

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

رضا عیسی نیا

استادبارگروه علوم سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم. ایران.

r.eisania@isca.ac.ir

چکیده

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

کلیدواژه‌ها: جمهوری اسلامی ایران، دولت‌شهروند قانونمند، فضیلت‌مند، تلفیقی، دولت آهین، دولت اسفنجی، شهروند سرباز، شهروند تضمینی.

• این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دائمی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره ۱۸ تحقیقات بنیادین علوم انسانی منتشر شده است.

۱. مقدمه

در پس ظاهر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اندیشه‌های متفاوت، متنوع و حتی متضادی جا گرفته است؛ اندیشه‌هایی که هر یک می‌تواند نماینده هویتی از هویت‌های سه‌گانه غربی، اسلامی و ایرانی با مطالبه نظام سیاسی خاصی باشد که در هر یک از آن‌ها برای دولت و شهروندان، موقعیتی متفاوت از دیگری معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ از این رو می‌شود ادعا کرد که از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم می‌توان به «دولت‌شهروند اخلاقی» رسید و هم به «دولت‌شهروند قانونی» دست پیدا کرد؛ چراکه اصل پنجاه و ششم قانون اساسی می‌گوید شهروند حق تعیین سرنوشت خود را دارد. براساس این خوانش شاید بتوان گفت آنچه برای شهروندان مهم است، رضایت عمومی است؛ زیرا شهروندان در صورتی به حکومت الزام سیاسی پیدا می‌کنند که از آن رضایت داشته باشند، ولی اگر از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به جای دولت قانونی، دولت اخلاقی فهم و اراده شود - همان‌گونه که عده‌ای از اصل پنجم قانون اساسی چنین برداشتی دارند - آن وقت در چنین دولتی، اطاعت‌پذیری شهروندان مهم خواهد بود؛ چون در دولت اخلاقی، الزام سیاسی الزام اخلاقی است؛ یعنی حق آمریت و حاکمیت حاکم مستلزم الزام اخلاقی شهروندان به اطاعت از اوست؛ از این رو، در این خوانش، چون جمهوری اسلامی ایران اهداف و ارزش‌های اخلاقی و خیرهای نامحدود مثل سعادت، عدالت و کمال انسانی را دنبال می‌کند، پس شهروندان باید از آن اطاعت کنند. اما آنچه می‌تواند مسئله ما باشد این است که نظریه دولت‌شهروند قانونی در مقایسه و تطبیق با دولت‌شهروند اخلاقی هر یک ما را به سویی می‌کشاند که از آن آشتی تجمیعی یا برابری واحدی حاصل نخواهد شد؛ بدین سبب، ما با مسئله دشوار رابطه میان دولت و شهروند مواجه می‌شویم؛ زیرا در نظریه دولت‌شهروند فضیلت‌مند یا اخلاقی، شهروندان باید تابع نظمی باشند که خود آن را به وجود نیاورده‌اند بلکه باید به دولتی وفادار باشند که آنان را به سعادت خواهد رساند؛ این نظریه به برتری دولت یا «حاکم» منتهی خواهد شد. اما در دولت‌شهروند قانونمند، دولت و شهروند باید تابع نظمی باشند که قانون می‌گوید؛ نظمی که هم شهروندان و هم دولت را به هم پیوسته نگه می‌دارد. زیرا قدرت دولت تابع قانون و محدود به قانون است. البته چون این نظریه در نهایت در قالب سازمانی سیاسی و اجتماعی ظاهر شد که هدفش کاربست اصول دموکراسی لیبرالی بوده است؛ از این رو، برای جامعه‌ای چون ایران می‌تواند مسئله باشد که بر پایه کدام یک از این قالب‌ها به مناسبات دولت و شهروند بپردازد؟ آیا بر پایه یکی از این دو قالب ذکر شده دولت‌شهروندی را تبیین و اخذ کند یا راه سومی را انتخاب و براساس آن

دولت‌شهروند موردنظر خود را دنبال کند؟

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

هریک از دو رویکرد یادشده، به تناسب دولت‌شهروند، می‌توانند پیامدهای متفاوت و حتی چالش برانگیزی را همراه داشته باشند و مسائلی را برای دولتمردان و شهروندان ایجاد کنند، اما نکته مهم در این مقاله این است که در اندیشه جمهوری اسلامی ایران، شهروند خوب و دولت خوب چه ویژگی‌هایی دارند یا چه نوع دولت‌شهروندی را تجویز می‌کنند؟ به نظر نگارنده، جمهوری اسلامی ایران باید دولت‌شهروند اخلاقی و قانونی را توأمان، هم در قانون اساسی و هم در اجرا دنبال کند؛ از این رو، مقاله در پی یافتن پاسخ به سؤال اصلی «جمهوری اسلامی ایران از حیث ساختاری و عملکردی، قابلیت تحقق کدام نظریه از نظریه‌های سه‌گانه قانونمند، فضیلت‌مند و

توأمانی را در ساحت دولت‌شهروند دارد؟»، این فرضیه را دنبال کرده است که این نظام از حیث ساختار-کارگزاری قابلیت تحقق دولت‌شهروندی توأمانی (تلفیقی) را دارد. بدین جهت مباحث با روش مطالعه تطبیقی، یعنی روشی که به واسطه آن می‌توان به شناخت دولت‌شهروند سه‌گانه در پرتو تطبیق و به عبارتی، فهم و تبیین مواضع خلاف و وفاق دولت‌شهروند سه‌گانه با یکدیگر دست یافت (احد قراملکی، ۱۳۸۰: صص ۲۷۹-۲۷۴)، در سه سطح ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند قانونی و پیامدهای آن، ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند اخلاقی و پیامدهای آن و ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند توأمانی (تلفیقی) و پیامدهای آن دنبال خواهد شد.

۲. ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند قانونمند و پیامدهای آن

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

در پاسخ به اینکه «دولت‌شهروند قانونی یعنی چه؟» با تأمل در پیشینه این بحث، اگرچه می‌توان به دو خوانش یا دو روایت متفاوت آلمانی و فرانسوی رسید (برای اطلاع بیشتر از تفاوت دو خوانش از قانون ر.ک. شوالیه، ۱۳۷۸)، آنچه دنیای جدید به آن رسیده، این است که دولت‌شهروند قانونی یعنی هم دولت و هم شهروندان تابع حقوق و قانون باشند؛ پس نکته کلیدی در اینجا بحث تبعیت از قانون، چه توسط دولت و چه توسط شهروندان، است. در چنین دولت‌شهروندی، فرض اول این است که صلاحیت‌ها به وسیله قانون (حقوق) ایجاد و شناخته می‌شوند؛ وقتی چنین شد، دولت قانونی دولتی خواهد بود که روابط خود با شهروندان تابع نوعی رژیم حقوقی باشد. در چنین دولتی، قدرت تنها از طریق ابزارهای قانونی مجاز شناخته می‌شود و از سوی نظم حقوقی اعمال می‌شود و شهروندان نیز دارای حق توسل به قانون علیه سوءاستفاده‌های احتمالی حکومت‌کنندگان از قدرت خواهند بود. در این دولت‌ها، چون حقوق و قانون صلاحیت‌ها را به وجود می‌آورند؛ از این رو، دولت و نهادهای مختلف فقط می‌توانند اعمالی را در برابر شهروندان ظهور و بروز دهند که دارای جنبه قانونی باشد (شوالیه، ۱۳۷۸: صص ۱۹-۱۷).

به تعبیر ماکس وبر، دولت‌شهروند قانونی نظامی است که از حیث سلبی، نافی نظم سلطانی

است. نظم سلطانی نظمى است که بر پایه حکومت شخصی استوار است و انگیزه اطاعت از فرمانروا آمیزه‌ای از ترس و پاداش است. فرمانروا قدرت مطلق را بدون تقید به ایدئولوژی، قانون و یا سنت خاص اعمال می‌کند و رفتار سلطان بی‌قاعده و پیش‌بینی‌ناپذیر است. نظامی است که هیچ قانون و حقوق مشخصی برای شهروندان وجود ندارد؛ همه چیز به صورت شخصی یا خصوصی اداره می‌شود و وابسته به شخص حاکم است (ویر، ۱۳۷۴: ص ۳۲۹؛ لینز و شهابی، ۱۳۸۰: ص ۲۱) و از حیث ایجابی، ایجادکننده نظم قانونی است؛ یعنی حیطه اقتدار و اختیار هر بخش براساس قانون کاملاً مشخص شده است. پس وظیفه دولت فقط حفظ منافع در چهارچوب قواعد حقوقی موجود است و رهبران مکلف به رعایت حقوق مردم و عمل در چهارچوب قانون هستند و شهروندان تنها در چهارچوب قانون مکلف به اطاعت‌اند؛ بنابراین، در نظم قانونی راه‌های شکایت با توسل به حقوق برای همه باز است و دیگر نه حاکم و نه دستگاه‌های دیوانی هیچ‌کدام نمی‌توانند براساس امیال شخصی عمل کنند بلکه موظف‌اند براساس قواعد عام و اصول از پیش موجود عمل کنند؛ تعهدات فقط بر شهروندان تحمیل نمی‌شود بلکه این تعهدات منبعی برای فشار بر دستگاه دیوانی محسوب می‌شود (شوالیه، ۱۳۷۸: صص ۲۱-۲۲). نتیجه اینکه دستگاه اداری نمی‌تواند شیوه تبعیض آمیزی را در پیش بگیرد و همانند نظام سلطانی فقط به وفاداران خود خدمت‌رسانی کند یا به توانایی توزیعی دست بزند که منجر به تبعیض شود؛ توانایی توزیعی که یکی از پنج توانایی یا پنج عملکرد سیستم‌ها در نگاه آلموند است و باید با موفقیت همراه باشد. هر نظام سیاسی باید در توانایی توزیعی، یعنی در تقسیم انواع مختلف پول، کالا، خدمات، افتخارها و فرصت‌ها توسط سازمان‌های دولتی در میان افراد و گروه‌های موجود در جامعه براساس قانون عمل کند نه براساس امیال شخصی (دوز و لیپست، ۱۳۷۳: ص ۸۶).

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

- خلاصه مطلب اینکه دولت‌شهروند قانونمند را می‌توان در گزاره‌های زیر این‌گونه بیان داشت که دولت یا نظامی سیاسی است که ویژگی‌های زیر را داشته باشد:
۱. از میان نظریات کارآمدی، نظریه «رضایت» گزینش شده است و رضایت عمومی مهم است؛ یعنی شهروندان در صورتی الزام سیاسی به حکومت پیدا می‌کنند که از آن رضایت داشته باشند (ابطحی و کاظمی، ۱۳۷۸: ص ۹). در این دولت‌شهروند، شهروندان بر این باورند که یک حکومت در صورتی حکومت خوبی است که عناصر مؤثر در بقای خود را به خوبی راضی نگه داشته باشد و چون مردم عنصر اصلی او هستند، پس میزان رضایت مردم شرط است و کارآمدترین یا بهترین حکومت‌ها آن است که بتواند بهترین و بیشترین رضایت مردمی را داشته باشد.
 ۲. قانون هم ابزار عملی در دستان دولت است و هم وسیله‌ای برای محدودکردن قدرت دولت محسوب می‌شود. به تعبیر کاره دومالبر، دولتی است که در روابط خود با اتباعش و به منظور تضمین موقعیت‌های فردی ایشان، خود تابع رژیم حقوقی است و عمل دولت در مورد آن‌ها از طریق مقرراتی تحقق می‌یابد که برخی تعیین‌کننده حقوق شهروندان است و برخی دیگر تعیین‌کننده راه و روش‌هایی که به کمک آن‌ها می‌توان به اهداف دولتی نائل شد (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۲۲).
 ۳. «قانون» نه تنها نوعی محدودیت برای فعالیت دیوانی محسوب می‌شود، بلکه «شرط» انجام فعالیت‌ها نیز است (فرمانروایان خود نیز باید فرمانبر باشند).
 ۴. هدفش کاربست اصول دموکراسی (مردم‌سالاری) است که از سوی حاکمیت ملی ایجاد می‌شود؛ از این رو، برای تحقق آن، دوری‌گزیدن از سلطه‌گری و محدودکردن قدرت را در سر دارد؛ به‌گونه‌ای که هم آزادی‌های شهروندان و هم عرصه‌ای مشخص برای اعمال صلاحیت‌های قانونی دولت برای او مهم قلمداد می‌شود.
 ۵. نفع شهروندان و حمایت از آن‌ها معنا پیدا می‌کند؛ چراکه قانون برتر از همه چیز، حتی برتر از قانون‌گذار، است.
 ۶. پدیده‌ای با عنوان «حکومت افکار عمومی» معنا پیدا می‌کند که می‌تواند به دولت مشاوره بدهد (برای اطلاع بیشتر از نقش افکار عمومی ر.ک. سبزه‌ای، ۱۳۹۴: ص ۵۲) و بر تصمیماتی تأثیرگذار می‌شود که دولت خواهد گرفت.
 ۷. از دو ترس رنج می‌برد؛ یکی بی‌اعتمادی شهروندان از دولت - چون ترس تبدیل شدن

- دولت به قدرتی سلطه‌گر را دارند - و دیگری بی‌اعتمادی دولت به شهروندان که ترس بی‌نظمی و به هرج و مرج کشاندن جامعه را دارد.
۸. قاضی، در مقام وزیر قانون، موظف است تا آن را دقیقاً مطابق با واژه‌های متن قانونی در نظر بگیرد و با وفاداری به اراده قانون‌گذار، آن را دنبال کند.
۹. مردم‌سالاری اجتماعی در قالب حقوق و حقوق هم به‌مثابه نوعی طلب، آن هم بر پایه اندیشه برابری و مساوات، در نظر گرفته می‌شود.
۱۰. دانش حقوق میدان‌دار است؛ چون ازسویی دولت خوب و شهروند خوب و راه‌های دستیابی به آن‌ها از مباحث مهم حقوق اساسی محسوب می‌شوند و ازسوی دیگر، حداکثر نقشی که بقیه دانش‌ها از جمله دانش فقه می‌تواند بازی کند نقش زمینه‌سازی خواهد بود، زیرا دولت مدرن را نمی‌توان از قانون و کدهای قانونی جدا کرد؛ پس فقه و اجتهاد به پشت درِ مجلس و یا درون مجلس منتقل می‌شود؛ بنابراین، دیگر کسی نمی‌تواند به اجتهاد فلان مجتهد عمل کند، بلکه باید برطبق قانون برآمده از فقه و اجتهاد عمل کند (فیرحی، ۱۳۹۴: صص ۲۵-۳۱) و به تعبیر دیگر، تلاش فقیهان و کارشناسان، در رساندن فقه به قانون، وقتی به ثمر می‌نشیند که قانون‌نگاران در تدوین قانون دقت لازم را اعمال کنند (گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴).
۱۱. علوم سیاسی جایگاه خاصی پیدا می‌کند، زیرا موضوع علوم سیاسی مطالعه روش حکومت در جامعه است. در این علم مبنای قدرت عمومی و چگونگی ایجاد و اعمال آن بررسی می‌شود؛ به این ترتیب، علوم سیاسی در مطالعه قواعد حقوقی سهم بسیار مؤثری دارد؛ زیرا، حقوق زاینده قدرت عمومی است و تنها با تحقیق در چگونگی این قدرت است که می‌توان به روند ایجاد و اساس هدف قواعد حقوقی پی برد.

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

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

می‌توان گفت تا پیش از رنسانس پاسخ عموم فیلسوفان غرب به این پرسش مثبت بوده است، اما پس از رنسانس و با حضور ماکیاولی، پاسخ شکل و صورت دیگری به خود گرفت. چون افرادی همانند ماکیاولی و شارحان او بر این باور بودند که باید واقعیت عمل سیاسی را چنان که هست، نه چنان که باید باشد، توصیف کرد (طالقانی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۶؛ اشتراوس، ۱۳۹۳: ص ۲۶۸). همچنین، اشتراوس در پاسخ به اینکه آیا عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد می‌گوید: «اگر شخص طرز تلقی خود را بر این بنا کند که انسان چگونه باید براساس فضیلت زندگی کند؛ منطقی‌اً جامعه سیاسی پرورده او خیالی خواهد بود» (طالقانی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۷؛ اشتراوس، ۱۳۹۳: ص ۲۷۰). اما «به تعبیر اشتراوس»، فیلسوفان کلاسیک دقیقاً به چنین راهی کشیده شدند و به تعبیر ما، اندیشمندانی که به دولت‌شهروند اخلاقی عنایت دارند اصولاً نمی‌توانند جامعه سیاسی را بدون اخلاق معنا کنند؛ حال خواه آن اندیشمندان، اندیشمندان دوران یونان باستان و پیش‌سقراطیان تا دوران هلنیستی‌ها باشند و یا اندیشمندان دوران قرون وسطی و دوران حاکمیت دینی. هر دوی آنان امر سیاسی را تابع امر اخلاقی می‌دانند که در ادامه به سخنان برخی از آنان اشاره می‌کنیم.

الف - افلاطون

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

ب - ارسطو

وی در رساله «نیکوماخوس» متذکر می‌شود که سیاست با سعادت ارتباط وثیقی دارد و سعادت، که موضوع اخلاق است، فقط در رفتارهای فضیلت‌طلبانه تحقق می‌یابد. ایشان سعادت را غایت سیاست می‌دانند که از مجرای اخلاق در ساحت نظام سیاسی مطلوب تحقق پیدا می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۱۴؛ وینسنت، ۱۳۶۹: ص ۳۲)؛ از این رو، در کتاب هفتم سیاست می‌نویسد: «هدف ما شناختن سازمان حکومتی است و این سازمانی است که به یاری آن بتوان کار حکومت را به بهترین وجه سامان داد که مردمان در سایه آن از بیشترین حد امکان تأمین سعادت خویش بهره‌مند باشند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ص ۳۱۱). ارسطو می‌گوید: «نیک‌مرد بهروز و راستین کسی است که از برکت نیکی و فضیلت خویش، از مواهبی بهره برد که مطلق است و پیداست که شیوه او نیز در به‌کار بستن این مواهب باید مطلق پسندیده و سزاوار باشد». ایشان می‌گویند: «جامعه سیاسی باید فضیلت را پاس بدارد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ص ۱۲۴). البته چون فضیلت به دو قسم عقلی و اخلاقی تقسیم می‌شود از دوره قابل پیگیری است. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌کند و در نتیجه نیازمند تجربه و زمان است؛ در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۵۳).

ج - آگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴ م)

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

د - آکویناس (قرن ۱۲ میلادی)

اگرچه وی دولت را به اجرای مقررات ظاهری محدود می‌کند و برای دولتمرد ایجاد ارزش‌های اجتماعی را منتفی می‌داند، باز هم دولت را کارگزار فضیلت اخلاقی تلقی می‌کند (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۳۵۴). ایشان یکی از وظایف سیاستمداران و حاکمان را قانون‌گذاری می‌داند؛ قوانینی که مردم را به سوی فضیلت سوق دهند. بر این اساس است که بیان می‌دارد «هدف قانون بشری

سوق دادن مردم به سوی فضیلت است، اما این کار باید تدریجی و گام به گام صورت گیرد و نه یکباره؛ در هر حال، این قانون از مردمان کاملاً به فضیلت نرسیده انتظار ندارد که همواره مانند افراد بافضیلت عمل کنند و یکباره از همه بدی‌ها دوری گزینند. اگر غیر از این باشد گروه اول، که یاری تحمل چنان باری را ندارند، نومیدانه به بدی‌های بزرگ‌تری روی می‌آورند (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۳۶۱).

دولت‌شهروند اخلاقی به دلایلی دارای قدرتی مافوق است که قدرت و قوتش را از جایی دیگر به غیر از ملت می‌گیرد. در این نوع از دولت‌شهروند، بر پایه خوانشی، حاکم به معنای صدور اوامر بلاشرط است و توان اجرای اوامری از طریق الزام است. در این روایت فقط دولت است که به‌عنوان منبع قانون (حقوق) ظاهر می‌شود. اگر این مطالب را بپذیریم آیا راه مفتری برای این ایده داریم که می‌گوید اقتضای دولت اخلاقی این است که شهروندان در قالب دولت شکل بگیرند؟ یعنی هیچ‌گونه حق و حقوقی جز اطاعت‌پذیری به شهروندان داده نمی‌شود، پس محدودیتی برای قدرت یا دولت وجود نخواهد داشت؛ چراکه این شهروندان نیستند که به دولت به‌عنوان نماینده خود، قدرت قانونگذاری یا قدرت تقنین، نظارت و اجرا می‌بخشند تا در عوض دولت نظر شهروندان را صائب و برتر بداند و مسؤول باشد، بلکه این شهروند است که باید برای رسیدن به سعادت و کمال مورد تعلیم و تربیت قرار بگیرد. تربیت در نگاه اینان، از جمله سقراط، یعنی کوششی برای شکل‌بخشی آگاهانه به زندگی؛ بدین منظور که آنچه آدمی از لحاظ روحی و اخلاقی باید باشد، به مرحله تحقق برسد (بگر، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۶۸۶). «آدمی از لحاظ اخلاقی چنان بار آید که پیوسته بکوشد تا عضو کامل و مفیدی برای جامعه باشد و نه در مقام فرمانروایی و نه در حال فرمان‌برداری پای از طریق عدالت بیرون نهد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ص ۱۹۳۰). در اندیشه سیاسی متفکران اسلامی نیز، برخلاف امروز که ضرورت حکومت به دلیل وجود نظم داخلی و مقابله با دشمن خارجی شروع می‌شود، آن‌ها ضرورت وجود حکومت را از سامان دادن اخلاق جامعه شروع می‌کردند (کرون، ۱۳۸۹: ص ۴۷۹). یعنی آنچه معطوف به تربیت اجتماعی است، سنجاییی چون سعه صدر، صبر و پایداری، ایثار و از خودگذشتگی، رازداری و عیب‌پوشی، انصاف و عدالت، قناعت و ساده‌زیستی از این امور است (خلوصی، ۱۳۹۶: صص ۲۱۴-۱۸۷).

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

۱. هدایت مردم به سوی زندگی سعادت‌مندانه و کسب سعادت اخروی و رضای خداوند

گرایش پیدا می‌کند؛ از این رو، حتی تأسیس مشروعیت دولت از شهروندان به نص مقدس می‌غلطد و هدایت شهروندان را دنبال می‌کند.

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

۳. دولت اخلاق‌گرا نه تنها قداست دولت را سلب نمی‌کند، بلکه بر این باور است که این دولت است که کمال دلخواه شهروندان را با وجود واقعی‌شان همساز می‌کند؛ چراکه دعوی سعادت آنان را دارد؛ بنابراین، دولت به دنبال تأمین عدالت و سعادت برای شهروندان است.

۴. ویژگی‌ها و موقعیت دولت‌شهروند تلفیقی و پیامدهای آن

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

۱. در دولت‌شهروند تلفیقی اخلاق و قانون در هم تنیده و منضم هستند، چون هر دو به دنبال تأمین سعادت شهروندان هستند؛ چراکه هدف قوانین سیاسی سعادت جامعه است. البته

- به واسطهٔ تعلیم و تربیت و با نهادینه‌کردن آموزه‌های اخلاقی در وجود شهروندان این مهم قابل تحصیل و دسترسی است.
۲. شهروند درعین نیازمندی به راهنمایی و راهبری، آزاد است و حق انتخاب و گزینشگری دارد؛ پس اگرچه یک موجود وابسته تلقی نمی‌شود و به‌عنوان موجود عقلایی قادر به تشخیص نیک و بد و انتخاب صحیح است، به راهبری نیازمند است.
۳. در دولت‌شهروند تلفیقی، شهروند درعین توجه به اخلاق و تحصیل سعادت به امر حقوقی، که هدفش برقراری نظم است، خالی نیست بلکه تکالیف را راه استیفای حقوق می‌داند.
۴. اگرچه در دولت‌شهروند قانونمند نقطهٔ گره‌ای یا کانونی (nodal point) قانون است و این نقطهٔ کانونی قابلیت ساماندهی عناصری همچون آزادی، جامعهٔ مدنی، مردم‌سالاری، همزیستی مسالمت‌آمیز، رقابت سیاسی قاعده‌مند، تکثر سیاسی، حقوق شهروندی، تمرکززدایی از قدرت، سیاست اخلاقی، شایسته‌سالاری دربارهٔ آن سامان یافته‌اند، در دولت‌شهروند تلفیقی نقطهٔ کانونی توأمان دیدن و نفی دوآلیسم اخلاق و قانون است.
۵. توجه به دولت‌شهروند قانونمند و دولت‌شهروند اخلاقی و عدم تعارض بین آن دو مورد تأیید قانونگذاران جمهوری اسلامی ایران بوده است.
۶. چون جامعهٔ ایران جامعه‌ای چندبخشی است؛ از این رو هیچ بخشی نباید دیدگاه خود را بر بخش دیگر و یا بر کل جامعه تحمیل کند. اگر این کار را کند همزیستی‌ای میسر نخواهد شد.
۷. در دولت‌شهروند تلفیقی، اگرچه دولت رفتاری پدروار بر شهروندان دارد، این رفتار دولت موجب بردگی شهروندان و محدودکردن به ناحق حقوق شهروندان نمی‌شود؛ به‌عبارتی، قدرت یا اعمال قدرت در این رهیافت جایگاه خاصی دارد. از آنجا که در دولت تلفیقی همانند دولت اخلاقی، این «قدرت» است که در مرکز ثقل قرار می‌گیرد، طبعاً سؤالاتی نیز قابل طرح است: اولاً، برای اینکه شهروندان قربانی دولت و قدرت نشوند، در دولت‌شهروند تلفیقی چگونه به قدرت نگاه شده است؟ آیا در این نگاه قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلقاً، ثانیاً، چرا شهروندان نیازمند تربیت دولت‌شهروند تلفیقی همانند دولت‌شهروند اخلاقی هستند؟ پاسخ امام خمینی به سؤال اول این است که نه تنها قدرت به ماهو قدرت، فساد ندارد، بلکه یک فرصت و کمال است. چون می‌گوید

قدرت خودش یک کمال است. خدای تبارک و تعالی قادر است، اما چنانچه قدرت به دست اشخاص فاسد برسد، همین کمال را به فساد می‌کشاند. دنیا امروز گرفتار این است که قدرت در دست اشخاصی است که از انسانیت بهره ندارند... قدرت اگر در دست انسان کامل باشد، برای ملت‌ها کمال ایجاد می‌کند... قدرت وقتی کمال است و می‌تواند کمال خودش را بروز بدهد که در دست دانشمند باشد، در دست عاقل باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: صص ۲۰۷-۲۰۶).

بر مبنای این تفکر است که می‌توان گفت قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز نه تنها قدرت را شر لازم ندانسته است، بلکه آن را وسیله‌ای و امانتی برای خدمت به مردم و اعتلای کشور و ترویج دین و اخلاق ذکر کرده است؛ چون در اصل ۱۲۱ خود که به متن سوگندنامه رئیس‌جمهور اختصاص دارد، آورده است: «... قدرتی را که ملت به‌عنوان امانتی مقدس به من سپرده است، همچون امین پارسا و فداکار نگاهدار باشم»^۱. اما درباره سؤال دوم باید گفت به نظر می‌رسد که قانون‌گذاران شورای خیرگان قانون اساسی به این کلام شیخ طوسی التفات داشته‌اند که «فضیلت مندی از امور طبیعی و فطری نیست که انسان همانند امور طبیعی از آن برخوردار شود، فضیلت مندی از امور صناعی است که نیازمند تربیت و تلاش است؛ چنان‌که یک صنعتگر، صنعتگری می‌آموزد، یک انسان برای فضیلت‌مند شدن نیز بایستی چنین تربیت شود» (طوسی، ۱۳۵۶: ص ۱۵۲).

به این ترتیب، تبدیل من حیوانی به من انسانی به‌عنوان هدف اصلی شهروندی نیازمند دستگاه تربیتی است. این تبدیل و رشد و کمال انسانی است که وجود تربیت در شهروندی را لازم می‌آورد؛ از این رو، دولت براساس اصول قانون اساسی موظف است شهروندان را تربیت کند که مؤید

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

این گفتار اصولی همچون اصل دوم است که می‌گوید جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا. همچنین، اصل صدویست‌ویکم، که یکی از وظایف رئیس جمهور را پاسداری از ترویج دین و اخلاق و پشتیبانی از حق و گسترش عدالت ذکر کرده، معتقد است دولت‌های دینی همواره سعادت شهروندان را به‌عنوان غایت برتر می‌شناسند و زمینه‌سازی وصول به سعادت شهروند را از حقوق آنان می‌دانند.

سومین سؤالی که در ادامه مقاله و در تأیید و تقویت دولت‌شهروند تلفیقی می‌توان مطرح کرد این است که آنانی که براساس اصل پنجاه‌وششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت‌شهروند را به دولت‌شهروند قانونمند تفسیر می‌کنند در پی چه چیزی هستند؟ مسلم است که در پی محدودکردن حوزه عمل دولت و حمایت از آزادی‌های شهروندان هستند. اما سؤال اساسی‌تر این است که این خواسته آنان بر پایه چه چیزی قابل تحقق است؟ پاسخ این خواهد بود که بر پایه قانون اساسی مستقر. اگر این را بپذیریم، با رجوع به اصول قانون اساسی، البته نه به‌صورت منقطع و بریده‌بریده بلکه با در نظر داشتن کل اصول قانون اساسی، می‌توان گفت نه هر نوع قانونی یا قانون موضوعه و قانون بر پایه عقل آئینی، بلکه قانونی که اصول و ارزش‌هایی را به‌عنوان محور تلقی کرده باشد که به آن اصول و ارزش‌های اسلامی و ملی می‌گوییم؛ اصولی که مخالف شرع نباشد، یعنی قانون اسلامی. با پذیرش این مطلب نمی‌توان گفت که دولت‌شهروند قانونمند در جمهوری اسلامی ایران براساس اصل ۵۶ خروجی تفکرشان، دولت‌شهر قانونی با خوانش فرانسوی و یا دولت قانونمند لیبرالی خواهد بود که در محور اول مختصاتش را بیان داشتیم و بعد بگوییم که برخی از دولت‌ها از جمله دولت خاتمی چنین ایده‌ای را دنبال می‌کرد، زیرا مقام معظم رهبری در حمایت از شعار قانون‌خواهی وی می‌گوید: «یکی از شعارهای بسیار خوب جناب آقای خاتمی، که من از اولی که آن را از ایشان شنیدم واقعاً خدا را شکر کردم، مسئله «قانونگرایی» بود. این حرف خیلی خوبی است و خوشبختانه این را شما بارها تکرار کرده‌اید. تا لحظه آخر به این شعار تمسک کنید و بدانید که قانونگرایی کار سختی هم هست، اما با وجود سختی‌هایش در کوتاه‌مدت و بلندمدت فوایدش از بی‌قانونی بهتر است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶).

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دولت را موظف کرده است که هم برای امور این جهانی و هم امور آن جهانی شهروندان، جهت دستیابی به سعادت تلاش کند؛ بنابراین، با اینکه دولت

مسئول تحقق سعادت^۱ شهروندان است و دولت، به‌عنوان کانون قدرت سیاسی، مکلف است زمینه مناسب جهت برقراری و تحصیل سعادت شهروندان را مهیا کند، ولی دولت و شهروندان در برهه‌ای از برهه‌های جمهوری اسلامی ایران به اخلاق گرایش پیدا کرده و قانون را به فراموشی سپرده‌اند و در برهه‌ای دیگر به قانون توجه کرده و اخلاق را به حاشیه رانده‌اند؛ به‌عبارتی، در برهه‌ای شاهد شهروند همه‌کاره هستیم و دولت هیچ‌کاره و برهه‌ای نیز برعکس، یعنی دولت همه‌کاره و شهروند هیچ‌کاره (شهروند هیچ‌کاره \neq دولت همه‌کاره/ یا شهروند همه‌کاره \neq دولت هیچ‌کاره) و این نشانگر همان مدعای ماست که در ابتدای مقاله گفتیم.

قانون اساسی ما قابلیت خوانش‌های متفاوت و متنوع را دارد؛ از این‌رو، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دولت در جمهوری اسلامی دولت پیش‌مدرن (مانند دولت‌شهر یونان باستان، فنودالی، دولت‌های مطلقه، دولت‌های توتالیتر، دولت سالازاریسم در پرتغال و یا دولت فرانکیسم در ایتالیا و دولت ویشی در فرانسه) است یا دولت مدرن؟ تا براساس آن‌ها وضعیت و موقعیت شهروندی مشخص و متعین شود؟ دولت پیش‌مدرن ویژگی‌ها و خصایصی را با خود دارد که اگر دولتی در آن چهارچوب تحلیل شود، شهروندان موقعیت خاصی را خواهند داشت؛ در حالی که اگر دولتی در چهارچوب دولت مدرن تحلیل شود، مباحث و محورهای جایگاه و موقعیت شهروندی در آن متفاوت و متمایز از دولت‌های پیش‌مدرن خواهد بود. با حفظ این بحث کوتاه چهارمین سؤال این‌گونه مطرح می‌شود که ما دولت‌های جمهوری اسلامی ایران را چه نوع دولتی می‌دانیم تا براساس آن تحلیل کنیم که آیا دولتی است که شهروندی را در سلطه خود می‌گیرد تا دولتی پیش‌مدرن باشد یا دولتی است که همه‌چیز را به شهروندان می‌سپارد تا دولتی مدرن و قانونمند قلمداد شود؟ آنانی که با چهارچوب نظری دولت مدرن دست به تحلیل دولت‌های جمهوری اسلامی ایران می‌زنند نقش دولت را در مطالبات شهروندی، مثلاً در آزادی احزاب سیاسی و تحقق جامعه مدنی و آزادی بیان برای همه قومیت‌های مذهبی دنبال می‌کنند ولی آنانی که با چهارچوب نظری پیش‌مدرن به تحلیل دولت‌های جمهوری اسلامی ایران می‌نشینند مشخصات و شاخص‌های دیگر را تجزیه و تحلیل می‌کنند. اما باید اظهار داشت که جمهوری اسلامی ایران تفاوت و تمایزهای ظریف و

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

دقیقی با نظام‌های سیاسی پیش‌مدرن و مدرن دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد. در این نوع نظام سیاسی کارویژه‌های دولت به‌مثابه نهادی اجتماعی و دین به‌مثابه نهاد دیگر اجتماعی نه تنها تفاوتی با هم نخواهند داشت بلکه این‌همانی خواهد بود؛ زیرا در جمهوری اسلامی ایران، چه نهاد دولت و چه هر نهاد دیگری، برای اینکه اجازه تصرف و دخالت در امور را داشته باشد نیاز دارد که از جانب ولی فقیه هم حکم تنفیذ برای وی صادر شده باشد^۱ و هم رضایت ولی فقیه را داشته باشد. زیرا در فقه اسلامی تنها کسی که به‌عنوان حاکم، به رسمیت شناخته می‌شود، فقاهاست و فقه است نه فقیه^۲ و شخص به‌هیچ‌وجه حاکم نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰). «قانون‌گذاری هم اعتبارش به اتکا به ولایت فقیه است. قوه مجریه هم اعتبارش به امضا و تنفیذ ولی فقیه است. اگر امضا نکند، واجب‌الاطاعه و الزامی نیست. به‌خاطر اتصال به ولی فقیه است که همه این‌ها مشروعیت پیدا می‌کنند، حتی قانون اساسی؛ ... اکثریت مردم چه حق دارند که قانون اساسی را امضا کنند و برای همه مردم این قانون را لازم‌الاجرا کنند؟ آن کسی که حق دارد قانون اساسی را برای جامعه قرار بدهد ولی فقیه است. ولی فقیه نیز کسی است که حاکمیت الهی را از طریق وراثت پیامبر و وراثت ائمه معصومین در اختیار دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۶).^۳ دلیل دیگر اینکه چون در اصل پنجاه‌هفتم قانون اساسی نیز آمده است که قوای حاکم بر جمهوری اسلامی ایران زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت است؛ بنابراین، مسئله کارکرد سیاسی دولت در تحقق یا عدم تحقق حقوق شهروندی با اصل نظام سیاسی ارتباط پیدا می‌کند. خلاصه اینکه هر کاری که دولت بخواهد انجام دهد، چه جنگ و صلح باشد یا خیابان‌کشی، نظام وظیفه، جلوگیری از ورود و خروج ارز، جلوگیری از ورود و خروج هر نوع کالا، منع احتکار، گمرکات و مالیات، جلوگیری

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

۲. خود ولی فقیه هم، در جایگاه یک شخص، موظف است از آنچه حکم ولی فقیه است اطاعت و تبعیت کند و بر همه واجب‌الاطاعه است (خامنه‌ای، ۱۳۶۶).

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

از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری، جلوگیری از پخش مواد مخدر، حمل اسلحه و غیره، همه این‌ها که در اختیارات دولت است قبل از هر چیز متوقف به امر شرعی است؛ بنابراین، اعطای این اختیارات به دولت متوقف به امر شرعی یا قانونی است (فیرحی، ۱۳۸۲: ص ۲۹۰؛ امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰: ص ۱۷۰). نتیجه اینکه هم دولت و هم شهروندان، در دولت‌شهروند توأمانی، تابع امری هستند که نه استبداد می‌آورد و نه هرچ‌ومرج و آن چیزی نیست جز احکام و دستورهای الهی. خلاصه اینکه دولت‌شهروند توأمانی نظامی است که می‌توان آن را در گزاره‌های زیر معنا کرد؛ نظامی که ویژگی‌های عبارت‌اند از:

۱. افراد و اشخاص در آن حکومت نمی‌کنند، بلکه حکومت هنجارهاست. به تعبیری حکومت فقه است نه حکومت فقیه؛ پس دولت و قدرت چیزی نیست جز اجرا و تحقق پدیده‌هایی که براساس هنجارها باشد. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، در نظام اسلامی هیچ‌کس از آن جهت که شخص است بر مردم حاکم نیست. در فقه اسلامی تنها کسی که به‌عنوان حاکم به رسمیت شناخته می‌شود، فقاقت و فقه است نه فقیه. شخص به‌هیچ‌وجه، حاکم نیست. فقیه سه سمت دارد که با تبیین این سمت‌های سه‌گانه می‌بینید آن که حاکم است، فقه است؛ یعنی حکم‌الله است نه شخص. این سمت‌های سه‌گانه فقیه یکی مرجعیت اوست که فتوا می‌دهد، یکی قضا و حکم اوست که محکمه‌های قضایی را اداره می‌کند، یکی هم حکم ولایی اوست؛ پس در اسلام سخن از حکومت فرد بر مردم نیست، سخن از حکومت مردم بر مردم نیست، سخن از حکومت شخص ولو فقیه باشد بر کسی نیست، فقط حکومت دین است (جوادی آملی، ۱۳۹۷)؛ بنابراین، سیاست و حکومت مقدمه‌ای برای اجرای احکام الهی است (امام خمینی، ۱۳۷۰: صص ۱۹-۱۸).

۲. اندیشه و عمل حاکم جامعه اسلامی تابع مصالح اسلام و مسلمانان است (امام خمینی، ۱۳۶۵: صص ۲۱-۲۰).

۳. الزام سیاسی (political obligation) در این نظام الزامی اخلاقی است؛ یعنی حق حاکمیت حاکم مستلزم الزام اخلاقی شهروندان به اطاعت از اوست. زیرا حق آمریت بدون الزام به اطاعت معنایی ندارد؛ بنابراین، رابطه آمریت و اطاعت رابطه‌ای نیست که از دو طرف یکسان باشد، پس الزام سیاسی بدین دلیل است که جمهوری اسلامی ایران، اهداف و ارزش‌های اخلاقی و خیرهای نامحدود مثل سعادت، عدالت و کمال انسان

را دنبال می‌کند و فرمانروا به دلیل داشتن دانش برتر^۱ می‌تواند عدالت و سعادت را برای شهروندان به ارمغان بیاورد (پورسعید، ۱۳۸۳: ص ۷۲۷) و هدف اصلی و مهم حکومت اسلامی نیز استقرار نظامی عادلانه و به‌پاداشتن عدل و قسط و اجرای قوانین و احکام الهی است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: صص ۳۰۴ و ۵۰۹؛ همان، ج ۹: ص ۵۰؛ همو، ۱۳۷۰: ص ۵۹).

۴. هر شهروندی در عین حال که موظف به اطاعت از نظام اسلامی است، وظیفه دارد در مقابل انحراف، انحطاط و ناروایی‌ها بایستد و انتقاد کند و بدون هیچ‌گونه ترس و تزلزلی اشکال و ایراد را به حاکمشان منتقل کند. آذری قمی در این باره می‌گوید: بالاترین و آزادترین مکانیسم برای نظارت حکام در مجلس خبرگان از زمان امام خمینی است که یک هیئت تحقیق تشکیل شد تا هرکس که ایراد و اشکالی در ارتباط با رهبر دارد به این هیئت ارجاع کند و هیئت پس از تحقیق، جواب را به او بدهد (علیخانی، ۱۳۷۷: ص ۵۲).

۵. هم مردم‌سالاری هدایت‌شده را دنبال می‌کند و هم مردم‌سالاری هدایتگر را؛ زیرا در این نظام سخن از حکومت فرد بر مردم نیست، سخن از حکومت مردم بر مردم نیست، سخن از حکومت شخص، ولو فقیه باشد، بر کسی نیست، فقط حکومت دین است (جوادی آملی، ۱۳۹۷/۲/۱۹)، آن هم دین اسلام؛ زیرا اسلام هدایتگر انسان به سوی کمال مطلق است. «اسلام آمده راه را نشان دهد... اسلام نیامده سلطه پیدا کند بر این مملکت یا آن مملکت... اگر اسلام ارتش دارد برای این دارد که این ارتش مردم را بیاورد برای هدایت» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ص ۵۰۷). چون مردم‌سالاری هدایت‌شده را دنبال می‌کند، پس نیازمند دال مرکزی هدایت یعنی تربیت است؛ چه تربیت شهروندان به‌طور عام و چه تربیت سیاسی شهروندان به‌طور خاص؛ زیرا انسان در آغاز سالم، صاف و بی‌آلایش است و از طرفی چون انسان موجودی اثرگذار و اثرپذیر است؛ همچنین، فقدان و نبود تربیت منشأ تمامی اختلالات موجود در بین بشر در تمامی تاریخ بوده است، پس می‌توان مدعی شد تربیت است که آینده و سرنوشت انسان را می‌سازد و مسیر زندگی وی را تعیین می‌کند.

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

یعنی اگر جنس تربیت شیطانی باشد، می‌تواند موجب هلاکت انسان شود و اگر جنس تربیت صحیح و الهی باشد، می‌تواند باعث رستگاری و سعادت انسانی شود. به‌خاطر این جایگاه و اهمیت خاص تربیت است که امام خمینی، در جایگاه رهبر جمهوری اسلامی ایران، می‌گوید: «تا انسان تربیت نشده، طغیان خواهد کرد و هرچه بیاموزد، هر علمی که بیاموزد، آن علم و آن چیز خطرناک خواهد بود و موجب هلاکت دنیوی و اخروی؛ حال آن علم و معارف، معارف الهی باشد یا غیرالهی و آن صحنه، صحنه فقه و فقاہت باشد یا صحنه سیاست (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۳۹۱).

۶. «حق شهروندی در طول حق الهی است نه در عرض و یا در مقابل آن و الا فراندوم و غیره معنا نداشته و نخواهد داشت» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۱۳۵؛ ج ۱۵: ص ۶۷؛ ج ۲۱: ص ۳۷۱؛ ج ۵: ص ۲۱۳).

۷. عدالت و استیفای حق را تنها در مساوات نمی‌بیند، بلکه آن را در توازن بین حقوق، مسؤلیت‌ها و توانایی افراد می‌داند (عارف، ۱۳۹۶: ص ۷۵).

۸. خوب و بد در آن با دولت‌شهروند قانونمند تمایز ماهوی دارد. چون دولت‌شهروند توأمانی رفتاری را از جانب شهروندان و حاکمان رفتار خوب می‌داند که در داوری الهی خوب قلمداد شود و برخاسته از نیت و انگیزه باشد، اما در دولت‌شهروند قانونمند رفتار خوب یعنی به حریم دیگران تجاوز نشود (نوبهار و همکاران، ۱۳۹۴: ص ۳۲)؛ بنابراین، تمایز این دو در این است که رفتار خوب به این معنا نیست که فقط به حریم دیگران تجاوز نشود، بلکه هر رفتاری فی‌نفسه ارزش‌گذاری می‌شود، چه حق دیگران تضییع شود یا نشود، امر قبیح، قبیح خواهد بود. با عنایت به این مطلب است که در فقه برخی رفتارها، گفتارها و نگاه‌ها به دیگران، حتی اگر رضایت طرف مقابل را داشته باشد، باز هم جایز نیست؛ پس با اسقاط حق، مانع برطرف نمی‌شود. بدین جهت است که برخی از فقها حریم خصوصی را از حق فراتر می‌برند و آن را تکلیف اخلاقی می‌دانند، مثلاً اگر شخص دیوانه یا کودک شیرخواری مورد دشنام واقع شوند بازهم به‌کاربردن الفاظ رکیک و کلمات زشت را حرام می‌دانند و حتی فحش دادن به حیوان را هم جایز نمی‌دانند (سلیمانی، ۱۳۹۳: ص ۴۰).

۹. در آن دانش حقوق نه تنها به‌عنوان تنها دانش مشروع و تنها پدیده‌ای برای راهبری دولت نقش ایفا نمی‌کند، بلکه دانش‌های دیگری نیز هستند (مانند دانش عرفان، اخلاق، اقتصاد، علوم انسانی) که نقش آفرین هستند و در رأس آن‌ها دانش فقه است که مهم و حیاتی است؛

چراکه هیچ اصلی از اصول قانون اساسی نباید مخالف اسلام باشد و وظیفه هیئت حاکم و اینکه چه کسی هیئت حاکم است، چه چیزی قانون است، چه کسی معجزی است و مانند این‌ها را را فقه معین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷).

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

۱۱. علوم مختلف در آن تجلی می‌یابند؛ علمی مانند علم کلام، فقه، اخلاق، حقوق، روان‌شناسی اجتماعی، سیاست، اقتصاد و مردم‌شناسی. چون در اینجا صاحب‌نظران معتقدند که هریک از عالمان آن علوم مختلف، یک ورق از اسلام را بلدند نه همه اسلام را؛ امام خمینی در این باره می‌گوید: «یکی می‌آید چهار تا از جنگ‌های اسلام را بررسی می‌کند، بعد می‌شود اسلام‌شناس، خوب تو جنگ‌شناسی و بگو من از اسلام این ورقش را می‌شناسم، فقیه حق ندارد بگوید که من اسلام‌شناسم، فقیه باید بگوید من فقه‌شناسم... فیلسوف حق ندارد بگوید من اسلام‌شناسم، این بگوید من یک قسمتی از مثلاً معقولات اسلام را درک کرده‌ام، آن هم که حکومت اسلامی را بررسی و اطلاع پیدا کرد که وضع حکومت چه بوده، او هم حق ندارد بگوید من اسلام‌شناسم؛ بگو من حکومت اسلام‌شناسم، ادعای اسلام‌شناسی جز برای آن‌که همه جهات اسلام را بدانند چه جوری است و همه مراتب معنویت و مادیت اسلام را بدانند نیست؛ او می‌تواند بگوید من اسلام‌شناسم (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۸: ص ۷۲).

۱۲. در دولت‌شهروند توأمانی می‌توانیم شاهد پایه‌ای بودن دانش سیاسی در کنار دانش فقه نیز باشیم. البته با دو نگاه؛ نگاه عارضی و نگاه ذاتی. توضیح مطلب اینکه در نگاه عارضی در این دولت‌شهروند، رشد علم سیاست همانند دیگر علوم انسانی در مسیر اسلامی‌سازی قرار می‌گیرد تا حوزویان هم در طراحی اسلامی‌سازی دروس، سرفصل‌ها، متون و اساتید آن نقش‌آفرینی کنند و هم به‌عنوان دانشجو در این گرایش حضور یابند تا با فارغ‌التحصیلی در این رشته از مؤسسات و دانشگاه‌هایی همچون مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی، دانشگاه باقرالعلوم (علیه‌السلام) و دانشگاه مفید برای مراکز علمی و اجرایی کشور مفید

واقع شوند. در صورت عارضی دیدن علم سیاست برای حوزویان، حداکثر کاری که حوزه می‌تواند انجام دهد این است که یا از میان طلاب آشنا با مبانی حوزوی آنان را به وادی مباحث سیاسی بکشاند یا اینکه با تزریق دروس اسلامی مانند فقه سیاسی، اندیشه سیاسی اسلام و دروس این چنینی علوم سیاسی‌ای را در دانشگاه‌ها تزریق کنند که دانشگاه‌ها، با حیثیت دانشگاهی و دانشجویی، اسلامی باشند؛ یعنی دریچه و پنجره‌ای جدید را به روی دانش‌پژوهان باز کند. ولی نگاه ذاتی این است که دانش سیاسی دانشی نیست که لازم باشد از بیرون به دانش اسلامی و به حوزه‌های علمیه تزریق شود، بلکه دانشی است که با دانش حوزوی عجین و ادغام است؛ چراکه منابع حوزوی مشحون از مباحث سیاسی است. تاجایی که امام خمینی، نماینده اسلام فقاهتی، اظهار داشته‌اند که احکام سیاسی در اسلام بیشتر از احکام عبادی است. کتاب‌هایی که اسلام در سیاست دارد بیشتر از کتاب‌هایی است که در عبادت دارد. در این صورت به نظر می‌رسد که دیگر نیازی نباشد که به تزریق دروس اسلامی به رشته‌ای به‌عنوان رشته علوم سیاسی یا دانشگاهی به‌عنوان دانشگاه علوم سیاسی پرداخت، آن هم با جاسازی چند متن درسی یا چند درس اجباری یا اختیاری یا دروس تخصصی یا عمومی؛ چون وقتی بیشتر کتب حوزوی کتب سیاسی است، بهتر است با این دید به این کتب (منابع) نگاه شود که در چنین فضایی، نظریه‌پردازی سیاسی و اجتماعی اتفاق بیفتد.

بنابراین، اگر به کتب حوزوی، از کتاب طهارت تا حدود و دیات، با نگرش سیاسی و ساماندهی زندگی انسان‌ها توجه و عنایت داشته باشیم، در این صورت علوم سیاسی و دروس آن دیگر مفهوم مهاجری نخواهند بود که به اقلیم حوزه علمیه مهاجرت کرده باشند و با آن غریب و بیگانه باشند، بلکه سیاست و تفکر سیاسی مفهومی است که در دل حوزه و منابع حوزوی وجود دارد و نیازمند خوانش بر مبنای اسلام فقاهتی است و علم جامعی خواهد شد که شامل انسان و جامعه با هم می‌شود و در آن هم به نوع باور، هیجانات، احساسات، عواطف و هم نیازهایی که شهروندان دارند توجه خواهد شد. علمی است که رسیدن به سعادت در آخرت را منوط به سعادت دنیوی در این جهان می‌داند؛ بنابراین، حوزه و حوزویان باید جهت تدوین و ترسیم نقشه راه تفکر سیاسی دقت بیشتری کنند و به گزاره‌های زیر توجه کنند تا بتوانند تفکر سیاسی را بر پایه یکی از دو راه ذکر شده ادامه دهند و براساس آن به ساماندهی زندگی مردم بپردازند و آن گزاره‌ها عبارت‌اند از:

۱. طرد نگرش دیرپای انزوای سیاسی تفکر دینی؛

۲. حضور اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه و به تبع وجود شبهات، دغدغه‌ها و چالش‌های فکری فراروی آن؛

۳. پاسخ‌گویی به مسائل سیاسی عصر جدید در حوزه‌های مطالعاتی سیاسی؛

۴. شفاف‌سازی نظام سیاسی دینی در سه سطح حجیت یا معرفت‌سازی (حوزهٔ نظریه‌پردازی دینی)، پارادایم‌سازی و بین‌الذهانی کردن مفاهیم (حوزهٔ مقبولیت بین‌الذهانی) و کارآمدسازی و عینت‌بخشیدن به معارف اسلامی (حوزهٔ معرفت‌های مهارتی). هریک از این رسالت‌ها می‌تواند به عهدهٔ گرایشی از گرایش‌های فلسفهٔ سیاسی اسلامی، کلام سیاسی، فقه سیاسی، اخلاق سیاسی و علم سیاست باشد).

۵. نتیجه‌گیری

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

چنین دولتی باید مقررات و قانون‌های شرعی را رعایت کند و به‌کار بندد و دولت به خدمت اسلام درآید و امر سیاسی با امر دینی با هم درمی‌آمیزند. در چنین نظامی نه تنها به حق و حقوق شهروندی تجاوز نمی‌شود، بلکه هم شهروند و هم دولت در آن صاحب کرامت هستند. بر این اساس، دولتی در جمهوری اسلامی ایران ظهور کرد که قانون اساسی آن پاسخ‌گوی چهار سؤال بنیادین است؛ اینکه قدرت آن ناشی از ارادهٔ ملی است یا ارادهٔ الهی (مبنای قدرت حکومت چیست؟)، آیا تصرف حاکمان در امر سیاسی جنبهٔ انتخابی دارد یا انتصابی؟ (حاکمان چگونه به قدرت می‌رسند؟)، اینکه در چنین نظامی روابط قوا چگونه است؟ (حاکمان چگونه باید حکومت کنند؟) و در نهایت اینکه آیا مردم نقشی در کنترل حاکمان و نمایندگان خود دارند؟ از چه راهی و توسط چه نهاد و سازمانی؟ برای دستیابی به پاسخ، برخی از افراد اصولی از قانون اساسی را گزینش می‌کنند که

براساس آن به دولت‌شهروند قانونمند استناد می‌کنند و برخی دیگر نیز توراندیشه و مطالبات خود را بر اصولی دیگر از قانون اساسی پهن می‌کنند که از آن به دولت‌شهروند فضیلت‌مند یا همان دولت‌شهر اخلاقی دست پیدا کنند و هریک از دو این جریان فکری، که در نهایت به جریان سیاسی ختم می‌شوند، براساس خوانش خود از قانون اساسی دو نوع مطالبه می‌کنند و به تبع آن درصدد پیاده‌سازی آن خوانش‌های خود خواهند بود؛ ازاین‌رو، اگر این خوانش‌ها به هر دلیلی به نفع دیگری کنار نکشند، نوبت درگیری و فُشَل شدن آن‌ها خواهد بود که مسئله‌ای گران و هدر دادن هزینه زیادی برای جمهوری اسلامی خواهد بود؛ چه با شعار غرب‌زدگی و چه با شعار مطلقه‌گرایی. چون حتی آنانی که با شعار جامعه مدنی و دموکراسی در انتخابات ۱۳۷۶ به میدان آمدند، بعد از مدتی جامعه مدنی را به جامعه مدینه‌النبی و دموکراسی را به دموکراسی اسلامی تقلیل دادند؛ بنابراین، سؤال این شد که آیا خوانش سوم و راه سومی هم می‌تواند وجود داشته باشد تا این مسئله قابل حل و مشکلات آن رفع شود؟

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

کتابنامه

۱. نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی. ۱۳۸۲. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۲. ابطحی، سیدحسین؛ کاظمی، بابک. ۱۳۷۸. بهره‌وری. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی. چاپ دوم.

۳. ابن ابی الحدید. ۱۴۰۴ق. شرح نهج البلاغه. جلد ۲. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی. چاپ دوم.
۴. احد قراملکی، فرامرز. ۱۳۸۰. روش شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۵. ارسطو. ۱۳۷۱. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. چاپ سوم.
۶. _____ ۱۳۷۸. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
۷. اشتراوس، لئو. ۱۳۹۳. فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. افلاطون. ۱۳۶۳. جمهوریت؛ کتاب چهارم. ترجمه رضا مشایخی. تهران: معرفت. چاپ دوم.
۹. _____ ۱۳۸۰. دوره آثار افلاطون. قوانین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
۱۰. _____ ۱۳۸۴. دوره آثار افلاطون. قوانین. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد ۴. تهران: خوارزمی. چاپ سوم.
۱۱. امام خمینی، روح‌الله. ۱۳۶۱. صحیفه نور. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، سروش.
۱۲. _____ ۱۳۶۵. شؤون و اختیارات ولی فقیه. ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران: وزارت ارشاد اسلامی اداره کل انتشارات و تبلیغات. چاپ اول.
۱۳. _____ ۱۳۷۰. ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. _____ ۱۳۷۸. صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. _____ ۱۳۷۹. ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ دهم.
۱۶. باریه موریس. ۱۳۸۳. مدرنیته سیاسی. ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه.
۱۷. بگر، ورنر. ۱۳۷۶. پایدیا. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد ۲. تهران: خوارزمی.
۱۸. بلوم، ویلیام. ۱۳۷۳. نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر آران.
۱۹. پرهام، باقر. ۱۳۷۸. جامعه و دولت. تهران: انتشارات مجموعه مطالعات اجتماعی.
۲۰. پورسعید، فرزاد. ۱۳۸۳. «فرایند مشروعیت‌یابی در نظام جمهوری اسلامی». مطالعات راهبردی. زمستان. شماره ۲۶.

۲۱. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰. «سخنرانی در مراسم اختتامیه کنفرانس فقه و قانون». ۲۸ / ۱۰ / ۱۳۹۰. پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسرا. <http://news.esra.ir/>.
۲۲. _____ ۱۳۹۷. «متن کامل سخنرانی آیت‌الله العظمی، جوادی آملی در اختتامیه کنگره بین‌المللی توسعه و تعالی علوم بر پایه عقلانیت و حیانی». تاریخ انتشار، ۱۹ / ۲ / ۱۳۹۷. پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسرا. <http://news.esra.ir/>.
۲۳. خاتمی، سید محمد. ۱۳۸۱. از دنیای شهر تا شهر دنیا. تهران: نشر نی. چاپ یازدهم.
۲۴. خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۶۶. «بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه». <https://www.teribon.ir/1366/11/3-sayit-xbri-tahlili-triyon-mostazefin.archives/26940>.
۲۵. _____ ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». <https://www.leader.ir/fa/1376/6/2-speech/1466/www.leader.ir>.
۲۶. خراسانی، رضا. ۱۳۹۰. اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۷. خلوصی، محمدحسین. ۱۳۹۶. «شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی». پایان‌نامه دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. دوز، روبرت؛ لیست، سیمور مارتین. ۱۳۷۳. جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه محمدحسین فرجاد. تهران: توس.
۲۹. سبزه‌ای، محمدتقی. ۱۳۹۴. «تحلیل جامعه‌شناسی حوزه عمومی در ایران پس از انقلاب (۱۳۵۷-۱۳۹۴)». فصلنامه علوم اجتماعی. سال بیست و پنجم. شماره ۷۱. زمستان.
۳۰. سلیمانی، مرتضی؛ سلیمانی، یاسر. ۱۳۹۳. «بررسی ورود به حریم خصوصی در فعالیت‌های اطلاعاتی امنیتی در چهارچوب اصول و قواعد فقهی». فصلنامه کاوشی نو در فقه. سال بیست و یکم. شماره ۴. زمستان.
۳۱. شوالیه، ژان ژاک. ۱۳۷۸. دولت قانونمند. ترجمه حمیدرضا ملک محمدی. تهران: نشر دادگستر.
۳۲. صرافی، مظفر؛ عبداللهی، مجید. ۱۳۸۷. «تحلیل شهروندی و ارزیابی جایگاه آن در قوانین، مقررات و مدیریت شهری کشور». پژوهش‌های جغرافیایی. شماره ۶۳، بهار.
۳۳. طالقانی، سید علی. ۱۳۸۶. «رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه ابن‌سینا». فصلنامه عمومی

- اخلاق. شماره ۹ و ۱۰. پائیز و زمستان.
۳۴. طوسی، محمدبن حسن. ۱۳۵۶. اخلاق ناصری. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۵. عارف، قاسم. ۱۳۹۶. اسلام ناب و شبیخون انحراف. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. علیخانی، علی اکبر. ۱۳۷۷. مشارکت سیاسی. تهران: نشر سفیر. مقاله «ابعاد فقهی مشارکت سیاسی»، اثر عمید زنجانی.
۳۷. فیرحی، داود. ۱۳۸۲. نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت.
۳۸. _____ . ۱۳۹۴. «ریشه‌های تاریخی رابطه شریعت و قانون». ماهنامه سخن ما. سال دوم. شماره ۷. مهر و آبان.
۳۹. کرو، پاتریشیا. ۱۳۸۹. تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.
۴۰. گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی. ۱۳۹۲. فقه و قانون (ایده‌ها، پیشنهادها و راه‌حل‌های روشی، مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی)، قم: زیتنی.
۴۱. لینز، خوان؛ شهابی، هوشنگ. ۱۳۸۰. نظام‌های سلطانی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: شیرازه.
۴۲. ملکیان، مصطفی. ۱۳۹۷. زمین از دریچه آسمان. تهران: نشر سروش-دوستان.
۴۳. نوبهار، رحیم؛ واله، حسین؛ محمودی، سیدعلی. ۱۳۹۴. «میزگرد رابطه دین و قانون». ماهنامه سخن ما. سال دوم. شماره ۷. مهر و آبان.
۴۴. وبر، ماکس. ۱۳۷۴. اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. تهران: مولی.
۴۵. وینسنت، اندرو. ۱۳۶۹. نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی. چاپ اول.