا فقه سنتی محل چالش بوده است. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان میان هویت اسلامی جامعه ایران و حضور فعال اقلیت‌های دینی، ایجاد همگرایی کرد. یافته‌ها نشان می‌دهد نظریه «امت-امامت» به عنوان فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی و «فقه حکومتی-تمدنی» به عنوان نرم‌افزار آن، قابلیت ایجاد تحول اساسی و بازتعریف منطق مواجهه با اقلیت‌ها را دارند. از همین رو آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان یکی از مهم‌ترین قائلین به نظریه امت-امامت، با توسعه دایره شمول «اهل کتاب»، تأکید بر محوریت مرز «توحید یا طاغوت» و تبیین اصل «احتیاط در دماء»، به بازتعریف شناسایی، آزادی و حقوق اقلیت‌های دینی پرداخته‌اند. نتیجه آنکه الگوی فقهی ایشان، نه تنها به همزیستی مسالمت‌آمیز، بلکه فراتر از آن به «همبستگی مبتنی بر حقیقت توحیدی» و مشارکت فعال اقلیت‌ها در عرصه‌هایی مانند دفاع از میهن انجامیده است.

کلیدواژه‌گان: اقلیت‌های دینی، جمهوری اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای، آزادی.



مقدمه و بیان مسئله

مفهوم اقلیت همان‌طور که از معنای لغوی آن بر می‌آید به معنای اندک بودن و کمتر بودن است (دهخدا، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۰۷) و در اصطلاح به معانی مختلفی برای آن ذکر شده است که یکی از مشهورترین آن‌ها چنین است: کمتر بودن تعدادی از افراد جامعه از حیث قومی، زبانی، دینی و غیره در نسبت با اکثریت افراد آن جامعه و نیز عدم شرکت در حاکمیت. (ترنبری، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۲) درعین‌حال با وجود چنین تفاوت‌هایی، اشتراکاتی نیز میان گروه اقلیت‌های با گروه اکثریت جامعه باید وجود داشته باشد که بتوان آن‌ها را در ذیل آن نقطه مشترک جمعی، هویت‌دهی اجتماعی نمود و در نهایت جامعه سیاسی واحدی را تشکیل داد. بر همین مبنا در جامعه مدرن از معیارهایی چون هم‌میهن و هم‌وطنی (رویکردهای ناسیونالیستی) یا داشتن تابعیت مشترک (مبتنی بر ایده دولت-ملت)، هم‌زبانی و یا حتی هم‌نژادی (رویکردهای فاشیستی) به‌عنوان نقطه مشترک جمعی تمام اقشار و گروه‌های موجود در جامعه یاد می‌شود. اما اگر در تمام مولفه‌های فوق تامل بیشتری نمود، واضح می‌گردد که مفهوم اقلیت در گفتمان مدرن مبتنی بر یک کثرت‌گرایی (کیملیکا، ۱۴۰۲: ۲۴۲) و به تعبیری پلورالیسم است و به همین علت در این گفتمان مسئله حق بودن یا نبودن یک عقیده مطرح نیست. این بدان علت است که در دولت مدرن، سکولاریسم به‌عنوان یکی از ارکان ذاتی تشکیل دهنده این دولت تلقی می‌گردد (Pickering, 1995: 596) و بر همین اساس، عقاید و باورهای افراد به‌واسطه شخصی تلقی شدن آن‌ها نمی‌توانند به‌مثابه عاملی برای ایجاد و ظهور هویت جمعی جامعه باشد.

روشن است در وضعیت مذکور که هویت جمعی جامعه سیاسی به ارزش‌های دینی گره نمی‌خورد، مفهوم اقلیت‌های دینی یا اساساً در جوامع مدرن شکل نخواهد گرفت (زیرا دین رسمی‌ای که مناسبات اجتماعی و سیاسی بر محور آن سامان یابد در چنین جوامعی مفقود است) و یا اگر سخن از اقلیت‌های دینی به میان آید منظور ادیان شخصی گروه‌ها و افرادی است که با دین شخصی اکثریت عددی افراد جامعه تفاوت دارد و در عرض آن‌ها قرار می‌گیرد. درحالی‌حال بر مبنای اصول حقوق بشری، هیچ‌گونه ارزش‌گذاری و برتری میان ادیان موجود و قائلین به آن در یک جامعه دموکراتیک و مدرن نباید صورت گیرد؛ بلکه همه تابعین در یک جامع سیاسی فارغ از مذهب و دین مورد قبولشان، مشمول عنوان شهروند و حقوق و آزادی‌های مربوط به آن هستند.

اما پس از ظهور و پیروزی انقلاب اسلامی که ریشه در سنت‌ها و ارزش‌های مکتبی دین اسلام داشت، یکی از مسائلی که همواره در نظام جمهوری اسلامی ایران به مثابه نظام سیاسی که مولود انقلاب اسلامی است، محل تأمل بوده؛ شناسایی، نقش و آزادی گروه‌های اقلیت و به صورت خاص اقلیت‌های دینی-مذهبی در این نظام سیاسی دین‌محور است. توضیح بیشتر آنکه از همان ابتدای تاریخ تولد جمهوری اسلامی و در مباحث موجود میان نمایندگان مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی، همواره این مسئله مطرح بوده است: نظام جمهوری اسلامی که ابتدای خود را بر پایه ارزش‌های دین اسلام می‌داند و نظریه امت-امامت را به عنوان بن‌مایه فلسفه سیاسی خود مطرح می‌نماید (نیکونهاد، ۱۳۹۷: ۱۳۹)، مسئله اقلیت‌های دینی به چه نحوی ساماندهی می‌کند؟ به عبارت دیگر، این نظام سیاسی در مواجهه با اقلیت‌های دینی چه ابتکار و راه‌حلی را ارائه می‌دهد تا بر اساس آن بتواند میان اقلیت‌های دینی و عنصر هویتی جامعه ایران اسلامی یعنی همان «دین رسمی» و همچنین فلسفه سیاسی آن یعنی نظریه امامت و امت نسبتی همگرا و همبسته برقرار سازد؟ آیا این نظام سیاسی به استناد اعتبار رأی عقلا و به همان شیوه‌های مرسوم یاد شده در سطح جهانی و تحولات روزآمد آن، باید به پرسش فوق پاسخ گوید یا آنکه به واسطه مبادی و مبانی خاص انقلاب اسلامی، نظام سیاسی مولود آن می‌کوشد در مواجهه با مسئله اقلیت‌های دینی طرحی نو در اندازد و آن را بر اساس مبانی خود به شیوه دیگری بازتعریف کند؟

با اینکه برای تحلیل وضعیت اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی و نیز قانون اساسی آن آثار متعددی تألیف گردیده است (بنگرید به: هاشمی، ۱۳۸۴ و عمید زنجانی، ۱۳۸۷ و شعبانی، ۱۳۹۳ و شریعتی، ۱۳۸۷) اما تحلیل‌های موجود در آثار یادشده از دو حالت کلی خارج نیستند: یا مسئله حقوق اقلیت‌های دینی با رویکرد مدرن تحلیل شده‌اند و یا به شیوه فقه سنتی و قرارداد دمه که در کتب فقه‌های پیشین به آن اشاره شده است. درحالی که برای پاسخ به پرسش فوق که تکیه بر تحلیل مبانی فلسفه، کلام و فقه سیاسی نظام جمهوری اسلامی دارد، نیاز است تا مسئله اقلیت‌های دینی بر مبنای فقه حکومتی-تمدنی که انقلاب اسلامی خود مولود آن است تحلیل گردد. با این توضیح، تاکنون جز کتاب «دیگری در گفتمان اسلام تمدنی» (الهی خراسانی، مولایی، ۱۴۰۱) که با رویکرد فقه حکومتی-تمدنی به تحلیل اقلیت‌های دینی پرداخته است، تحقیق دیگری مشاهده نگردید. با این حال اثر مذکور نیز با این ضعف اساسی روبه‌رو است که

بدون توجه به مبانی کلامی فقه حکومتی-تمدنی، نتیجه‌گیری‌هایی ناصواب یا حداقل به صورت جدی محل مناقشه در رابطه با شناسایی برخی گروه‌های دینی انحرافی ارائه نموده است، به‌گونه‌ای که با مبانی کلامی فقه حکومتی-تمدنی در تعارض قرار می‌گیرد. اما در مقاله حاضر تلاش می‌گردد تا ضمن پرهیز از آسیبی که کتاب مذکور بدان دچار آمده است، به اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یکی از مهم‌ترین قائلین رویکرد فقه حکومتی-تمدنی، به موضوع اقلیت‌های دینی نیز پرداخته شود و با رویکردهای مدرن و فقه سنتی نیز مقایسه گردد.

ضرورت انجام این پژوهش آن است که اگر انقلاب اسلامی و به‌تبع آن نظام سیاسی جمهوری اسلامی مدعی الگوی جدیدی برای حکمرانی در عصر سیطره حکمرانی مدرن هستند، طبیعتاً در مبانی نظری نیز تمایز ذاتی با الگوی حکمرانی مدرن دارند و قاعدتاً برای تحقق اهداف خود که برآمده از مبانی نظری خاص آن است باید شیوه‌های جدیدی در عرصه عمل برای حکمرانی مطلوب خود طراحی کنند. براین‌اساس پژوهش حاضر با بیان تفاوت در مبانی نظری حکمرانی دینی و مدرن، به ارائه الگوی مطلوب حکمرانی دینی در خصوص مسئله اقلیت‌ها باتوجه به نظریه امت-امامت با تأکید بر یکی از مهم‌ترین قائلین به این نظریه یعنی آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازد.

باتوجه به مقدمات فوق، پژوهش حاضر می‌کوشد تا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی ابتدائاً به تحلیل شناسایی اقلیت‌های دینی در گفتمان دولت مدرن بپردازد و در وهله بعدی منطق فقه سنتی در مواجهه با مسئله شناسایی اقلیت‌ها مورد بررسی قرار دهد و در نهایت با بیان رویکرد تحولی انقلاب اسلامی، به تمایز منطق فقه حکومتی-تمدنی که مبتنی است بر نظریه امت-امامت، در مواجهه با مسئله اقلیت‌ها بپردازد تا از این طریق تمایز این رویکرد با رویکردهای قبلی مبرهن گردد. اما در این میان آنچه که در پژوهش حاضر برای نویسندگان حائز اهمیت است، بیان نقطه‌نظرات آیت‌الله خامنه‌ای از یک‌طرف به‌عنوان رهبر نظام سیاسی جمهوری اسلامی و از طرفی دیگر به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فقهای قائل به نظریه امت-امامت و نیز رویکرد فقه حکومتی-تمدنی است. چه آنکه به نظر می‌رسد ایشان با نقد و عبور از تعاریف موجود در منطق فقه سنتی راجع به عقود ذمه، مهاده و امان، اقلیت‌های دینی را بر اساس رویکرد فقه حکومتی-تمدنی شناسایی می‌کنند. نتیجه اتخاذ چنین رویکردی برای بیان شناسایی اقلیت‌های دینی بر مبنای الگوی امت-امامت آن است که در عرصه عمل می‌توان عنوان «شهید»

را به افرادی که مسلمان نیستند؛ اما در طرح امام قرار می‌گیرند و برای آن جان و مال خود را اهدا می‌کنند و در یک کلمه ذیل واژه امت قرار می‌گیرند، اطلاق نمود.

۱. رویکرد مدرن در شناسایی اقلیت‌های دینی

امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، در رابطه با ماهیت جوامع صنعتی مدرن در کتاب درباره تقسیم کار اجتماعی، تحلیلی ارائه می‌دهد که مبتنی بر آن، نوعی همبستگی ارگانیکی در جوامع مدرن وجود دارد. به این معنا که در این جوامع بر خلاف جوامع سنتی که نوع همبستگی آن مکانیکی است و افراد بر مبنای تشابهات و همانندی احساسات و ارزش‌های مورد قبولشان جامعه خود را شکل می‌دهند، افراد بر مبنای تمایزات و تفاوت‌های خود، اجماع اجتماعی‌شان را سامان می‌دهند. (دورکیم، ۱۳۶۹: ۸۳ و ۱۳۱) نتیجه تحلیل وی آن است که در جوامع مدرن، فرد انسانی از لحاظ تاریخی عامل اول است و آگاهی‌یافتن به این فردیت نتیجه جریان توسعه تاریخی است. برخلاف جوامع سنتی که احساسات و ارزش‌های مشترک عامل مسلط در هر یک از افراد جامعه است و نه فردیت ایشان. (آرون، ۱۳۹۳: ۳۶۲)

پر روشن است که تحلیل جامعه‌شناسانه دورکیم بر مبنای مفاهیم سوپراکتیویسم^(۱)، اومانیزم^(۲)، ایندیویدوالیزم^(۳)، سکولاریسم^(۴) و در یک کلام فلسفه عصر روشنگری بنا شده است. این فلسفه ماهیتی غیردینی داشته و به تعبیر کانت مربوط به عبور بشر از دوره صباوت و کودکی و رسیدن به دوره بلوغ است که در آن بدون راهنمایی دیگران [همان پیامبران] فهم و عقل خود را به کار می‌گیرد. (Kant, 2013: 1) به همین علت، در تاریخ غرب مدرن و به صورت خاص از قرن ۱۷ میلادی به بعد، به واسطه اندیشه جدایی دین از سیاست یا همان سکولاریزاسیون سیاسی، دولت مدرن نسبت به مقوله دین موضع بی‌طرفی و بی‌توجهی را اتخاذ نموده و بنابراین امر سیاسی و اجتماعی، غیرقدسی تلقی شدند. (Pickering, 1995: 593-597) و البته به اعتقاد برخی دیگر از اندیشمندان، دولت مدرن نسبت به امور مقدس بی‌طرف باقی نمی‌ماند؛ بلکه مفهوم سکولار در تضاد با کل معنی مقدس قرار می‌گیرد. (ابرسول، ۱۳۷۶: ۴۱۶)

در حال، برآیند منطقی دیدگاه جوامع مدرن آن است که شناسایی اقلیت‌های دینی در سطح جامعه سیاسی به تعبیر منطقی سالبه به انتفاء موضوع است؛ زیرا اولاً بر مبنای تحلیل دورکیم، اساساً این تمایزات و فردیت افراد است که جامعه صنعتی مدرن را شکل می‌دهند نه

آنکه افراد به واسطه ارزش‌ها و احساسات مشترک مذهبی‌شان تشکیل جامعه سیاسی دهند و ثانیاً بر مبنای سکولاریته در این جوامع ادیان، فرقه‌ها و نحله‌های مختلف در عرض یکدیگر قرار گرفته و ارزش‌گذاری نمی‌شوند و بنابراین مسئله دین به‌عنوان یک عنصر تأثیرگذار در چنین جوامعی مطرح نخواهد بود. (زرشناس، ۱۳۹۳: ۱۴۳) به تبع این دیدگاه، هرگروهی با هرگونه گرایش دینی جز ملت تلقی شده و عضو جامعه سیاسی قلمداد خواهد شد و از حقوق و تکالیفی برابر برخوردار خواهند بود. در واقع در نگرش مدرن، این ملت هستند که فارغ از نژاد، مذهب، اعتقادات، اقوام و در قالب انسان‌های آزاد و برابر در حقوق، از حق شهروندی برخوردار هستند. (زولر، ۱۳۹۶: ۱۹۹)

البته در نگرش مدرن حتی نسبت به جوامعی که ممکن است همچنان امر دین در آن‌ها به عللی مهم تلقی شده (همانند فراگیری نوع خاصی از دین در اکثریت عددی افراد جامعه) تا جایی که تأسیسی چون «دین رسمی» در آن کشورها پذیرفته شده باشد، اصل «منع تبعیض» را میان دین رسمی و ادیان غیررسمی ارائه می‌دهد (برای مثال بنگرید به: بند ۳ ماده ۱ منشور ملل متحد، ماده ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۱۴ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر) تا بدین واسطه از هرگونه اقدامی -از جمله اقداماتی که مبتنی بر امر دین هستند- که مانع از برخورد یکسان با افراد و گروه‌های مردم می‌گردد جلوگیری کنند. (ترنبری، ۱۳۷۹: ۱۳ و ۴۵ و عزیزی، ۱۳۸۵: ۱۳۸)

۲. رویکرد فقه سنتی در مواجهه با مسئله اقلیت‌های دینی:

در منطق فقه سنتی مواجهه با مسئله اقلیت‌ها در حدود ابواب مختلف فقهی چون طهارت، نکاح، جهاد و... مطرح می‌شود. دسته‌بندی‌های مرسوم فقه سنتی شامل اهل کتاب و غیر اهل کتاب است. البته اهل کتاب و غیر اهل کتاب منقسم به کافر حربی و کافر غیر حربی نیز می‌شوند. (الهی خراسانی، مولایی، ۱۴۰۱: ۲۹) و بر اساس همین وضعیت آنان (یعنی اینکه در ذیل کدام یکی از دسته‌های یاد شده قرار می‌گیرند) قراردادهای فقهی خاصی تحت عناوین «ذمه»، «مهادنه یا هدنه» و «امان» با آن‌ها منعقد می‌شود. (برای مثال بنگرید به: طوسی، ۱۴۲۴ه.ق: ۱/ ۴۰۶ و ۴۳۸ و ۶/ ۴۲۹) نکته مهم آنکه در فقه سنتی هر کدام از این قراردادها دارای شروط ویژه مربوط به خود است به نحوی که اگر شخص کافر ویژگی‌های خاص یک قرارداد را نداشته باشد، نوع دیگری از قرارداد با وی منعقد خواهد شد. (بنگرید به: عالی پناه،

بکشلو، محرابی زاده، ۱۳۹۹: ۱۹۶-۲۰۱)

با اینکه در فقه سنتی توجه به مرزگذاری میان دارالاسلام و دارالکفر می‌شود و نیز نقش امام مسلمین یا نائب او برای فرمان جهاد و جنگ یا بستن قراردادهای ذمه، هدنه و امان به‌خوبی لحاظ می‌شود (بنگرید به: شهید الثانی، ۱۴۱۰ ه.ق: ۲/ ۳۸۱) اما در این رویکرد فقهی از یک طرف به دلیل مضیق در نظر گرفتن مفهوم و مصادیق «اهل کتاب» که صرفاً شامل یهود و مسیحیت می‌شود و مجوسیان نیز در حکم اهل کتاب قرار می‌گیرد و رابطه با صابئین نیز میان فقها اختلاف نظر وجود دارد (بنگرید به: قطب راوندی، ۱۴۰۵ ه.ق: ۱/ ۳۴۴ و موسوی سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق: ۱۵/ ۳۴۵) و نیز از طرف دیگر با موسع در نظر گرفتن مفهوم کفر در برابر مفهوم ایمان، از توانایی ایجاد یک همگرایی و همبستگی مثبت با ادیان توحیدی دیگر که دارای پیامبران الهی هستند در مقابل طواغیت و مستکبرین عالم که خصلت ستیزه جو دارند، ناتوان است.^(۵) و این در حالی است که خداوند در قرآن به پیامبر فرمان می‌دهد که اهل کتاب را به به سوی کلمه مشترک (که همان توحید است) با مسلمانان فراخواند. (آل عمران: ۶۴)^(۶) بنابراین به همین دلیل فقه سنتی نمی‌تواند رویکرد تمدنی را با حضور پیروان ادیان آسمانی دیگر به نحو اکمل دنبال نماید. بلکه حتی می‌توان گفت به دلیل مهدورالدم شمردن اهل کتابی که حاضر به اسلام آوردن و نیز پرداخت جزیه نیستند (بنگرید به: محقق حلی، بی‌تا: ۱/ ۲۳۴ و علامه حلی، بی‌تا: ۱/ ۴۸۰ و خویی، بی‌تا: ۱/ ۳۵۰) منجر به نوعی واگرایی با پیروان اهل کتاب نیز می‌شود.

۳. رویکرد تحولی انقلاب اسلامی در فقه سنتی

اگر انقلاب اسلامی به‌مثابه یک انقلاب تمدن‌ساز که ابتدای آن بر امر قدسی است و در مقابل تمدن مادی مدرن غرب قرار می‌گیرد (کچوئیان، ۱۳۹۱: ۶۷-۷۰ و آوینی: ۱۳۹۵: ۱۱۲-۱۱۶)، مورد تحلیل قرار گیرد آنگاه می‌توان حکم به آن داد که مناسبات و نظامات چنین انقلاب تمدن‌سازی نیز باید هماهنگ و متناسب با فلسفه وجودی‌اش باشد. (داوری اردکانی، ۱۳۶۱: ۸۲ و ۱۳۸) برای ایجاد این هماهنگی لازم است که نرم افزار انقلاب اسلامی که همان فقه است مورد بازبینی مجدد قرار گیرد چراکه تا پیش از وقوع انقلاب اسلامی و به تبع آن برآمدن یک نظام سیاسی اسلامی، مسئله حکومت و حاکمیت به‌عنوان موضوع مبتلاهی که فقهای امامیه به صورت مبسوط و تحت یک باب مستقل فقهی به آن بپردازند، نبوده است. (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۰ و ۱۱) از

همین رو امام خمینی (ره) ضمن استفاده از ظرفیت فقه سنتی و درعین حال نوآوری در آن باتوجه به مسائل فقه حکومتی، در نامه منشور روحانیت ضمن تایید روش اجتهاد جواهری، به دو عنصر «زمان» و «مکان» در امر اجتهاد تأکید ورزیدند و بیان داشتند: «مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده، ممکن است امروز به واسطه روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، یک حکم جدید پیدا کند.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱/۲۸۸)

براین اساس، باید شناسایی، حقوق و آزادی‌های اقلیت‌های دینی را بر مبنای فقه حکومتی (که خود زاییده رویکرد تحولی انقلاب اسلامی و همچنین علم کلام اجتماعی است) به نحوی بازتعریف کرد که همبستگی میان گروه‌های اقلیت و جامعه سیاسی مبتنی بر هویت دینی، ایجاد گردد. به دیگر عبارت، در تحلیل یک نظام سیاسی دینی - برخلاف جوامع مدرن که به تعبیر دورکیم دارای همبستگی ارگانیکی هستند و همبستگی‌شان ناشی از تمایزات افراد است - باید بر آن نقطه ثقلی تأکید کرد که افراد جامعه را به یک جامعه سیاسی واحد تبدیل می‌کند؛ یعنی اشتراک در یک باور و حقیقت واحد که به تعبیر قرآن کریم کلمه توحید و ایمان ولایت الهیه و نیز کفر به ولایت طاغوت است. (آل عمران: ۶۴ و بقره: ۲۵۷) ^(۷) به نظر می‌رسد از این طریق است که می‌توان تحلیل بدیعی درباره چگونگی همبستگی گروه‌های اقلیت با اکثریت در یک جامعه سیاسی مبتنی بر دین ارائه نمود.

بر مبنای فوق اسلام می‌تواند با ادیان توحیدی دیگر برای اقامه کلمه توحید در مقابل طواغیت و استکبار (یعنی هرکسی که ستیزه‌جو و در مقابل ولایت الهیه است) در یک شبکه قرار گیرد؛ چراکه همه انبیا برای اعتلای کلمه توحید مبعوث گردیده‌اند. (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۱/۱۷ و میرباقری، بی‌تا: ۲۸) از این طریق مشترکات در ادیان الهی مورد تأکید قرار می‌گیرند و به این واسطه برای ساخت یک تمدن توحیدی به نقطه اشتراک می‌رسند. این چنین مردمانی که بر «یک غایت واحد» به اشتراک و وفاق اجتماعی می‌رسند را باید «امت» خواند. (آوینی، ۱۴۰۰: ۶۳) به بیان علامه طباطبائی در ذیل تفسیر آیه ۶۴ سوره آل عمران: «پیامبر (ص) اهل کتاب را به یک «کلمه مشترک» دعوت می‌کند که محتوای آن این است: «جز خدا را نپرستیم». این محتوا، همان مقتضای تسلیم در برابر خداوند و اساس دین الهی است. در حقیقت، این شیوه پرستش، روش واحدی است که تمام پیامبران برای گسترش در سراسر جامعه بشری بدان دعوت کرده‌اند و هدف نهایی آنان از این مسیر، تحقق همین عبودیت حقیقی بوده است. در بحث مربوط به آیه

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»^(۸) نیز بیان شد که نبوت، یک حرکت الهی و نهضتی حقیقی با آرمان گسترش کلمه دین است. حقیقت دین، تعدیل و تنظیم جامعه بشری در مسیر زندگی است که به تبع آن، تعدیل زندگی فردی (در عقاید، اخلاق و اعمال) را نیز به همراه دارد. نتیجه پیروی از این مسیر، رسیدن انسان به جایگاه واقعی خویش است که فطرت و آفرینش ویژه‌اش برای او مقرر کرده است. (طباطبائی، ج ۳، ۱۳۷۸: ۳۹۰-۳۹۳)

نکته مهم آنکه وفاق اجتماعی در نسبت با ظاهر دین یا همان شریعت ایجاد نمی‌شود؛ بلکه در نسبت با حقیقت دین و باطن شریعت که همان «ولایت» است به وجود می‌آید. (آوینی، ۱۴۰۰: ۶۶) از این روست که شهید مطهری در تفسیر آیه ۲۷ سوره حدید^(۹) بیان می‌کند: «راه همه پیامبران یکی بوده و تفاوتی که در این راه‌ها هست از نظر اصل راه نیست بلکه اختلافاتی که در شرایع و قوانین هست، اختلافات در فروع است و به شکلی نیست که راه را دو راه کند. این مطلب البته در آیات زیادی از قرآن آمده است و قرآن همه اینها را هم «اسلام» می‌نامد. در تعبیر قرآن، اسلام آن‌طور که در اصطلاح ماست منحصر [به دین اسلام] نیست. ما می‌گوییم «ادیان» داریم؛ مثلاً یک دین را نوح از جانب خدا آورده، دین دیگری ابراهیم یا موسی و عیسی آورده‌اند و دین دیگری حضرت رسول (ص) آورده است. اما هرگز در قرآن «دین» جمع بسته نشده است. دین یکی بیشتر نیست و آن همان اسلام است. إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ^(۱۰) ... ما نیز دین خودمان را از این جهت «اسلام» می‌گوییم که می‌خواهیم بگوییم ادامه حقیقی همان دین حقیقی‌ای است که از اول تا آخر عالم بوده است. مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^(۱۱) (مطهری، ج ۶، ۱۴۰۲: ۱۳۱-۱۳۳)

بنابراین، در اینجا مشخص است که امت خواندن ادیان الهی و وفاق اجتماعی آنان مربوط به باطن شریعت یا همان «ولایت الهیه» است و نه در ظاهر شریعت که با یکدیگر اختلافاتی در احکام دارند. آیت‌الله خامنه‌ای نیز در بیانات مختلفی بر این مطلب صحه گذاشته و فرمودند: «از نظر ما، همه پیغمبران خدا در یک خط روشن راه پیموده‌اند و ما به همه پیامبران ایمان داریم. خداوند نیز در قرآن در ضمن وصف مؤمنان در آیه ۲۸۵ سوره بقره که همگی به رسل و کتب ایشان ایمان دارند، به عدم تفاوت پیامبران بایکدیگر تاکید می‌فرماید: وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ^(۱۲)» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۴۵۴ و امام خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۸/۱) ایشان همچنین در رابطه با پیوند دین اسلام و مسیحیت این نکته را بیان

می‌کنند: «یک وقت هست که دو دین می‌خواهند با هم کنار بیایند و بسازند، می‌گویند حالا شما به اعتقادات ما یک احترامی بگذارید، ما هم به اعتقادات شما یک احترامی می‌گذاریم. یک وقت نه، بخشی از یک دین جزو یک دین دیگر است. الان در مورد مسیحیت اینطور است. یعنی اعتقاد به حضرت مسیح اعتقاد به حضرت مریم و اعتقاد مومنین به این‌ها، از جمله در راس‌شان حواریون که در قرآن بارها اسم حواریون آمده، این جز دین ماست. یعنی علاوه بر دینمان نیست. لذاست که مورد تجلیل و تکریم و احترام مسلمان‌هایند... شهدای مسیحیت در آغاز دین مسیحیت، شهدای ما هم هستند و مخصوص [مسیحیان] نیستند، چون عیسی مسیح پیغمبر ما هم هست، فقط پیغمبر مسیحی‌ها نیست... این‌ها همه قدیسین ما هستند. طبق عقیده مسلمانی، این‌ها قدیس واقعی هستند. (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۳۵ و ۱۷۸)

بر اساس آنچه که تا کنون بیان شد، جامعه توحیدی که مبتنی بر نظریه امت-امامت سامان پیدا می‌کند، صرفاً برای اجرای احکام فقهی و حدود شریعت اسلامی نخواهد بود؛ بلکه جامعه‌ای برای اقامه کلمه‌الله و قیام در برابر ظلم است. در این جامعه «امام» محور اقامه کلمه توحید و حق است و «امت» به‌مثابه همه کسانی خواهند بود که برای اقامه کلمه‌الله و قسط قیام کرده و در این مسیر امام را یاری می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۷۵-۸۲) به همین دلیل کاملاً محتمل است فرد مسلمانی باشد که امام را در رسیدن به هدف جامعه اسلامی یاری نکند (قاعد) یا اینکه حتی فراتر از آن رویکرد تقابلی داشته به‌نحوی که باتوجه به اعمالش مشمول عناوین «باغی» و یا «محارب» گردد و بالعکس فرد اهل کتابی باشد که امام جامعه اسلامی را در رسیدن به هدف الهی‌اش یاری رساند و در ذیل واژه «امت» قرار گیرد. از این رو آیت الله خامنه‌ای در بیاناتی که در حضور خانواده شهدای ارمنی و آشوری داشتند به انحاء مختلف به این مطلب اشاره داشته‌اند: «بعضی‌ها وظیفه را فهمیدند و عمل کردند و بعضی‌ها عمل نکردند. مسلمان و مسیحی هم ندارد. خیلی از مسلمان‌ها در همین منطقه شما [منظور منطقه زندگی خانواده شهید آلبرت الله‌دادیان است] به فکر جبهه نیفتادند و نرفتند اما یک عده مسیحی رفتند... فرزندان [منظور شهید پیر مارون آده است] در راه خوبی جهاد کرد و به شهادت رسید. در راه استقلال کشور، در راه دفاع از میهن و در حقیقت در راه دفاع از انقلاب و دفاع از سرمایه عموم ملت... شما همسرتان [منظور شهید گالوست بابومیان است] را در راه آرمان‌های این کشور داده اید... فرزندان شما [منظور شهید واهیک یسائیان است] مثل سنگی است در بنا که

همیشه هست. نشانه‌های تلاش و حضور او بر بنای جامعه و کشور ما و این استحکام و این عزت همواره وجود دارد... کسانی از قبیل شهید این خانواده [منظور شهید گایک تومانیان هست] و شهدای بزرگ معروف مسیحی، این‌ها همه قدیسین ما هستند.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۳۰۴، ۳۱۸، ۴۶ و ۱۳۵)

پرواضح است که در این نوع تحلیل، گروه‌های اقلیت صرفاً نه به‌عنوان افرادی که باید حقوق و آزادی‌شان حفظ و رعایت شود؛ بلکه به‌عنوان کسانی که در امر جامعه‌سازی توحیدی همراه با مسلمانان تشریک‌مساعی داشته و نقش فعالی ایفا می‌کنند، خواهند بود.^(۱۳) چنان‌که نمود این مسئله در مشروح مذاکرات مجلس خبرگان بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مشهود است به‌نحوی که نمایندگان اقلیت‌های مذهبی بیان می‌داند که برای پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در تحت لوای رهبری امام خمینی (ره) و در مقابل حکومت مستبد و طاغوت با جان و مالشان ایستادند و حتی به اصولی که تضمین کننده اسلامیت قوانین و مقررات در جمهوری اسلامی است رأی مثبت داده‌اند و همه این‌ها را ناشی از مبارزه با جباران و استعمارگرانی که به دنبال غارت ایران بودند می‌دانند. (بنگرید به: صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴: ۴۸۳/۱-۴۹۱)

۴. رویکرد فقه حکومتی-تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای در مواجهه با مسئله اقلیت‌های دینی:

آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان از جمله مهم‌ترین فقیهانی دانست که قائل به فقه حکومتی با روش اجتهاد جواهری و البته با لحاظ کردن دو عنصر زمان و مکان هستند به‌گونه‌ای که این روش اجتهادی را در موضوعات مختلفی به کار برده‌اند. (کعبی، ۱۳۹۸/۹/۱۸) با توجه به موضوع مقاله حاضر در ادامه به شکل تفصیلی به استدلالات فقهی ایشان در رابطه با موضوع اقلیت‌های دینی اشاره خواهد شد و در قسمت بعدی بیانات عمومی و نیز رویکرد عملی ایشان در مقام رهبری نظام جمهوری اسلامی بیان خواهد گردید:

معظم^{له}، در دروس خارج فقه خود با انتقاد از رویکرد فقهای پیشین در رابطه با عدم شناسایی گروه‌هایی همچون صابئین، مجوسی‌ان و نیز دیگر پیروان انبیای الهی به‌عنوان «اهل کتاب» بیان نمودند: اینکه فقهای پیشین از شناخت کامل موضوع مربوط به صابئین و دیگر گروه‌هایی که منتسب به پیامبران الهی، روی گردان بودند ممکن است بدان علت باشد که آنان با

حکم فقهی این گروه‌ها چندان درگیر نبوده‌اند. «به‌ویژه آنکه ایشان از حکومت‌کردن و قضاوت میان مردم، به‌دور بوده‌اند و نیز به گرفتن جزیه یا جنگ با کافران مبتلا نبوده‌اند، نه در صحنه عمل و نه در جایگاه فتوا و ابراز احکام.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۱۵)

رأی فقهی ایشان بر این است که «در رابطه با عنوان «الکتاب» در آیات قرآنی اگر قرینه تعیین‌کننده‌ای نباشد، هیچ‌کدام از کتب آسمانی را به‌صورت خاص نمی‌رساند؛ بلکه هر چه را از ملکوت بر پیامبری از پیامبران الهی وحی شده باشد، می‌تواند در برگیرد. در واقع «الکتاب» در اصطلاح‌شناسی قرآنی، چیزی است که خداوند بر پیامبرانش فرو می‌فرستد تا مردم را به هدایت رهنمون سازد و در اختلافات ایشان، داوری کند و آنان را از تاریکی‌های کفر، شرک و الحاد برهاند. در نتیجه اطلاق «الکتاب» هر کتاب آسمانی را در بر خواهد گرفت و از این رو «الکتاب» در آیه جزیه، فراگیرتر از تورات و انجیل است و گواهی بر تقیید به آن دو وجود ندارد؛ زیرا به اجماع امت اسلامی و نیز روایاتی که مجوس را دارای کتاب معرفی می‌کند، واژه «الکتاب»، کتاب مجوسیان را هم فرامی‌گیرد. همچنین روشن می‌شود که دلیلی بر تقیید «الکتاب» به کتاب‌های آسمانی که دین جدید ابلاغ کرده‌اند، وجود ندارد؛ زیرا کتاب مجوسیان در زمره ادیان شریعت‌آور و پیامبر ایشان در شمار پیامبران اولوالعزم، نیست.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۱۵)

سپس ایشان ملاک بسیار مهمی را برای این استدلال خود ارائه می‌دهند که برای تقویت و تأیید مبانی نظری مقاله حاضر، حائز اهمیت است و آن هم توجه به مرز ایمان و کفر یا همان ولایت الهیه و ولایت طاغوت است. معظم‌له توضیح می‌دهند: «مراد از "الکتاب" در یادکرد پیامبران و ادیان الهی، همان مرز جداساز فکری، اعتقادی و عملی میان ایمان و کفر است. کتاب الهی همان است که انسان‌ها و تجمعات انسانی را از اسارت آیین‌های بشری و خودساخته مانند پرستش بتان و خدایگان خیالی، آزاد می‌کند و آنان را به‌سوی آیین الهی فرامی‌خواند؛ بنابراین، کتاب همان صحیفه خداوندی است که شناخت خداوند و حقایق را که کتاب‌های آسمانی عهده‌دار توضیح و تبیین آن شده‌اند، در بردارد. این مطلب، محتوایی مشترک در تمامی کتاب‌های آسمانی است... مبتنی بر آیات قرآن، عقاید صابئین مشتمل بر ایمان به خدا و روز قیامت است و اگرچه تحریفاتی در دین آن‌ها رخ داده است اما این باعث نمی‌شود که دین تحریف شده، از «ریشه الهی بودن خود» خارج شود و پیروان آن از «اهل کتاب بودن» کنار گذاشته شوند. در واقع عقاید نادرستی که در کتاب‌های ایشان است، از آنچه که در ادیان الهی

تحریف شده و منسوخه وجود دارد، بیشتر نیست.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۱۵)

آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص اینکه چرا در آیه ۱۷ سوره حج صرفاً به چهار گروه یهود، نصرانی، صابئین و مجوس اکتفا شده است بر این رای هستند که چون ممکن است در مناطق نزدیک به زادگاه اسلام، صرفاً چهار دین یاد شده وجود داشته‌اند و به همین علت قرآن نیز به صرف بیان آن‌ها اکتفا کرده است. اما از این مطلب نباید استفاده شود که چون فقط نام این ادیان الهی در آیات قرآن آمده است باید عنوان اهل کتاب صرفاً به همین چهار گروه اطلاق شود. در ادامه ایشان برای تقویت نظر فقهی‌شان می‌افزایند: «در سنت گفتاری پیامبر(ص) نیز سخنی که جزیه را به غیر گروه‌های سه گانه یاد شده محدود کند، وجود ندارد و ما روایتی که چنین مضمونی را در برگیرد، نیافتیم. بلکه روایاتی وجود دارد که از آن استفاده تعمیم جزیه به تمامی کافران بر می‌آید... از این رو، در فرض اینکه جامعه‌ای از کتاب یحیی، یا داود و یا ادريس، پیروی کنند، اینان در زمره‌ی اهل کتاب هستند. خونشان محفوظ است. در آیین‌شان آزاد و وانهاده می‌شوند و از آنان جزیه گرفته می‌شود.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۱۵)

نکته مهم دیگر در آرا فقهی ایشان در رابطه با حکم مهدورالدم بودن اهل کتاب است که تمایز آشکاری با رویکرد فقه سنتی دارد. چه آنکه همان‌طور که بیان شد در فقه سنتی در صورتی که اهل کتاب اسلام را نپذیرفتند و حاضر به پرداخت جزیه هم نشدند، مهدورالدم بوده و مسلمانان باید آن‌ها را به قتل برسانند. اما آیت‌الله خامنه‌ای با رویکرد فقه حکومتی-تمدنی بر آنند که: «حکم به مهدورالدم بودن و رفع حرمت جان انسان‌ها، تنها و تنها محدود به محاربان با دولت اسلامی است و نه دیگر کافران و نیز این که حکم به کشتن و جهاد و نبرد با کافران، هر کافری را فرامی‌گیرد؛ بلکه جز در مواردی استثنائی، به گروه‌های خاصی از ایشان محدود است. این توهم که احتیاط در دماء مخصوص به مسلمانان است، ناروا است؛ زیرا ملاک احتیاط، احتمال مصونیت خون و جان است و این احتمال، مخصوص مسلمان نیست؛ بلکه در مورد کتابی معاهد و امثال او نیز جاری است؛ بنابراین، اگر احتمال مصونیت وجود داشت -از هر راه و منشأ که پدیدآمده باشد- احتیاط یاد شده، مورد خواهد داشت.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۱۵)

همچنین از آنجا که ایشان معتقدند مطابق با عقد جزیه (که با مردمان مغلوب از اهل کتاب که تابع دولت اسلامی هستند، منعقد می‌گردد) اهل کتاب شهروندان دولت اسلامی به شمار می‌روند و در عین حال دین و آیین خود را نیز حفظ نموده‌اند و صرفاً

به‌جای مالیاتی که از دیگر مسلمانان اخذ می‌شود، از اهل کتاب جزیه گرفته می‌شود. (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۱۵)

بنابراین، می‌توان برآیند منطقی استدلال ایشان را چنین دانست که به دلیل اصل احتیاط در دماء (که از نظر ایشان در این اصل، تفاوتی میان مسلمان و اهل کتاب نیست) همان‌گونه که اگر شهروندان مسلمان دولت اسلامی مالیات خود را پرداخت نکنند مشمول مجازات یا محرومیت‌های مادون قتل نفس می‌گردند، شهروندان پیرو اهل کتاب نیز در صورتی که تنها اقدام خلافشان عدم پرداخت مالیات یا همان جزیه خود باشد، مشمول همان مجازات‌های مادون قتل نفس خواهند شد. پس تنها در صورتی که شخص یا اشخاصی به محاربه یا ستیزه‌جویی با حکومت اسلامی برآیند، چه مسلمان باشند و چه اهل کتاب، آنگاه حکم مهدورالدم بودن برای ایشان جایز خواهد بود.

اما تنها نکته باقی‌مانده در این بخش مربوط به کفار غیر اهل کتاب است. در واقع کفاری که ممکن است سرزمینشان خارج از دولت اسلامی باشد و با دولت اسلامی قرارداد هدنه امضا نمایند و معاهد محسوب شوند (همانند عقد هدنه‌ای که با کفار قریش در مکه -پیش از آن که مسلمانان این شهر را فتح کنند- منعقد شد) و یا کفاری که ممکن است در درون مرزهای دولت اسلامی زندگی کنند و حاکم اسلامی به ایشان امان دهد.^(۱۴) مطابق نظر فقهی آیت‌الله خامنه‌ای، این دسته از کفار که غیرکتابی محسوب می‌شوند تا زمانی که خصلت ستیزه‌جویی نداشته باشند و اقدام علیه دولت اسلامی نکرده‌اند، جانشان محترم دانسته شده و اصل احتیاط در دماء بر آنان نیز جاری می‌گردد. (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۱۵) نکته مهم قابل‌ذکر آنکه این دسته از کفار اساساً آئینشان از منظر اسلام دین حقیقی و توحیدی محسوب نمی‌شود، بنابراین نمی‌توان مفهوم اقلیت دینی در جامعه اسلامی به آنها اطلاق کرد. درعین‌حال اگر این گروه‌ها به ارزش‌های موجود در جامعه اسلامی، قوانین و مقررات آن و در یک‌کلام به ضوابط زیست مسالمت‌آمیز در جامعه اسلامی پایبند باشند، حکومت اسلامی نیز نسبت به این گروه‌ها متعرض نخواهد شد؛ اما اگر ضوابط یاد شده توسط این گروه‌ها نقض شود و ایشان به دنبال تبلیغ، ترویج و بیان آئین خود باشند، از آنجاکه آئین ایشان برهم‌زننده مهم‌ترین ارزش در جامعه اسلامی است که همانا هویت توحیدی این جامعه است، براین‌اساس حکومت اسلامی نیز با آنها برخورد خواهد نمود.

از این روست که با فرقه‌هایی چون بهائیت که اساس آیینشان برای تحریف اسلام و فتنه‌انگیزی در آن است و در حال حاضر نیز به‌عنوان متحدان رژیم صهیونیستی به شمار رفته به‌گونه‌ای که مرکزشان یا همان بیت‌العدل و شهر حیفاً قرار داشته و قبله ایشان نیز در شهر عکا است، برخورد می‌گردد. چراکه اولاً ایشان با منطق و مبانی کلامی فقه حکومتی-تمدنی در زمره ولایت طاغوت قرار گرفته و ثانیاً ویژگی ستیزه‌جویی و فتنه‌انگیزی ایشان در رابطه با حکومت جمهوری اسلامی و حتی با اساس دین اسلام در مقاطع زمانی مختلف به اثبات رسیده است.^(۱۵) (بنگرید به: زاهد زاهدانی و سلامی، ۱۳۹۴ و امام خمینی، ۱۷/۴۵۹)

۵. بیانات عمومی و رویکرد عملی آیت‌الله خامنه‌ای در مقام رهبری نظام جمهوری اسلامی نسبت به موضوع اقلیت‌های دینی:

بیانات عمومی و همچنین رویکرد عملی آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان رهبر جمهوری اسلامی، فارغ و جدا از رویکرد و نظرات فقهی ایشان نبوده است. به‌گونه‌ای که ایشان مبتنی بر مبانی کلامی فقه حکومتی-تمدنی هم به ایجاد وحدت میان دین اسلام و سایر ادیان توحیدی تأکید کرده‌اند و درعین حال به محدودیت‌هایی که فقه حکومتی-تمدنی برای اقلیت‌های دینی که در مقام مبارزه و ستیزه‌جویی با اسلام برمی‌آیند اذعان داشته‌اند. ایشان بیان می‌کنند: «اسلام علیه ادیان دیگر نیست؛ بلکه دین رحمة للعالمین است و مشترکات را با ادیان دیگر مثل مسیحیت مورد تأکید قرار می‌دهد.» تا از این طریق و با تشریک مساعی و تکیه بر معنویت موجود در ادیان الهی، بتوان علیه سیطره‌جویان، ظالمان، مستکبران و قدرت‌های مادی‌گرا به پا خاست. (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۱/۱۷ و ۱۳۷۳/۶/۲۴) همچنین ایشان دارا بودن عقیده مذهبی را تا آنجائی که در صدد مبارزه با عقیده اسلامی نباشد، ممنوع نمی‌دانند؛ و برای آن مجازاتی قائل نیستند. دراین رابطه ایشان بیان می‌دارند: «به طور اجمال اگر کسی در جامعه اسلامی عقیده غیراسلامی داشت، اما عقیده‌ای که او را امر به مخالفت و معارضه با نظام اسلامی نمی‌کند، دارا بودن آن عقیده اشکالی ندارد؛ لذا در جامعه اسلامی یهودیان، مسیحیان، زردشتیان، صابئیان و دیگر مذاهب که مسلمان نیستند، زندگی می‌کنند، از حقوق خودشان استفاده می‌کنند و طبق اصل بیست و سوم قانون اساسی در عقیده خودشان آزاد هستند.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۶۵/۱۱/۱۷)

آیت‌الله خامنه‌ای، تولد آیین زرتشت در ایران را به‌عنوان یکی از ادیان آسمانی مایه فخر و مباهات ملت ایران می‌دانند و از استقلال، سربلندی، عزت، نامداری و پرتحرک بودن ایران در

عرصه‌های جهانی به‌عنوان دستاوردهای مهم نهضت عظیم اسلامی برای پیروان ادیان گوناگون در ایران یاد می‌کنند. از این رو بیان می‌کنند که در ظل نظام اسلامی باید فراتر از مرزهای عقیدتی، آحاد مردم اعم از مسلمان، مسیحی، زرتشتی، یهودی اولاً وضعیت استقلال از حاکمیت بیگانگان و عوامل آنان را که در ایران پساانقلاب اسلامی پدید آمده است، قدر بدانند و ثانیاً فراتر از همزیستی مسالمت‌آمیز باید دست در دست یکدیگر داده و به کار و تلاش مشغول باشند و نقش ایفا کرده و همت خود را برای آباد کردن ایران آزاد و بهره‌گرفتن از برکات الهی در این سرزمین مقدس بکار بندند. (امام خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۳/۳۱ و امام خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۴/۱۹)

این موضع وحدت‌گرای آیت‌الله خامنه‌ای، از همان ابتدای انقلاب اسلامی، هم در مورد ادیان الهی و هم در مورد مذاهب اسلامی مورد تأکید ایشان بوده است. به گونه‌ای که پیروزی انقلاب اسلامی را حاصل همین وحدت کلمه می‌دانند. (امام خامنه‌ای، ۱۳۵۷/۱۱/۲۹) بنابراین حفظ وحدت را اصل قرار داده و حتی عمل به تکلیف شرعی‌ای که ممکن است این وحدت را دچار خدشه کند، حرام شرعی اعلام نموده‌اند. (امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۴/۱۲) معظم‌له وحدت را به معنای تکیه بر مشترکات دانسته (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۰/۲۹) و در عین حال وحدت را به منزله انصراف از عقاید خاص دینی نمی‌دانند (امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۷/۲۴) بلکه وحدت از منظر ایشان یک مسئله استراتژیک برای ایجاد تمدن اسلامی در مقابل دشمنان مستکبر اسلام و معنویت و در یک کلام طاغوت است. (امام خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱/۲۶)

به نظر ایشان، اسلام آن قدر به مسئله برخورد عادلانه و منصفانه با ادیان دیگر تأکید دارد که حضرت امیر (ع) در قضیه حمله یاران معاویه به شهر انبار و آزار و اذیت زن غیرمسلمان که در زیر سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کند، می‌فرمایند که اگر مسلمانی از این غم بمیرد، مورد ملامت نیست. (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۱۱/۶) به همین علت ایشان با تقدیر از علمای اسلامی که حتی به نیازمندان از ادیان دیگر کمک می‌کنند، به این نکته تأکید می‌ورزند: «دین اسلام به پیروان خود می‌آموزد که انسان‌ها حتی اگر به دین ما معتقد نباشند، در خلقت شبیه به ما و در سختی‌ها نیازمند کمک ما هستند و از هر کس که با اسلام انس بیشتری دارد، چنین خدمات و کمک‌هایی بیشتر سر می‌زند.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۲/۲۰)

اما از مهم‌ترین نتایج عملی رویکرد فقه حکومت-تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای آن است که می‌توان عنوان «شهید» را که عنوانی است برای مسلمانانی که جانشان را در راه عقیده مقدس

اسلامی می‌دهند، به اقلیت‌های دینی که حاضر شده‌اند به‌عنوان امت در طرح امام شرکت کرده و در این راه جان خود را از دست دهند، اعطا نمود. معظم‌له در سخنرانی‌شان بیان فرمودند: «من غالباً به منازل شهدای ارامنه و آشوری که رفته‌ام، می‌بینم اینها نسبت به کشورشان احساس تعهد می‌کنند؛ یعنی واقعاً متعهدانه رفتار کردند. زمان جنگ هم من یادم است که عده‌ای از همین مسیحیان ارمنی آمدند اهواز؛ من در فرودگاه دیدم یک جماعتی نشسته‌اند، گفتم اینها چه کسانی هستند؟ گفتند اینها ارامنه‌اند، دارند می‌آیند جبهه برای کارهای صنعتی و برای کمک و خدمت. مبالغی اینها زحمت کشیدند، خدمت کردند، کار کردند و کسانی هم شهید شدند. یکی از [اعضای] این خانواده‌های ارمنی که من همین هفته پیش رفتم منزلشان، پسرش سرباز بوده؛ گفت سربازی‌اش تمام شد و ناراحت بود که جنگ هنوز هست؛ [می‌گفت] من سربازی‌ام تمام شده و چه کار کنم. بعد گفت اتفاقاً اعلام کردند؛ مثلاً آن کسانی که سربازی رفتند، بیايند مجدداً جبهه. گفت این خوشحال شد که باز دوباره فراخوانی کردند؛ آمد و رفت جبهه و بعد هم شهید شد، جسدش را آوردند.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۱۱/۶)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که می‌توان منطق و طرحی نوین برای نظام جمهوری اسلامی ایران، به‌مثابه نظامی برآمده از انقلابی تمدن‌ساز و مبتنی بر ارزش‌های دینی، در رابطه با شناسایی و تعریف جایگاه اقلیت‌های دینی ارائه نمود. این طرح نوین که ریشه در «فقه حکومتی-تمدنی» دارد، نه‌تنها با رویکرد سکولار دولت مدرن که دین را به حیطه خصوصی می‌راند متفاوت است؛ بلکه از منطق «فقه سنتی» نیز فراتر می‌رود و قراردادهای مانند «ذمه» را به نحو دیگری بازتعریف می‌نماید. محور اصلی این تحول، همانا نظریه «امت-امامت» است که به‌عنوان اساس فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی مطرح می‌شود. در این الگو، نقطه کانونی وحدت‌بخش جامعه، نه مفاهیم سکولاری مانند ملیت یا تابعیت، بلکه «اشتراک در غایت توحیدی و مبارزه با طاغوت» است. براین‌اساس، اقلیت‌های دینی نه به‌عنوان شهروندان درجه دو یا افرادی صرفاً تحمل شده، بلکه به‌عنوان اعضای «امت واحده» در نظر گرفته می‌شوند که می‌توانند در طرح امام و در مسیر تحقق تمدن توحیدی، نقش فعال و همدلانه‌ای ایفا کنند.

آیت‌الله خامنه‌ای نیز به‌عنوان نظریه‌پرداز برجسته و مجری فقه حکومتی-تمدنی، با بازخوانی و نقد مبانی فقه سنتی، گام بلندی در توسعه این منطق برداشته‌اند. ایشان با توسعه

دایره شمول «اهل کتاب» به فراتر از یهود، نصارا و مجوس، و تأکید بر محوریت مرز «ولایت الله و ولایت طاغوت» به‌جای ظواهر اختلاف‌های فقهی، زمینه‌ساز همگرایی عمیق‌تری با پیروان ادیان توحیدی شده‌اند. ایشان با تبیین اصل «احتیاط در دماء» و محدودکردن حکم مهدورالدم بودن تنها به محاربان با نظام، عملاً امنیت جانی و حقوقی گسترده‌تری برای غیرمسلمانان غیرمحارب قائل شده‌اند.

ثمره عملی این نگرش، فراتر از همزیستی مسالمت‌آمیز، به مشارکت فعال و فداکاری‌های اقلیت‌های دینی در عرصه‌هایی مانند دفاع از میهن (مانند شهیدان ارمنی و آشوری) انجامیده است. این امر نشان می‌دهد که الگوی پیشنهادی جمهوری اسلامی، مبتنی بر مبانی کلام اجتماعی آن، درصدد ایجاد «همبستگی مبتنی بر حقیقت واحد» است و نه «همزیستی مبتنی بر تمایزات» مدرن؛ بنابراین، می‌توان ادعا کرد این نظام باتکیه بر فقه پویای حکومتی-تمدنی، توانسته است منطق شناسایی اقلیت‌ها را در چارچوب هویت دینی جامعه بازتعریف کند و الگویی متمایز را در عرصه حکمرانی دینی عرضه نماید.

یادداشت‌ها

- 1 Subjectivism
- 2 Humanism
- 3 Individualism
- 4 Secularism

۵ بدیهی است این نظر در مقابل سایر نظرانی قرار می‌گیرد که از قرارداد ذمه، صرف همزیستی مسالمت‌آمیز را مراد می‌کنند. (برای مثال بنگرید به: عمید زنجانی، ۱۳۶۲: ۵۸)

۶ سوره آل عمران آیه ۶۴: بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است [و همه کتاب‌های آسمانی و پیامبران آن را ابلاغ کردند] که جز خدای یگانه را نپرستیم، و چیزی را شریک او قرار ندهیم، و بعضی از ما بعضی را اربابانی به جای خدا نگیرد. پس اگر [از دعوت به این حقایق] روی گردانند [تو و پیروانت] بگویید: گواه باشید که ما [در برابر خدا و فرمان‌ها و احکام او] تسلیم هستیم.

۷ سوره بقره آیه ۲۵۷: خدا سرپرست و یار کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آنان را از تاریکی‌ها [ی جهل، شرک، فسق و فجور] به سوی نور [ایمان، اخلاق حسنه و تقوا] بیرون می‌برد. و کسانی که کافر شدند، سرپرستان آنان طغیان‌گرانند که آنان را از نور به سوی تاریکی‌ها بیرون می‌برند؛ آنان اهل آتش اند و قطعاً در آنجا جاودانه‌اند.

۸ سوره بقره آیه ۲۱۳: مردم گروهی واحد و یک دست بودند...

۹ سوره حدید آیه ۲۷: سپس به دنبال آنان پیامبران خود را پی در پی آوردیم...

۱۰ سوره آل عمران آیه ۱۹: مسلماً دین [واقعی که همه پیامبران مُبلّغ آن بودند] نزد خدا، اسلام است...

۱۱ سوره آل‌عمران آیه ۶۷: ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه یکتاپرست و حق‌گرای تسلیم بود، و از مشرکان نبود.

۱۲ سوره بقره آیه ۲۸۵: پیامبر به آنچه از پروردگارش به او نازل شده، ایمان آورده، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و پیامبرانش، ایمان آورده‌اند [و بر اساس ایمان استوارشان گفتند]: ما میان هیچ یک از پیامبران او فرق نمی‌گذاریم. و گفتند: شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا! آمرزشت را خواهیم و بازگشت [همه] به سوی توست.

۱۳ این نظر در مقابل دیگر نظراتی قرار می‌گیرد که معتقدند: «این که انقلاب اسلامی به مسلمان‌ها نسبت داده می‌شود به این معناست که اصالتاً این انقلاب مال مسلمان‌ها و نتایجش هم از افکار و عقاید و ارزش‌های این گروه است که درصددی از جامعه را تشکیل می‌دهند، ولی نتایج و برکاتش شامل حال دیگران (یهودی، مسیحی، زرتشتی و ...) هم می‌شود. آن‌ها هم این را می‌پذیرند و در مقابلش مخالفتی انجام نمی‌دهند.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸/۹/۹)

۱۴ مطابق نظر فقهی آیت‌الله خامنه‌ای، «امان» ایقاع حاکم اسلام است که مشروط به «عدم رد» از جانب کافر است. (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۸۹)

۱۵ هرچند که برخی نویسندگان با عدم درک درست مبانی کلامی فقه حکومتی-تمدنی و نیز با عدم شناخت کافی از فرقه بهائیت تلاش نموده‌اند تا در آثار خود با استفاده از ظرفیت فقه حکومتی-تمدنی، به نحوی مصونیت برای این فرقه فراهم آورند. (برای مثال بنگرید به: الهی خراسانی و ملایی، ۱۴۰۱: ۹۱)

منابع و مآخذ

کتب

قرآن کریم

- آرون، ر. (۱۳۹۳). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه: باقر پرهام. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی
- آوینی، س. م. (۱۳۹۵). *حلزون‌های خانه‌به‌دوش*. چاپ پنجم. تهران: واحه
- آوینی، س. م. (۱۴۰۰). *آغازی بر یک پایان*. چاپ یازدهم. تهران: واحه
- ابرسول، ل. (۱۳۷۶). *دنیایی، عرفی*. ترجمه: فریبرز مجیدی. تهران: مازیار
- الهی خراسانی، ع. و ملایی، م. (۱۴۰۱). *دیگری در گفتمان اسلام تمدنی*. اصفهان: نشر آرما
- ترنبری، پ. (۱۳۷۹). *حقوق بین‌الملل و حقوق اقلیت‌ها*. ترجمه: آریتا شمشادی و علی‌اکبر آقایی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی
- جوادی آملی، ع. (۱۳۹۸). *ولایت فقیه: ولایت فقاومت و عدالت*. چاپ بیستم. قم: اسراء
- خامنه‌ای، س. ع. (۱۳۹۲). *مسیح در شب قدر: روایت حضور مقام معظم رهبری در منازل شهدای ارمنی و آشوری*. تهران: موسسه ایمان جهادی
- خمینی، س. ر. (۱۳۸۹). *صحیفه امام، ج ۱۷ و ۲۱*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- داوری اردکانی، ر. (۱۳۶۱). *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*. چاپ دوم. تهران: واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی
- دهخدا، ع. ا. (۱۳۹۰). *فرهنگ متوسط دهخدا*. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- دورکیم، ا. (۱۳۶۹). *درباره تقسیم کار اجتماعی*. ترجمه: باقر پرهام. بابل: کتابسرای بابل
- زاهد زاهدانی، س. س. و سلامی، م. ع. (۱۳۹۴). *بهائیت در ایران*. چاپ هشتم. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- زرنشاس، ش. (۱۳۹۳). *واژه‌نامه سیاسی فرهنگی*. تهران: نشر معارف
- زولر، ا. (۱۳۹۶). *درآمدی بر حقوق عمومی*. ترجمه: سید مجتبی واعظی. چاپ سوم. تهران: جاودانه، جنگل
- شریعتی، ر. (۱۳۸۷). *اقلیت‌های دینی*. چاپ سوم. تهران: کانون اندیشه جوان

- شعبانی، ق. (۱۳۹۳). *حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران*. چاپ پنجاه و سوم. تهران: انتشارات اطلاعات
- طباطبائی، س م ح. (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان*. ترجمه: محمدباقر موسوی. جلد ۳. چاپ ۱۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- عزیزی، س. (۱۳۸۵). *حمایت از اقلیت‌ها در حقوق بین الملل*. همدان: نور علم
- عمید زنجانی، ع. (۱۳۶۲). *حقوق اقلیت‌ها*. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- عمید زنجانی، ع. (۱۳۸۷). *کلیات حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: مجد
- کچوئیان، ح. (۱۳۹۱). *انقلاب اسلامی و انفتاح تاریخی*. تهران: سوره مهر
- کدیور، م. (۱۳۸۷). *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*. چاپ هفتم. تهران: نشر نی
- کیملیکا، و. (۱۴۰۲). *شهروندی و چندفرهنگی (نظریه لیبرالی در باب حقوق اقلیت‌ها)*. ترجمه: ابراهیم اسکافی، چاپ سوم. تهران: شیرازه کتاب ما
- مطهری، م. (۱۴۰۲). *آشنائی با قرآن*. ج ۶. چاپ ۳۴. تهران: صدرا
- میرباقری، س م م (بی‌تا). *در شناخت غرب*. قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت
- هاشمی، س م. (۱۳۸۴). *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*. تهران: میزان
- (۱۳۶۴)، *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. ج ۱. تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی

مقالات

- عالی پناه، ع و بکشلو، ر و محرابی زاده، ع (۱۳۹۹). *بررسی فقهی-حقوقی وضعیت اقلیت‌های دینی شناخته نشده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. *مطالعات حقوقی*، ۱۲ (۳)، ۱۹۱ -

۲۱۸

- نیکونهاد، ح (۱۳۹۷). *امت ایران؛ بازشناسی تحلیلی جامعه سیاسی زیربنای جمهوری اسلامی به مثابه نظام امت و امامت*. *حکومت اسلامی*، سال ۲۳، (۳)، ۱۱۸ - ۱۴۴

قوانین و مقررات

- اعلامیه جهانی حقوق بشر
کنوانسیون اروپایی حقوق بشر
منشور ملل متحد

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی

سایت

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۵۷/۱۱/۲۹). بیانات در حضور نمایندگان انجمن زرتشتیان ایران.

تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵: <https://farsi.khamenei.ir/sahifeh-content?id=14239>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۶۵/۱۱/۱۷). خطبه‌های نماز جمعه تهران. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21490>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۶۸/۴/۱۲). بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور. تاریخ مراجعه:

۱۴۰۴/۴/۲۵: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2124>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۶۸/۷/۲۴). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم. تاریخ مراجعه:

۱۴۰۴/۴/۲۵: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2204>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۶۹/۱/۲۶). بیانات در دیدار اعضای ستاد برگزاری کنفرانس جهانی

اهل بیت (ع). تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2294>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۷۰/۸/۱). بیانات در جلسه نهم تفسیر سوره بقره. تاریخ مراجعه:

۱۴۰۴/۹/۴: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17172>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۷۳/۶/۲۴). پیام به سومین سمپوزیوم بین‌المللی اسلام و مسیحیت

ارتدکس. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵: <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2724>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۷۵/۳/۳۱). بیانات در دیدار جمعی از شرکت‌کنندگان در ششمین

همایش جهانی زرتشتیان. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵: [https://farsi.khamenei.ir/news-](https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=11254)

[content?id=11254](https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=11254)

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۷۹/۴/۱۹). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. تاریخ مراجعه:

۱۴۰۴/۴/۲۵: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3016>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۶/۱/۱۷). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. تاریخ مراجعه:

۱۴۰۴/۴/۲۵: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3379>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۸/۳/۱۵). تقریرات درس خارج فقه. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵:

<https://farsi.khamenei.ir/page?id=7100#%D8%AA%D8%AD%D9%82%D9%8A%D9%82%D9%85%D8%B3%D8%A6%D9%84%D9%87>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۲/۱۰/۲۹). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=25056>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۳/۱۱/۶). بیانات در دیدار نمایندگان اقلیت‌های مذهبی کشور در مجلس شورای اسلامی. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28943>

امام خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۷/۲/۲۰). بیانات در دیدار دست‌اندرکاران کنگره مرحوم آیت‌الله حاج شیخ غلامرضا یزدی. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۵. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=39514>

مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۹۸/۹/۹). آفت‌زدایی از انقلاب مأموریت جوانان در گام دوم. تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۶. <https://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=43346>

کعبی، ع. (۱۳۹۸/۹/۱۸). روش‌شناسی اجتهادی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد». تاریخ مراجعه: ۱۴۰۴/۴/۲۶. <https://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=44346>

عربی

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۶). ثلاث رسائل فی الجهاد: الامان و الصابئة و المهادنة. تهران: فقه روز خویی، س.ا. (بی‌تا). منهاج الصالحین. ج ۱. قم: مدینه العلم، آیت‌الله‌العظمی الخوئی

شهید الثانی، ز. (۱۴۱۰ ه.ق.). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. ج ۲. قم: مکتبه الداوری

طوسی، م. (۱۴۲۴ ه.ق.). المعجم الفقهی لکتاب الشیخ الطوسی. گردآورنده: موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت علیهم السلام. ج ۱ و ۶. قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت

علامه حلی، ح. (بی‌تا). قواعد الاحکام. ج ۱. قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، مؤسسه النشر الاسلامی

قطب راوندی، س. (۱۴۰۵ ه.ق.). فقه القرآن. ج ۱. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی (ره)

محقق حلی، ح. (بی‌تا). شرائع الاسلام. ج ۱. قم: اسماعیلیان

موسوی سبزواری، ع. (۱۴۱۳ ه.ق.). مذهب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. ج ۱۵. قم: السید عبد الاعلی السبزواری

Book:

Pickering, W.S.F. (1995). "secularization" in McGrath, Alister, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. U.S.A. Oxford: Blackwell.

Kant, I. (2013). *An Answer to The Question: 'What is enlightenment?'*. Penguin England: Books.

Random house (1995), *Webster's Encyclopedic nabridged Dictionary of the English Language*. New York: Gramercy.

Book translation:

The Holy Quran

Aron, R. (2014). *Main Currents in Sociological Thought*. Trans: Bagher Parham. 11th ed. Tehran: Elmi Farhangi.

Avini, S. M. (2016). *The Vagabond Snails*. 5th Edition. Tehran: Vaheh.

Avini, S. M. (2021). *A Beginning of an End*. 11th Edition. Tehran: Vaheh.

Ebersole, L. A. (1997). *A Secular World*. Trans: Fariborz Majidi. Tehran: Maziar.

Elahi Khorasani, A & Malaei, M. R. (2022). *The "Other" in the Discourse of Civilizational Islam*. Isfahan: Arma Publications.

Thornberry, P. (2000). *International Law and the Rights of Minorities*. Trans: Azita Shamshadi and Ali Akbar Aghaei. Tehran: Institute for Strategic Studies Publications.

Javadi Amoli, A. (2019). *Velayat-e Faqih: The Rule of Equality and Divine Law*. 20th Edition. Qom: Esra

Khamenei, S. A. (2013). *Christ on the Night of Qadr: A narrative of the Supreme Leader's presence in the homes of Armenian and Assyrian martyrs*. Tehran: Eyman-e Jahadi Institute.

Khomeini, S. R. (2010). *Sahifeh-ye Imam (Collected Works of Imam Khomeini)*, Vols. 17 & 21. 5th Edition. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Davari Ardakani, R. (1982). *The Islamic Revolution and the Current State of the World*. 2nd Edition. Tehran: Unit for Cultural and Historical Studies and Research.

Dehkhoda, A.A. (2011). *Dehkhoda Intermediate Dictionary*. 2nd Edition. Tehran: University of Tehran Press.

Durkheim, E. (1990). *The Division of Labor in Society*. Trans: Bagher Parham. Babol: Ketabsaraye Babol.

Zahed Zahedani, S. S & Salami, M. A. (2015). *The Baha'i Faith in Iran*. 8th Edition. Tehran: Islamic Revolution Document Center.

- Zarghanshad, Sh. (2014). *Political-Cultural Dictionary*. Tehran: Ma'arif Publications
- Zoller, E. (2017). *Introduction to Public Law*. Translated by Seyyed Mojtaba Vaezi. 3rd Edition. Tehran: Javidaneh, Jangal
- Shariati, R. (2008). *Religious Minorities*. 3rd Edition. Tehran: Kanoon Andisheh Javan
- Shabani, Gh. (2014). *Constitutional Law and the Structure of the Government of the Islamic Republic of Iran*. 53rd Edition. Tehran: Ettela'at Publications.
- Tabataba'i, S. M. H. (1999). *Al-Mizan: An Exegesis of the Qur'an* (Vol. 3). (M. B. Musavi, Trans.). (11th ed.). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.
- Azizi, S. (2006). *The Protection of Minorities in International Law*. Hamedan: Noor-e Elm
- Amid Zanjani, A. A. (1983). *The Rights of Minorities*. 3rd Edition. Tehran: Office for the Publication of Islamic Culture.
- Amid Zanjani, A. A. (2008). *General Principles of the Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Majd.
- Kachooayan, H. (2012). *The Islamic Revolution and the Opening of History*. 1st Edition. Tehran: Sooreh Mehr.
- Kadivar, M. (2008). *Theories of the State in Shiite Jurisprudence*. 7th Edition. Tehran: Ney Publishing.
- Kymlicka, W. (2023). *Citizenship and Multiculturalism (A Liberal Theory of Minority Rights)*. Translated by Ebrahim Eskafi. 3rd Edition. Tehran: Shirazeh Ketab Ma
- Motahhari, M. (2023). *An introduction to the Qur'an* (Vol. 6). (34th ed.). Tehran: Sadra.
- Mirbagheri, S. M. M. (n.d.). *In Knowing the West*. Qom: Farhangi Fajr Velayat Institute
- Hashemi, S. M. (2005). *Human Rights and Fundamental Freedoms*. 1st Edition. Tehran: Mizan.
- (1985). *Verbatim Proceedings of the Assembly for the Final Review of the Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Vol. 1. Tehran: General Department of Cultural Affairs and Public Relations of the Islamic Consultative Assembly.

Laws and Regulations translation:

Universal Declaration of Human Rights

European Convention on Human Rights

Charter of the United Nations

International Covenant on Civil and Political Rights

Articles translation:

Alipanah, A. & Bakeshloo, R. & Mehrabizadeh, A. (2020). A Jurisprudential-Legal Study of the Status of Unrecognized Religious Minorities in the Constitution of the Islamic Republic of Iran. *Journal of Legal Studies*, 12 (3), 191-218.

Nikonahad, H. (2018). The Ummah of Iran: Analytical Recognition of the Political Community Underlying the Islamic Republic as a System of Ummah and Imamate. *Journal of Islamic Government*. 23(3). 118-144

Websites translation:

Imam Khamenei, S. A. (18/02/1979). Statements in the Presence of Representatives of the Zoroastrian Association of Iran. Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/sahifeh-content?id=14239>

Imam Khamenei, S. A. (06/02/1987). Sermons of Tehran Friday Prayer". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21490>

Imam Khamenei, S. A. (02/07/1989). Statements at a Meeting with Friday Prayer Leaders from Across the Country. Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2124>

Imam Khamenei, S. A. (16/10/1989). Statements at a Meeting with Various Cross-Sections of the People. Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2204>

Imam Khamenei, S. A. (15/04/1990). Statements at a Meeting with the Organizing Committee of the World Conference on Ahl al-Bayt (AS). Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2294>

Khamenei, S. A. (23/10/1991). Statements at the ninth session of the exegesis of Surah Al-Baqarah [Speech]. Retrieved December 25, 2025, from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17172>

Imam Khamenei, S. A. (15/09/1994). "Message to the Third International Symposium on Islam and Orthodox Christianity". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2724>

Imam Khamenei, S. A. (21/06/1996). "Statements at a Meeting with a Group of Participants in the Sixth World Zoroastrian Congress". Date of Access: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=11254>

Imam Khamenei, S. A. (09/07/2000). "Statements at a Meeting with Officials of the System". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3016>

Imam Khamenei, S. A. (06/04/2007). "Statements at a Meeting with Officials of the System". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3379>

Imam Khamenei, S. A. (04/06/2009). "Transcripts of the Advanced Fiqh (Jurisprudence) Course". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/page?id=7100#%D8%AA%D8%AD%D9%82%D9%8A%D9%82%D9%85%D8%B3%D8%A6%D9%84%D9%87>

Imam Khamenei, S. A. (19/01/2014). "Statements at a Meeting with Officials of the System and Guests of the Islamic Unity Conference". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=25056>

Imam Khamenei, S. A. (26/01/2015). "Statements at a Meeting with Representatives of the Country's Religious Minorities in the Islamic Consultative Assembly". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28943>

Imam Khamenei, S. A. (10/05/2018). "Statements at a Meeting with the Organizers of the Congress for the Late Ayatollah Haj Sheikh Gholamreza Yazdi". Date of Access: 15/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=39514>

Mesbah Yazdi, M. T. (30/11/2019). "'Purging the Revolution of Afflictions' The Mission of the Youth in the Second Step". Date of Access: 16/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=43346>

Ka'bi, A. (09/12/2019). "The Ijtihadi Methodology of His Eminence Ayatollah Khamenei in the Book 'Thalath Rasa'il fi al-Jihad' (Three Treatises on Jihad)". Date of Access: 16/07/2025: <https://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=44346>

Arabic Books translation:

Khamenei, S. A. (2017). *Thalath Rasa'il fi al-Jihad: al-Aman wa al-Sabi'a wa al-Muhadana (Three Treatises on Jihad: [On] Safety, the Sabians, and Truce)*. Tehran: Fiqh-e Ruz.

Khui, S. A. Q. (n.d.). *Minhaj al-Salihin (The Path of the Righteous)*, Vol. 1. Qom: Madinat al-Ilm, Ayatollah al-Uzma al-Khui.

Al-Shahid al-Thani, Z. (1989-90 CE). *Al-Rawdah al-Bahiyyah fi Sharh al-Lum'ah al-Dimashqiyyah (The Radiant Garden: A Commentary on al-Lum'ah al-Dimashqiyyah)*, Vol. 2. 1st Edition. Qom: Maktabat al-Dawari.

Tusi, M. (2003-04 CE). *Al-Mu'jam al-Fiqhi li-Kutub al-Shaykh al-Tusi (Jurisprudential Lexicon for the Books of Sheikh al-Tusi)*. Compiled by: The Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt (AS), Vols. 1 & 6. Qom: Institute of the Islamic Fiqh Encyclopedia based on the School of Ahl al-Bayt.

Al-Allamah al-Hilli, H. (n.d.). *Qawa'id al-Ahkam (The Foundations of rulings)*, Vol. 1. Qom: Jami'at al-Mudarrisin fi al-Hawzat al-Ilmiyyah, Mu'assasat al-Nashr al-Islami.

- Qutb al-Rawandi, S. (1984-85 CE). *Fiqh al-Quran (Jurisprudence of the Quran)*, Vol. 1. Qom: The Library of Ayatollah al-Uzma Mar'ashi Najafi.
- Al-Muhaqqiq al-Hilli, J. (n.d.). *Sharai' al-Islam (The Ordinances of Islam)*, Vol. 1. Qom: Ismailiyan.
- Al-Musawi al-Sabzevari, A. (1992-93 CE). *Muhadhab al-Ahkam fi Bayan al-Halal wa al-Haram (The Refined Rulings in Clarifying the Permissible and the Forbidden)*, Vol. 15. Qom: Al-Sayyid Abd al-A'la al-Sabzevari.



حق بر «امنیت روانی» به مثابه حق بنیادین در اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه)؛

تحلیلی در پرتو حقوق عمومی

علی عزیزی^۱، حامد کرمی^۲

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

۲. استادیار حقوق عمومی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

یکی از الزامات مهم و بنیادین شکوفایی، انسجام اجتماعی و پیشرفت جامعه، تحقق عینی امنیت روانی است که دارای جنبه فردی و اجتماعی است. امنیت روانی به عنوان یکی از شاخه‌های مهم امنیت حق بر «امنیت روانی» به عنوان یکی از حقوق اساسی ملت، از جایگاهی محوری در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران برخوردار است. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال اصلی است که جایگاه، الزامات و موانع تحقق حق بر «امنیت روانی» در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، ضمن تبیین مبانی حقوقی و فقهی حق بر امنیت روانی تلاش می‌کند عوامل مؤثر در تحقق یا نقض این حق را شناسایی و تحلیل نماید. حق بر امنیت روانی، به دنبال تأمین و حفظ حالتی از آرامش ذهنی و اطمینان از دوری تهدیدات است که پیش‌نیاز پیشرفت فردی و انسجام اجتماعی است. این حق ریشه در کرامت انسانی، حقوق عامه و قواعد فقهی نظیر حفظ نظام و لاضرر دارد و در اصل ۲۲ قانون اساسی به صورت ضمنی شناسایی شده است. الزامات تحقق آن شامل احیای حقوق عامه از طریق قانون‌گذاری، نهادهای سازسبک زندگی ایرانی-اسلامی، تأمین امنیت اخلاقی، تقویت اعتماد عمومی و تثبیت حقوقی این حق در قوانین عادی است.

واژگان کلیدی: حق بر امنیت روانی، حقوق ملت، حقوق بنیادین، آیت‌الله خامنه‌ای، حق امنیت، حقوق عامه، حقوق عمومی



مقدمه

در دنیای متحول امروز که جوامع بیش از هر زمان دیگر در معرض تهدیدات ترکیبی، فشارهای روانی، اضطراب‌های جمعی و جنگ‌های شناختی قرار دارند؛ توجه به ابعاد نرم‌افزاری امنیت، به‌ویژه «امنیت روانی» ضرورتی بنیادین در سیاست‌گذاری عمومی و حکمرانی محسوب می‌شود. زیربنای پیشرفت جامعه و حیات بشری امنیت روانی است؛ چراکه در سایه امنیت و آرامش است که هر کار خرد و کلانی، امکان‌پذیر و دستیافتنی می‌شود. (ذوفقاری و جاوری، ۱۳۹۲: ۱۲۴) از نگاه رهبری هدف از ایجاد امنیت روانی رسیدن به تمدن نوین اسلامی است و امنیت روانی جزء مهمی از بعد نرم‌افزاری تمدن نوین اسلامی است. تک‌تک افراد جامعه برای شکوفایی به آرامش و امنیت روانی نیاز دارند و امنیت روانی است که بر پریشانی و بی‌قراری اذهان جامعه پایان می‌دهد تا تک‌تک آن‌ها در مسیر پیشرفت فردی و اجتماعی حرکت کنند و این منجر به تعالی و رشد جمعی جامعه می‌گردد.

در این میان، گفتمان رهبری انقلاب اسلامی به‌ویژه در سال‌های اخیر، بارها بر ضرورت حفظ و ارتقاء امنیت روانی جامعه تأکید داشته و مسئولان را به صیانت از آرامش عمومی، تزریق امید، و مقابله با جنگ روانی دشمنان ملزم کرده است. رهبر انقلاب اسلامی بارها به اهمیت و ضرورت حفظ و تضمین امنیت روانی در جامعه تأکید ورزیده‌اند و آن را یکی از اصلی‌ترین حقوق اساسی ملت و همچنین یکی از مهم‌ترین تکالیف مسئولین و نهادهای حاکمیتی مسئول قلمداد کرده‌اند. با این حال، این نگاه راهبردی هنوز به‌طور منسجم در قالب پژوهش‌های حقوقی، سیاستی و ساختاری نهادینه نشده است. از این رو، پژوهش حاضر با هدف روشن‌سازی مبانی، ابعاد و سازوکارهای تحقق و تضمین حق بر «امنیت روانی» در چارچوب دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای و حقوق عمومی، تلاش دارد زمینه نظری، تقنینی و اجرایی لازم برای شناسایی، تضمین و احیای این حق حیاتی را فراهم آورد.

با بررسی آثار پژوهشگران، مشخص می‌شود که در خصوص موضوع «حق بر امنیت روانی» اثر مستقلی به‌صورت علمی و نظام‌مند نگاشته نشده است؛ با این حال، در زمینه‌ی «امنیت روانی» پژوهش‌هایی وجود دارد که یافته‌ها و نتایج آن‌ها در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفته است. نکته‌ی مشترک در این آثار آن است که اغلب از فضای علم حقوق فاصله دارند و بیشتر در حوزه‌های روان‌شناسی، علوم اجتماعی و مطالعات دینی متمرکز شده‌اند.

در مقاله‌ی «راه‌های ایجاد امنیت روانی و موانع آن در اندیشه‌ی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدّ ظلّه العالی)» به تبیین عوامل ایجاد و موانع امنیت روانی پرداخته شده است، اما موضوع از منظر «حق» و در قالب تحلیل حقوقی بررسی نشده است (ذوفقاری و جاوری، ۱۳۹۲: ۱۴۸-۱۲۳). همچنین در مقاله‌ی «وظایف حکومت اسلامی در تأمین امنیت روانی جامعه» نویسندگان با استناد به منابع فقهی، امنیت روانی را از منظر اسلام بررسی کرده‌اند (امیری، راعی و حیدری، ۱۴۰۳: ۱۱۰-۱۳۸). در مقاله‌ی «امنیت روانی در قرآن کریم» نیز، موضوع امنیت روانی با تمرکز بر آیات قرآن کریم مطالعه شده و ایمان به عنوان مهم‌ترین منبع تأمین امنیت روانی معرفی گردیده است. با این حال، نویسندگان صرفاً به ابعاد اجتماعی آن پرداخته‌اند و از منظر ضمانت اجراهای مدنی و کیفری موضوع را بررسی نکرده‌اند (نوریان و محمدی، ۱۴۰۰: ۱۵۳-۱۷۲). در نهایت، در مقاله‌ی «نقش قوه قضائیه در تأمین امنیت روانی شهروندان در راستای احیای حقوق عامه»، تلاش شده است تا مفهوم امنیت روانی در زمره حقوق عامه جای گیرد و راهکارهایی برای نقش‌آفرینی قوه قضائیه در تحقق آن ارائه شود (افشاری و اکبری، ۱۴۰۳: ۱۰۳-۱۲۸).

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری داده‌های منابع کتابخانه‌ای و بیانات آیت‌الله خامنه‌ای به دنبال پاسخ به این سوال اصلی است که جایگاه حق بر «امنیت روانی» و الزامات و موانع تحقق آن در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران مبتنی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ لذا باید اشاره نمود که این پژوهش از تحلیل عمیق مفاهیمی نظیر جنگ نرم، حقوق رسانه و غیره دوری جسته است تا بتواند با تمرکز کافی به سوال اصلی این تحقیق پاسخی با کفایت بدهد. همچنین پژوهش حاضر با رویکرد مسئله محور به دنبال ارائه سلسله راه‌حلهایی برای تضمین حق بر «امنیت روانی» است و تلاش نموده است که مبتنی بر مسائل روز جامعه تحلیلی از نگاه حقوق عمومی نسبت به موضوع ارائه دهد.

۱. مفهوم شناسی حق بر «امنیت روانی» و مفاهیم مرتبط با آن

حصول فهم دقیق و منسجم از حق بر امنیت روانی و قلمرو آن مستلزم مفهوم شناسی «امنیت روانی» و مجموعه مفاهیم مرتبط با آن است. از این رو در این بخش از پژوهش ابتدا به مفهوم شناسی حق بر امنیت روانی پرداخته خواهد شد، سپس مفاهیم مرتبط با مقوله امنیت

روانی نیز بررسی و تعریف خواهند شد چارچوب روشن و قابل اتکایی برای مباحث بعدی فراهم گردد.

۱-۱. مفهوم شناسی حق بر «امنیت روانی»

معنای لغوی «امنیت روانی» تاکنون به‌طور مستقل در تعاریف واژه‌شناسان بحث و بررسی نشده است، لذا به‌ناچار دو واژه «امنیت» و «روان» جداگانه بررسی خواهند شد. در لغت، «امنیت»^۱ به معنی آرامش، آسودگی و در امان بودن تعریف شده است. (عمید، ۱۳۶۴: ج ۱، ۲۳۳) در کنار امنیت باید معنای واژه «روان» نیز روشن شود. در تعریف «روان»^۲ نیز، روح و نفس ناطقه را آورده‌اند. مطابق آنچه که آمد ارائه معنای لغوی «امنیت روانی» به هیچ عنوان در درک مفهوم اصلی آن آن‌چنان کارگشا نیست، لذا با توجه در ادبیات و آثار علمی منظور از مفهوم امنیت روانی را باید مشخص نمود.

امنیت روانی^۳ مفهومی است که از مفهوم عام‌تر «امنیت» نشأت پیدا می‌کند. تعریف مفهوم «امنیت» عبارت است از: «اطمینان خاطری است که بر اساس آن افراد، در جامعه‌ای که زندگی می‌کنند، نسبت به حفظ جان، حیثیت و حقوق مادی و معنوی خود بیم و هراسی نداشته باشد.» (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۷۶). در توضیح مفهوم «روان» می‌توان گفت که به تمامی جنبه‌های مربوط به ذهن، احساسات و رفتارهای انسانی اشاره دارد. (مولا و فتیلی، ۱۴۰۳: ۴) «روان» مفهومی مرتبط با روح انسان است که منشأ تمامی اعمال و تصمیمات اوست و سرچشمه درونی‌ترین افکار و احساسات انسانی است.

مقوله امنیت صاحب انواع و ابعاد درهم تنیده‌ای است که در عرصه‌های مختلفی نظیر نرم و سخت، بیرونی و درونی، عینی و ذهنی تقسیم می‌گردد و همه آن‌ها همواره باهم در ارتباط و در تعامل هستند. (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۲۷) امنیت مفهوم سلبی است و همواره در برابر تهدیدات مطرح می‌شود و به‌نوعی برای تحقق امنیت باید با تهدیدات مزبور مقابله کرد تا بتوان مفهوم امنیت را درک نمود. امنیت موضوعی پیچیده است چراکه از دو بعد عینی و ذهنی برخوردار است و برای تأمین شدن امنیت باید دو بعد هم‌زمان محقق شوند. بعد عینی امنیت، مربوط به سطح کمی تهدیدات و عوامل مادی مثلاً آمار بیماری‌های واگیر، نرخ جرائم و... می‌شود. منظور از بعد ذهنی امنیت احساس امنیت در افراد است که نمود ذهنی دارد و به آسانی قابل سنجش نیست و متناسب با هر فردی کیفیت احساس امنیت متفاوت خواهد بود چراکه ابعاد

روحي و روانی انسان‌ها مختلف است. (علیزاده و کاویانی، ۱۳۹۰: ۲۵۹-۲۶۰) امنیت صاحب اشکال و انواع مختلفی است که عبارت‌اند از: امنیت جسمانی، امنیت ملی، امنیت اجتماعی، امنیت سیاسی، امنیت قضایی و درنهایت امنیت روانی. با توجه به آنچه که راجع به امنیت گفته شد، برخورداری از آن یکی از اساسی‌ترین نیازهای بشر و از اصلی‌ترین کارکردهای نهاد حکومت است. همه حکومت‌ها فارغ از بینش و منشأ نظری، خود را موظف به تأمین امنیت در دو بعد فردی و اجتماعی می‌دانند. لذا حق بر امنیت برای افراد جامعه توسط همه حکومت‌ها شناسایی می‌شود و این بدان خاطر است که امنیت بستر و پیش‌نیاز بسیاری از اعمال و اقدامات اجتماعی است و اثبات نیاز به امنیت جز بدیهیات عقلانی است. (اسماعیلی، ۱۳۹۷: ۹) درنهایت باید اشاره نمود که منظور از حق بر امنیت که پایه حق بر «امنیت روانی» است عبارت است از وجود امنیت برای افراد و جامعه که توسط قانون شناسایی شده است. حق بر امنیت در یک نگاه ابتدایی ساده به نظر می‌رسد لکن در تعمیم آن به ساحت‌های مختلف مشکلات متعددی به وجود می‌آید و این سؤال اصلی مطرح می‌شود که دامنه حق بر امنیت در مصادیق و انواع مختلف خود تا کجاست. مثلاً حدودمرز حق بر امنیت اقتصادی تا کجاست. اکنون به این نکته باید اکتفا شود که حق بر امنیت در اصل ۲۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی شناسایی شده است. (گرجی ازندریانی، ۱۴۰۲: ۱۰۸)

امنیت روانی به معنای حالتی از آرامش، اعتماد، و امید به آینده است که به فرد اجازه می‌دهد در محیط زندگی خود احساس امنیت و دوری از آسیب و تهدید داشته باشد. (مولا و فتیلی، ۱۴۰۳: ۱) این مفهوم همچنین به عنوان حفظ جان، مال، آبرو و موقعیت‌های اجتماعی و خانوادگی افراد در برابر خطرات، تهدیدها و عوامل بیرونی نیز تعریف شده است. (امیری، راعی، و حیدری، ۱۴۰۳: ۱) امنیت روانی یکی از اساسی‌ترین ارکان یک جامعه سالم و پیش‌نیاز دستیابی به توسعه پایدار محسوب می‌شود (مولا و فتیلی، ۱۴۰۳: ۱) و این مفهوم به قدری حیاتی است که بدون آن، شادی و نشاط در زندگی بشر بی‌معنا خواهد بود (اسماعیلی، ۱۳۹۷: ۱۰). هرگونه تهدید نسبت به امنیت روانی جامعه، به معنای تهدید سلامت جامعه و تلاشی شدن همگرایی، انسجام و مسیر پیشرفت آن تلقی می‌شود. (امیری و همکاران، ۱۴۰۳: ۱) همچنین از دیدگاه فقه سیاسی، امنیت روانی بعد نرم‌افزاری امنیت است که به شهروندان اطمینان می‌دهد محیط زندگی‌شان آرام و به‌دوراز تهدید است. (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۱) تحقق

امنیت روانی نیازمند همکاری نهادهای مختلف، پاسخگویی نخبگان، تقویت بنیان‌های اخلاقی و اجتماعی در جامعه اسلامی است. (مولا و فتیلی، ۱۴۰۳: ۱). همچنین، آیت‌الله خامنه‌ای امنیت روانی را به معنای حفظ آرامش، دلگرمی و دوری از تشنج در افکار عمومی جامعه می‌داند و بر اهمیت ارسال پیام‌های دلگرمی، اتحاد و همدلی به مردم توسط مسئولان و رسانه‌ها تأکید می‌کند. (بیانات، ۱۴۰۳/۴/۳۱) دایره معنایی امنیت روانی در طول زمان به‌طور محسوسی تکامل پیدا کرده است به‌طوری‌که در معانی اولیه بیشتر غلبه بر احساس ترس مقصود بود ولی امروز امنیت روانی طیف وسیعی پیدا کرده است که برخی به «توانایی فرد برای مقاومت در برابر تأثیرات منفی جامعه» تعبیر کرده‌اند. برای امنیت روانی شش شاخص عنوان کرده‌اند که عبارت‌اند از: آزادی، احساس کارآمدی، میزان اعتماد عمومی، کنترل بر اوضاع و محیط و قابلیت اطمینان افراد مطرح شده است. (Zotova & Tarasova, 2024: 1)

۲-۱. مفاهیم مرتبط

امنیت روانی در برابر تهدیدات گوناگون، از جمله عوامل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، جنگ نرم، عملیات روانی و ضعف معنویت و اخلاق، آسیب‌پذیر است. تهدیدات مستقیم مانند جنگ نرم، عملیات روانی و تشویش اذهان عمومی به‌طور محسوس امنیت روانی را زایل می‌کنند، در حالی که سایر عوامل به‌صورت غیرمستقیم اثر دارند. این پژوهش ابتدا این مفاهیم را به‌اختصار بررسی کرده و سپس به‌طور مفصل به آن‌ها می‌پردازد تا اهمیت شناخت تهدیدات در برابر امنیت روانی روشن شود.

امروزه واژه «جنگ» معنای وسیع‌تر از نزاع مسلحانه پیدا کرده است و به عرصه‌های مختلفی گسترش پیدا کرده است. منظور از جنگ روانی عبارت است از: «تبلیغات طرح ریزی شده و سایر اقدامات روانی که به‌منظور نفوذ در عقاید، احساسات و حالات و رفتارهای گروه‌های مورد نظر از آن استفاده می‌شود». (متفکر، ۱۳۸۵: ۲۰) در توضیح عملیات روانی نیز این‌چنین آورده شده است: «عملیات روانی عبارت است از جنگ‌های روانی و دیگر فعالیت‌های روانی و اعمال سیاسی، نظامی، اقتصادی و ایدئولوژیکی که به‌منظور ایجاد زمینه مساعد در احساسات، حالات و رفتار گروه‌های مورد نظر به‌منظور نیل به هدف‌های ملی طرح‌ریزی و اجرا می‌گردد». (متفکر، ۱۳۸۵: ۲۰) بنابراین عملیات روانی وسیع‌تر و اعم از جنگ روانی است.

«تشویش» در لغت به معنای پریشان کردن و شوریده گرداندن است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۵، ۶۷۶۲) تشویش اذهان عمومی معمولاً برای جلب منفعت شخصی با سوءنیت محقق می‌شود (وفاقی، ۱۳۷۲: ۵۱) و تشویش اذهان عمومی اقدامی است که با ایجاد نگرانی و برهم زدن آرامش روانی مردم علیه مصالح عمومی جامعه صورت می‌گیرد و موجب از بین رفتن و خلل در نظم عمومی جامعه می‌گردد. (مجتبی ملک افضلی و کرمی، ۱۴۰۳: ۶۸) درنهایت می‌توان در تعریف «تشویش اذهان عمومی» این‌چنین آورد: «انتشار و اشاعه با سوءنیت اخبار دروغ و وقایع خلاف واقع به‌وسیله نامه یا شکوائیه یا مراسلات یا عرایض یا گزارش یا توزیع هرگونه اوراق چاپی در جامعه به‌وسیله مطبوعات، رسانه و یا افراد به‌طوری‌که ذهن افراد جامعه را نسبت به آن خبر کذب و خلاف واقع مشوش کند.» (آذربایجانی، ۱۳۹۰: ۷)

مفهوم «امنیت روانی» به دلیل ماهیت فکری و پیوند عمیق با افکار و احساسات انسانی، پیچیدگی خاصی دارد و به‌عنوان بعد بنیادین امنیت انسانی، به‌ویژه در اندیشه رهبری، جایگاه راهبردی یافته است. این امنیت، که جنبه فردی و اجتماعی دارد، برای شکوفایی، انسجام اجتماعی و پیشرفت ضروری است و مستلزم فضایی آرام و بدون تهدید است. تهدیدات آن مانند جنگ نرم، عملیات روانی و تشویش اذهان، پیچیده و نامرئی‌اند و با ایجاد اضطراب و بی‌اعتمادی، روان جامعه را هدف می‌گیرند. این پژوهش با تبیین مبانی نظری و جایگاه حقوقی این حق در نظام ایران، به ضرورت شناسایی و تضمین آن و بررسی الزامات و موانع آن می‌پردازد.

۲. مبانی نظری و جایگاه حق بر «امنیت روانی»

حق بر «امنیت روانی» به‌عنوان یکی از حقوق اساسی بشر نیازمند تبیین مبانی نظری در اخلاق، فقه و حقوق بشر است تا جایگاه آن در نظام حقوقی ایران بررسی و آسیب‌شناسی شود. این حق، باوجود اهمیتش در تضمین کرامت انسانی و امنیت اجتماعی، در نظام حقوقی کشور کمتر مورد توجه قرار گرفته و خلأهای جدی در شناسایی و اجرای آن وجود دارد. ابتدا مبانی نظری شناسایی این حق بررسی خواهد شد و سپس جایگاه حق بر «امنیت روانی» در نظام حقوقی ایران تحلیل خواهد شد.

۱-۲. مبانی نظری

حق بر «امنیت روانی» دارای مبانی نظری مهمی در حقوق و فقه امامیه است که با تکیه بر آن‌ها توانسته به ظهور برسد. در این بخش از تحقیق حاضر به دنبال ارائه تکیه‌گاه‌های نظری حق بر «امنیت روانی» در حقوق و فقه امامیه خواهیم بود.

۱-۱-۲. مبانی حقوقی

انسان بنا به اظهار قرآن کریم گوهری کریم و ارزنده و از لحاظ وجودی دارای امتیاز است^۴ و هنگامی که این موضوع مورد پذیرش قرار بگیرد، آزادی، امنیت و ... نه تنها حق انسان هستند، بلکه باید به گونه تنظیم و تفسیر شوند که با کرامت انسان سازگار باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۶۲) کرامت انسانی یکی از مهم‌ترین مبانی حقوق بشر است و منظور از آن این است: «برتری، تقدم، احترام، عزت و شرافت انسان و منزلت والای وی نزد خداوند به جهت اینکه انسان دارای عقل، منطق، وجدان، قدرت دانستن، سخن گفتن، استدلال، خلاقیت و دارای فضیلت‌های ارزشمند اخلاقی، اختیار، انتخاب راه زندگی خود حرکت به سوی رشد و کمال و رستگاری و جاودانگی است». (عباسی لاهیجی، ۱۴۰۲: ۷۹). کرامت انسانی، زمینه‌ساز حفظ امنیت روانی و مصونیت در برابر تهدیدات جامعه و رسانه‌هاست تا رشد فردی و اجتماعی تضمین شود.

التزام به حفظ کرامت انسانی در متون مقدس و اسناد بین‌المللی پذیرفته شده و مستلزم شناسایی حق بر «امنیت روانی» است. همه موظف‌اند از اقداماتی که باعث نگرانی، تشویش و زوال امنیت روانی می‌شود، خودداری کنند.

امنیت نیاز و خواست فطری و طبیعی انسان است (اسماعیلی، ۱۳۹۷: ۱۵)، همچنین امنیت نعمت و موهبتی است که بسیاری از احقاق آزادی‌های انسان در گرو وجود امنیت است و چنان مقوله امنیت با اهمیت توصیف شده است که بدون آن آزادی و مصونیت فردی مفهومی نخواهند داشت. (طباطبایی مومنی، ۱۳۹۰: ۵۷-۵۸) حق امنیت به واسطه گستردگی و عمق مفهومی خود منشأ شکل‌گیری بسیاری از حقوق انسان‌ها نظیر حق بر حیات، امنیت قضایی، حریم خصوصی، امنیت مسکن و آزادی رفت و آمد است و به همین جهت می‌توان حق امنیت را در صدر فهرست حقوق بنیادین بشر و مقدم بر همه حقوق در نظر گرفت. (جوان آراسته و ملک افضلی، ۱۳۹۹: ۹۴-۹۹) امنیت روانی یکی از شاخه‌های مهم مفهوم عام امنیت است که

ارتباط بسیاری با ساحت معنوی انسان دارد. از طرفی دیگر همان‌طور که تاکنون گفته‌شده حق امنیت یکی از حقوق بنیادین و مهم بشر است و بر پایه این حق می‌توان سخن از حق بر «امنیت روانی» گفت.

از جانب دیگر که بسیار مهم جلوه می‌نماید ولی کمتر بدان پرداخته شده است مقوله «حقوق عامه» است. آیت‌الله خامنه‌ای حق بر امنیت روانی را جزئی از حقوق عامه دانسته‌اند و نهادهای حاکمیتی و رسانه‌ها و افراد و اشخاص موظف به حفاظت از حقوق عامه و تأمین حق بر امنیت روانی شده‌اند. (بیانات، ۱۴۰۲/۴/۶) شناسایی حقوق عامه یکی از مسائل مهمی است که در نظام حقوقی جمهوری اسلامی مطرح شده است و تبلور آن را می‌توان در قوانین و مقررات دنبال کرد.

در تعریف «حقوق عامه» معادل مشترکات عمومی است که ناظر بر حقوق و منافع عمومی قلمداد می‌شود. (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۹۲: ۳۱۱) و یا در جای دیگر حقوق عامه به حقوقی اشاره دارد که مربوط به زیست جمعی انسان‌ها می‌شود و اخلاق در آن موجب برهم ریختن نظم عمومی جامعه می‌شود. (پروین و اصحابی، ۱۴۰۱: ۶). برخی دیگر از نویسندگان در تبیین مفهوم حقوق عامه گفته‌اند که حقوق عامه به معنای حقوقی است که کل جامعه نسبت به تضمین نظم و امنیت شهروندانش دارد. البته، باید توجه داشت که تعاریف ارائه‌شده در این زمینه، پشتوانه استدلالی قوی ندارند. باین‌حال، به نظر می‌رسد حقوق عامه مفهومی وسیع‌تر از حقوق ملت یا حقوق بشر است و می‌تواند هر دو این مفاهیم را دربر بگیرد. مصادیق پرتعداد این حقوق را می‌توان در قانون اساسی یافت، که شامل گستره‌ای از حقوق اجتماعی، اعتقادی، اقتصادی، قضایی، امنیتی، دفاعی، اخلاقی، آموزشی و فرهنگی می‌شود. قانون‌گذار با به‌کارگیری واژه «عامه» به دنبال تبیین حقوقی بوده که به عموم افراد جامعه تعلق دارد و منافع عمومی در آن نقش کلیدی ایفا می‌کند. (افشاری و پتفت، ۱۴۰۰: ۱۱۵). حقوق عامه به‌عنوان یکی از مبانی اصلی حق بر امنیت روانی شناخته می‌شود و ناظر بر نظم عمومی و منفعت و مصلحت عمومی جامعه است. این مفهوم گسترده‌تر از حقوق ملت یا حقوق بشر بوده و ریشه‌های آن را می‌توان در قانون اساسی و هدف قانون‌گذار در تأمین حقوق عامه جامعه یافت. با توجه به آنچه گفته شد حق بر امنیت روانی جایگاه مهمی در بین حقوق بنیادین دارد و این حق به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یکی از حقوق اساسی مردم قلمداد شده است. (بیانات، ۱۳۹۱/۱۱/۲۸)

۲-۱-۲. مبانی فقهی

امنیت روانی را می‌توان در آموزه‌های دینی و فقه امامیه دنبال کرد. در آموزه‌های فقهی امنیت روانی همواره در ارتباط با مفاهیمی چون ایمان، خودشکوفایی، اخلاق و سرمایه‌ی اجتماعی بوده است و به‌عنوان بستری مهم برای رشد شخصی و اجتماعی قلمداد می‌شود. (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۲۷)

جامعه انسانی بر مبنای روابط و تعاملات مختلف افراد و بر اساس ذات و نیاز فطری انسان‌ها برای ایجاد ارتباط میان هم‌نوعان خود تشکیل و برقرار شده است. امنیت روانی یکی از عامل‌های اصلی تأثیرگذار در نهادهای اجتماعی و روابط میان شهروندان است. مبنای این سازه عظیم و محور تمام ارتباطات اجتماعی در تمام انواع خود، «اعتماد» است و مطمئناً بدون اعتماد روابطی میان انسان‌ها شکل نمی‌گیرد. اولین ضربه ناشی از عدم وجود امنیت روانی در جامعه به اعتماد عمومی جامعه است. با کاهش اعتماد عمومی در میان تک‌تک افراد جامعه ترس و احساس ناامنی در میان اعضای جامعه شکل می‌گیرد. این پدیده منجر به سرکوب شدن بسیاری از شکوفایی‌ها و خلاقیت‌های انسانی می‌شود که اساس نظام اجتماعی را تهدید می‌کند. اعتماد و اطمینان افراد در جامعه اساس و عنصر اصل زندگی اجتماعی است. (نوریان و محمدی، ۱۴۰۰: ۱۶۱-۱۶۳) در فقه امامیه می‌توان از قاعده حفظ نظام در جهت شناسایی حق بر «امنیت روانی» به‌خوبی بهره برد. منظور از قاعده حفظ نظام این است که مطابق این قاعده مداخلات و تعارضاتی که دیگران نسبت به دیگر افراد انجام می‌دهند و باعث می‌شود که آرامش و نظم اجتماعی جامعه دچار آشفتگی و ازهم‌گسستگی گردد باید ترک شود و از آن جلوگیری به عمل آید. (کشتگر و جاور، ۱۴۰۰: ۹۲-۹۳) بنابراین برهم زدن امنیت روانی افراد جامعه توسط هر شخص یا نهاد خلاف این قاعده مسلم فقهی است و حرمت شرعی به دنبال خود به بار می‌آورد.

در بحث امنیت روانی میتوان از قواعد فقهی دیگری نظیر قاعده احترام و قاعده لاضرر بهره برد. به دنبال مبنای قاعده احترام هر شخصی در مال، جان، حیثیت و حقوق مشروع خود مورداحترام است^۵ و دیگران بدون مجوز شرعی حق تعرض به آن‌ها را ندارند. (کعبی و همکاران، ۱۴۰۲: ۲۷۸) همان‌طور که گفته شد امنیت روانی مرتبط با حیثیت معنوی انسان است و قاعده احترام نیز قابلیت تعمیم به حیثیت معنوی انسان را دارا است. آسیب به امنیت روانی افراد

باعث ورود خسارت به اشخاص می‌شود چراکه بسیاری از تصمیمات و اقدامات انسان ناشی از فکر و روان اوست. امروزه بسیاری از نهادها و اشخاص برای جلب منفعت شخصی یا اهداف مغرضانه، با توسل به روش‌های رسانه‌ای یا روش‌های خلاف عرف و اخلاق در فضای روانی جامعه التهاب و تشویش ایجاد می‌کنند. به واسطه همین تشویش و اقدامات، بسیاری از تصمیمات و کارهای افراد تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد و متأسفانه باعث ایجاد سردرگمی، ناامیدی، بدبینی و نارضایتی میان اعضای جامعه می‌شوند، به همین سبب خسارت مادی و معنوی گسترده‌ای متوجه افراد و جامعه می‌شود بدین مبنا می‌توان با توسل به قاعده فقهی لاضرر عدم مشروعیت بسیاری از این اقدامات در جهت از بین بردن امنیت روانی جامعه را اثبات نمود.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که حق بر «امنیت روانی» ریشه در بنیان‌های مستحکم حقوقی و فقهی دارد و از مفاهیمی بنیادین همچون کرامت انسانی، حق بر امنیت و حقوق عامه و همچنین قواعد مسلم فقه امامیه همچون قاعده حفظ نظام، قاعده احترام و قاعده لاضرر تغذیه می‌کند. بر این اساس، شناسایی، حمایت و اجرای حق بر امنیت روانی ضرورتی غیرقابل‌انکار برای نظام‌های سیاسی، حقوقی و اجتماعی است.

۲-۲. جایگاه حق بر امنیت روانی در نظام حقوقی ایران

حق امنیت روانی را متناسب با ریشه و مبانی خود می‌توان در نظام حقوقی ایران شناسایی نمود. بر پایه حق بر امنیت مستفاد از اصل ۲۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌توان حق بر «امنیت روانی» را در نظام حقوقی ایران شناسایی نمود.^۶ همچنین بر مبنای حقوق عامه به استناد اصل ۱۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تأمین و اجرای این حق وظیفه همگان و حفاظت از آن وظیفه قوه قضائیه است.^۷

در میان قوانین عادی و سیاست‌های کلی نظام که حاکم بر فضای حقوقی کشور هستند اصطلاح «امنیت روانی» به‌طور صریح اندک به کار برده شده است چنانکه می‌توان فقط به بند ۲۲ سیاست‌های کلی نظام اداری ابلاغی ۱۳۸۹ اشاره نمود که در آن بر تنظیم مناسبات اداری بر پایه امنیت روانی تأکید شده است.^۸ در باقی موارد به‌طور غیرمستقیم می‌توان اشکال مختلفی از امنیت روانی را در قوانین و مقررات مشاهده کرد. برای مثال در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، ماده ۶۹۸ نشر اکاذیب با قصد تشویش اذهان عمومی را جرم انگاری نموده است.^۹ در جای دیگر می‌توان به مصادیق جرائم علیه امنیت و یا افساد فی‌الارض و حتی محاربه اشاره

نمود که رکن اصل در این جرایم ضربه به امنیت جامعه در بخش‌های مختلف است که عدم مبارزه با این جرائم می‌تواند امنیت روانی جامعه را به شدت به چالش بکشانند. همچنین رگه‌هایی از بحث امنیت روانی در قانون مطبوعات هم قابل مشاهده است که در آن، رسانه‌ها از اقدام به فعالیت‌هایی که باعث تشویش فضای جامعه و برهم خوردن امنیت روانی جامعه شود، منع شده‌اند.

مسئله حیثیت معنوی انسان در قانون‌گذاری کشور مورد توجه بوده لکن برخی خلأهای قانونی در حفظ امنیت روانی جامعه وجود دارد. آیت‌الله خامنه‌ای بارها بر اهمیت حفظ امنیت روانی تأکید کرده و همه (مسئولان، رسانه‌ها و مردم) را مسئول دانسته‌اند. در اسناد بین‌المللی، امنیت روانی صراحتاً ذکر نشده، اما می‌توان آن را از حق بر امنیت استنباط کرد. امنیت روانی در نظام حقوقی کشور جایگاه مناسبی ندارد و نیاز به توجه جدی دارد. این پژوهش به الزامات و موانع تحقق آن از نگاه رهبری می‌پردازد.

۳. الزامات تضمین حق بر امنیت روانی

به دنبال شناسایی حق امنیت روانی به عنوان یکی از حقوق اساسی ملت توسط آیت‌الله خامنه‌ای و با توجه به آنچه که در قسمت‌های قبل اشاره گردید اینک به دنبال بحث و بررسی الزامات تأمین این حق از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای خواهیم و مواردی پس از این مورد اشاره قرار خواهد گرفت از درون آرا و نظرات ایشان استخراج گردیده است.

۳-۱. احیای حقوق عامه

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای یکی از مصادیق حقوق عامه، حق بر امنیت روانی است. ایشان احیا و احقاق حقوق عامه را مسئله‌ای بسیار دشوار عنوان می‌کنند که باید در قدم اول شناسایی حقوق عامه صورت بگیرد تا احیای حقوق عامه محقق شود. با توجه به اینکه ایشان قدم مهمی در شناسایی یکی از مصادیق حقوق عامه برداشته‌اند باید سازکارهایی برای تضمین و احیای حقوق عامه مهیا گردد. (بیانات، ۱۴۰۲/۴/۶)

هدف حقوق عامه، حفاظت از مصالح فردی و اجتماعی انسان‌ها است. (قاسمی، محبی، و شجاعی، ۱۴۰۱: ۲۰۵) همچنین احیای حقوق عامه عاملی مهم در تضمین حقوق و آزادی‌های شهروندان است. احیای حقوق عامه علاوه بر تضمین حقوقی که در قانون اساسی مورد تأکید

قرار گرفته‌اند امکان شناسایی و حمایت از حقوقی را فراهم می‌کند که در قانون اساسی به آن‌ها اشاره نشده است. (قاسمی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۰۲-۲۰۷)

در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران بنا به اذعان رهبری، موضوع حقوق عامه دچار خال‌های قانونی بسیاری است که در موضوعاتی چون شناسایی مصادیق، مشخص نبودن مجریان احیای حقوق عامه، مبهم بودن مجازات تضییع حقوق عامه ریشه دارد. این موضوع عاملی برای فهم و برخورد سلیقه‌ای در قبال حقوق عامه شده است که از نظر آیت‌الله خامنه‌ای پذیرفته نیست. (بیانات، ۱۴۰۰/۴/۷) راه‌حل این مسئله، ورود آگاهانه قوه مقننه برای تصویب قانون است که حق بر امنیت روانی را نیز می‌تواند دربر بگیرد. علیرغم این موضوع با توجه به تأکید قانون اساسی در اصل ۱۵۶ احیا و استیفای حقوق عامه و حمایت از آزادی‌های مشروع مردم از وظایف مهم قوه قضائیه است (۱۳۹۶/۴/۱۲) و در درون این قوه، احیای حقوق عامه جز وظایف اصلی دادستانی‌ها است. در اندیشه رهبری نهاد دادستانی کل کشور جایگاهی مهم در موضوع مقابله با تضییع حقوق عامه دارد. از نظر ایشان در قبال حقوق عامه، خود دادستانی‌ها باید در موارد و موقعیت‌های تضییع حقوق عامه ورود کنند. (۱۳۹۹/۴/۷) امروزه با توجه به تمرکز بسیاری از امور در دادستانی، احیای حقوق عامه مورد غفلت واقع شده است. (افشاری و پتفت، ۱۴۰۰: ۱۱۹) در کنار نهاد دادستانی بازیگران مهم دیگری نظیر سازمان بازرسی کل کشور، دیوان عدالت اداری و نهادهای غیردولتی و مردم‌نهاد نیز حضور دارند که باید در توزیع وظایف بین این بازیگران هوشمندانه عمل کرد. (غمامی، ۱۳۹۷: ۷۷-۸۴) همچنین یکی از عوامل مهم در احیای حقوق عامه فرهنگسازی این موضوع در میان مردم است. برخی از حقوق دانان معتقد هستند که اگر حقوق عامه از طرف خود مردم مطالبه شود می‌تواند به طور دقیق و گسترده در سطح جامعه عملیاتی شود. هدف از فرهنگسازی احیای حقوق عامه شکل‌گیری نهادهای مردم نهاد در این حوزه است. (غمامی، ۱۳۹۷: ۸۶)

برای تضمین حق بر امنیت روانی باید به دنبال احیای حقوق عامه بود که در این راستا باید به دنبال طراحی مدل جامعی در راستای احیای حقوق عامه بود. قوه قضائیه باید در چند محور اقداماتی را برنامه‌ریزی نماید. اهم این برنامه‌ها باید متکی بر محورهایی باشد که عبارت‌اند از: تهیه لوایح مرتبط با حقوق عامه، سازماندهی و بازطراحی مجدد صلاحیت‌های

نهادهای رسمی و غیررسمی در بحث پیگیری احیای حقوق عامه، فرهنگ‌سازی عمومی و طراحی سازکارهای رسانه‌ای برای احیای حقوق عامه.

۳-۲. ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی

یکی از مهم‌ترین الزامات تحقق حق بر امنیت روانی، نهادینه‌سازی سبک زندگی ایرانی - اسلامی است. این سبک زندگی نه فقط مجموعه‌ای از آداب و رسوم، بلکه منظومه‌ای از باورها، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری است که بر پایه عقلانیت، معنویت، اخلاق، و پیوندهای اجتماعی بنا شده است و به صورت مستقیم در کاهش اضطراب‌های فردی و اجتماعی نقش دارد. سبک زندگی در هر جامعه نقش نرم‌افزار آن جامعه را بر عهده دارد. دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای تحقق امنیت روانی را منوط به وجود سبک زندگی اسلامی می‌دانند. (بیانات، ۱۳۹۱/۷/۲۳) تحلیل این موضوع در پرتو حقوق عمومی بسیار مهم است و باید از حیث ساختاری و ماهوی نظام حقوقی موجود را بررسی نمود. سبک زندگی موضوع اصلی فرهنگ جامعه است لذا مرتبط با این امر دستگاه‌ها و نهادهای متولی امر عهده‌دار بازطراحی سبک زندگی در کشور هستند.

مبثنی بر اصول قانون اساسی دولت جمهوری اسلامی ایران به معنی اعم در اصل ۳ موظف به ایجاد محیط مساعد برای رشد فضیلت‌های اخلاقی و موظف به مبارزه با تمامی مظاهر فساد و تباهی‌ها در جامعه است. همچنین پیرو اصل ۱۰ قانون اساسی باید از نهاد خانواده به عنوان بنیاد جامعه و سبک زندگی اسلامی حمایت نماید. به طور کلی «سبک زندگی» در قانون اساسی به صورت ضمنی و محتوایی در قالب ارزش‌هایی چون کرامت انسانی، خانواده، اخلاق اسلامی، معنویت، عدالت اجتماعی و تربیت نسل آینده مورد حمایت قرار گرفته است. بنابراین یک از عوامل مهم تحقق حق بر امنیت روانی تحقق ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی و سبک زندگی سالم در جامعه است که این امر تکلیف مهمی را بر دوش دستگاه‌های متولی امر قرار می‌دهد.

۳-۳. تأمین امنیت اخلاقی

یکی از مؤلفه‌های بنیادین در تحقق امنیت روانی، تأمین امنیت اخلاقی در جامعه است. امنیت اخلاقی به معنای صیانت از حریم‌های اخلاقی و رفتاری انسان‌ها در فضای عمومی، رسانه‌ای و ارتباطی است که موجب حفظ کرامت، عفت، احترام و اعتماد متقابل در روابط اجتماعی می‌گردد. امنیت اخلاقی بستری مهم برای تحقق امنیت روانی است. در اندیشه آیت‌الله

خامنه‌ای امنیت اخلاقی و امنیت روانی رابطه‌ای دوسویه دارند و باعث تقویت همدیگر می‌شوند. (بیانات، ۱۳۹۱/۷/۲۳) امنیت اخلاقی در اندیشه رهبری به‌عنوان یکی از حقوق اساسی مردم مطرح شده است. (بیانات، ۱۳۹۱/۱۱/۲۸) در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز امنیت اخلاقی بارها در اصول متعددی مورد تأکید قرار گرفته است.

حفظ امنیت اخلاقی، ذیل نظم عمومی، برای امنیت روانی جامعه ضروری است، اما خلأهای قانونی، نبود تعریف شفاف از مصادیق و برخوردهای سلیقه‌ای در نظام حقوقی ایران موانعی ایجاد کرده است. تهدیدات خارجی و داخلی این امنیت را هدف قرار داده‌اند. تحقق امنیت اخلاقی نیازمند مقابله با ناهنجاری‌های اجتماعی، ترویج عفاف و حیا، تحکیم خانواده، آموزش سبک زندگی اسلامی و ایجاد محیط‌های امن است (صالحی مازندرانی و فجری، ۱۳۹۵: ۱۳۶-۱۳۸). قانون‌گذاری باید تکالیف نهادها را مشخص و ترک فعل را مجازات کند.

۳-۴. ایجاد و تقویت اعتماد عمومی

یکی از پایه‌های اصلی در تحقق امنیت روانی در سطح ملی، وجود و تقویت اعتماد عمومی است. در اندیشه رهبری انقلاب اسلامی اعتماد و امید مردم مسئله بسیار مهمی است و این موضوع را بزرگ‌ترین سرمایه دولت و نظام دانسته‌اند. (بیانات، ۱۴۰۰/۶/۶) احیا و ایجاد اعتماد عمومی در جامعه می‌تواند رابطه مستقیمی با امنیت روانی مردم داشته باشد.

اعتماد عمومی یعنی حسن ظن فرد به سایر افراد و نهادهای جامعه. (رضایپناه، ۱۳۹۰: ۱۱۳) منظور از حسن ظن را می‌توان حس امنیت یا آرامش تفسیر نمود. همچنین در یک تعریف جامع از اعتماد عمومی می‌توان چنین آورد: اعتماد عمومی، نوعی انتظار مثبت و اطمینان ذهنی جمعی است که مردم نسبت به عملکرد صادقانه، مسئولانه و کارآمد نهادهای حاکمیتی، مدیران، و سازمان‌های عمومی دارند؛ انتظاری که مبتنی بر رعایت وعده‌ها، شفافیت، پاسخ‌گویی، عدالت رفتاری و حفظ منافع عمومی شکل می‌گیرد. (آزادی و شیخ موحد، ۱۴۰۱: ۱۹۴) اعتماد عمومی دارای دو جنبه است، اعتماد فرد به سایر اشخاص جامعه اعم از حقیقی و حقوقی و جنبه دوم، اعتماد فرد و جامعه نسبت به حاکمیت و دولت در آن جامعه است که در اینجا جنبه دوم از اعتماد عمومی ملاک است. کارکرد اعتماد عمومی در جلوگیری از به خطر افتادن روابط اجتماعی در جامعه است و به‌نوعی باید گفت که اعتماد از ایجاد هرج‌ومرج در جامعه پیشگیری می‌کند. (زاهدی و خانباشی، ۱۳۹۰: ۷۶) با توجه به آنچه گفته شد این مدعا که

امنیت روانی در سایه اعتماد عمومی ایجاد می‌شود ثابت می‌گردد. بنابراین یکی از اهداف مهم در تحقق امنیت روانی باید ایجاد و تقویت اعتماد عمومی در سطح جامعه باشد. در پرتو نگاه آیت‌الله خامنه‌ای ایجاد و تقویت اعتماد عمومی یکی از وظایف مهم دولت و مسئولان نظام است. (بیانات، ۱۴۰۰/۶/۶) در این پژوهش از دریچه نگاه حقوق عمومی می‌توان عواملی برای ایجاد و تقویت اعتماد عمومی برشمرد. این عوامل عبارت‌اند از: التزام به حاکمیت قانون، حراست و تقویت عدالت در سطح جامعه، امنیت قضایی، اجرای قانون اساسی و تضمین حقوق ملت، شفافیت، مبارزه با فساد و پاسخگویی، ایجاد و تقویت مشارکت عمومی.

در پرتو حقوق عمومی یکی از عوامل مهم ایجاد و تقویت اعتماد عمومی، حاکمیت قانون در سطح جامعه و اداره کشور است و اصل حاکمیت قانون ضامن اعتماد عمومی است. (دانایی‌فرد، ۱۴۰۳: ۲۴) در نگاه رهبری قانون وسیله‌ای برای آسایش کشور، آرامش کشور است. (بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۵) مطابق اصل حاکمیت قانون استفاده خودسرانه و مستبدانه از قدرت در تصمیم‌گیری‌های حاکمیتی مردود است. (کدخدایی و جواهری‌طهرانی، ۱۳۹۱: ۲۸) بنابراین اعتماد عمومی زمانی ایجاد و تقویت خواهد شد همه در برابر قانون یکسان باشند و همه مقامات و سازمان‌های عمومی تحت نظارت قانون باشند.

ادراک عدالت در سطح جامعه یکی از عوامل کلیدی در شکل‌گیری اعتماد عمومی است. (دانایی‌فرد، ۱۴۰۳: ۱) عدالت در حقوق به معنای وضع هر چیز در جای مناسب و شایسته خود و هماهنگی انسان با جهان است. (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۸۶: ۴۴۴) عدالت مفهومی پیچیده است که در حوزه‌های گوناگون اقسام متنوعی دارد. لکن مرتبط‌ترین حوزه مفهومی عدالت با مباحث حقوق عمومی، عدالت اجتماعی است و مقصود از آن عبارت است از: رعایت تناسب، استحقاق‌ها و شایستگی‌ها در عرصه‌ی زندگی اجتماعی است. (فتاحی‌زفرقندی، ۱۳۹۷: ۸۱۲) آیت‌الله خامنه‌ای یکی از شروط تحقق اعتماد عمومی را اجرا و تضمین عدالت در جامعه می‌دانند. (بیانات، ۱۳۹۰/۴/۶)

عدالت اجتماعی به‌عنوان یکی از ارکان بنیادین حکمرانی اسلامی، نقش مستقیمی در تحقق و پایداری امنیت روانی شهروندان ایفا می‌کند. برقراری عدالت در توزیع منابع، فرصت‌ها، و حقوق اجتماعی، از یک‌سو احساس تبعیض و تحقیر را در افراد کاهش می‌دهد و از سوی دیگر، بستر اعتماد عمومی به حاکمیت و جامعه را تقویت می‌سازد. (محمودی، نیکونهاد، و

باقری نیا، ۱۴۰۳: ۳۶) این اعتماد، منجر به شکل‌گیری حس آرامش، امید به آینده و ثبات روانی در جامعه می‌شود.

یکی از پیوست‌های مهم تحقق عدالت در جامعه مفهوم «امنیت قضایی» است. به اذعان آیت‌الله خامنه‌ای تحقق امنیت قضایی منجر به ایجاد سایر سطوح امنیت در جامعه می‌گردد. (بیانات، ۱۳۸۲/۴/۷) وجود قوه قضاییه مستقل با عملکرد مطلوب در جامعه و تحقق امنیت قضایی یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری اعتماد عمومی است که در نهایت منجر به تحقق امنیت روانی در جامعه می‌گردد. می‌توان در تعریف امنیت قضایی گفت: حالتی از اطمینان حقوقی است که در آن افراد جامعه اطمینان دارند حقوق آن‌ها در فرآیند قضایی محفوظ مانده و دستگاه قضا به صورت مستقل، بی‌طرفانه، به موقع و بر اساس اصول دادرسی عادلانه به دعاوی رسیدگی می‌کند. این امنیت، از وظایف اساسی دولت در راستای تأمین عدالت و حفظ حقوق شهروندان است. (رسولی، ۱۴۰۰: ۳۱-۳۲) (دانایی‌فرد، حسن‌زاده، و نصراللهی، ۱۳۹۳: ص ۱۱۳) امنیت قضایی ارتباطی تنگاتنگ با امنیت روانی دارد، چراکه هرگاه افراد یا جامعه در زمینه تأمین حقوق و برخورداری از حمایت‌های قضایی احساس ناامنی کنند، دستیابی به اهداف مطلوب اجتماعی و فردی دشوار خواهد شد و این وضعیت زمینه‌ساز بروز آسیب‌های متعدد می‌گردد. در جوامعی که از امنیت قضایی بی‌بهره‌اند، اضطراب و بی‌ثباتی روانی گسترش می‌یابد. در مقابل، تحقق امنیت قضایی نه تنها آرامش روانی را به همراه دارد، بلکه موجب می‌شود حقوق و منافع آحاد جامعه در برابر هرگونه تعرض و تهدید، مصون بماند و اصل برابری در برابر قانون به درستی اجرا گردد. (امیری و همکاران، ۱۴۰۳: ۱۲۷-۱۲۸)

پایبندی به اصول قانون اساسی و تضمین حقوق ملت یکی از عوامل مهم در تقویت اعتماد عمومی در سطح جامعه است. (دانایی‌فرد، ۱۴۰۳: ۳) متناسب با این موضوع اقداماتی که برخلاف قانون اساسی انجام گیرند موجب تضعیف اعتماد عمومی و تضییع حقوق ملت خواهد شد. در بند (۷) اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دولت جمهوری اسلامی ایران موظف به تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون شده است.

شفافیت، مبارزه با فساد و پاسخگویی تأثیر بسزایی بر اعتماد عمومی دارند. (آزادی و شیخ موحد، ۱۴۰۱: ۱۹) شفافیت یکی از عوامل کلیدی در ارتقای اعتماد عمومی به نظام اداری است. شفافیت به عنوان یکی از مؤلفه‌های سلامت اداری، با فراهم کردن دسترسی آزاد به

اطلاعات و کاهش ابهام در عملکرد سیستم اداری، به بهبود اعتماد عمومی کمک می‌کند. این امر باعث می‌شود که شهروندان عملکرد دولت را بهتر درک کرده و احساس اطمینان بیشتری به نظام اداری داشته باشند. همچنین سلامت اداری و مبارزه با فساد نقش محوری در تقویت اعتماد عمومی به نظام اداری ایفا می‌کنند. سلامت اداری، به عنوان مفهومی کلیدی در مدیریت مدرن دولتی، با تأکید بر پاسخگویی، شفافیت و مشارکت، فساد را کاهش داده و کارایی نظام اداری را بهبود می‌بخشد. این عوامل با ایجاد اطمینان در شهروندان نسبت به عملکرد عادلانه و شفاف دولت، اعتماد عمومی را تقویت می‌کنند. (آزادی و شیخ موحد، ۱۴۰۱: ۲۱۰-۲۱۱) یکی از مفاهیم اصلی که در بحث اعتماد عمومی نقش ایفا می‌کند موضوع «پاسخگویی» است. عدم پاسخگویی از جانب نهادها و اشخاص مسئول یکی از عوامل اصلی در ایجاد بی‌اعتمادی در سطح عموم جامعه است. در اندیشه رهبری نیز عدم پاسخگویی و مدعی بودن نهادها و اشخاص مسئول امری ناپسند و غیرقابل قبول دانسته شده است (بیانات، ۱۳۹۶/۱۰/۶) از نظر ایشان زمانی که مسئولان با صداقت و بیان واقعیت‌ها با مردم مواجه شوند و نسبت به آن‌ها پاسخگو باشند، می‌توانند اعتماد مردم را کاملاً جلب نمایند. (بیانات، ۱۳۸۳/۶/۴). در بیان واضح از مفهوم پاسخگویی می‌توان گفت که عبارت است از عمل مسئول دانستن شخص یا اشخاصی مشخص در قبال صلاحیت‌ها و اختیارات آن‌ها (خانباشی، شمس سادات زاهدی، و الوانی، ۱۳۹۰: ۳۳) و یا پاسخگویی عبارت است از پذیرش مسئولیت نتایج و پیامدهای حاصل از عملکرد دستگاه‌ها یا مسئولان آن و پاسخ‌دهی شفاف در قبال وظایف انجام‌شده و انجام‌نشده به مردم و افکار عمومی. (آزادی و شیخ موحد، ۱۴۰۱: ۱۹۸)

یکی دیگر از سازکارهای اصلی در جلب اعتماد عمومی، جلب مشارکت عمومی در امر حکمرانی است. (دانایی‌فرد، ۱۴۰۳: ۳۳) در بند (۸) اصل سوم و اصل ششم قانون اساسی مقرر گردیده است که امور مهم کشور و تعیین سرنوشت افراد و جامعه باید با مشارکت عموم مردم و با اتکا به آراء عمومی صورت گیرد. جایگاه حضور و مشارکت مردم در اندیشه رهبری هم در موضوع انتخابات و هم در سایر اشکال مشارکت عمومی به تکرار قابل مشاهده و اثبات است. زمانی که مردم در تصمیم‌گیری، اجرا و نظارت مشارکت داشته باشند، اعتماد عمومی در جامعه ایجاد می‌گردد. به همین سبب باید سازکارهای لازم برای جلب مشارکت مردم در سطوح مختلف حکمرانی و نه فقط انتخابات را، پیش‌بینی کرد.

۳-۵. تضمین حق بر «امنیت روانی» در نظام حقوقی

باید در نظام حقوقی حق بر امنیت روانی به صورت صریح و شفاف شناسایی شود. جایگاه این حق باید در مقابل بقیه حقوق مشخص گردد و باید به دنبال این موضوع بود که دامنه و گستره این حق اساسی ملت تا کجاست. علیرغم شناسایی حق بر امنیت فردی در اصل ۲۲ قانون اساسی نیاز به شناسایی این حق در قوانین عادی وجود دارد. قوانین عادی گرچه به لحاظ سلسله مراتب هنجاری پس از قانون اساسی قرار می‌گیرد اما قوانین عادی کاربرد گسترده‌تر و دقیق‌تری نسبت به قانون اساسی را دارند. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۸: ۲۱۵) همچنین در نظام‌های حقوقی کشورها برای حفاظت و صیانت از حقوق بنیادین بشر، روش‌ها و مراجعی پیش‌بینی می‌شود. (پروین، ۱۳۹۵: ۳۷۴) بنابراین برای تضمین حق بر «امنیت روانی» نیازمند شناسایی خود مصداق حق و پیش‌بینی روش‌ها و مراجعی هستیم لذا باید نظام حقوقی کشور دامنه و قلمرو و ضمانت اجراهای این حق را مشخص نماید.

۴. عوامل برهم زننده و موانع تحقق حق بر امنیت روانی

تضمین و تحقق حق بر «امنیت روانی» وظیفه‌ای است که بر دوش همه اشخاص جامعه و نه فقط دولت به معنای اعم قرار دارد. در این مسیر حاکمیت و اشخاص عمومی در تضمین این حق نقش پررنگ‌تری را دارند. علیرغم این موضوع امنیت روانی در هر جامعه همواره در معرض تهدیدات و تهاجمات عمدی و سهوی از جانب اشخاص قرار دارد. در ایران به سبب فضای خاص جامعه و جایگاه کشور در جهان، بیگانگان و دشمنان همواره از سال‌های دور به دنبال برهم زدن امنیت و استقلال کشور بوده‌اند، در این راستا همواره در مرحله اول در امنیت روانی مردم اختلال و هجمه ایجاد می‌کردند. با توجه به پرداختن به الزامات تضمین حق بر «امنیت روانی»، این بخش از تحقیق به مهم‌ترین موانع و عوامل برهم‌زننده تحقق امنیت روانی در جامعه از نظر آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته خواهد شد.

۴-۱. جنگ نرم

از نگاه رهبری، جنگ نرم یک تهدید همه‌جانبه، پیچیده و نفوذگر است که هدف اصلی آن، تأثیرگذاری بر افکار، باورها و روحیه‌ی مردم، یعنی همان امنیت روانی جامعه است. جنگ نرم از نظر رهبری نافذتر و مؤثرتر از جنگ سخت است. (بیانات، ۱۴۰۲/۱/۱۶) جنگ نرم از نگاه

تحقیق حاضر متشکل از جنگ روانی و عملیات روانی است که در ابتدای تحقیق به تعریف آن‌ها پرداخته شد. هدف عملیات و جنگ روانی بیشتر تخریب باورها و افکار آحاد جامعه است (مرادی رستگار، شمخانی، و مجید یوسفی افراشته، ۱۳۹۴: ۱۳) و با القای ناامیدی و ترس در میان جامعه اهداف کلانی را برای هدایت‌کنندگان جنگ نرم به ارمغان می‌آورد. در طی این جنگ نرم یکی از کارها و اقدامات اصلی دشمن از بین بردن اعتماد عمومی در سطح جامعه است و در رأس این کار دشمن متمرکز بی‌اعتماد کردن مردم نسبت به مسئولین است. (بیانات، ۱۳۸۹/۵/۱۷) پیچیده‌ترین شکل و حالت از جنگ نرم، جنگ شناختی است که مستقیماً ساختارهای ادراکی، ذهنی و شناختی افراد جامعه را هدف قرار می‌دهد. جنگ شناختی با استفاده از داده‌های رفتاری و روانی، به دنبال مهندسی افکار عمومی، دست‌کاری تصمیم‌گیری فردی، و القای نارضایتی عمیق اما ناپیدا است. مشخصاً جنگ نرم توسط بیگانگان و یا معاندین یک جامعه طراحی و اجرا می‌گردد و بیشتر با ابزار رسانه‌ای و امروزه با فضای مجازی رقم می‌خورد.

۲-۴. انحراف رسانه‌ها از رسالت‌های اصلی خود

رسانه‌ها نقش کلیدی در حق بر «امنیت روانی» دارند، اما آزادی آن‌ها محدود به امنیت ملی، حریم خصوصی، مالکیت فکری، عدم اخلال در دادرسی و حفظ آبرو است (انصاری، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۴). نشر اخبار کذب، عمدی یا سهوی، می‌تواند تشویش اذهان عمومی ایجاد کرده یا به جنگ نرم دشمن خدمت کند. رهبری، قوه قضائیه را مسئول مقابله با رسانه‌های مخمل امنیت روانی و صداوسیما را موظف به جهت‌دهی مثبت افکار عمومی می‌دانند، اما گاهی این نهاد نیز خود باعث یاس و ناامیدی می‌شود.

امروزه یکی از تجارب موفق در جهان، مدیریت فضای رسانه‌ای جامعه و مقابله با جریان‌های اخبار جعلی در سطح جامعه است. این موضوع با ترکیب سیاست‌گذاری رسانه‌ای، تنظیم‌گری بسترها، توسعه سازوکارهای راستی‌آزمایی و اعمال ضمانت‌اجراهای مؤثر، توانسته در بسیاری از کشورها نقش تعیین‌کننده‌ای در کاهش اضطراب اجتماعی، مهار شایعات مخرب و تقویت اعتماد عمومی ایفا کند.

۳-۴. کنش‌ها و اقدامات نابه‌هنجار مسئولین و نهادهای حاکمیتی

یکی از مهم‌ترین موانع تضمین امنیت روانی در اندیشه رهبری، کنش و اقدامات نابه‌هنجار مسئولین و نهادهای دولتی است. از نظر ایشان مسئولین و اشخاص عمومی باید صادرکننده امید

و موج مثبت به سمت جامعه باشند و به‌شدت باید از ایجاد تنش در افکار عمومی پرهیز کنند. (بیانات، ۱۴۰۳/۴/۳۱) گاهی اوقات برخی از اختلاف‌نظرها میان مسئولین رده‌بالای کشور منجر به ایجاد تنش در افکار و امنیت روانی جامعه می‌گردد. بنابراین با تأکید بر شکل‌گیری حقوق امنیت روانی مردم باید از این‌گونه اقدامات و کنش‌ها جلوگیری به عمل آید و خاطیان باید حائز مسئولیت مدنی و کیفری شوند. (نوریان و محمدی، ۱۴۰۰: ۱۶۷-۱۶۸)

نتیجه و پیشنهادها

این پژوهش نشان داد که حق بر امنیت روانی، به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین و از نگاه رهبری به عنوان حق اساسی مردم و مصداقی از حقوق عامه، از جایگاهی محوری برخوردار است. آیت‌الله خامنه‌ای با شناسایی این حق به‌عنوان عنصری بنیادین برای آرامش و پیشرفت جامعه، گامی مهم در تبیین جایگاه آن در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران برداشته‌اند که نشان‌دهنده نگاه دقیق و راهبردی ایشان به حقوق ملت است. امنیت روانی ریشه در مفاهیمی چون کرامت انسانی، حق بر امنیت و حقوق عامه و قواعد فقهی نظیر حفظ نظام، احترام و لاضرر دارد.

الزامات تحقق این حق در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای شامل احیای حقوق عامه از طریق تدوین لوایح قانونی، بازطراحی صلاحیت‌های نهادهای رسمی و غیررسمی و فرهنگ‌سازی عمومی؛ نهادینه‌سازی سبک زندگی ایرانی-اسلامی با تأکید بر ارزش‌های اخلاقی، حمایت از خانواده و تربیت نسل آینده؛ تأمین امنیت اخلاقی از طریق مقابله با ناهنجاری‌های اجتماعی، ترویج فرهنگ عفاف و حیا و ایجاد محیط‌های اخلاق‌محور؛ تقویت اعتماد عمومی با اجرای قانون، عدالت، شفافیت و مشارکت عمومی؛ و تثبیت حقوقی این حق از طریق شناسایی صریح آن در قوانین عادی است. با این حال، موانعی نظیر جنگ نرم و عملیات روانی، اقدامات نابه‌هنگار رسانه‌ای و کنش‌های نامناسب برخی مسئولان، تحقق این حق را با چالش مواجه کرده است.

برای تضمین حق بر امنیت روانی، پیشنهاد می‌شود قوه مقننه با تصویب قوانین جامع و منسجم، جایگاه این حق را در نظام حقوقی تثبیت کند و قوه قضائیه با فعال‌سازی نهادهایی نظیر دادستانی کل کشور، سازمان بازرسی و دیوان عدالت اداری، نقش محوری در مقابله با تهدیدات این حق ایفا نماید. همچنین، ترویج سبک زندگی ایرانی-اسلامی و ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی، تقویت امنیت اخلاقی و ارتقای اعتماد عمومی از طریق آموزش، رسانه‌ها و سازوکارهای شفافیت و پاسخگویی، از راهکارهای کلیدی است. یکی

دیگر از رویکردهای اثر بخش بحث مدیریت فضای رسانه‌ای و مقابله با اخبار جعلی است که می‌تواند در راستای تأمین امنیت روانی شهروندان نقش مهمی را ایفاء نماید. تحقیقات آینده می‌تواند بر تدوین شاخص‌های عملی برای سنجش امنیت روانی، طراحی مدل‌های حقوقی برای حمایت از آن و بررسی تطبیقی این حق در نظام‌های حقوقی دیگر تمرکز کنند تا زمینه برای تحقق مؤثرتر این حق بنیادین در جامعه فراهم شود.

یادداشت‌ها

- 1 security
- 2 Psyche
- 3 psychological security

۴. وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (سوره اسراء، آیه ۷۰)

۵. الناس محترمون فی أموالهم و أنفسهم و أعراضهم

۶. اصل ۲۲ قانون اساسی: حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند.

۷. قوه قضائیه قوه ای است مستقل که پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مسئول تحقق بخشیدن به عدالت و عهده دار وظایف زیر است:

۱- رسیدگی و صدور حکم در مورد تظلمات، تعدیات، شکایات، حل و فصل دعاوی و رفع خصومات و اخذ تصمیم و اقدام لازم در آن قسمت از امور حسبیه که قانون معین می کند.

۲- احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی های مشروع.

۳- نظارت بر حسن اجرای قوانین.

۴- کشف جرم و تعقیب و مجازات و تعزیر مجرمین و اجرای حدود و مقررات مدون جزائی اسلام.

۵- اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمین.

۸. بند ۲۲ سیاست های کلی نظام اداری

۲۲ - تنظیم روابط و مناسبات اداری بر اساس امنیت روانی، اجتماعی، اقتصادی، بهداشتی، فرهنگی و نیز رفاه نسبی آحاد جامعه.

۹. ماده ۶۹۸ - (اصلاحی ۱۳۹۹/۰۲/۲۳) هر کس به قصد اضرار به غیر یا تشویش اذهان عمومی یا مقامات رسمی به و سیله نامه یا شکواییه یا مراسلات یا عرایض یا گزارش یا توزیع هرگونه اوراق چاپی یا خطی یا امضاء یا بدون امضاء اکاذیبی را اظهار نماید یا با همان مقاصد اعمالی را برخلاف حقیقت رأساً یا به عنوان نقل قول به شخص حقیقی یا حقوقی یا مقامات رسمی تصریحاً یا تلویحاً نسبت دهد اعم از اینکه از طریق مزبور به نحوی از انحاء ضرر مادی یا معنوی به غیر وارد شود یا نه علاوه بر اعاده حیثیت در صورت امکان، باید به حبس از یک ماه تا یک سال و یا شلاق تا (۷۴) ضربه محکوم شود.

منابع و مآخذ

فارسی:

کتب:

- انصاری، ب. (۱۳۹۷). حقوق رسانه. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- پروین، خ. (۱۳۹۵). حقوق بشر از نظر تا عمل. تهران: نشر میزان.
- جعفری‌لنگرودی، م. (۱۳۸۷). ترمینولوژی حقوق. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۹). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
- جوان آراسته، ح. و ملک افضلی، م. (۱۳۹۹). حقوق اساسی ۳. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دهخدا، ع. (۱۳۷۷). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ج ۱.
- طباطبایی موتمنی، م. (۱۳۹۰). آزادی‌های عمومی و حقوق بشر. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- عباسی لاهیجی، ب. (۱۴۰۲). حقوق بشر در اسلام، ایران و اسناد بین‌المللی (حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی). تهران: انتشارات دادگستر.
- عمید، ح. (۱۳۶۴). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر، ج ۲.
- فتاحی‌زفرقندی، ع. (۱۳۹۷). آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی. تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ج ۲.
- قاری سیدفاطمی، م. (۱۳۹۸). حقوق بشر در جهان معاصر (درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع). تهران: نگاه معاصر.
- کدخدایی، ع. و جواهری‌طهرانی، م. (۱۳۹۱). حاکمیت قانون و ولایت مطلقه فقیه. تهران: مؤسسه انتشارات دادگستر.
- کعبی، ع. و همکاران. (۱۴۰۲). تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اصول قانون اساسی. تهران: انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان، ج ۳.

گرجی ازندریانی، ع. (۱۴۰۲). حقوق شهروندی از انسان در بند تا انسان محق. اردستان: مشارق الانوار.

متفکر، ح. (۱۳۸۵). جنگ روانی. قم: انتشارات زمزم هدایت.

هاشمی، س. (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: نشر میزان.

مقالات

آزادی، م. و شیخ موحد، م. (۱۴۰۱ الف). «تقویت اعتماد عمومی به مثابه ابزار ارتقای سلامت نظام اداری ایران»، نشریه پژوهش‌های نوین حقوق اداری، (۴)، ۱۹۱-۲۱۷.

اسماعیلی، م. (۱۳۹۷). «حق بر امنیت و همگانی بودن آن»، فقه حکومتی، (۵)، ۷-۲۲.

افشاری، ف. و اکبری، م. (۱۴۰۳). «نقش قوه قضائیه در تأمین امنیت روانی شهروندان در راستای احیای حقوق عامه»، حقوق عامه، (۱)۱، ۱۰۳-۱۲۸.

افشاری، ف. و پتفت، ا. (۱۴۰۰). «موانع احیای حقوق عامه در حقوق ایران و راهکارهای تحقق مطلوب آن»، دانش حقوق عمومی، (۳)۱۰، ۱۱۱-۱۳۹.

امیری، ح. و راعی، م. و حیدری، م. (۱۴۰۳). «وظایف حکومت اسلامی در تأمین امنیت روانی جامعه»، نشریه حکومت اسلامی، (۱)۲۹، ۱۰۹-۱۳۸.

پروین، خ. و اصحابی، ف. (۱۴۰۱). «دعای متضمن نفع عمومی ظرفیتی در احیای حقوق عامه؛ مطالعه موردی تطبیقی»، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، دی، ۹(۴)، ۳-۳۲.

خانباشی، م. و زاهدی، ش. و الوانی، س. (۱۳۹۰). «پاسخگویی؛ بستری برای تقویت اعتماد عمومی»، پژوهش‌نامه نظم و امنیت انتظامی، (۲)۴، ۲۹-۵۴.

دانایی‌فرد، ح. (۱۴۰۳). «اعتماد عمومی به فرایند کشورداری: تحلیل نقش حکمرانی، اداره امور عمومی و امور عملیاتی اجرای دولت»، پژوهش‌های مدیریت منابع سازمانی، (۴)۱۴، ۱-۵۶.

دانایی‌فرد، ح. و حسن زاده، ع. و نصراللهی، س. (۱۳۹۳). «واکاوی سازوکارهای کلیدی تقویت اعتماد عمومی به دولت: رویکرد نگاه شهروندی»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، (۸)۲، ۱۰۱-۱۱۸.

ذوفقاری، ش. و جاوری، م. (۱۳۹۲). «راه‌های ایجاد امنیت روانی و موانع آن در اندیشه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (رضوان‌الله تعالی علیه)»، فصلنامه امنیت پژوهی، (۴۴)۱۲، ۱۲۳-۱۴۸.

رضایپناه، م. (۱۳۹۰). «بررسی نقش اعتماد عمومی در همبستگی ملی»، پژوهشنامه، ۷۵، ۱۰۷-۱۳۸.

زاهدی، ش. و خانباشی، م. (۱۳۹۰). «از اعتماد عمومی تا اعتماد سیاسی (پژوهشی پیرامون رابطه اعتماد عمومی و اعتماد سیاسی در ایران)»، فصلنامه پژوهش‌های مدیریت در ایران، ۱۵(۴)، ۷۳-۹۶.

سیدباقری، س. (۱۳۹۷). «سازوکارهای تأمین امنیت روانی در فقه سیاسی»، مجله فقه حکومتی، ۳(۵)، ۲۳-۴۸.

صالحی مازندرانی، م. و فجری، ع. (۱۳۹۵). «تأمین امنیت اخلاقی زنان در حقوق داخلی و اسناد بین‌المللی»، مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۴(۳)، ۱۲۵-۱۴۵.

علیزاده، ع. و کاویانی، م. (۱۳۹۰). «حق امنیت فردی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، مطالعات حقوق خصوصی، ۲۰(۴۱)، ۲۵۷-۲۷۲.

غمامی، س. (۱۳۹۷). «الگوی احیای حقوق عامه با تحول در نظام هنجارها و ساختارهای قضایی»، حقوق اسلامی، ۵۸، ۷۱-۹۲.

قاسمی، غ. و محبی، د. و شجاعی، ع. (۱۴۰۱). «تاملی بر مبانی ماهوی و قانونی حقوق عامه و حقوق عمومی با نگاهی به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، تعالی حقوق، ۱۳(۴)، ۱۸۸-۲۱۵.

کشتگر، ا. و جاور، ح. (۱۴۰۰). «ساحت‌های تأثیر قاعده فقهی «حفظ نظام» بر حق حریم خصوصی»، مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۰(۱)، ۹۱-۱۱۸.

ملک افضلی، م. و کرمی، ب. (۱۴۰۳). «بازاندیشی در ماهیت و شرایط تحقق بزه «نشر اکاذیب»»، حقوق اسلامی، ۲۱(۸۰)، ۵۱-۷۲.

محمدی، ز. و نیکونهاد، ا. و باقری‌نیا، ح. (۱۴۰۳). «شناسایی و تحلیل پیشران‌های تأثیرگذار بر آینده اعتماد عمومی در جمهوری اسلامی ایران»، نشریه شناخت پژوهی مطالعات سیاسی، ۱(۲)، ۲۶-۵۳.

مرادی رستگار، ح. و شمخانی، ا. و یوسفی‌افراشته، م. (۱۳۹۴). «جنگ نرم (جنگ خاموش) تهدیدی علیه امنیت جامعه»، نشریه مطالعات فرهنگی پلیس، ۲(۴)، ۲۵-۵۱.

مولا، م. و فتیلی، ص. (۱۴۰۳). «راهکارهای تحقق امنیت روانی در جامعه بر اساس بیانات آیت‌الله خامنه‌ای»، پژوهش‌های میثاق با انقلاب، ۲(۲)، ۱-۳۱.

نوریان، م. و محمدی، ح. (۱۴۰۰). «امنیت روانی در قرآن کریم؛ از تأثیر اجتماعی تا تضمین

مدنی جزایی در فقه امامیه»، نشریه مطالعات راهبردی ناجا، ۶(۲۱)، ۱۵۳-۱۷۲.
وفاقی، د. (۱۳۷۲). «بحثی پیرامون افترا و نشر اکاذیب و قذف در قوانین جاری»، حقوقی دادگستری، ۸، ۴۷-۶۴.

پایان‌نامه

آذربایجانی، و. (۱۳۹۰). تشویش‌آذهان عمومی و مقامات و ضمانت اجرای آن در نظام عدالت کیفری ایران (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران.

رسولی، س. (۱۴۰۰). مفهوم امنیت قضایی و سازوکارهای تأمین آن در نظام حقوقی-قضایی ایران (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس، دانشکده علوم انسانی، بندرعباس.

پایگاه‌های اینترنتی

www.khamenei.ir

English:

articles:

Zotova, O, & Tarasova, L. (2024). The Psychological Security of an Individual in the Urban Environment: Definition of the Construct. *Психология. Журнал Высшей Школы Экономики*, 21(3), 519-546. <https://doi.org/10.17323/1813-8918-20234-3-519-546>.



الزامات تضمین حق بر آب در منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) با تأکید بر

سیاست‌های کلی نظام

هادی طحان نظیف^۱، حمید فعلی^{۲*}، سید محمد کشفی^۳

۱. دانشیار گروه حقوق عمومی دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

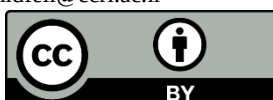
چکیده

تضمین حق بر آب در ایران با توجه به مصرف بخش عمده آب در کشاورزی با چالش‌های حقوقی متعددی مواجه است. از یک سو پراکندگی احکام قوانین متعدد و از سوی دیگر فقدان اولویت‌بندی بین حق بر آب با سایر حقوق مانع نیل به برنامه‌ای جامع و شفاف جهت حل کلان‌مسئله آب شده است. در حالی که راهبردهای تضمین حق بر آب در بیانات مقام معظم رهبری و سیاست‌های کلی نظام به نحوی شفاف مقرر شده است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به چستی الزامات و راهکارهای حقوقی تضمین حق بر آب مبتنی بر اندیشه مقام معظم رهبری به ویژه در قالب سیاست‌های کلی نظام است. یافته‌های پژوهش از خلال کاربری روش تحقیق توصیفی-تحلیلی، نشان می‌دهد که با وجود جامعیت نسبی احکام سیاست‌های کلی نظام علی‌رغم پراکندگی برخی احکام مرتبط، تعاریف سستی حقایق و یا برخی الگوهای مدیریتی در قوانین ناسازگار با سیاست‌های کلی نظام، موجب عدم تحقق بهره‌وری مصرف آب و تخصیص بی‌ضابطه حقایق در حوزه کشاورزی و تضييع حق عامه بر آب شده است. اصلاح قوانین مرتبط با بهبود بهره‌وری منابع آبی، کاربری ظرفیت‌های تقنینی، قضایی و اجرایی جهت شناسایی و پیگیری حق بر آب به عنوان حقی دارای اولویت اساسی در حوزه حقوق عامه، تقویت مشارکت مردم در بهره‌برداری از منابع آب و اصلاح الگوی مصرف و همچنین در قانون برنامه هفتم نیز با شفاف و عینی کردن برنامه دیپلماسی آب و اصلاح فرآیند تدوین سند آن و نیز ایجاد الزام قانونی برای دولت در بهره‌برداری از آب‌های غیرمعارف به عنوان راهکار پیشنهاد شده است.

کلیدواژگان: توسعه کشاورزی، حقایق، حق بر آب، حقوق عامه، سیاست‌های کلی نظام.

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

*Email: h.feli@isu.ac.ir / hamidfeli@ccri.ac.ir



مقدمه

وجود آب در فراهم کردن زیست مطلوب همراه با کرامت و سلامت انسانی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و حق بر آب آشامیدنی سالم در زمره حقوق بشری است که برای یک حیات حداقلی ضروری و لازم است. (singh, 2016: 5) تضمین این حق در ایران با چالش‌هایی مانند کاهش طبیعی منابع آب، توزیع ناعادلانه، فقدان جایگزین‌های قابل اتکا برای تأمین آب، مصرف بیش از حد، وابستگی اقتصادی به کشاورزی، مدیریت ناکارآمد در بهره‌برداری و ساختار نامناسب حکمرانی شدت بحران آب را افزون کرده است. (پارسا و همکاران، ۱۳۹۴: ۲) از سوی دیگر با وجود پیش‌بینی راهکارهای حقوقی در قالب قوانین و مقررات نیز حل چالش‌های فوق تاکنون چندان موفق نبوده است.

علی‌رغم اینکه سیاست‌های کلی نظام در زمینه حقوق مرتبط با آب راهبردهایی جامع پیش‌بینی کرده است، متناظر با مطالبات مقام معظم رهبری به ویژه در قالب این هنجارهای حقوقی بالادستی، رویه‌های تقنینی و اجرایی اولویت‌سنجی درستی نداشته است. ریشه این مسئله در بیانات مقام معظم رهبری عدم تنظیم مناسب مصرف آب به ویژه در بخش کشاورزی دانسته شده است و مستنبط از این بیانات، مردم و بیشتر از آنها دولت در مصرف آب دچار اسراف شده‌اند و اگر در بخش اراضی کشاورزی ۳۷ میلیون هکتاری کشور که نزدیک به ۹۰ درصد مصرف آب کشور را به خود اختصاص می‌دهد، ۱۰ درصد صرفه‌جویی شود برکات بسیاری برای کشور خواهد داشت که مورد غفلت قرار می‌گیرد. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۷/۲/۱۱، ۱۳۹۰/۱/۱، ۱۴۰۳/۱/۱۵ و ۱۴۰۴/۶/۱۶)

پرسش اصلی این پژوهش آن است که تضمین حق بر آب در اندیشه آیت الله خامنه‌ای (رضوان‌الله تعالی علیه) به ویژه در سیاست‌های کلی نظام چه الزامات و راهکارهای تقنینی، قضایی و اجرایی دارد؟ برای پاسخ به این سؤال باید پاسخ داد که نسبت این حق با سایر حقوق خصوصاً حق بر غذا و حق بر توسعه به ویژه در زمینه کشاورزی چیست.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد برخی آثار مرتبط با این پژوهش تاکنون در حوزه حقوق آب و حق بر آب نگاشته شده‌اند. دسته‌ای از این آثار به حوزه حقوق بین‌الملل آب مرتبط است؛ مانند کتاب «امنیت آب در حقوق بین‌الملل» که با تمسک به اصول و قواعد عام حقوق بین‌الملل آب، حقوق بین‌الملل محیط زیست، حقوق بین‌الملل بشر و بشردوستانه، در

پی استنباط چارچوبی حقوقی ناظر به منابع آبی فرامرزی است. (رشیدی، ۱۳۹۹) همچنین کتاب «حق بر آب آشامیدنی سالم در حقوق بین‌الملل بشر» بیشتر به تحول تاریخی و مفهوم این حق و سازوکارهای مبتنی بر معاهدات بین‌المللی و سازوکارهای غیردولتی تأمین‌کننده آب آشامیدنی سالم پرداخته است. (صفاری‌نیا، ۱۳۹۴) در میان آثاری که بر ابعاد داخلی حقوق آب مرتبط است، مقاله «نقش قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران در تضمین حق بر آب» به ابعاد مرتبط با قوه قضائیه پرداخته است و عنایتی به سایر ابعاد تقنینی و مرتبط با سیاست‌های کلی نظام نداشته است. (رشیدی، ۱۴۰۱: ۸۳) کتاب «حقوق آب» نیز به طور کلی سیر تصویب قوانین و نقاط قوت و ضعف و ابهام آنها را محور توجه خود قرار داده است (ذوالفقاری، ۱۴۰۰: ۱۵) و به راهبردهای کلیدی مستنبط از سیاست‌های کلی نظام و اندیشه‌های مقام معظم رهبری عنایت نداشته است. همچنین مقاله «نقش حقوق عمومی در کنترل مصرف آب» درصدد است تا از اصول حقوق عمومی برای مقررات‌گذاری دولت در کنترل مصرف آب و تفسیر مفهوم استفاده معقول از آب در مراجع اداری و قضایی استفاده کند. (فریادی، ۱۳۹۷: ۱۶۱) مقاله «چالش‌های فقهی و حقوقی حقایق در آب‌های عمومی» نیز با وجود پرداختن به ارتباط حق بر آب آشامیدنی سالم و حقایق کشاورزی نیز با تمرکز بر مسئله مالکیت آب، (فعلی و غمامی، ۱۴۰۳: ۱۶۵) فارغ از راهکارهای مستنبط از سیاست‌های کلی نظام جهت ارتقای راهکارهای صیانت از حق بر آب آشامیدنی سالم نگاشته شده است. بنابراین اثر حاضر نسبت به این آثار از نوآوری برخوردار است.

ساختار پژوهش اینگونه سامان یافته است که ابتدا به جایگاه حق بر آب در قانون اساسی، سیاست‌های کلی نظام، قوانین عادی و اسناد بین‌المللی پرداخته می‌شود و سپس حق بر آب با سایر حقوق مرتبط از جمله حق بر حیات، حق بر بهداشت و سلامت، حق بر غذا، حق بر محیط زیست سالم، حق بر پیشرفت و توسعه و نیز حقایق به عنوان یک مصداق خاص از حقوق کشاورزان نسبت به آب نسبت‌سنجی می‌شود. در انتهای این پژوهش نیز راهکارهای تقنینی، قضایی و اجرایی تضمین حق بر آب مبتنی بر سیاست‌های کلی نظام در زمینه بهره‌وری در مصرف آب، مشارکت مردمی، برنامه‌ریزی متمرکز برای دیپلماسی آب و استفاده از آب‌های نامتعارف ارائه می‌شود.

۱. جایگاه حق بر آب در نظام حقوقی ایران

همواره لازمه حیات انسان‌ها در گرو حق بر آب، به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین حقوق بنیادین بشر بوده است. (الموتی، جلالی، شوشتری، ۱۳۹۶: ۱۴۴) در طول تاریخ، تمدن‌ها و آبادانی‌ها در کنار منابع آبی به وجود آمده‌اند. (رشیدی، ۱۳۹۹: ۲۳) تاثیر آب در رفع نیازهای اساسی انسان به بقا و کرامت او کمک شایانی می‌کند. (Ahmad, 2021:301) مسئله کشور، مسئله آب است و در سطح دنیا نیز اهمیت آب حتما در آینده نزدیک افزون‌تر خواهد شد. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۰/۸/۲۶) نظام حقوقی ایران نیز به همین ترتیب در قالب اسنادی همچون اسناد لازم‌الاجرای بین‌المللی که مصوب مجلس بوده و یا سایر اسناد بالادستی مانند قانون اساسی و به ویژه سیاست‌های کلی نظام به این حق اساسی، ولو به طور غیرمستقیم اشاره و تاکید نموده است.

۱-۱. حق بر آب در قانون اساسی

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به حق بر آب به‌طور مستقیم و مستقل نپرداخته است لکن می‌توان از منظومه کلی اصول قانون اساسی پی به وجود چنین حقی در زمره مهم‌ترین حقوق بشری برد. اصل ۴۵ قانون اساسی^۱ آب‌های عمومی را در زمره انفال و ثروت‌های عمومی در اختیار حکومت اسلامی دانسته که باید طبق مصالح عامه نسبت به آن‌ها عمل نماید. همین می‌تواند ولو غیرمستقیم به ذی حق بودن عموم مردم در دسترسی به آب و رعایت حقوق مربوط به آن دلالت کند چرا که مصلحت عامه در مقابل مفسده عامه چنین حکایت می‌کند. دیگر اصل مهم در این زمینه، اصل ۵۰ قانون اساسی^۲ راجع به حفاظت از محیط زیست و جلوگیری از آلودگی آن ولو به بهانه فعالیت‌های اقتصادی است. از جهاتی دیگر نیز برخی اصول دیگر از قانون اساسی با حق بر آب ارتباط دارند؛ مانند بند ۱۲ اصل ۳۳^۳ از حیث رفع محرومیت نسبت به آب، برخورداری برابر همگان از حقوق انسانی در اصل ۲۰،^۴ مصونیت جان اشخاص از تعرض در اصل ۲۲،^۵ نیازهای اساسی انسان در بند ۱ اصل ۴۳^۶ و توزیع عادلانه منابع طبیعی از جمله آب در مناطق مختلف کشور در اصل ۴۸^۷ که در بخش‌های بعدی این ابعاد را حسب اقتضای بحث بیشتر خواهیم گشود.

۲-۱. جایگاه حق بر آب در سیاست‌های کلی نظام

اختصاصی‌ترین سیاست‌های کلی مرتبط با تضمین حق بر آب را باید سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب ابلاغی ۱۳۷۹/۱۱/۳ مقام معظم رهبری دانست. این سیاست‌ها در (۵)

بند به شرح زیر الزامات تضمین حق بر آب را از ابعاد مختلف مدیریت منابع آب، ابعاد اقتصادی، سیاسی و امنیتی آب، استحصال و عرضه و نگهداری و مصرف مطلوب آب، الزامات طرح‌های آبخیزداری و آبیاری و غیره، منابع آبی مرتبط با خارج از کشور مقرر کرده است: «۱- ایجاد نظام جامع مدیریت در کل چرخه آب بر اساس اصول توسعه پایدار و آمایش سرزمین در حوضه‌های آبریز کشور.

۲- ارتقای بهره‌وری و توجه به ارزش اقتصادی و امنیتی و سیاسی آب در استحصال و عرضه و نگهداری و مصرف آن.

۳- افزایش میزان استحصال آب، به حداقل رساندن ضایعات طبیعی و غیر طبیعی آب در کشور از هر طریق ممکن.

۴- تدوین برنامه جامع به منظور رعایت تناسب در اجرای طرح‌های سد و آبخیزداری و آبخوانداری و شبکه‌های آبیاری و تجهیز و تسطیح اراضی و استفاده از آب‌های غیرمعارف و ارتقای دانش و فنون و تقویت نقش مردم در استحصال و بهره‌برداری.

۵- مهار آب‌هایی که از کشور خارج می‌شود و اولویت استفاده از منابع آب‌های مشترک.» هر کدام از بندهای این سیاست‌های کلی از جهتی تضمین حق بر آب را مقرر کرده است که در بخش‌های بعدی به اقتضای بحث بند مرتبط را تحلیل خواهیم کرد. علاوه بر این سیاست اصلی در حوزه حق بر آب، مقام معظم رهبری مطابق بند (۱) اصل ۱۱۰ قانون اساسی،^۸ سیاست‌های کلی دیگری نیز مقرر کرده‌اند که اجرای هر کدام می‌تواند از جهاتی بر تضمین مطلوب حق بر آب مؤثر باشد. برای مثال بند (۲) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع طبیعی ابلاغی ۱۳۷۹/۱۱/۳ مقام معظم رهبری^۹ شناسایی و حفاظت منابع آب را در کنار منابع خاک و ذخایر ژنتیکی گیاهی - جانوری مقرر کرده است. دو الزام دیگر این بند نیز بهره‌برداری بهینه از آب است که متناظر با بندهای (۲) و (۳) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب است و دیگری حمایت مؤثر از سرمایه‌گذاری در آب است که البته مستقیماً در سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب اشاره نشده است اما غیرمستقیم با برخی بندها ارتباط دارد.

علاوه بر این بندهای (۳) و (۵) سیاست‌های کلی بخش کشاورزی ابلاغی ۱۳۹۱/۹/۲۹ مقام معظم رهبری نیز الزاماتی را از حیث ارتباط آب با بخش کشاورزی بدین ترتیب مقرر

کرده است: «۳- اصلاح ساختار و نظام بهره‌برداری بخش کشاورزی با تشویق کشاورزان به رعایت اندازه‌های فنی - اقتصادی واحدهای تولیدی متناسب با نوع فعالیت و شرایط مختلف اجتماعی، اقتصادی و اقلیمی کشور و تاکید بر جهت‌گیری حمایتی دولت از این سیاست‌ها به‌ویژه در واگذاری منابع آب و خاک. ۵- ارتقاء بهره‌وری از آب در تولید محصولات کشاورزی و استفاده علمی و بهره‌برداری بهینه از سایر نهادهای تولید.» بر اساس بند (۳) رعایت اندازه‌های فنی و اقتصادی بهره‌برداری از منابع آب از جمله الزاماتی است که در ارتباط با بند (۴) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب تعریف می‌شود و بخش‌های بعدی نسبت آنها بیشتر بررسی خواهیم کرد. همچنین بند (۵) ارتقای بهره‌وری از آب را در بخش کشاورزی مقرر کرده است که تقریر دیگری است بند (۲) مذکور سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب که به صورتی عام آن را در کلیه بخش‌ها مقرر کرده بود. برخی دیگر از سیاست‌های کلی نظام مانند سیاست‌های کلی محیط زیست به نحو صریح یا برخی دیگر به نحوی غیرمستقیم به تضمین عادلانه حق بر آب مرتبط است که در بخش‌های بعدی بیشتر اشاره خواهیم کرد.

۳-۱. حق بر آب در قوانین عادی

در خصوص قوانین عادی نیز تعداد قابل توجهی قانون در زمینه آب تصویب شده است که نسبت به حق بر آب شناسایی صریحی صورت نداده است، بلکه به تعهدات اجرایی برآمده از حق بر آب مانند توزیع و تامین عادلانه آب، مدیریت مصرف، کنترل آلودگی و مانند آن اشاره کرده است. از جمله این قوانین می‌توان به قانون آب و نحوه ملی شدن آن (۱۳۴۷)، قانون توزیع عادلانه آب (۱۳۶۱)، قانون تشکیل شرکت‌های آب و فاضلاب (۱۳۶۹)، قانون توسعه و بهینه‌سازی آب شرب شهری و روستایی در کشور (۱۳۹۴) و سایر قوانین اشاره کرد. حاصل آنکه گرچه به حق بر آب به طور صریح و مستقیم در قوانین پرداخته نشده است ولی با تبیین و تفصیل از سایر حقوق می‌توان به تکلیف دولت در این زمینه پی برد. (رشیدی، ۱۴۰۱: ۸۷)

۴-۱. حق بر آب در اسناد بین‌المللی لازم‌الاجرا در ایران

با توجه به تصویب قانون اجازه الحاق دولت ایران به میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی مصوب ۱۳۵۴ این قانون در نظام حقوقی ایران اعتبار حقوقی دارد و بر اساس آن می‌توان در سطح حقوق داخلی نیز مصادیق حقوق بشری را شناسایی کرد.

از حق بر آب تاکنون تعریف معین و جهان‌شمولی نشده است و بین الفاظ حق بر آب، حقوق آب و حقوق بین‌الملل آب، تفکیک مشخصی وجود نداشته و گاه به جای یکدیگر استعمال می‌شوند. با بررسی اسناد صادره از ارکان ملل متحد چنین دریافت می‌شود که حق بر آب «حق بر دسترسی به آب و بهداشت» است. (گراوند، ۱۳۹۹: ۱۶۸۵) در واقع مفهوم حق بر آب در میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مستقلاً مورد اشاره قرار نگرفته است، اما کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی طی تفسیر عام شماره ۱۵ سال ۲۰۰۲ از مواد (۱۱) و (۱۲) میثاق مذکور تلاش دارد آنچه مد نظر کشورها بوده است را انعکاس دهد و تفسیر کند. بر این اساس حق دسترسی به آب، حق همگان به آب کافی، سالم، قابل دسترسی و به منظور مصارف شخصی و خانگی مقرون به صرفه است و مقدار کافی از آب سالم برای جلوگیری از مرگ ناشی از بی‌آبی، کاهش خطر ابتلا به بیماری، برای مصرف و پخت و پز و رفع نیازهای بهداشتی و شخصی و خانگی از ضروریات است. (کریون، ۱۳۸۷، ۵۷۱)

۲. نسبت‌سنجی حق بر آب با سایر حقوق با تأکید بر سیاست‌های کلی نظام

شناسایی الزامات تضمین حق بر آب در سطوح مختلف هنجارهای حقوقی به ویژه سیاست‌های کلی نظام را باید در ارتباط با دیگر حقوق انسانی دانست. این ارتباط حق بر آب با سایر حقوق باید با دو شاخص کمی و کیفی سنجیده شود. از نظر شاخص کیفی آب باید سالم و بهداشتی باشد. کیفیت پایین آب یک مشکل جدی و گسترده است و اگرچه مردم آب آشامیدنی کافی دریافت می‌کنند، اما می‌تواند آلوده و ناسالم باشد. (Scanlon, Cassar & Nemes, 2004, 29) سازمان بهداشت جهانی در دستورالعمل‌های خود برای کیفیت آب آشامیدنی در سال ۱۹۹۳، به کشورها توصیه کرد که استانداردهای ملی را تدوین کنند که «ایمنی منابع آب آشامیدنی را از طریق حذف یا کاهش غلظت اجزای تشکیل‌دهنده آب که برای سلامتی خطرناک شناخته شده‌اند» تضمین کند. (Guidelines for drinking-water quality, 1993: 2-4) از نظر شاخص کمی نیاز به آب برخی صاحب‌نظران حوزه حق بر آب توزیع آب برای برخی از مصادیق مستقیم حقوق دیگر اینگونه تقسیم کرده‌اند که ۵۰ لیتر در روز برای هر نفر را برای تأمین نیازهای اساسی انسان توصیه کرده‌اند: پنج لیتر برای آب آشامیدنی، ۲۰ لیتر برای بهداشت و نظافت، ۱۵ لیتر برای حمام و ۱۰ لیتر برای پخت و پز. (Gleick, 1996, 88-89)

به طور خاص مقام معظم رهبری در قالب سیاست‌های کلی نظام از یک سو حق بر آب را در ارتباط با برخی حقوق مانند حق بر حیات و حق بر بهداشت عمومی و سلامت مقرر کرده‌اند و یا از سوی دیگر در سیاست‌های کلی بخش کشاورزی حق بر آب با حق بر غذا و امنیت غذایی ارتباط وثیقی یافته است. به همین ترتیب است حقوق دیگری از قبیل حق بر محیط زیست سالم و حق بر برخورداری عادلانه از منابع طبیعی. بر اساس ارتباط این حق با سایر حقوق و ضرورت دسترسی به آب برای تضمین سایر حقوق می‌توان الزاماتی را از این حیث مقرر کرد.

۲-۱. ارتباط مستقیم حق بر آب با حق بر حیات و حق بر بهداشت عمومی و سلامت

اصل ۲۲ قانون اساسی مصونیت جان اشخاص از تعرض را مبتنی بر حق بر حیات به عنوان یکی از اساسی‌ترین حقوق انسانی مقرر کرده است. بهره‌مند شدن اشخاص از آب آشامیدنی سالم را می‌توان از این حیث مستقیماً در ارتباط با حق بر حیات تعریف کرد. در حقوق بشر بین‌الملل نیز این برداشت از حق بر آب مورد توجه مفسران اسناد بین‌المللی حقوق بشر بوده است و حق بر آب را شعبه‌ای از حق بر حیات توصیف کرده‌اند، (Gleick, 1998: 491) لذا حق بر آب در زمره نسل اول حقوق بشر نیز شناسایی شده است و بر این اساس کمیته حقوق بشر نیز در سال ۲۰۱۰ منع دسترسی به آب را نقض حق بر حیات محسوب کرده است. (UN Human Rights Committee (HRC), 1982: para 5) اهمیت این تا بدانجا است که نمی‌توان براساس معیارهای اسلامی تضمین حق بر حیات نیز به استناد تضمین امنیت جانی و حق بر حیات در اصل ۲۲ قانون اساسی ذیل فصل حقوق ملت را محدود به اتباع داخلی کشور تفسیر کرد، بلکه باید تفسیری موسع از قانون اساسی در این زمینه ارائه داد و مثلاً قید حق بر خوراک در بند (۱) اصل ۴۳ که خارج از فصل حقوق ملت است را به صورت مطلق و شامل حق بر آب آشامیدنی سالم برای اتباع بیگانه مقیم ایران حتی اعم از اتباع قانونی و غیرقانونی دانست. علاوه بر این طبق بند (۱) اصل ۴۳ قانون اساسی می‌توان گفت که لازمه تأمین نیازهای اساسی از جمله بهداشت و درمان، دسترسی به آب آشامیدنی سالم است. در این راستا بند (۶) سیاست‌های کلی سلامت ۱۳۹۳/۱/۱۸ مقام معظم رهبری^{۱۰} تأمین آب را صراحتاً از جمله الزامات تضمین حق بر سلامت مقرر کرده است و برخی بندهای دیگر مانند جزء (۱) و (۳)

بند (۲) این سیاست‌ها^{۱۱} به نحوی غیرمستقیم در قالب اولویت‌بخشی پیشگیری بر درمان و کاهش مخاطرات آلودگی‌های تهدیدکننده سلامت، به نحوی فراهم کردن مقدمات تضمین حق بر بهداشت عمومی را که در بردارنده حق بر بهره‌مندی از آب سالم است، مقرر کرده است. با چنین تصریح و تفسیری از قانون اساسی و سیاست‌های کلی نظام می‌توان برنامه‌ریزی نکردن به منظور فراهم کردن بسترهای دسترسی به آب آشامیدنی سالم را چه در قالب ترک فعل صورت بگیرد و چه در قالب فعل، مانند برنامه‌ریزی‌های اشتباه در اولویت‌بندی‌های توزیع منابع برای ایجاد زیرساخت‌های دسترسی به آب، نقض حق بهداشت و درمان دانست. نسبت به این قسم از نقض اسناد بالادستی مزبور حتی باید مسئولیت مدنی دولت را پیش‌بینی کرد و پیرو آن دولت را ملزم به جبران خسارت‌های درمانی و مالی و جانی به بار آمده ناشی از بیماری‌های با منشأ قصور در آبرسانی به محرومین دانست.

۲-۲. نسبت‌سنجی اولویت حق بر آب در نسبت با حق بر غذا و امنیت

غذایی

حق بر غذای مناسب، متضمن در دسترس بودن خوراک در کمیت و کیفیتی است که نیاز رژیم غذایی افراد را بدون مواد زیان‌آور و به صورتی پایدار در دوره زمانی طولانی برآورده سازد. (ایده و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۳۴) علی‌رغم آنکه برخی پژوهشگران نتیجه گرفته‌اند که حق بر غذا پیش‌شرط تحقق سایر حقوق است (ابراهیم‌گل، ۱۳۸۷: ۲۴۳) اما باید کمی عقب‌تر را نگریست و نقش حیاتی حق بر آب در تحقق سایر حقوق از جمله حق بر غذا را به وضوح مشاهده کرد. متأسفانه در طول سالیان متمادی، همواره حق بر غذا از اولویت بیش‌تری در حوزه‌های مشترک با حق بر آب برخوردار بوده است و وزارت جهاد کشاورزی همواره توانسته بر وزارت نیرو در خصوص استفاده از منابع آبی غلبه کند هر چند این هرگز به معنای تعطیلی کشاورزی یا کم رونق شدن آن نیست هم‌چنین تنها نباید محدود در محصولات پر آب کشاورزی ماند بلکه باید به معضل پرمصرفی سایر چیزها مثل مصرف آب کولرهای آبی، احداث صنایع پرآب در مناطق کم آب مانند فولاد در اصفهان و مواردی از این قبیل توجه کرد. اما در خصوص امنیت آبی و غذایی، امنیت غذایی تنها با امنیت آبی قابل حصول است و در صورت ناامنی آب بیش‌ترین ضرر به بخش کشاورزی وارد می‌شود. این تاثیر می‌تواند هم به‌طور مستقیم و هم غیرمستقیم تأثیرات سوء خود را بگذارد و حتی منجر به اغتشاشات شود.

(نعمتی، ۱۴۰۱: ۷۲) لذا اولویت‌بندی و فائل شدن به وجود بهای لازم در این زمینه امری ضروری است تا از چالش‌های مختلف مستقیم و غیرمستقیم جلوگیری شود. هم‌چنان که مقام معظم رهبری نیز امنیت غذایی و نوع استفاده از آب در کشاورزی را دارای اولویت دانسته و بر اهمیت آن ولو در صورت پرهزینه بودن تاکید ورزیده‌اند؛ چرا که اولویت و بهادهی لازم در این عرصه جزء کارهای زیرساختی است و هزینه برای آن حتما دارای ارزش است. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۳/۶/۶) ایران علی‌رغم پرآب نبودن، می‌تواند با مدیریت درست و بهینه، کشاورزی خود را هم رونق دهد. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۳/۱/۱۵)

۲-۳. نسبت‌سنجی اولویت حق بر آب در نسبت با حق بر توسعه و پیشرفت

نقش آب در صنایع دارای جایگاه ویژه بوده و می‌تواند گامی در راستای پیشرفت اقتصادی و تحقق اقتصاد عادلانه در بند ۱۲ اصل ۳ قانون اساسی باشد؛ خصوصا آنکه این اصل به رفع محرومیت در زمینه تغذیه نیز تصریح کرده است. این منظر از استفاده از آب از حیث ارتباط منابع آبی با تضمین حق بر توسعه و پیشرفت قابل تحلیل است. با این حال در تعیین اولویت‌های اختصاص دادن منابع برای تضمین حق بر آب در مواردی که ارتباط مستقیم با حق بر حیات دارد، طبعاً حق بر حیات از اولویت بیشتری نسبت به حق بر توسعه و پیشرفت برخوردار است. بنابراین در ایجاد تضمینات لازم در قالب‌های تقنینی و اجرایی جهت تحقق بخشیدن به مقصود مقنن اساسی از محرومیت‌زدایی و همچنین الزامات مقرر شده از جانب مقام معظم رهبری در قالب سیاست‌های کلی نظام، اولویتی ویژه برای توزیع منابع آبی برای تضمین اولویت‌دار حق بر آب آشامیدنی سالم به منظور تأمین حق بر حیات به نحوی عادلانه در سطح کشور باید برقرار کرد.

الزام فوق بر مبنای بند (۲) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب ابلاغی ۱۳۷۹/۱۱/۳ نیز قابل مشاهده است. این بند در این خصوص مقرر کرده است: «۲- ارتقای بهره‌وری و توجه به ارزش اقتصادی و امنیتی و سیاسی آب در استحصال و عرضه و نگهداری و مصرف آن.» ارتقای بهره‌وری منابع آبی ملازم است با تعیین اولویت‌های اختصاص دادن منابع آبی به مصارف صنعتی و یا بهداشتی و و مصارف حیاتی‌تر آب. البته بهره‌وری منابع آبی ابعاد دیگر درون‌بخشی نیز دارد و آن مربوط است به ابعاد مختلف استحصال و عرضه و نگهداری آب اما

همان‌طور که در انتهای بند مزبور قید شده است، مصرف آب نیز چه از حیث اصلاح الگوی مصرف باشد و چه از حیث اختصاص منابع محدود آب به موارد دارای اولویت، مسلماً تعیین سازکارها به نحوی که مستلزم اختصاص دادن با اولویت آب به مصارف حیاتی به جای مصارف ثانویه و صنعتی باشد، از اقتضائات اجرای این بند از سیاست‌های کلی در بخش منابع آب است.

۲-۴. نسبت حق بر آب با حق بر محیط زیست سالم و حق بر بهره‌برداری عادلانه از منابع طبیعی

اصل ۵۰ قانون اساسی، حفاظت از محیط زیست را در برشی از عدالت بین نسلی به عنوان وظیفه عمومی مقرر کرده است. قطعاً تضمین حق بر آب برای تأمین سلامت و بهداشت آن از مصادیق اصل ۵۰ قانون اساسی بوده و ورود زباله‌های صنعتی در آب قطعاً از مصادیق نقض این اصل به شمار می‌رود. همچنین اصل ۴۸ قانون اساسی که تصریح به عدم تبعیض در بهره‌برداری از منابع طبیعی کرده است نیز می‌تواند در زمینه توزیع عادلانه منابع آب راهگشا باشد.

در راستای اصل ۵۰ قانون اساسی، سیاست‌های کلی محیط زیست ابلاغی ۱۳۹۴/۸/۲۶ یک بند مستقل به حفاظت از منابع آبی اختصاص داده است. بند (۹) این سیاست‌ها اینگونه مقرر کرده است: «۹- تعادل بخشی و حفاظت کیفی آب‌های زیرزمینی از طریق اجرای عملیات آبخیزداری، آبخوانداری، مدیریت عوامل کاهش بهره‌برداری از آب‌های زیرزمینی و تبخیر و کنترل ورود آلاینده‌ها». این بند را متناظر با بند (۴) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب ۱۳۷۹ باید دانست که لزوم تدوین برنامه جامع به منظور رعایت تناسب در اجرای طرح‌های سد و آبخیزداری و آبخوانداری و شبکه‌های آبیاری و تجهیز و تسطیح اراضی و استفاده از آب‌های غیرمتعارف را مقرر کرده بود. همچنین این سیاست‌ها در بند (۱۵-۱) مقرر کرده است: «۱۵- تقویت دیپلماسی محیط زیست با: ۱-۱۵- تلاش برای ایجاد و تقویت نهادهای منطقه‌ای برای مقابله با گرد و غبار و آلودگی‌های آبی».

۲-۵. نسبت حق بر آب با حقابه

حقابه در مواد (۴۱) و (۴۲) آیین‌نامه قانون ثبت، «حق شخص بر قسمتی از آب رودخانه یا نهر منشعب از آن یا بر قسمتی از آب قنات یا چشمه» تعریف شده است گرچه این حق اغلب

موقتی و قابل سلب بوده و نمی‌توان آن را در حقابه ثبتی ذکر کرد و این معنا و مفهوم از قانون «آب و نحوه ملی شدن آن» مصوب ۱۳۴۷/۴/۲۷ برداشت می‌شود. همچنین حقابه طبق تبصره «۱» ماده (۱۸) قانون توزیع عادلانه آب^{۱۲} صرفاً حق مصرف آب تملک‌شده با محوریت ملک است؛ در نتیجه میزان حقابه را در واقع میزان مجاز دانستن تملک آب حیات‌شده مشخص می‌کند که این امر مسلماً بر طراحی الگوی مطلوب مدیریت منابع آبی توسط حکومت مؤثر است. با این تعریف، حقابه نسبت به حق بر آب رابطه عموم و خصوص مطلق دارد، یعنی حق بر آب شامل کلیه حقوق انسان‌ها در بهره‌برداری از آب از جمله حقابه مصطلح در نظام حقوقی ایران می‌شود و حق‌های دیگری مانند حق بهره‌مندی بشر از آب شرب را هم در بر می‌گیرد، اما حقابه مصداقی خارج از مفهوم حق بر آب ندارد.

۳. راهکارهای تضمین حق بر آب متناظر با سیاست‌های کلی نظام

متناظر با شناسایی ارتباط حق بر آب با سایر حقوق، راهکارهایی که در اجرایی‌سازی حق بر آب مبتنی بر سیاست‌های کلی نظام در نظر گرفته می‌شود، باید متضمن انواع راهکارهای تقنینی، قضایی و اجرایی با لحاظ کردن اولویت‌بندی‌های حقوق انسانی مربوط به آب باشد.

۳-۱. راهکارهای تقنینی بهره‌وری در مصرف آب

بازنگری در الگوهای آب مصرفی کشاورزان در سال‌های اخیر مورد تأکید سیاست‌های کلی نظام و به تبع آن قوانین برنامه توسعه و پیشرفت بوده است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود. اصلاح روند مصرف بی‌رویه آب در مصرف حقابه کشاورزان با روش‌های آبیاری سنتی طبق بند (۸) سیاست‌های کلی اصلاح الگوی مصرف ابلاغی ۱۳۸۹/۴/۱۵ مقام معظم رهبری از این طرق مقرر شده است: «طراحی، تدوین و اجرای سند ملی الگوی مصرف آب در بخش‌های مختلف و به‌هنگام‌سازی آن»، «اعمال سیاست‌های تشویقی و حمایتی از طرح‌های بهینه‌سازی استحصال، نگهداری و مصرف آب»، «تدوین و اعمال استانداردها و ضوابط لازم برای کاهش ضایعات آب، پایش کیفیت منابع آب و جلوگیری از آلودگی آب‌ها» و «اصلاح الگوی کشت و اعمال شیوه‌های آبیاری کارآمدتر». همچنین بند (۲) «سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب» مبنی بر «ارتقای بهره‌وری و توجه به ارزش اقتصادی و امنیتی و سیاسی آب در استحصال و عرضه و نگهداری و مصرف آن» بر مطلب فوق دلالت دارد.

بر اساس سیاست‌های کلی مذکور، قانونگذار در مواردی مانند بند «الف» ماده (۱۷) قانون

برنامه چهارم توسعه مصوب ۱۳۸۳/۶/۱۱^{۱۳} دولت را مکلف کرده بود که ساختار مصرف آب را اصلاح نموده و نظام بهره‌برداری مناسب از آب را با استفاده از روش‌های نوین آبیاری و کم‌آبیاری مستقر نماید. همچنین بند «الف» ماده (۱۴۱) قانون برنامه پنجم توسعه مصوب ۱۳۸۹/۱۰/۱۵^{۱۴} وزرات نیرو را مکلف کرده بود که با اصلاح تخصیص‌ها و پروانه‌های موجود آب و تحویل حجمی آب به تشکل‌های آب‌بران، حجم آب مصارف موجود را کاهش دهد تا آب صرفه‌جویی‌شده در جهت توسعه اراضی جدید بخش کشاورزی یا سایر مصارف با روش‌های نوین آبیاری مورد استفاده قرار گیرد. همچنین توسعه روش‌های نوین آبیاری در بند «ب» ماده (۳۵) قانون برنامه ششم توسعه^{۱۵} نیز مقرر شده بود. علاوه بر این، فصل هشتم قانون برنامه هفتم پیشرفت جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۴۰۳ در مواد (۳۷) تا (۴۱) نظام مدیریت یکپارچه منابع آب را در ابعادی مانند «نظام مدیریتی آب»، «مدیریت مصرف و بهره‌وری آب»، «منابع آب‌های سطحی و زیرزمینی» و «بازچرخانی پساب» مقرر کرده است. ارتباط تنگاتنگ این فصل از برنامه هفتم با فصل هفتم آن در خصوص «امنیت غذایی و ارتقای تولید محصولات کشاورزی»، باعث می‌شود که در موارد متعددی محل تلاقی حقایق کشاورزان و سایر ابعاد حق بر آب قرار گیرد.

با این حال بازتاب رویکرد سنتی در حقایق ناشی از جزء مباهات بر شمردن آب‌های عمومی در مواردی مانند بند «د» ماده (۳۵) قانون برنامه ششم^{۱۶} و بند «ب» ماده (۱۴۱) و بند «الف» و «ب» ماده (۱۴۲) قانون برنامه پنجم^{۱۷} و حتی بند «ب» ماده (۲۷) قانون احکام دائمی برنامه‌های توسعه^{۱۸} دیده می‌شود؛ زیرا در این موارد بدون تغییر تعریف حقایق نسبت به تبصره «۱» ماده (۱۸) قانون توزیع عادلانه آب، که در واقع همان حق مصرف آب «در دفاتر جزء جمع قدیم یا اسناد مالکیت یا حکم دادگاه یا مدارک قانونی دیگر قبل از تصویب این قانون» را که الگوی مصرف قدیمی آب را به‌صورتی ناهمخوان با روش‌های نوین آبیاری تعیین کرده است، به شکل‌های مختلفی از قبیل اختصاص درآمد فروش حقایق به حقایق‌داران، خرید آب مازاد حقایق‌داران و صدور سند بهره‌برداری برای تمامی حقایق‌داران دیده می‌شود. (فعلی و غمامی، ۱۴۰۳: ۱۰۶)

این در حالی است که کمبود منابع آب، رویکردهای سنتی زمین‌محور را ناکارآمد کرده است. نظام جدید حقایق در نظام حقوقی برخی کشورهای غربی تکالیفی را برای دارنده حقایق به همراه

دارد که لزوماً گره خورده به قطعات خاصی از زمین نبوده و تضمین کافی را در اختیار بهره‌بردار قرار می‌دهد و از طریق تعریف حدود حقابه، شرایط لازم را جهت ایجاد بازار آب فراهم می‌آورد. برای مثال در آمریکا مالکیت خصوصی بر آب‌های جاری منتفی است و حقابه صرفاً یک حق بهره‌برداری است و در شرایط خاص مالکیت نسبت به آب‌های منتقل شده به کانال‌های خصوصی، مالکیت نسبت به آب منوط بر استفاده مفید از آن است، اما در نظام حقوقی سستی ایران نسبت به آب‌های زیرزمینی در اراضی خصوصی ملک خصوصی اشخاص است. در قانون توزیع عادلانه آب نیز تخصیص منابع آب با مجوز دولت است نه مالکیت خصوصی بر منابع آب، هرچند که این مالکیت مطلق نیست. (هنری لطیف‌پور، ۱۳۹۴: ۱۷۶-۱۷۷)

در برخی موارد رویکرد شورای نگهبان نیز در فرآیند تصویب این قوانین از این حیث مؤثر بوده است؛ مانند نظراتی که در خصوص حکم مزبور قانون احکام دائمی مبنی بر ضرورت پرداخت خسارت به حقابه‌داران در صورت کافی نبودن درآمد فروش حقابه صادر شده است^{۱۹} که همان‌طور که در این نظرات آمده است نگاه مالکانه داشتن به حقابه نتیجه چنین رویکردی است. البته از مشروح مذاکرات شورای نگهبان بر می‌آید که مراد شورا خسارات وارده به محصولات کشاورزی ناشی از سلب و تحدید حقابه بوده است. در هر صورت در این مذاکرات روشن است که با درج حکم مدنظر شورا برای جبران خسارت مزبور بار مالی پیش‌بینی نشده در بودجه بر دولت تحمیل می‌شود که مغایر اصل ۷۵ قانون اساسی^{۲۰} می‌توانست باشد، اما مجلس با سپردن تعیین تکلیف این موضوع به آیین‌نامه، از این ایراد در مرحله بعد اصلاح مصوبه گریخت.^{۲۱} با این حال با توجه به تأثیر این مسئله بر حقوق و تکالیف مردم در حوزه حق بر آب و حقابه، این موضوع می‌توانست ماهیتاً تقنینی محسوب گردد و تفویض تعیین تکلیف آن به مجری قانون می‌توانست توسط شورای نگهبان مغایر اصل ۸۵ قانون اساسی^{۲۲} تلقی گردد.

۲-۳. اولویت‌بندی متعادل حق عامه بر آب آشامیدنی سالم و حقابه کشاورزی و الزامات تقنینی و قضایی آن

از یک سو اصول حقوق عمومی مانند اقتدار، منفعت عمومی، امنیت حقوقی و خدمات عمومی می‌تواند در مرتبه هنجاری بالاتری از قواعد حاکم بر مالکیت شخصی قرار گیرد و صلاحیت دولت را الزام مصرف‌کنندگان آب برای استفاده بهینه و معقولانه توجیه کند. (فریادی،

۱۳۹۷: ۱۹۲) از سوی دیگر بر اساس بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی «احیای حقوق عامه» یکی از وظایف ذاتی قوه قضائیه مقرر شده است. از آنجا که مطابق با تعریف ماده (۱) دستورالعمل نظارت و پیگیری حقوق عامه مصوب ۱۳۹۷،^{۳۳} حقوق عامه حقوقی است که در قانون اساسی یا سایر قوانین و مقررات ثابت است و نقض آن، موجب تضییع نوع افراد یک جامعه مانند یک صنف می‌شود و در انفال و اموال عمومی نیز مصداق پیدا می‌کند، در این راستا تضییع صنف کشاورزان در سلب حقایق مشروع ایشان را که به موجب اداره منابع آبی توسط دولت رخ می‌دهد، می‌توان به مثابه نقض حقوق عامه تلقی کرد. از سوی دیگر مبتنی بر تعریف همین مصوبه حقوق زیست محیطی و بهداشت و سلامت عمومی نیز از دیگر مصادیق مصرح حقوق عامه است که با توجه به ارتباط بیان‌شده این زمینه‌ها با حق بر آب، این حق را نیز به عنوان یکی از مصادیق حقوق عامه باید شناخت. با توجه به نسبت بیان‌شده از حق بر آب آشامیدنی سالم یا سایر حقوق از جمله حقایق در مباحث قبل قوه قضائیه باید اولویت‌بندی لازم بین مصادیق حقوق عامه با اولویت‌بخشی به احیای حق بر آب آشامیدنی سالم را انجام دهد.

از سوی دیگر در مقام نظارت قوه قضائیه بر دولت برای تضمین حق بر آب، باید در نظر داشت که بسط ید مطلق دولت در اداره منابع آبی بدون تعیین ضابطه قانونی مشخص می‌تواند زمینه نادیده گرفته شدن حقوق بخشی از مردم از جمله کشاورزان را فراهم آورد، کما اینکه در دادنامه شماره ۸۹ مورخ ۱۳۹۸/۳/۸ هیئت تخصصی اداری و امور عمومی دیوان عدالت اداری دادخواهی نهادهای صنفی کشاورزی به نمایندگی از حقایق‌داران نسبت به مقررات مصوب وزارت نیرو به استناد اختیارات قانونی مزبور منجر به احیای حقایق ایشان نشده است. با این حال دولت را در این زمینه نباید مسلوب‌الاختیار کرد و صلاحیت لازم برای دولت در جهت تحدید حقوق مالکانه کشاورزان بنابر منافع و مصالح عمومی که از جمله می‌تواند تأمین حق بر آب آشامیدنی سالم در مصارف غیرکشاورزی باشد را باید شناسایی کرد.

این وضعیت در حالی است که نظام حقوقی ایران در سطوح مختلفی از هنجارهای حقوقی به مسئله آب و ارتباط آن با کشاورزی از یک سو و سایر مصارف شرب و صنعتی از سوی دیگر توجه نموده است. با این حال برخی قوانین قانون توزیع عادلانه آب مصوب ۱۳۶۱ امروزه با تغییر و تحول اوضاع و احوال بخش‌های مختلف نیازمند آب و ضرورت به‌کارگیری شیوه‌های نوین آبیاری مبتنی بر سیاست‌های کلی نظام و بیانات مقام معظم رهبری مستلزم

بازنگری است. این مسئله صرفاً در جهت تأمین آب آشامیدنی سالم نبوده و متقابلاً نفع آن عاید کشاورزان نیز می‌شود، کما اینکه به تعبیر مقام معظم رهبری: «موضوع آبیاری نوین که برای کشاورزی گفته شد، هم صرفه‌جویی آب است، هم افزایش تولید کشاورزی و درآمد کشاورزان است.» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۲/۲/۱۰) در این راستا حقایق در تبصره (۱) ماده (۱۸) قانون توزیع عادلانه آب، حق مصرف آب تعریف شده است که این حق مصرف در دفاتر جزء جمع قدیم یا اسناد مالکیت یا حکم دادگاه و ... قبل از تصویب این قانون برای ملک یا مالک آن تعیین شده باشد. علاوه بر نیاز به دقت بیشتر در عناصر تعریف حقایق در این ماده، این تعریف که بر میزان بهره‌برداری از حقایق حقایق‌داران به میزان قدیمی آن مؤثر است با رویکردهای مقام معظم رهبری در مورد روش‌های نوین آبیاری همخوانی چندانی ندارد. در این خصوص بند (۸) سیاست‌های کلی اصلاح الگوی مصرف ابلاغی ۱۳۸۹/۴/۱۵ مقام معظم رهبری مبنی بر «اصلاح الگوی کشت و اعمال شیوه‌های آبیاری کارآمدتر» و بند (۲) «سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب» ابلاغی ۱۳۷۹/۱۲/۲۰، مبنی بر «ارتقای بهره‌وری و توجه به ارزش اقتصادی و امنیتی و سیاسی آب در استحصال و عرضه و نگهداری و مصرف آن» نیز اشاره به ضرورت اتخاذ شیوه‌های نوین تعیین میزان حقایق دارد.

علاوه بر این بند (الف) ماده (۱۴۱) قانون برنامه پنجم توسعه مصوب ۱۳۸۹/۱۰/۱۵ وزارت نیرو را مکلف کرده بود که با اصلاح تخصیص‌ها و پروانه‌های موجود آب و تحویل حجمی آب به تشکلهای آب‌بران، حجم آب مصارف موجود را کاهش دهد تا آب صرفه‌جویی‌شده در جهت توسعه اراضی جدید بخش کشاورزی یا سایر مصارف با روش‌های نوین آبیاری مورد استفاده قرار گیرد. همچنین توسعه روش‌های نوین آبیاری در بند «ب» ماده (۳۵) قانون برنامه ششم توسعه نیز مقرر شده بود. در عین حال در بند «د» ماده (۳۵) قانون برنامه ششم توسعه اشاره به تأمین حقایق سنتی تعریف‌شده در قانون توزیع عادلانه آب دارد، درحالی‌که در روش‌های آبیاری نوین، آب مصرفی کشاورزان به میزان قابل توجهی کاهش می‌یابد. ضرورت بازنگری در قوانین این حوزه در بند (۷) «سیاست‌های کلی برنامه هفتم با اولویت پیشرفت اقتصادی توأم با عدالت»^{۲۴} ابلاغی ۱۴۰۱/۶/۲۰ نیز نمود پیدا کرده است.

اگرچه در قانون برنامه هفتم پیشرفت نیز احکامی جهت مدیریت مصرف و بهره‌وری آب و جلوگیری از اضافه‌برداشت از منابع آب‌های سطحی و زیرزمینی شده است، اما صیانت از

حقابۀ کشاورزان هم به جهت ضرورت توسعه کشاورزی و هم به جهت ضرورت کارایی قوانین برای صیانت از حق ایشان در بهره‌برداری از منابع آبی، با تعیین ضوابط مشخص‌کننده میزان متعادل حقایق است به نحوی که نه منجر به اضافه برداشت کشاورزان شود و نه حق ایشان تضییع گردد.

۳-۳. بهره‌گیری از مشارکت مردمی در تضمین حق بر آب

با وجود همه تکالیف دولت بر تضمین حق بر آب و ایجاد الزامات اجرای سیاست‌های کلی نظام در این زمینه، بدون تکیه بر مشارکت مردم نمی‌توان امیدوار بود که این سیاست‌ها بتواند بدون همراهی مردم اثربخش باشد. در این راستا انتهای بند (۴) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب پس از مقرر کردن تدوین برنامه جامع طرح‌های سد و آبخیزداری و آبخوانداری و غیره، در کنار ارتقای دانش و فنون، «تقویت نقش مردم در استحصال و بهره‌برداری» از آب‌ها را مقرر کرده است. این بند همسو با بند (۸) اصل قانون اساسی مبنی بر «مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش» مشارکت مردم در استحصال و بهره‌برداری از منابع آبی را مقرر کرده است و از ملزومات اساسی‌سازی به عنوان پشتوانه اجرایی‌سازی آن نیز برخوردار است.

یک سطح از مشارکت مردمی در تضمین حق بر آب، در برنامه‌ریزی است. به تعبیر مقام معظم رهبری: «بعضی از مسائل کلان کشور هست که ما به کلان بودن آن مسائل توجه نداریم. مسئله آب برای کشور یک مسئله کلان است؛ ناترازی آب برای کشور یک مشکل و معضل اساسی است. ... اگر برنامه‌ریزی درست انجام بگیرد، مطمئناً بخش خصوصی می‌تواند در این برنامه‌های کلان، هم فکر ارائه بدهد، هم عمل ارائه بدهد.» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰) بر این اساس دریافت ایده و برنامه از بخش خصوصی در کنار میدان دادن برای فعالیت عملی اقتصادی برای طرح‌های نوآورانه مدیریت منابع آبی، می‌تواند در سطوح عالی تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری برای تضمین حق بر آب نیز راهگشا باشد.

یک راه موثر برای جلب مشارکت مردمی در مدیریت منابع آبی نیز در جزء (۲) بند (۸) سیاست‌های کلی اصلاح الگوی مصرف ابلاغی ۱۳۸۹ این بیان مقرر شده است: «۸- ارتقاء بهره‌وری و نهادینه شدن مصرف بهینه آب در تمام بخش‌ها به ویژه بخش کشاورزی در چارچوب سیاست‌های زیر: ... - اعمال سیاست‌های تشویقی و حمایتی از طرح‌های بهینه‌سازی

استحصال، نگهداری و مصرف آب». اجرایی‌سازی این سیاست‌های تشویقی از طرقی مانند معافیت و تخفیف‌هایی برای پرداخت قبض آب مشترکان کم‌مصرف قابل تحقق است. برای این منظور نیز جزء (۲) بند (الف) ماده (۳۹) قانون برنامه هفتم پیشرفت^{۲۵} معافیت و تخفیف مزبور را پیش‌بینی کرده است اما طبعاً اجرای کامل بند (۸) مزبور و بند (۴) سیاست‌های بخش نظام در بخش منابع آب، محدود به این روش نیست و روش‌های متنوعی مانند جلب مشارکت مردم در بخش کشاورزی با تخفیف و یا خرید اولویت‌دار محصولات کشاورزان نمونه در مراحل مختلف استحصال و نگهداری و مصرف آب نیز باید برقرار شود. چه آنکه عمده منابع آبی کشور در بخش کشاورزی هدر می‌رود.

۳-۴. تضمین حق بر آب از بستر برنامه‌ریزی متمرکز تقنینی و اجرایی برای دیپلماسی آب

مبتنی بر بند (۵) سیاست‌های کلی نظام «مهار آب‌هایی که از کشور خارج می‌شود و اولویت استفاده از منابع آب‌های مشترک» مستلزم برنامه‌ریزی تقنینی و اجرایی است که طبق بند (۴) سیاست‌های کلی نظام قانونگذاری تصویب قوانین لازم برای تحقق آن نیز ضرورت می‌یابد. با توجه به بین‌المللی بودن بسیاری از منابع آبی کشور و استفاده کشورهای بالادست از آب برای کسب قدرت، تقابل با رویکرد سوء استفاده‌گرانه کشورهای همسایه از منابع آبی مشترک نظیر سدسازی‌های بی‌رویه ترکیه، مستلزم به‌کارگیری روش‌هایی مانند سازوکار اجبارآور برای ایجاد پذیرش قدرت هیدروهمزمنی، ایجاد مطلوبیت برای پذیرش قدرت و حاکمیت بر منابع آبی مشترک و توافق هنجاری برای پذیرش حاکمیت بر منابع آبی مشترک است. (قریشی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۴۳ و ۲۶۱) از طریق مهار آب‌هایی که از کشور خارج می‌شود که مورد تأکید مقام معظم رهبری در بند (۵) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب است، می‌توان قدرت بازدارندگی نسبی در مقابل مهار آب‌های مشترک توسط کشورهای همسایه را نیز به دست آورد و آن را مبنای ایجاد تعادل در بهره‌برداری در منابع آبی مشترک قرار داد.

در مثالی دیگر رودخانه هیرمند بین ایران و افغانستان منبع اصلی تأمین حقایق تالاب هامون است که اجرای طرح‌هایی مانند سد کمال‌خان توسط افغانستان منجر به نابودی این تالاب شده است. همچنین سد سلما بر رودخانه هریرود در ایران و ترکمنستان نیز تأثیر گذاشته است.

اگرچه ایران در سال ۲۰۰۸ درخواست ثبت دریاچه هامون به عنوان میراث طبیعی جهانی را در کمیته میراث جهانی یونسکو داده است، اما همچنان این درخواست مورد تأیید قرار نگرفته است که با توجه به عضویت ایران و افغانستان در کنوانسیون میراث فرهنگی و طبیعی جهان ۱۹۷۲، به ثمر رساندن این درخواست می‌تواند افغانستان را ملزم به خودداری از سدسازی‌های مغایر با اصول حقوق بین‌الملل محیط زیست کند. از سوی دیگر توافقنامه ۱۹۷۳ بین ایران و افغانستان با وجود اینکه سازکار حل اختلاف از مذاکره، سازش، مساعی جمیله و مراجع داوری و قضایی را پیش‌بینی کرده است، اما با توجه به ثمربخش نبودن آن، اصلاحش برای دستیابی به میزان بهتری از نیازهای اکولوژی می‌تواند در کنار اجرای پروژه‌های مشترک بین دو کشور راهگشا باشد. (امین‌زاده و همکاران، ۱۴۰۳: ۸۶-۸۷ و ۹۰)

با توجه به ضرورت برنامه‌ریزی از طریق تقنین برای تحقق راهکارهای فوق، برخلاف ضرورت قانونگذاری شفاف مبتنی بر بند (۹) سیاست‌های کلی نظام قانونگذاری ابلاغی ۱۳۹۸ مقام معظم رهبری،^{۲۶} نمی‌توان حکم قانون برنامه پیشرفت در جزء (۶) بند (ج) ماده (۳۹) مبنی بر «مشخص کردن و تعیین تکلیف موضع و برنامه کشور برای استفاده از ظرفیت‌های بین‌المللی معاهدات و توافقات دوجانبه و معاهده (کنوانسیون)‌های بین‌المللی مرتبط با منابع آب مرزی و مشترک و محیط زیست» را حکمی منجز و شفاف دانست؛ زیرا در اینجا به جای برنامه‌ریزی شفاف و مقرر کردن اقدامات مشخص در حوزه مطالبات ایران از کشورهای همسایه نسبت به حقابه بین‌المللی در راستای تضمین حق بر آب، دولت مکلف به برنامه‌ریزی و ارائه گزارش آن شده است.

از سوی دیگر مطابق صدر بند (ج) مزبور، این راهکار از بستر تدوین «سند و نقشه راه سیاست (دیپلماسی) آب» محقق می‌شود، اما گزارش عملکرد این بخش از قانون نشان می‌دهد اولاً به علت محرمانگی این سند نمی‌توان آن را ارزیابی کرد، (اسدی و همکاران، ۱۴۰۴: ۲۱) و ثانیاً با وجود گذشت دو سال از زمان تصویب قانون برنامه هفتم، همچنان این سند تدوین نشده است. (ابراهیمی، خبرگزاری خانه ملت، ۱۴۰۴/۶/۱۸) ریشه این مسئله را می‌توان در این دانست که با وجود ضرورت ایجاد بهره‌وری در ساختار حکمرانی آب و ضرورت اعطای ضمانت اجرای کافی برای تصمیمات شورای عالی آب و وجود داشتن صلاحیت لازم جهت «هماهنگی سیاست‌گذاری در زمینه تأمین، توزیع و مصرف آب کشور» در ماده (۱۰) قانون

تشکیل وزارت جهاد کشاورزی^{۲۷} برای این شورا، (فعلی، خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۲/۳/۲) در بند (ج) مزبور وزارت امور خارجه متولی تهیه این سند شده است. البته ساختار شورای عالی آب به دلیل نامتقارن بودن نقش کنشگران حکمرانی آب، مانند وزارت نیرو، وزارت جهاد کشاورزی و سازمان برنامه و بودجه و سازمان محیط زیست، ظرفیت تعامل آنها را کاهش داده و انعطاف‌پذیری در مواجهه با محرک‌هایی چون فقر آبی و خشکسالی را می‌کاهد (اکبری و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۸) و بستر ایفای نقش وزارت امور خارجه نیز در آن دیده نشده است. با این حال اولاً این اشکال توجیه‌کننده بر هم زدن تمرکز امر سیاست‌گذاری اجرایی در این نهاد و محول کردن آن به نهادهای غیرمحموری نسبت به مسئله آب نمی‌شود، لذا مسئله عدم تقارن قدرت نهادهای در این شورا باید جای خود اصلاح شود. ثانیاً به جهت ریاست رئیس جمهور بر شورای عالی آب و به تأیید هیئت وزیران یا کمیسیون متشکل از چند وزیر رسیدن تصمیمات آن، سند مصوب این شورا نسبت به وزارت امور خارجه نیز الزام‌آوری ایجاد می‌کند.

۳-۵. ایجاد تکالیف قانونی لازم در استفاده از آب‌های نامتعارف همراه با انتقال فناوری

به کارگیری روش‌های نوین و فناورانه در بهره‌برداری از منابع آبی غیرمتعارف مانند دریاها مبتنی بر ذیل بند (۴) سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب تکلیفی بر عهده دولت است که در قوانین برنامه توسعه نیز انعکاس داشته است. مبتنی بر این بند دولت باید جهت «استفاده از آب‌های غیرمتعارف و ارتقای دانش و فنون و تقویت نقش مردم در استحصال و بهره‌برداری» برنامه‌ریزی لازم را داشته باشد. علاوه بر این بندهای مختلفی از سیاست‌های کلی توسعه دریامحور ابلاغی ۱۴۰۲ مقام معظم رهبری با توجه به تمرکز آن بر دریا با این بحث ارتباط دارد که در مقدمه آن نیز مورد توجه قرار گرفته است. با این حال برخی از بندهای این سیاست‌های کلی، ارتباط مستقیمی با آب و الزامات تضمین حق بر آب دارد، مانند بند (۵) که مقرر کرده است: «۵- بهره‌برداری حداکثری و بهینه از ظرفیت‌ها، منابع و ذخایر زیست بوم دریایی با ممانعت از تخریب محیط زیست دریایی بخصوص توسط کشورهای دیگر». منابع دریایی اگرچه محدود به آب نیست اما یک بخش عمده آن همین آب موجود در دریاها است که با استفاده از تکنولوژی‌های مدرن مثل آب‌شیرین‌کن اثر مستقیمی بر تأمین منابع آبی کشور دارد و ایجاد مقدمات تقنینی و اجرایی لازم جهت تضمین این بند از سیاست‌های مزبور نیز با

توجه به دیگر احکام سیاست‌های کلی نظام و قانون اساسی از منظر اولویت‌بخشی به تأمین منابع آبی، از اولویت خاصی برخوردار است.

تکلیف فوق در سیاست‌های کلی نظام در بخش منابع آب، اگرچه در بند (الف) ماده (۳۶) قانون برنامه ششم توسعه به عنوان تکلیف وزارت نیرو مبنی بر «تأمین، طراحی و ساخت حداقل معادل هفتاد درصد (۷۰٪) آب شیرین‌کن‌های مورد نیاز در شهرهای حوزه خلیج فارس و دریای عمان» همراه با «انتقال فناوری به داخل» مقرر شده بود، اما در بند (ج) ماده (۴۰) قانون برنامه هفتم،^{۲۸} وزارت نیرو مکلف نشده است، بلکه مجاز است که هشتاد درصد آب‌شیرین‌کن‌های مزبور را از طریق بخش خصوصی تأمین نماید. این تبدیل صلاحیت تکلیفی به صلاحیت اختیاری، ضمانت اجرای تقنینی راهبرد مذکور در استفاده از آب‌های غیرمتعارف در سیاست‌های کلی نظام را تضعیف می‌نماید.

نتیجه‌گیری

تحلیل دقیق جایگاه حق بر آب در قانون اساسی و سیاست‌های کلی نظام ابلاغی مقام معظم رهبری، مؤید این واقعیت است که حق بر آب حق بنیادینی است که تضمین آن از الزامات تحقق عدالت اجتماعی و حفظ کرامت انسانی است. این حق نه تنها در قوانین داخلی بلکه با تمسک به اسناد بین‌المللی نیز مورد حمایت قرار گرفته و از منظر حقوق عمومی باید در اولویت سیاست‌گذاری و مدیریت منابع آبی قرار گیرد.

سیاست‌های کلی نظام با تأکید بر مدیریت جامع و پایدار منابع آب، ارتقای بهره‌وری و تخصیص عادلانه، راهکارهای مؤثری جهت تأمین این حق ارائه کرده‌اند اما واقعیت‌های میدانی و تغییرات اقلیمی و اقتصادی نشان از نیاز به بازنگری و اصلاح قوانین و مقررات جاری دارد. توسعه کشاورزی و مدیریت منابع آب باید در تعادل و همزیستی مسالمت‌آمیز با حقوق بهره‌برداران و حقوق محیط زیستی دیده شود تا از تضییع حقا به کشاورزان و سایر ذی‌نفعان جلوگیری گردد. اولویت‌بخشی به حق بر آب در سطح تقنینی و نیز در سطح قضایی به منظور احیای حقوق عامه نیز باید لحاظ گردد.

نقش مشارکت مردمی در سطوح مشارکت در سیاست‌گذاری و مصرف آب با تقویت بخش خصوصی و نهادهای تخصصی در مدیریت عادلانه منابع آب، از مهم‌ترین ضروریات تحقق این حقوق است. همچنین در قانون برنامه هفتم پیشرفت نیز از طریق شفاف و عینی

کردن برنامه دیپلماسی آب و اصلاح فرآیند تدوین سند آن و نیز جایگزینی صلاحیت تکلیفی به‌جای صلاحیت اختیاری دولت در بهره‌برداری از آب‌های غیرمستعارف می‌توان به اهداف مدنظر مقام معظم رهبری نزدیک‌تر شد.

یادداشت‌ها

۱. «اصل ۴۵- انفال و ثروت‌های عمومی از قبیل زمین‌های موات یا رها شده، معادن، دریاها، دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و سایر آب‌های عمومی، کوه‌ها، دره‌ها، جنگل‌ها، نیزارها، بیشه‌های طبیعی، مراتعی که حریم نیست، ارث بدون وارث و اموال مجهول‌المالک و اموال عمومی که از غاصبین مسترد می‌شود، در اختیار حکومت اسلامی است تا بر طبق مصالح عامه نسبت به آنها عمل نماید. تفصیل و ترتیب استفاده از هر یک را قانون معین می‌کند».
۲. «اصل ۵۰- در جمهوری اسلامی، حفاظت محیط زیست که نسل امروز و نسل‌های بعد باید در آن حیات اجتماعی رو به رشدی داشته باشند، وظیفه عمومی تلقی می‌گردد. از این رو فعالیت‌های اقتصادی و غیر آن که با آلودگی محیط زیست یا تخریب غیرقابل جبران آن ملازمه پیدا کند، ممنوع است».
۳. «اصل ۳- ... ۱۲- پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه».
۴. «اصل ۲۰- همه افراد ملت اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند».
۵. «اصل ۲۲- حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند».
۶. «اصل ۴۳- ... ۱- تأمین نیازهای اساسی: مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان، آموزش و پرورش و امکانات لازم برای تشکیل خانواده برای همه».
۷. «اصل ۴۸- در بهره‌برداری از منابع طبیعی و استفاده از درآمدهای ملی در سطح استان‌ها و توزیع فعالیت‌های اقتصادی میان استان‌ها و مناطق مختلف کشور، باید تبعیض در کار نباشد، به طوری که هر منطقه فراخور نیازها و استعداد رشد خود، سرمایه و امکانات لازم در دسترس داشته باشد».
۸. «اصل ۱۱۰- وظایف و اختیارات رهبر: ۱- تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام».
۹. «۲- شناسایی و حفاظت منابع آب و خاک و ذخایر ژنتیکی گیاهی - جانوری و بالا بردن غنای حیاتی خاک‌ها و بهره‌برداری بهینه بر اساس استعداد منابع و حمایت مؤثر از سرمایه‌گذاری در آن».
۱۰. «۶- تأمین امنیت غذایی و بهره‌مندی عادلانه آحاد مردم از سبد غذایی سالم، مطلوب و کافی، آب و هوای پاک، امکانات ورزشی همگانی و فرآورده‌های بهداشتی ایمن همراه با رعایت استانداردهای ملی و معیارهای منطقه‌ای و جهانی».
۱۱. «۲- تحقق رویکرد سلامت همه جانبه و انسان سالم در همه قوانین، سیاست‌های اجرایی و مقررات با

رعایت:

۲-۱- اولویت پیشگیری بر درمان.

۲-۳- کاهش مخاطرات و آلودگی‌های تهدید کننده سلامت مبتنی بر شواهد معتبر علمی.»

۱۲. «تبصره ۱- حقایق عبارت از حق مصرف آبی است که در دفاتر جزء جمع قدیم یا اسناد مالکیت یا حکم دادگاه یا مدارک قانونی دیگر قبل از تصویب این قانون برای ملک یا مالک آن تعیین شده باشد.»

۱۳. الف- اجرای مفاد تبصره (۱) ماده (۱۰۶) و ماده (۱۰۷) قانون برنامه سوم توسعه در طول اجرای برنامه چهارم توسعه و با اصلاح ساختار مصرف آب و استقرار نظام بهره‌برداری مناسب و با استفاده از روش‌های نوین آبیاری و کم آبیاری، راندمان آبیاری و به تبع آن کارایی آب به ازای یک متر مکعب در طی برنامه بیست و پنج درصد (۲۵٪) افزایش یافته و با اختصاص به محصولات با ارزش اقتصادی بالا و استفاده بهینه از آن موجبات افزایش بهره‌وری آب را فراهم سازد.»

۱۴. الف- به منظور افزایش بهره‌وری آب کشاورزی، وزارت نیرو مکلف است نسبت به اصلاح تخصیص‌ها و پروانه‌های موجود آب و تحویل حجمی آب به شکل‌های آب‌بران به‌نحوی اقدام نماید که سالانه حداقل یک درصد (۱٪) از حجم آب مصارف موجود به ویژه در دشت‌های با بیلان آب زیرزمینی منفی کاهش یابد تا آب صرفه‌جویی‌شده در جهت توسعه اراضی جدید بخش کشاورزی یا سایر مصارف با روش‌های نوین آبیاری مورد استفاده قرار گیرد.»

۱۵. ب- توسعه روش‌های آبیاری نوین، اجرای عملیات آب و خاک (سازه‌ای و غیرسازه‌ای)، توسعه آب‌بندها و سامانه (سیستم)‌های سطوح آگیر حداقل به میزان ششصد هزار هکتار در سال»

۱۶. د- تأمین حقایق کشاورزان از رودخانه‌ها، چشمه‌ها و قنات‌ها از آب سدهای احداثی بر روی این رودخانه‌ها، قنات‌ها و چشمه‌ها»

۱۷. ماده ۱۴۱- ... ب- وزارت نیرو مکلف است تا پایان برنامه به تدریج نسبت به صدور سند بهره‌برداری آب برای تمامی حقایق داران و دارندگان مجوز تخصیص آب اقدام نماید.

ماده ۱۴۲- به منظور تقویت بازارهای محلی و منطقه‌ای و توجه به ارزش آب:

الف- به وزارت نیرو اجازه داده می‌شود خرید آب استحصالی و پساب تصفیه‌شده از سرمایه‌گذاران اعم از داخلی و خارجی، آب مازاد ناشی از صرفه‌جویی حقایق داران در بخش‌های مصرف و همچنین هزینه‌های انتقال آب توسط بخش غیردولتی را با قیمت توافقی یا با پرداخت یارانه بر اساس دستورالعمل مصوب شورای اقتصاد، تضمین نماید.

ب- سرمایه‌گذاری و مالکیت، مدیریت و بهره‌برداری سدها و شبکه‌های آبرسانی با حفظ کلیه حقوق حقایق داران، توسط بنگاه‌ها و نهادهای عمومی غیردولتی و بخش‌های تعاونی و خصوصی با رعایت سیاست‌های کلی اصل چهل و چهارم (۴۴) قانون اساسی و قانون مربوط مجاز است.»

۱۸. ب- درآمد ناشی از فروش حقایق داران متعلق به حقایق داران است و پس از کسر هزینه‌ها و بر اساس آیین‌نامه‌ای که با پیشنهاد وزارت نیرو به تصویب هیئت وزیران می‌رسد، بین آنها توزیع می‌شود.»

۱۹. بند «۱۵» نظر شماره ۹۵/۱۰۲/۲۱۹۵ مورخ ۱۳۹۵/۶/۱۶ و بند «۷» نظر شماره ۹۵/۱۰۰/۳۱۲۵ مورخ ۱۳۹۵/۹/۱۷ شورای نگهبان، قابل مشاهده در نشانی‌های زیر:

slink.shora-gc.ir/LiKh0
slink.shora-gc.ir/gN0AG

۲۰. اصل ۷۵- طرح‌های قانونی و پیشنهادهای و اصلاحاتی که نمایندگان در خصوص لوایح قانونی عنوان می‌کنند و به تقلیل درآمد عمومی یا افزایش هزینه عمومی می‌انجامد، در صورتی قابل طرح در مجلس است که در آن طریق جبران کاهش درآمد یا تأمین هزینه جدید نیز معلوم شده باشد.»

۲۱. مشروح مذاکرات جلسه ۱۳۹۵/۶/۲ (صبح) شورای نگهبان در خصوص لایحه احکام دائمی برنامه‌های توسعه کشور (اعاده‌شده از شورای نگهبان)، قابل مشاهده در نشانی زیر:

slink.shora-gc.ir/dUEUi

۲۲. اصل ۸۵- ... مجلس نمی‌تواند اختیار قانون‌گذاری را به شخص یا هیئتی واگذار کند ...»

۲۳. «الف- حقوق عامه: حقوقی است که در قانون اساسی، قوانین موضوعه و یا سایر مقررات لازم‌الاجرا ثابت است و عدم اجرا یا نقض آن، نوع افراد یک جامعه مفروض مانند افراد یک شهر، منطقه، محله و صنف را در معرض آسیب یا خطر قرار می‌دهد یا موجب فوت منفعت یا تضرر یا سلب امتیاز آنان می‌شود، از قبیل آزادی‌های مشروع، حقوق زیست‌محیطی، بهداشت و سلامت عمومی، فرهنگ عمومی و میراث فرهنگی، انفال، اموال عمومی و استانداردهای اجباری.»

۲۴. «۷- استقرار نظام مدیریت یکپارچه منابع آب کشور و افزایش بهره‌وری حدود پنج درصدی آب کشاورزی. ...»

۲۵. «۲- معافیت یا تخفیف در تعرفه برای کاربری‌هایی که بر اساس قوانین، مشمول معافیت یا تخفیف هستند صرفاً در سقف الگوی مصرف یا ظرفیت قراردادی یا پروانه بهره‌برداری و کاربری تعیین می‌شود و محاسبه تعرفه مازاد بر مصرف مذکور بر اساس قوانین موضوعه صورت می‌پذیرد.»

۲۶. «۹- رعایت اصول قانون‌گذاری و قانون‌نویسی و تعیین سازوکار برای انطباق لوایح و طرح‌های قانونی با تأکید بر: - - - شفافیت و عدم ابهام. ...»

۲۷. «ماده ۱۰- به منظور هماهنگی سیاست‌گذاری در زمینه تأمین، توزیع و مصرف آب کشور، شورایی به‌نام شورای عالی آب ... تشکیل می‌گردد. ریاست عالیه این شورا با رئیس جمهور یا معاون اول ریاست جمهوری خواهد بود. تصمیمات این شورا با تصویب هیئت وزیران یا کمیسیون مذکور در اصل ۱۳۸ قانون اساسی برای دستگاه‌های ذی‌ربط لازم‌الاجرا می‌باشد.»

۲۸. «ج- وزارت نیرو مجاز است از طریق بخش خصوصی تا پایان اجرای برنامه، تمهیدات لازم جهت تأمین، طراحی و ساخت حداقل هشتاد درصد (۸۰٪) از آب‌شیرین‌کن‌های مورد نیاز استان‌های واقع در سواحل خلیج فارس و دریای عمان و دریای خزر را از طریق خرید تضمینی آب شیرین‌شده و نیز مدیریت هوشمند و تجمیع خرید آب‌شیرین‌کن‌ها از طریق انتقال فناوری به داخل از جمله توسط جهاد دانشگاهی، دانشگاه‌ها، مراکز پژوهشی و شرکت‌های دانش‌بنیان و بخش خصوصی به انجام برساند.»

منابع

فارسی

کتب

ایده، آ.، کرازوه، ک. و روساس، ا. (۱۳۹۱). *حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مجد.

رشیدی، م. (۱۳۹۹). *امنیت آب در حقوق بین‌الملل*. تهران: مجد.

صفاری‌نیا، م. (۱۳۹۴). *حق بر آب آشامیدنی سالم در حقوق بین‌الملل بشر*. تهران: مجد.

کریون، م. (۱۳۸۷). *چشم‌اندازی به توسعه میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی*. ترجمه محمد حبیبی مجنده، تهران: دانشگاه مفید.

مقالات

اکبری، م.، رضوانفر، ا.، حسینی، س.م.، علم‌بیگی، ا. و لیاقت، ع. (۱۳۹۸). بررسی کنشگری شورای عالی آب در حکمرانی منابع آب ایران: تحلیلی مبتنی بر مصوبات ۱۳۸۹-۱۳۹۷. *فصلنامه سیاستگذاری عمومی*، ۵ (۴)، ۳۱-۹.

امین‌زاده، ا.، مظلومی، م.، و موسوی، س.ف. (۱۴۰۳). رویکرد حقوقی ایران نسبت به کشورهای همسایه در خصوص تعهد به الزام‌های حاکم بر آب‌های مشترک. *مطالعات حقوقی*، ۱۶ (۵۳)، ۶۳-۱۰۰.

الموتی، م.، جلالی، م.، و شوشتری، م. (۱۳۹۶). حق حیات و سلب آن از منظر اسلام و حقوق بین‌الملل بشر با تاکید بر عملیات انتحاری. *انسان‌پژوهی دینی*، ۱۴ (۳۷)، ۱۴۳-۱۶۵.

پارسا، پ.، عزیزاده، ا.، و فروزش، م. (۱۳۹۴). بررسی حقوقی قوانین آب، چالش‌ها و پیشنهادات موجود در این عرصه، کنگره ملی آبیاری و زهکشی ایران. *اولین کنگره ملی شبکه‌های آبیاری و زهکشی دانشگاه فردوسی مشهد*.

رشیدی، م. (۱۴۰۱). نقش قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران در تضمین حق بر آب. *مجله حقوقی دادگستری*، ۱۶ (۱۱۷)، ۸۳-۱۱۰.

فریادی، م. (۱۳۹۷). نقش حقوق عمومی در کنترل مصرف آب. *مطالعات حقوقی*، ۱۰ (۲۷)، ۱۶۱-۱۹۷.

فعلی، ح. و غمامی، س.م. (۱۴۰۳). چالش‌های فقهی و حقوقی حقایق در آب‌های عمومی. فصلنامه حقوق اسلامی، ۲۱ (۸۱)، ۱۲۷-۱۶۵.

قریشی، س.ز.، میان‌آبادی، ح. و موسوی شفاپی، س.م. (۱۳۹۸). نقش قدرت در دیپلماسی آب. تحقیقات منابع آب ایران، ۱۵ (۲)، ۲۴۲-۲۶۴.

گراوند، ف. (۱۳۹۹). حق بر آب در پیکره حقوق بین‌الملل و حمایت از آن در داوری سرمایه‌گذاری بین‌المللی. مطالعات حقوق عمومی، ۵۰ (۴)، ۱۶۸۳-۱۷۰۵.

نعمتی، م. (۱۴۰۱). امنیت آب و امنیت غذا در کشور، ماهنامه علمی/امنیت/اقتصادی، ۱۰ (۹۶)، ۷۴-۶۳.

منابع اینترنتی

ابراهیمی، ن.ق.، «بررسی تدوین سند دیپلماسی آب‌های مرزی/ پیگیری تعاملات میان کشورهای همسایه در زمینه انتقال آب»، آخرین بازدید: ۱۴۰۴/۸/۱۴، قابل مشاهده در نشانی: <https://icana.ir/x5rM7>

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در نخستین دیدار هیئت دولت چهاردهم، ۱۴۰۳/۶/۶، قابل مشاهده در نشانی: <https://khl.ink/f/57426>

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در دیدار مسئولان نظام، ۱۴۰۳/۱/۱۵، قابل مشاهده در نشانی: <https://khl.ink/f/55950>

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در دیدار مردم شیراز، ۱۳۸۷/۲/۱۱، قابل مشاهده در نشانی: <https://khl.ink/f/3427>

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در دیدار تولیدکنندگان و فعالان اقتصادی، ۱۴۰۲/۱۱/۱۰، قابل مشاهده در نشانی: <https://khl.ink/f/55070>

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در دیدار جمعی از نخبگان و استعدادهای برتر علمی کشور، ۱۴۰۰/۸/۲۶، قابل مشاهده در نشانی: <https://khl.ink/f/49011>

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در حرم مطهر رضوی در آغاز سال ۹۰، ۱۳۹۰/۱/۱، قابل مشاهده در نشانی: <https://khl.ink/f/11804>

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیئت دولت، ۱۴۰۴/۶/۱۶، قابل مشاهده در نشانی: <https://khl.ink/f/61231>

فعلی، ح.، (۱۴۰۲)، «بایسته‌های حقوقی مدیریت منابع آب در قانون برنامه هفتم توسعه»، خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۲/۳/۲، آخرین بازدید: ۱۴۰۴/۸/۱۴، قابل مشاهده در نشانی:

www.isna.ir/xdNV2T

پایان‌نامه و گزارش سیاستی

اسدی، م.، امیری، س. و عبدالمنافی، ن. (۱۴۰۴). ارزیابی عملکرد برنامه هفتم پیشرفت تا پایان شهریور ۱۴۰۴: فصل ۸- نظام یکپارچه مدیریت منابع آب. گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس: دفتر مطالعات زیربنایی (گروه آب).

هنری لطیف‌پور، ا. (۱۳۹۴). مطالعه تطبیقی حق بهره‌برداری اشخاص از منابع آب شیرین، [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

انگلیسی

Books

1. Singh, N. (2016), *The Human Right to Water: From Concept to Reality*, Springer Nature.

Articles

2. Ahmad, N. (2021). Right to Water as a Human Right: A critical overview of international instrument. *Enviromental Policy and Law*, 50 (4-5), 1-10.
3. Gleick, P.H. (1996). Basic Water Requirements for Human Activities: Meeting Basic Needs, *Water International*, 21 (2), 83-92.
4. Gleick, P.H. (1998). The Human Right to Water. *Water Policy*, 1 (5), 487-503.
5. Soboka B., (2011). The Emergence of The Human Right to Water in International Human Rights Law, Intention or Discovery? *Melborn Journal of International Law*, 12 (2), 290-314.

Research Reports

6. Scanlon, J., Cassar, A. & Nemes, N., (2004). *Water as a Human Right?*. IUCN Environmental Policy and Law Paper, No. 51, 1-53.

Documents

- UN Human Rights Committee (HRC) (1982). *CCPR General Comment* No. 6, 30 April 1982.



The Requirements for Guaranteeing the Right to Water in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei with Emphasis on General Policies of the System

Hadi Tahan Nazif,¹ Hamid Fe'li^{2*} Seyyed Mohammad Kashfi³

1- Associate Professor, Department of Public Law, Faculty of Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

2- Ph.D. Student in Public Law, Faculty of Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University.

3- M.A. Student in Public Law, Faculty of Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Abstract

The realization of the right to water in Iran faces significant legal obstacles, largely owing to the agricultural sector's disproportionate share of national water consumption. On the one hand, the dispersion of provisions across various laws, and on the other hand, the lack of prioritization between the right to water and other rights, have prevented the achievement of a comprehensive and transparent program to address the macro-level water crisis. This is notwithstanding the fact that strategies for ensuring the right to water have been clearly articulated in the statements of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei as well as the general policies of the system. The present study seeks to identify the legal requirements and solutions for ensuring the right to water based on the thought of the Leader, particularly as reflected in the general policies. Applying a descriptive-analytical research methodology, the findings of the study indicate that, despite the relative comprehensiveness of the provisions contained in the general policies of the system, and notwithstanding the dispersion of certain related provisions, traditional definitions of rights, as well as certain management patterns embedded in laws that are incompatible with the general policies, have led to a failure to achieve water consumption efficiency, the irregular allocation of rights in the agricultural sector, and the erosion of the public right to water. The following solutions are proposed: reforming laws related to improving the productivity of water resources; applying legislative, judicial, and executive capacities to identify and pursue the right to water as a fundamental priority right within the domain of public rights; strengthening public participation in the exploitation of water resources and reforming consumption patterns; making the water diplomacy program transparent and objective within the Seventh Development Plan, while reforming the process of drafting its accompanying document; and creating a legal obligation for the government to exploit unconventional water sources.

Keywords: Agricultural development, general policies of system, irrigation share, public rights, right to water.

* Email: h.feli@isu.ac.ir / hamidfeli@ccri.ac.ir (Corresponding Author)





The Right to Psychological Security as A Fundamental Right in Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Thought: An Analysis in the Light of Public Law

Ali Azizi^{1*}, Hamed Karami²

1- M.A. Student in Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

2- Assistant Professor of Public Law, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran

Abstract

One of the fundamental prerequisites for the flourishing, social cohesion, and advancement of society is the concrete realization of psychological security, which encompasses both individual and social dimensions. Psychological security, as a crucial branch of security, holds a central position in the legal system of the Islamic Republic of Iran as a fundamental right of the people. This study seeks to answer the central question: What is/are the status, requirements, and obstacles to the realization of the right to psychological security in the legal system of the Islamic Republic of Iran based on the thought of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei? Employing a descriptive-analytical methodology and relying on library resources, the research aims to elucidate the legal and Fiqhi foundations of the right to psychological security and to identify and analyze the factors affecting its realization or violation. The right to psychological security aims to ensure and maintain a state of mental calmness and confidence in freedom from threats, which constitutes a prerequisite for individual progress and social cohesion. This right is rooted in human dignity, public rights, and Fiqhi principles such as the preservation of the system and the rule of "no harm" (lā ḍarar), and it is implicitly recognized in Article 22 of the Constitution. Its realization requires the revival of public rights through legislation, the institutionalization of an Iranian-Islamic lifestyle, the provision of moral security, the strengthening of public trust, and the legal consolidation of this right in statutory laws.

Keywords

Right to psychological security, people's right, fundamental rights, Ayatollah Khamenei, Fiqh.

* **Email:** ali.azizi1@mail.sbu.ac.i (Corresponding Author)





Redefining the Logic of Recognition, Status, and Freedom of Religious Minorities in Islamic Republic of Iran with Emphasis on the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei

HamidReza Olyaie¹, Mohammad Javaheri Tehrani^{2*}

1- Ph.D. Student, Public Law Department, Faculty of Law and Political Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran.

2- Assistant Professor, Public Law Department, Faculty of Law and Political Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran

Abstract

The present article addresses the issue of the recognition, status, and freedom of religious minorities in the legal system of the Islamic Republic of Iran, as a religion-based system, which has consistently been a point of contention among lawyer with either modern interpretations or traditional Fiqh. Utilizing a descriptive-analytical methodology and library resources, this study seeks to answer the question of how convergence can be created between the Islamic identity of Iranian society and the active presence of religious minorities. The findings indicate that the theory of "Ummah-Imamate" as the political philosophy of the Islamic Republic system and "Governmental-Civilizational Fiqh" as its software have the capacity to bring about a fundamental transformation and redefine the logic of engagement with minorities. Hence, the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei, as one of the most significant proponents of the "Ummah-Imamate" theory, by expanding the scope of "People of the Book," emphasizing the centrality of the "Tawhid or Taghut" and elaborating on the principle of "caution regarding bloodshed" (Ihtiyat fi al-Dimaa), has redefined the recognition, freedom, and rights of religious minorities. The conclusion is that his Fiqhi model has led not only to peaceful coexistence but also, beyond that, to "solidarity based on the truth of Tawhid" and the active participation of minorities in arenas such as the defense of the homeland.

Keywords

Religious minorities, Islamic Republic of Iran, Ayatollah Khamenei, Freedom.

* Email: Tehrani.mj@gmail.com (Corresponding Author)





People's Votes as Haqq al-Nas and Candidates' Eligibility Vetting Process: An Analysis Based on Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Statements

Mahdi Golestani^{1*}, Ali Fattahi Zafarqandi²

1- M.A. Student in Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

2- P.h.D in Public Law, University of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

The concept of Haqq al-Nas (people's right), which originates from Fiqhi concepts, was initially confined exclusively to the private sphere. However, in the post-Islamic Revolution period, it underwent a conceptual shift and entered the public and political domain. Employing a descriptive-analytical methodology and focusing on the statements of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei, as well as the General Policies on Elections, this article specifically examines the conceptualization of people's votes as Haqq al-Nas in the process of reviewing candidates' eligibility. The study first elaborates on the theoretical and Fiqhi foundations of the concept of Haqq al-Nas and traces its development and transformation toward safeguarding the people's vote as a trust (*amānah*). It then turns to the practical dimension by identifying the requirements and prerequisites for the realization of this right within the candidate eligibility verification process. The findings indicate that the full realization of Haqq al-Nas necessitates the observance of several principles, including adherence to the rule of law and the independence of the supervisory body, the precise and transparent determination of criteria, the establishment of systematic and confidence-building mechanisms, internal oversight of the network of supervisors, and the obligation to provide written accountability. The article concludes that conceptualizing people's votes as Haqq al-Nas constitutes an effective framework for enhancing the electoral system, the full realization of which would strengthen the republican pillar of the system and promote justice-oriented governance.

Keywords

Trust, elections, Haqq al-Nas, people, right, democracy.

* Email: Mahdi.golestani@ut.ac.ir (Corresponding Author)





Requirements and Models for the Expansion of Justice in Higher Education with Emphasis on Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Viewpoint

Mohammad Baniani ^{1*}, MohammadAli Farahani ²

1- Ph.D. Student, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Sciences,
University of Tehran, Tehran, Iran.

2- Assistant Professor, Guardian Council Research Institute, Tehran, Iran.

Abstract

Educational justice is one of the fundamental pillars and the underlying foundation for the realization of social justice and sustainable development in any society. In this regard, higher education holds a distinctive position due to its central role in knowledge production and the training of specialized human resources. Despite repeated emphasis on this concept in international documents and domestic laws, Iran's higher education policymaking system faces serious challenges in expanding educational justice. This study aims to elucidate the requirements and models for the expansion of justice in higher education, with an emphasis on the views of Ayatollah Khamenei, and seeks to answer the question of how this objective can be achieved. In response, this hypothesis is advanced that it is necessary to move beyond prevailing clichés and adopt a set of measures and requirements, numerous instances of which can be found in the thought of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei. Using a library-based and analytical research methodology, this article examines the foundations of educational justice and analyzes the requirements and models for its realization in two main categories: "special support and positive discrimination" and "enhancing access to opportunities and facilities." The findings indicate that, from Ayatollah Khamenei's perspective, educational justice goes beyond mere equality in access to education and also encompasses other dimensions such as quality enhancement, empowerment of elites, decentralization, revision of student admission policies, and reform of the outdated educational structure.

Keywords

Justice, educational justice, higher education, Ayatollah Khamenei, positive discrimination.

* Email: mobaniani@ut.ac.ir (Corresponding Author)





The Implications of Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Thoughts in the Evolution and Development of Human Rights Literature

Seyed Mohsen Ghaemi Khargh ^{1*}

Assistant Professor, Department of Human Rights and Environmental Law, Faculty of Law,
Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Abstract

Human rights, as a set of principles that seek to preserve human dignity and guarantee the fundamental rights of individuals, have always had a special place in political, social, and legal discussions. In the meantime, analyzing the role of leaders and political figures in promoting, developing, or restricting these rights is important. Since 1989, the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei, has played a significant role in shaping the country's policies and official positions on human rights. Examining this role requires attention to various dimensions, including theoretical perspectives, practical positions, performance in the international arena, and domestic and foreign influences. In any case, the focal point of the achievement of this descriptive-analytical article based on library studies is that Ayatollah Khamenei adopted a combined approach of "criticism of international human rights" (at the level of principles and standards as well as its implementation) and "evolution and development of human rights", which is in contrast to the pessimistic approaches/absolute negation of "human rights" and the holistic view of its opposition and contradiction with Islamic teachings or the supremacy and superiority of this system (whether out of originality or out of necessity and secondary understanding of jurisprudential *ijtihad*) over Islamic concepts. In fact, the Leader's reference to the "noble concepts of human rights", under this understanding, cannot be from the perspective of "specific compensation" or, in more popular terms, "obliging the enemy to his beliefs". Ayatollah Khamenei's approach to human rights is, first, the negation of individualistic, profit-based human rights – as a tool in the hands of great powers to advance political interests and impose their values on other countries – and influenced and delayed by politics. As a major part of this literature is focused on international structures; including considering the Security Council structure as obsolete and outdated.

Keywords

Ayatollah Khamenei, international human rights law, development of human rights, legitimate rights and freedoms.

* **Email:** sm_ghaemi@sbu.ac.ir (Corresponding Author)





The State in Islam as the Condition of Possibility for the Actualization of the Freedom of the Transcendent Human Being

Seyyed Mohammad Hossein Kazemeini ^{1*}, Reza Mohammadi ², Mohammad Ali Akhouni ³

1- Assistant Professor, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Sciences,
University of Tehran, Tehran, Iran.

2- M.A. in Public Law, Faculty of Law, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran.

3- PhD Student in Public Law, Faculty of Fiqh and Law, Baqir-ul-Ulum University, Qom,
Iran.

Abstract

All theories concerning the state bear an intimate relationship to the understanding of the human being. In the modern era, freedom has been posited as the very essence of the human being and of his rationality. Freedom constitutes the foundation of the requisite politico-legal order for Western humanity, and derivatives such as the freedom to choose one's destiny, freedom of conscience, and freedom of expression are corollaries of such a conception. In this discourse, freedom is inseparable from viewing as alien any force that does not arise from the bounds of human consciousness and will. The question of what freedom is and how it can be realized is identical to the question of what the human being is and how a politico-legal order commensurate with human essence can be attained. With the advent of the Islamic Revolution, a new conception of the human being and of the politico-legal order appropriate to him was introduced. In this conception, freedom was not rejected; rather, it manifested as the very truth of the human essence, yet not as that which enables the will to conquer and dominate whatever the modern human being may desire, but as the possibility for the human being to liberate himself from the force of domination. This force resides not outside his nature but within his very being. In this vision, a politico-legal order and a model of the ideal polity (*madīnah*) emerge that themselves constitute the condition for the manifestation of the transcendent human being and the realization of his freedom. The present article, employing a critical-analytical methodology and casting a glance at the rival conception formed in modern Europe, seeks to fundamentally formulate and analyze the relationship between "the human being, freedom, and the state" from a philosophical-mystical perspective within the intellectual framework of Imam Khomeini and the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei. It is a vision that enables a distinctive form of politico-legal order for the Iranian-Islamic human being and encompasses principles different from those recognized within the derivatives of rights and freedoms in the logic of modern law.

Keywords

Freedom, transcendent human being, state, Fitrah, Willayah.

* **Email:** Smhkazemeini@ut.ac.ir (Corresponding Author)





The Ideal Model of Partisanship and the Limits of Its Freedom in the Thought of Ayatollah Khamenei

Kheyrollah Parvin ¹, Alireza Jafarzadeh Bahaabadi ^{2*}

1- Professor of Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Tehran University,
Tehran, Iran.

2- PhD Student in Public Law, Farabi Faculty, University of Tehran, Qom, Iran

Abstract

Article 26 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran recognizes partisanship as one of the rights of the people and considers it subject to observing independence, freedom, national unity, Islamic standards, and the foundation of a free Islamic Republic. Although partisanship has a conventional meaning, its prescribed model in Islam is not necessarily in full compliance with the current model of partisanship, and some features distinguish the desired Islamic model of partisanship from others. Based on this, the study and analysis of partisanship and its limits in the thought of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei, as an Islamic politician and the highest official of the country. The central question of this research is what is the position, desired model, and boundaries of freedom of partisanship in Ayatollah Khamenei's intellectual system? This research has been conducted by simultaneously utilizing the data-based theory methodology and the descriptive-analytical method, and relying on library resources and statements of the Leader of the Revolution. According to the findings, in Ayatollah Khamenei's thought, partisanship is desirable when it considers enlightenment and providing correct intellectual data to the audience based on the formation of an intelligent, concerned, and ethical network as its duty and, unlike the incorrect Western model, does not consider gaining power as its goal. This thought evaluates parties with the same criteria and does not consider the party as a subordinate. Despite this belief, Ayatollah Khamenei has also considered partisanship and legislation contrary to this model to be free. He has listed "freedom of choice", "freedom of thought", "prohibition of disunity and exploitation of the people", "prohibition of undesirable party activity by government officials" and "prohibition of monopolization and disregard for the people and public rights" as factors limiting the freedom of partisanship.

Keywords

Freedom, Ayatollah Khamenei, ideal model, partisanship, people's rights, Constitution.

* **Email:** ar.jafarzadeh@ut.ac.ir (Corresponding Author)





The Requirements Governing the Optimal Model of the Social Security System in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei

Mahdi Khatib Damavandi^{1*}, Vali Rostami²

1- M.A. in Public Law, Faculty of Law , University of Shahid Beheshti, Tehran, Iran.

2- Professor of Public Law, Department Of Public Law, Faculty Of Law and Political Science, University Of Tehran, Tehran, Iran.

Abstract

The highest authority for policy-making in Iran's legal system is leadership. Grounded in religious teachings, technical knowledge, human experiential learning, and expert opinions, and in accordance with Article 110 of the Constitution, the late Leader of the Islamic Revolution Ayatollah Seyed Ali Khamenei, following consultation with the Expediency Discernment Council, issued the "General Policies on Social Security" in April 2022. These policies aim to render the social security domain both comprehensive and coherent. Moreover, his statements during various meetings with the public and with officials complement his policies in the area of welfare and social security, thereby securing "the people's rights" to benefit from social security services. On this basis, the present study, employing a descriptive-analytical methodology and relying on library-based research, seeks to answer the following fundamental question: From the perspective of Ayatollah Khamenei, what requirements govern the establishment of an optimal social security system in Iran? The findings of the conducted studies indicate that the components of "empowerment," "universality (inclusiveness)," and "pragmatism" in the domain of infrastructures and foundations, together with a focus on "valuing the work of housewives" and "insurance for the period of education," represent the strategic priorities of the late Leader of the Revolution in supporting various segments of society. Furthermore, in terms of audience, the highest frequency of his statements pertains to the "working class," while in terms of the type of service delivery, his greatest attention has been directed toward "supportive and insurance-related affairs."

Keywords

Article 29, Ayatollah Khamenei, insurance, social security, universality, leader.

* Email: mehdikhatib76@yahoo.com (Corresponding Author)





The Requirements for Ensuring Public Rights in the Judiciary with Emphasis on 'Corruption Deterrence' in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei

Amir Keshtgar ¹, Ahmad Alinejad ^{2*}

1- Assistant Professor, Guardian Council Research Institute, Tehran, Iran.

2- PhD Student in Public Law, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

Safeguarding public rights within the Judiciary is unattainable without effective mechanisms for preventing and combating corruption. Corruption within this institution not only undermines justice but also erodes public trust and weakens the efficiency of the legal system. In his intellectual framework, late Leader of the Islamic Revolution Ayatollah Seyed Ali Khamenei regards systematic anti-corruption efforts as the "top priority mission" of the Judiciary and emphasizes the necessity of internal immunity before confronting external corruption. Accordingly, this study addresses the central question: In light of Ayatollah Khamenei's thought, what are the corruption-deterrent requirements of the Judiciary for ensuring public rights, and how can they be coherently implemented? The research is based on the hypothesis that, stemmed from the Ayatollah Khamenei's perspective, a three-dimensional model of corruption-deterrent requirements—comprising structural-institutional, managerial-procedural, and cultural-normative dimensions, can effectively block corruption channels and significantly enhance the protection of public rights within the Judiciary. To assess this hypothesis, each dimension is examined through an analytical-descriptive methodology and library-based study within the domains of public law and Ayatollah Khamenei's intellectual framework. The findings indicate that the synergy among these three dimensions not only leads to the structural closure of corruption pathways but also strengthens the Judiciary's social capital as an independent, ethical, and accountable institution. This model serves as a roadmap consistent with the Constitution, general policies, and the Leader's directives, aiming to realize the concurrent goals of rights-centered governance and anti-corruption integrity. Furthermore, the proposed model offers practical implications for judicial policymaking and institutional reform. By establishing transparent oversight systems, merit-based management structures, and a culture of moral responsibility, the Judiciary can achieve both functional efficiency and moral legitimacy. Ultimately, the internalization of these corruption-deterrent principles can transform the Judiciary into a paradigm of justice-oriented governance and a reliable guarantor of public rights in the Islamic Republic of Iran.

Keywords

Public rights, corruption deterrence, judiciary, Ayatollah Khamenei

* Email: alinezhad67@yahoo.com (Corresponding Author)





A Critical Reassessment of Modern Democratic Electoral System: Discursive De-authoritization through Religious Democracy in Light of Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Thoughts

Ali Arian-Nejad ^{1*}, Nader Mirzadeh Kouhshahi ²

1- PhD Student in Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Tehran University, Tehran, Iran.

2- Associate Professor, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Tehran University, Tehran, Iran

Abstract

The scientific analysis of the electoral process, as a fundamental tool for realizing popular participation in legal systems, relies on referring to its underlying intellectual foundations; in this regard, the first basis of any legal system is the origin of sovereignty, which in the contemporary world has emerged to analyze two distinct theories. First, democracy, which is the dominant model of legal systems, and second, religious democracy, which is designed in opposition to it. Therefore, in order to accurately and correctly criticize democratic elections, it is necessary to enter from the perspective of religious democracy, and the best source for identifying the weaknesses of this type of election is the views and opinions of Ayatollah Seyed Ali Khamenei, as the late leader and theorist of the Islamic Republic's establishment. As a result, this research, using a descriptive-analytical methodology and with a library studies approach, seeks to answer this question: From the perspective of Ayatollah Khamenei, what criticisms are made of the phenomenon of elections arising from democracy, based on the theory of religious democracy? Based on His statements, there are four key categories of criticism of democratic elections, including a spiritual vacuum, a moral vacuum, a vacuum of real attention to the people, and a vacuum of the rule of law; the spiritual vacuum manifests itself in forms such as the absence of divine mercy, while the moral vacuum is characterized by features such as the election process being based on deception; also, the criticism of the lack of real attention to the people indicates that their presence is formal; and finally, the vacuum of the rule of law is also manifested through the lack of adherence to the principles of democracy.

Keywords

Elections, democracy, Aytollah Khamenei, People, religious democracy.

* Email: a.arianezhad@ut.ac.ir (Corresponding Author)





An Inquiry into the Executive Requirements of Fulfilling the Right to Employment in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei

Amin Soleyman Kolvanaq ^{1*}, Zahra Alizad Namvar ²

1- Assistant Professor, Department of Fiqh and Islamic Law, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

2- M.A. Student, Department of Fiqh and Islamic Law, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Abstract

The right to employment is one of the fundamental rights of the nation, emphasized not only in Article 28 but also in paragraph 12 of Article 3, Article 22, and paragraphs 2 and 4 of Article 43 of the Constitution. This right also holds a special place in the thought of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei, as it has been reiterated in various statements and is one of the key policies announced by Him. The important question that can arise in this context is what requirements exist for implementing the right to employment. The hypothesis is that operationalizing this right necessitates actions in various domains. The present research, conducted using a descriptive-analytical methodology and referring to library sources and the views of Ayatollah Khamenei, concluded that the executive requirements of implementing the said right necessitate coordinated actions in three key domains. In the socio-educational domain, emphasis was placed on aligning the educational system with practical skills; in the legal domain, the amendment of prohibitive laws and the strengthening of judicial oversight to ensure job equity were identified; and in the economic domain, the creation of a comprehensive information system, support for productive investment, and intelligent extroversion were extracted as pivotal axes for operationalizing the right to employment. Recommendations were then provided for achieving these derived requirements so that the citizens can benefit from this fundamental right, leading to positive outcomes for society.

Keywords

Employment general policies, social justice, entrepreneurship, work and production, economic requirements.

* Email: amin.soleyman1370@gmail.com (Corresponding Author)





The Inseparability of Valid *Istinbat* from People's Rights in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei

Alireza Nasrollahi Nasrabad ^{1*}, Bizhan Abbasi²

1- PhD Student in Public Law, University of Tehran, Tehran, Iran

2- Faculty Member, Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

The present study, focusing on a less-explored aspect of Fiqhi-legal thought, examines the genuine necessary conjunction between sound jurisprudential deduction and the rights of the people in the thought of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei. The main research question is: What is the relationship between *Istinbat* (*deduction*) and the rights of the people in the thought of Ayatollah Khamenei? In other words, the connection between *Istinbat* and people's rights is examined with a special focus on the role of people's rights in the validity and Islamic character of legal interpretations. Employing an analytical-descriptive method, this paper investigates a fundamental, multi-layered necessary conjunction between deduction and people's rights, centered on the enlightenment emphasized by Ayatollah Khamenei, an aspect rarely analyzed thus far. The article's hypothesis is the incorrectness of propositions that suggest contradiction, neglect, or mere contingency regarding the role of people's rights in jurisprudential deduction. The research findings indicate that the enlightened *Istinbat* envisioned by Ayatollah Khamenei has a genuine, necessary conjunction with people's rights, based on multiple elements. This conjunction creates a real role for people's rights in deduction not only at the conceptual level but also at the historical-civilizational, monotheistic (tawhidic), and structural levels. Enlightenment in deduction, at the first level, places the rights and interests of the people as a key criterion in meeting the requirements of time and place. Furthermore, the necessary conjunction at the historical-civilizational level explains the issue of confronting tyranny and colonialism in relation to the people's rights. At the most significant level of validation, human right and dignity manifest as a constitutive component of monotheism through the negation of *taghut*. This places the negation of tyranny, dictatorship, and the violation of people's rights at the very essence of deduction based on Islam, and at the level of structural discovery and design, it establishes a connection between *Wilayah* and human dignity. The conclusion is that jurisprudential deduction lacking attention to the approach of people's rights and interests is incomplete and invalid, according to the aforementioned necessary conjunctions, especially the essential role of monotheism and the negation of *taghut*. Likewise, a legal interpretation based on people's rights is not an incidental, contingent, superficial, or merely structural matter, but rather possesses the aforementioned foundational supports.

Keywords

Ayatollah Khamenei, *Istinbat*, interpretation, Monotheism, people's rights, rejection of tyranny.

* Email: nasrol.alireza73@gmail.com (Corresponding Author)





A Fundamental Re-reading of Election in the Islamic Republic of Iran in Light of A Foundational Theory Based on the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei

Abbas Ali Kadkhodaei ¹, Kamal Kadkhodamoradi ^{2*}

1- Professor, Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political
Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

2- Ph.D. Student in Public Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Abstract

Providing a proper explanation and analysis of elections in the Islamic Republic of Iran requires understanding their nature, foundations, and functions, so that the essentials of elections can be extracted and prescribed in light of their concept, nature, and foundations. Exploring the analysis of the foundations, nature, and functions of elections in the Islamic Republic of Iran constitutes this research's main question. The findings, using a descriptive-analytical-exploratory method, indicate that elections in the Islamic Republic of Iran have been strengthened by the theory of religious democracy and, within this theory's framework, are not among the political system's constants but rather among its variables. Elections in this theory are not based on a social contract relying on humanity's general will, but rather on the Divine right and duty of man and, as a form of Haqq al-Nās (the Right of People), play a role not to gain power but to serve the people and move oneself, society, and the country along the sacred Islamic system's path. Elections based on this theory have brought various achievements to the Islamic Republic of Iran. In this context, one can note the function of elections as the most effective mechanism for realizing the right to self-determination and the point of connection between people and sovereignty, through which one can participate in improving the system's efficiency and actualizing Islamic values, thus consolidating and guaranteeing the Islamic Republic's survival and strength, and the country's independence, in the face of foreigners.

Keywords

Election, right to self-determination, divine obligation, Haqq al-Nās, social contract, religious democracy, Ayatollah Khamenei.

* Email: kadkhodamoradi@gmail.com (Corresponding Author)





The Status of the People in the Islamic System in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei

Ebrahim Mousazadeh^{1*}

Professor of Public Law, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Sciences,
University of Tehran, Tehran, Iran.

Abstract

The most important mission of Constitutions is to identify and guarantee legitimate rights and freedoms, and the scope of these freedoms itself reflects the people's status in governments. However, the issue of the people's status in the political system is rooted in the fundamental debate over the legitimacy of sovereignty, a matter that, in discussions on sovereignty's origin, becomes a battleground of ideas. Regarding the people's position, no single view exists among Imamiyya scholars and Faqhis. Some believe sovereignty's legitimacy in Islam depends solely on the people's votes, while in contrast, a second group holds that the maximum impact they attribute to the people's status is a role in efficiency and acceptability, not legitimacy. In this context, exploring the thoughts and theories of the late Leader of the Islamic Revolution, Ayatollah Seyed Ali Khamenei, with the aim of determining the people's place in the Islamic system, will be illuminating. Accordingly, the main question in this regard addresses the people's status in the Islamic system from the perspective of Ayatollah Khamenei. This paper employs a qualitative research method with a descriptive and analytical approach. The most important findings indicate that Ayatollah Khamenei's view possesses a coherent system, such that all its components form a single discourse, one continuing the discourse governing the Constitution and extending Imam Khomeini's theory, while remaining distinct from the prevalent discourses of theocracy and western democracy. From his standpoint, the Islamic system's legitimacy is two-pronged (divine and popular), yet arranged longitudinally, whereby, according to this position, the people enjoy the "right to choose" and "political participation."

Keywords

Ayatollah Khamenei, sovereignty, right to self-determination, religious democracy, political participation.

*Email: e.mousazadeh@ut.ac.ir (Corresponding Author)



■ The Implications of Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Thoughts in the Evolution and Development of Human Rights Literature	243
● Seyed Mohsen ghaemi kheragh	
■ Requirements and Models for the Expansion of Justice in Higher Education with Emphasis on Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Viewpoint	281
● Mohammad Baniani, MohammadAli Farahani	
■ People's Votes as Haqq al-Nas and Candidates' Eligibility Vetting Process: An Analysis Based on Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Statements	305
● Mahdi Golestani, Ali Fattahi zafarghandi	
■ Redefining the Logic of Recognition, Status, and Freedom of Religious Minorities in Islamic Republic of Iran with Emphasis on the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei	327
HamidReza Olyaie, Mohammad Javaheri Tehrani	
■ The Right to Psychological Security as A Fundamental Right in Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Thought: An Analysis in the Light of Public Law	355
Ali Azizi, Hamed Karami	
■ The Requirements for Guaranteeing the Right to Water in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei with Emphasis on General Policies of the System	381
● Hadi Tahan Nazif, Hamid Fe'li, Seyyed Mohammad Kashfi	

Contents

■ The Status of the People in the Islamic System in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei	1
● Ebrahim Mousazadeh	
■ A Fundamental Re-reading of Election in the Islamic Republic of Iran in Light of A Foundational Theory Based on the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei	23
● Abbas Ali Kadkhodaei, Kamal kadkhodamoradi	
■ The Inseparability of Valid Istinbat from People's Rights in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei	49
● AliReza Nasrollahi Nasrabad, Bizhan Abbasi	
■ An Inquiry into the Executive Requirements of Fulfilling the Right to Employment in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei	77
● Amin soleyman kolvanaq, zahra alizad namvar	
■ A Critical Reassessment of Modern Democratic Electoral System: Discursive De-authoritization through Religious Democracy in Light of Ayatollah Seyed Ali Khamenei's Thoughts.....	105
Ali Ariannezhad, Nader Mirzadeh kouhshahi	
■ The Requirements for Ensuring Public Rights in the Judiciary with Emphasis on 'Corruption Deterrence' in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei.....	131
● Amir Keshtgar, Ahmad Alinezhad	
■ The Requirements Governing the Optimal Model of the Social Security System in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei	155
● Mahdi Khatib Damavandi, Vali Rostami	
■ The Ideal Model of Partisanship and the Limits of Its Freedom in the Thought of Ayatollah Khamenei.....	183
● Kheyrollah parvin, Alireza Jafarzadeh Bahaabadi	
■ The State in Islam as the Condition of Possibility for the Actualization of the Freedom of the Transcendent Human Being.....	215
● Seyyed Mohammad Hosein Kazemeini, Reza Mohammadi, Mohammad Ali Akhoundi	

In The Name Of Allah the Compassionate the Merciful

Public Law Knowledge Quarterly

**Conference Proceedings Special Issue
International Conference on People's Rights and Legitimate
Freedoms in the Thought of Ayatollah Seyed Ali Khamenei
Winter 1404 (2026)**

Publisher: Guardian Council Research Institute

Responsible Editor: Abbas Ali Kadkhodaei

Chief Editor: Siyamak Rahpeyk

The Editorial Board:

- Firooz Aslani (Associate Professor of Public Law, Tehran University)
- Mohammad Reza Vjeh (Assistant Professor, Allameh Tabatabaei University)
- Hossein Ali Saadi (Associate Professor, Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadegh (AS) University)
- Sayyed Mohammad Hosseini (Associate Professor of Criminal Law & Criminology, Tehran University)
- Vali Rostami (Associate Professor of Public Law, Tehran University)
- Siyamak Rahpeyk (Professor of Private Law, University of Judicial Sciences and Administrative Services & Member of Guardian Council Research Institute)
- Mohamad hasan sadeghi moghaddam (Professor of Private Law, Tehran University & Member of Guardian Council Research Institute)
- Abbas Ali Kadkhodaei (Professor of Public Law, Tehran University & Member of Guardian Council Research Institute)

Editor: Akram Dezhhoost

Page Designer: Hamid Mazinani

**Address: Constitutional Council Research Institute, No. 11, Fifth Alley,
Sarafriz St, Shahid Beheshti St., Tehran, Iran
P.O.Box: 13145-1463
Tel: +98 21 88533437 Fax: +98 21 88533437
E-mail: mag@shora-rc.ir
mag.shora-gc.ir**