

## دولت اخلاقی در آرای سیاسی امام خمینی (س)

علیرضا زهیری<sup>۱</sup>

**چکیده:** نگارنده در این مقاله ابتدا مفهوم دولت اخلاقی را بیان کرده و به دلیل مناقشه آمیز بودن این مفهوم و اختلافات فزاینده‌ای که در معنا و کاربرد آن وجود دارد، ضمن بررسی رویکردهای مختلف در باب دولت اخلاقی به بازخوانی اندیشه سیاسی امام در این نوشتار پرداخته است. در ادامه، دیرینه‌شناسی رویکردهای مختلف در دولت اخلاقی را در آثار و نوشته‌های پیشینیان حتی پیش از یونان باستان تا به امروز بررسی نموده است. در پایان مقاله، دولت اخلاقی را با توجه به اندیشه سیاسی امام خمینی (س) بررسی و نتیجه‌گیری کرده است.

**کلیدواژه:** دولت، دولت اخلاقی، نظم اخلاقی، نظم سیاسی مطلوب.

دولت، مهم‌ترین منبع تدوین قواعد، اجرای تصمیمات و تخصیص ارزشهای مادی و معنوی به شمار می‌آید. کارویژه اساسی دولت، برقراری نظم اجتماعی و سامان مطالبات اعضای جامعه سیاسی، برای رسیدن به وضع مطلوب و سعادت آن اعضا می‌باشد. انگاره‌های مربوط به دولت - به رغم پژوهش بیشماری که در مفهوم دولت به انجام رسیده است - تعریف و تبیین کاملی از دولت به دست نمی‌دهد. شاید این امر بیشتر ناشی از فرایند تاریخی و عوامل شکل‌گیری دولت بوده باشد. اینکه دولت در قالب چه ساختاری و بر مبنای چه

نوع ارزشهایی امکان تحقق چنین کارویژه‌ای را فراهم می‌سازد، طیف گسترده‌ای از نظریه‌های مربوط به دولت را به وجود آورده است.

بسیاری از اندیشمندان سیاسی، به دنبال ایجاد نظم مطلوب، در جستجوی سازوکارهای اخلاقی بوده‌اند و بدین ترتیب اغلب مفاهیمی چون اخلاق، ارزش و فضیلت در دانش و ادبیات سیاسی آنان به کار رفته است. به رغم رویکردهای متفاوت، آنان در پاسخ به بحرانهای سیاسی عصر خود — که اغلب مبتنی بر روشهای غیراخلاقی دولتها بوده است — به ترسیم دولت مطلوب و فضیلت‌مدار پرداخته و آن را به زمامداران عصر خویش تجویز می‌نمودند.

در این میان، پرسش از چیستی رهیافت امام خمینی، به عنوان مجدد بزرگ و معمار دولت اسلامی، در قبال تأسیس دولت اخلاقی و همچنین غایت نظم سیاسی مطلوب و عناصر و کارویژه‌های آن مهمترین دغدغه‌هایی است که این نوشتار درصدد تبیین آن است و تلاش می‌کند تا با تکیه بر اندیشه سیاسی امام، پاسخ آنها را بیابد.

### مفهوم دولت اخلاقی

دانش اخلاق، دانشی دستوری و هنجاری<sup>۱</sup> است که به تعیین و ارزیابی هنجارهای رفتاری پرداخته و برای کسب فضایل و دفع رذایل توصیه‌هایی را ارائه می‌کند.

در متون اخلاقی از دو واژه بهره گرفته شده است: یکی «moral» که به صفات و ملکات راسخ در نفس که منشأ کنش انسانی است، اطلاق می‌گردد و دیگری «Ethics» که در حکمت عملی و مطالعه سلوک و رفتار انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد. اگرچه این دو مفهوم چنان در هم تنیده‌اند که گاهی تمیز میان آن دو به سختی صورت می‌گیرد، درعین حال آنچه در ملاحظات این نوشتار قرار دارد، معنای دوم است.

بنابراین، موضوع دانش اخلاق، فعل و سلوک عملی انسان است و به تعبیر سن توماس داکن، «اخلاق قاعده رفتار انسانی است». مقصود از رفتار انسانی، کاری است که انسان عاقل به فرمان

1. normative

عقل و برای رسیدن به هدفی که عقل دارد، آزادانه انجام می‌دهد؛ بنابراین کاری می‌تواند موضوع اخلاق قرار گیرد که به آزادی انجام گرفته باشد. اعمال غیرارادی، غریزی و اجباری، صفت اخلاقی را ندارد [کاتوزیان ۱۳۷۷: ۳۴۶].

شهید مطهری، اخلاق را استعدادی نهفته در وجود انسان می‌داند که وی را به کمال لایق خود می‌رساند. این مهمترین غایتی است که انبیا بدان مبعوث شده‌اند؛ یعنی تتمیم و تکمیل خلقهای فاضل و صفات اخلاقی «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» [مطهری ۱۳۷۰: ۳۰۶-۳۰۷] ایشان، ویژگیهای فعل اخلاقی را چنین برمی‌شمارد: فعلی که غایت آن غیر باشد به شرط آنکه اختیاری و اکتسابی باشد؛ قابل ستایش و تحسین باشد و وجدان بشری برای آن ارزش قائل باشد، آن هم با ارزشهای مادی متفاوت باشد<sup>۱</sup>.

در مقابل رویکرد فوق که مبتنی بر اخلاق دینی و نظریه امر الهی است، در اخلاق غیر دینی<sup>۲</sup> مرجعیت و وثاقت هیچ منبعی جز عقل خود بنیاد بشر، مرجع ارزشگذاری اخلاقی نیست؛ بنابراین برای شناسایی و فهم حقیقت غایی اخلاق و خیر و خوب واقعی، فقط از عقل بشری، می‌باید بهره گرفت.

به هر روی، در فلسفه اخلاق، آنچه مورد توافق اغلب مکاتب و رویکردهای اخلاقی است، تبعیت از اصول، فضایل، خیرات و نیکیهایی است که سعادت و کمال انسانی را در پی دارد. موضوع دیگری که مورد توجه بسیاری از صاحب‌نظران بوده است، رابطه میان اخلاق و سیاست می‌باشد. آنان اغلب، هدف از دولت یا جامعه سیاسی را تعریف و ایجاد زندگی خوب برای یک جامعه می‌دانند، هرچند در مورد ماهیت زندگی خوب و خیر و سعادت توافق نظر وجود ندارد. منشأ این اختلاف را باید در جهان‌بینی و مبانی فلسفی افراد جستجو کرد. علامه طباطبایی می‌گوید: هر نظام اخلاقی اولاً، مبتنی بر جهان‌بینی در آن نظام [است] و اختلاف درباره نظریه‌های اخلاقی، از اختلاف در جهان‌بینی سرچشمه می‌گیرد...

۱. برای آشنایی با دیدگاه شهید مطهری درباره فعل اخلاقی به دو کتاب وی، *فلسفه اخلاق و تعلیم و تربیت در اسلام* مراجعه شود.

2. secular

ثانیاً، مبتنی است بر انسان‌شناسی فلسفی در آن نظام، دیدگاهها و انظار مردم در تعیین و تشخیص حق و باطل، خوب و بد، حسن و قبح ... [۱۳۷۰:۳۱۷].

همان‌گونه که اشاره شد، پرسش اساسی این نوشتار از «نظم سیاسی مطلوب» است. پاسخ به این پرسش مستلزم فهم رابطه میان اخلاق و سیاست است. بسیاری از اندیشمندان، بویژه در میان مسلمانان، بر این اعتقادند که کسب فضایل اخلاقی و رسیدن به سعادت بشری، بدون اجتماع میسر نمی‌شود.

از همین جاست که سیاست مدن و علم مدنی، پیوند سیاست و اخلاق را تجویز می‌نماید. بدین ترتیب کسانی که از رابطه اخلاق و سیاست سخن می‌گویند، در پی بنیان نهادن نظم سیاسی‌ای هستند که فعل سیاسی در آن، با تکیه بر ارزشها و فضیلت‌های اخلاقی، محیط اجتماع را برای رسیدن انسان به سعادت آماده می‌سازد. اجتماعی که در آن عدالت، آزادی، اجتناب از ظلم و فساد، معنا دادن به حیات انسانها و رعایت حقوق مردم، از امور مطلوب و خیر در سیاست به شمار می‌آیند.

در کتاب *اخلاق و سیاست* در تعریف فعل سیاسی آمده است:

*فعل سیاسی، عبارت است از هر نوع عملی که به نحوی با مقولاتی مانند کاربرد قدرت، نفوذ، اقتدار در جهت تغییر رفتار و یا تأثیرگذاری بر کنش افراد، تأسیسات و اجتماعات در جامعه سروکار دارد... به طور کلی هر عملی که به نوعی با اداره و نظم عمومی جامعه و روابط اجزای آن مربوط بشود در محدوده فعل سیاسی قرار می‌گیرد [کاظمی ۱۳۷۶: ۶۳].*

بدین ترتیب، ایجاد نظم سیاسی مطلوب، برقراری روابط عادلانه و امکان سعادت و بهروزی انسان در حیات اجتماعی، مستلزم وجود نهاد دولت بر مبنای ارزشهای اخلاقی می‌باشد؛ بنابراین مراد از دولت اخلاقی، حکومتی است که با هدف وصول انسان به سعادت، پیوند عمیقی میان فعل سیاسی و فعل اخلاقی خود برقرار سازد.

به رغم تلاشهایی که برای دستیابی به یک نظریه عمومی از مفهوم دولت اخلاقی به انجام رسیده است، به دلیل مناقشه‌آمیز بودن این مفهوم و اختلافات فزاینده‌ای که در معنا و کاربرد آن وجود دارد، این امر چندان آسان نمی‌باشد. از این رو، در این نوشتار ضمن بررسی رویکردهای

مختلف در باب دولت اخلاقی، به بازخوانی و بازسازی اندیشه سیاسی امام در این باره خواهیم پرداخت.

### دیرینه‌شناسی رویکردهای مختلف در دولت اخلاقی

از زمانی که جوامع بشری دستخوش بحرانها و التهابات سیاسی شدند، این پرسش همواره ذهن اندیشمندان سیاسی را به خود مشغول ساخت که چگونه می‌توان جلوی خودکامگی حاکمان ستمگر را گرفت؟ برای ایجاد یک جامعه سعادت‌مند چه تدبیری باید اندیشید؟ آیا فضیلت مدنی و تعهد اخلاقی می‌تواند حافظ نظم اجتماعی و سیاسی باشد؟ و سرانجام آیا جمع میان اخلاق و قدرت، به عنوان دو نیروی همواره متضاد، ممکن است؟

تلاش برای پیوند دادن حکومتها با فضایل اخلاقی، سابقه‌ای دیرپا در تأملات نظری حکما و اندیشمندان سیاسی داشته است. قرارداد دولت در یک محمل اخلاقی، مفهومی قدیمی است که در آثار و نوشته‌های پیشینیان، حتی پیش از یونان باستان تا به امروز قابل جستجو است.

### الف. دولت اخلاقی در رویکردهای دوره باستان تا حاکمیت دین

آموزه‌های کنفوسیوس، با نفوذترین اندیشمند چینی، برای رهایی جامعه چین از انحطاط اخلاقی سلاطین و ظلم و تعدی آنان، نمونه‌ای برجسته از توصیه به فضیلت‌های اخلاقی در فلسفه سیاسی دوران باستان است.

وی با وضع قواعد اخلاقی در سیاست مدن، به رابطه بین سلطان و رعیت پرداخت و اعلام داشت که هرگاه سلاطین و ملوک، این قواعد عالی را که بنیان قانونی مدنیت فاضله است، رعایت کنند، هر آینه اوضاع و احوال سراسر دولت ایشان تغییر خواهد یافت و تمام خلاق، تقوا و فضیلت پیشه خواهند کرد.

*تقوا و فضیلت پادشاهان، مانند باد است و طبیعت افراد مردم، مانند گیاهان*

*چمن، البته گیاه در برابر وزش باد خم شده، سر تسلیم فرود می‌آورد*

[جان‌بی، ناس ۱۳۷۵: ۳۸۱].

نمونه‌های دیگری از تعالیم اخلاقی در شرق باستان را می‌توان در آیینهای اخلاقی بودایی در خاور دور و تعالیم اخلاقی زرتشت در میان ایرانیان مشاهده کرد. حضور دین در میان سلطنتهای ایرانی، از همان ابتدا، پیوند میان دین و سیاست را در جامعه سیاسی ایران پدید آورد. با ظهور اسلام و تهاجم اعراب مسلمان به ایران، برای گسترش آیین جدید - اسلام - ژرفنای این پیوند بیشتر آشکار می‌شود.

همان‌گونه که اشاره شد، اندیشیدن در باب رابطه میان اخلاق و سیاست، مورد توجه پیشینیان نیز بوده است، اما شاید بتوان گفت سخن گفتن در این باره به عنوان یک مسأله سیاسی که به شکل گیری یک منظومه فکری و چهارچوب نظری که بر اساس آن دولت خود را موظف به قرارداد در یک سامان اخلاقی می‌داند، محصول میراث فلسفه سیاسی یونان باستان است.

افلاطون، از برجسته‌ترین نویسندگان و فیلسوفان یونان باستان است که آموزه‌های فلسفی اش آشکارا بر پایه یکتاپرستی، اخلاق، عدالت، خوبی و زیبایی ناشی از فطرت انسان قرار دارد. او در رساله سیاست مهمترین هدف حکمران را سعادت و سلامت اخلاقی جامعه ذکر می‌کند و معتقد است که سعادت بشری به نحو چشمگیری با اخلاق بستگی دارد [گائاتانا موسکا و گاستون بوتو ۱۳۶۳: ۵۱-۵۲]. به عقیده افلاطون، وظیفه حکومت چیزی جز پروراندن فضایل اخلاقی بین شهروندان نیست. سپس از وجود فردی که صاحب علم و فضیلت است، یعنی فیلسوف شاه در رأس جامعه سیاسی و دولت آرمانی خود، یعنی مدینه فاضله سخن می‌گوید تا این وظیفه را به انجام رساند. ارسطو، شاگرد افلاطون نیز به رغم انتقاداتی که به استاد خود داشت، درباره سرشت و ماهیت دولت می‌گوید:

هر دولتی، عبارت از نوعی جامعه است و هر جامعه‌ای، به این منظور که سودی به اعضای خود برساند تأسیس شده است... اگر غرض نهایی جامعه‌ها تحصیل خیر و صلاح باشد، غرض دولت یا جامعه سیاسی عبارت است از تحصیل بزرگترین خیرها در عالیتیرین صور آن برای اعضای جامعه سیاسی است [وت. جوتر ۱۳۶۲: ۲۰۶].

ارسطو در کنار رسالهٔ سیاست خود، چند رساله به نامهای اخلاق نیکوماخس، اخلاق اودم و اخلاق کبیر، در پیوند اخلاق و سیاست نگاشته است. وی مهمترین وظیفهٔ دولت را «اصلاح عیوب اخلاقی شهروندان و تلقین فضایل نفسانی به آنها» می‌داند [وت، جوتر ۱۳۶۲: ۲۲۲].

با گسترش مسیحیت و قرار گرفتن این آیین در شمار ادیان مجاز توسط کنستانتین امپراتور روم، این آیین، دین رسمی امپراتوری شد. بعد از رسمیت یافتن مسیحیت، کلیسا و دولت به خود حق می‌دادند در کارهای یکدیگر دخالت کنند. از این پس، اسباب مناقشات میان اربابان کلیسا و دولتمداران فراهم شد. این امر سبب شد تا دانایان مسیحی برای جلوگیری از بحرانهای ناشی از این تعارضات، اصول تازه‌ای در تنظیم رابطهٔ دین و دولت وضع کنند. برخی از آنان با ایستادگی در مقابل امپراتور روم، معتقد بودند که امپراتور، به عنوان یک مسیحی، وظایفی در برابر کلیسا دارد. از این پس دوران جدیدی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی آغاز گردید که به قرون وسطی شهرت یافت. ویژگی عمدهٔ این دوران، سلطهٔ بلامنازع کلیسا و تضعیف دولت امپراتوری بود. با وجود آنکه در آغاز، حکمرانان مسیحی به تاسی از آموزه‌های عیسی مسیح<sup>(ع)</sup> قدرت را متعلق به خدا و کوشش برای دستیابی به قدرت موقت دنیا را مذموم می‌شمردند، دیری نپایید که اقتدار دینی با قدرت سیاسی در هم آمیخت و سیاست در هاله‌ای از تقدس فرو رفت.

آیین مسیحیت یک آیین اخلاقی بود و اربابان کلیسا، هدف مذهبی و غایی جامعه را سعادت جاودانی و خوشبختی اخروی از مسیر اطاعت اوامر خداوند، می‌دانستند که خود نمایندهٔ او بودند. با سلطهٔ کلیسا بر دولت، دو پدیدهٔ اخلاق و سیاست آن‌چنان درهم تنیده می‌شود که تفکیک آنها از یکدیگر عملی نیست [کاظمی ۱۳۷۶: ۱۰۵-۱۰۶].

آگوستین قدیس، با طرح نظریهٔ شهر خدا<sup>۱</sup> که تا حد زیادی متأثر از آثار افلاطون می‌باشد، از دو نوع جامعهٔ سیاسی سخن به میان می‌آورد؛ یکی شهر زمینی که آفریدهٔ فکر انسان است و افراد این جهانی بر آن حکومت می‌رانند و شهری اهریمنی و نفرین شده است. دیگری، شهر خدا که افراد آن از زندگی سعادت‌بارتر و اخلاقی‌تری برخوردارند. معیار و سنجهٔ طبقه‌بندی چنین شهری،

فضیلت‌های اخلاقی است و عدالت از بالاترین درجه فضیلت برخوردار است که آن را از شهر شرک‌آمیز غیر خدایی ممتاز می‌کند [ویلیام تی. بلوم ۱۳۷۳: ۲۷۵-۲۷۶].

#### ب. عصر دین‌پیرایی و تحول در اندیشه دولت اخلاقی

شکوفایی عصر نوزایش<sup>۱</sup> که با چیرگی عقل در تاریخ غرب همراه بود، دریافت جدیدی از کل هستی پدید آورد که گسست‌های عمیقی با دریافتهای پیشین داشت. دوران جدید که عصر مدرنیته نامیده می‌شود، دو جنبه بنیانی دارد؛ یکی جنبه تخریبی، یعنی نفی حاکمیت کلیسا و دیگری، جنبه ترمیمی، یعنی قبول حاکمیت علم. در این میان، بیرون نهادن خدا از سیاست و معیشت، خودآیینی به جای خداآیینی و انزوای ایمان قرون وسطایی، خصلت برجسته این دوران گردید.

از همین جا مطالعه مبانی نظم اجتماعی و علل نابسامانیها و فروپاشی جوامع سیاسی، موضوع اصلی مطالعات جامعه‌شناختی شد و به شکل‌گیری نظریات تازه‌ای در باب دولت اخلاقی گردید. مهمترین اندیشمند این دوره نیکولوماکیاوی بود که برای نجات جمهوریهای ایتالیا از آشفتگی و نابسامانی تلاش می‌کرد. اگرچه درباره او قضاوت‌های متفاوتی صورت می‌گیرد؛ نباید تردید داشت، که او علم سیاست را متحول ساخت. تجربه ماکیاول برآیندی از مشکلات شخصی و اجتماعی وی بود. او کشور خود را در یک نابسامانی عمیق دچار می‌دید. قدرت کلیسا در اثر ضعف و انحطاط اخلاقی روحانیان شدیداً تضعیف شده بود. طبیعی بود که از سنتها عمیقاً بیزار شود، به جهان اخلاقی سفری اکتشافی کند و در نهایت معیار عمیقاً متفاوتی از فضیلت ارائه کند [ویلیام تی. بلوم ۱۳۷۳: ۴۰۷-۴۰۸].

تجربه جنگهای داخلی، بویژه جنگهای مذهبی، وی را بر آن داشت تا عدالت و نظم را صرفاً در بقا و دوام دولت تصور کند و نظر کسانی که برای دین و اصول مذهبی و یا حقوق طبیعی برای ماندگاری شهریار اولویت قائل بودند را مردود شمارد. بنابراین:



ماکیاولیسم آن نوع از سیاست بود که کاملاً از ملاحظات دینی جدا شده بود و هرگونه روشی را که در حفظ دولت و قدرت آن مفید باشد، تأیید می‌کرد [اندرو وینست ۱۳۷۱: ۱۱۳].

بدین ترتیب، اندیشهٔ مصلحت دولت برای توجیه فعل سیاسی شهاریار، شکل می‌گیرد. ماکیاول بر خصلت اخلاقی فرمانروا، تأکید نمی‌کند؛ اما تلاش دارد تصویر که مردم از او دارند اخلاقی باشد. تأکید وی بر شهاریار با فضیلت، سبب می‌شود که تصویر دوگانه‌ای از او در میان صاحب‌نظران به وجود آید. حال آنکه مراد ماکیاول از فضیلت «استعدادی است که شهاریار را قادر می‌سازد تا از فرصتهای ایجاد شده در هر اوضاع و احوال بهره‌گیری کند (ماکیاول به این فرصتها بخت و اقبال می‌گوید) و بر عناصر ناسازگار در هر شرایطی غلبه یابد» [ویلیام تی. بلوم ۱۳۷۳: ۴۳۴-۴۳۵]؛ بنابراین نزد وی معنای ضرورتاً اخلاقی از فضیلت اراده نمی‌شود چنان‌که دولت را منشأ فعل اخلاقی می‌داند، بدین معنا که اخلاق و فضیلت‌های منبعث از آن، همان چیزی است که دولت تعیین می‌کند و سرپیچی و تخطی از اخلاق دولتی، مجازات در پی دارد. تا حدودی توماس هابز و ژان بَدن نیز چنین دغدغه‌ای را دنبال می‌کردند.

رویکردهای سودانگاران در میان اندیشمندان عصر روشنگری، نظیر «جرمی بنتام» نیز نوعی تبعیت از دولت ماکیاولی است. آنان، حفظ اصل قوهٔ قهریه حکومتی را بدون توجه به انگیزه‌های اخلاقی، مدنظر دارند، زیرا صیانت از حقاها و ایجاد خوشبختی برای مردم، فضیلتی است که دولت همواره می‌بایست درصدد تحقق آن برآید. بنتام معتقد است کار حکومت این است که با تنبیه و تشویق، خوشبختی جامعه را بالا ببرد [هرسیون ش ۵۳]. از نظر وی:

فضیلت تنها به علت لذاتی که از کاربرد آن ناشی می‌شود، مطلوب است و رذیلت نیز تنها بدان علت نامطلوب است که موجب درد می‌شود. به همین‌گونه خیر اخلاقی تنها به علت گرایش آن به تأمین منافع جسمی خوب است و شر اخلاقی به علت گرایش آن به ایجاد گزند جسمی بد است [مایکل ب. فاستر ۱۳۷۶ ج ۲ ق دوم: ۵۸].

بدین ترتیب، غایت اخلاقی دولت، سعادت مبتنی بر تکاپوی لذت مداوم می‌باشد. در مقابل رویکردهای سودانگاران، نظریه وجدانی اخلاق از سوی امانوئل کانت ارائه شد. وی در کتاب *نقد عقل عملی*، اشاره دارد که چیزی فراسوی سود و لذت و سعادت برانگیزنده فعل اخلاقی است و آن چیز وجدان است. از نظر کانت محرک عمل انسان ناشی از دریافتهای محیطی نمی‌باشد، بلکه ملاک، قاعده‌ای پذیرفته شده در ذهن و درون ماست که به آن، وجدان می‌گویند. بدین ترتیب عمل انسان وقتی نیکوست که با قصد اخلاقی انجام شده باشد؛ یعنی عمل با وجدان اطاعت از قانون همراه باشد [کاظمی ۱۳۷۶: ۱۲۷].

مفهوم دولت اخلاقی، بیش از همه در ادبیات سیاسی هگل به کار رفته است. دولت کامل در اندیشه سیاسی وی، آشکار به مفهوم اخلاقی دولت اشاره دارد. به رغم وجود دیدگاههای انتقادآمیز در آثار هگل نسبت به اندیشه دولت اخلاقی نزد یونانیان، برخی از شارحین آثار وی معتقدند که اندیشه زندگی اخلاقی که موضوع سومین بخش نظریه هگل درباره دولت مدرن (دولت اخلاقی) است، چیزی جز همان اندیشه خیر که مبنای نظریه افلاطون درباره اجتماع سیاسی را تشکیل می‌دهد، نیست. از نظر وی، دولت نه صرفاً مجموعه‌ای از قوانین مستقل و مجزا از علایق عملی شهروندان و نه ساختار سیاسی مبین و نماینده مجموع منافع و علایق موجود است، بلکه از لحاظ صوری، نهادی اخلاقی است که در قالب قوانین و ساختارهای سیاسی خود، متضمن علایق اخلاقی افراد است.

هگل در طرح الگوی خانواده ابتدایی که متضمن ارزشها و هنجارهای خاصی است، معتقد است که خانواده بر خلاف جامعه مدنی، پدیده‌ای قراردادی نیست و انسجام آن مبتنی بر عشق، اعتماد، تعاون و علاقه کل است؛ بنابراین دولت، وقتی اخلاقی است که از چنین الگویی متابعت کند [اندرو وینست ۱۳۷۱ بخش ۴].

برای تبیین اندیشه‌های معاصر در باب خاستگاه اخلاقی دولت، باید به دو مکتب واقع‌گرایی<sup>۱</sup> و آرمان‌گرایی<sup>۲</sup> اشاره شود.

1. Realism

2. Idealism

نظریه واقع‌گرایی سیاسی، علاقه‌ای به رعایت اصول اخلاقی در حوزه سیاست ندارد، هر چند سعی دارد اقدامات خود را توجیه اخلاقی کند. مورگفتاوی می‌گوید:

اصول عام اخلاقی را نمی‌توان در شکل انتزاعی و عامشان در مورد اقدامات دولت‌ها به کار بست، بلکه باید اصول مزبور را از صافی شرایط خاص زمانی و مکانی عبور داد. دولت‌های ملی، در تعقیب منافع خویش، تحت حاکمیت نوعی اخلاق قرار دارند که متفاوت از اخلاق افراد در روابط شخصی‌شان است. مخلوط کردن اخلاق فردی با اخلاق دولت، به معنای استقبال از فاجعه ملی است [هانس مورگفتاوی: ۱۶۴].

آنچه سبب شد که فلسفه واقع‌گرایی از پشتوانه قدرتمند فیلسوفان قرن حاضر برخوردار شود، در واقع واکنشی بود که از سوی آنان نسبت به سنت ایده‌آلیسم و اخلاق‌گرایی انتزاعی شکل گرفت. ایده‌آلیست‌ها تلاش می‌کردند در سپهر ذهن خود به ترسیم مدینه فاضله‌ای مبادرت ورزند که اغلب آرزویی دست‌نیافتنی بود و سبب می‌شد که جوامع بشری در خیال چنین سپهری از پویایی باز ایستاده و بسیاری از منابع خود را از کف دهند. آنان از فهم واقعیت‌ها و درک فرصت‌ها و موانع غافل می‌ماندند. ناکارآمدی رویکردهای ایده‌آلیستی و رشد علم و تکنولوژی که دارای خاستگاه بشری و متکی بر عقل خود بنیاد بود، شیفتگی به اندیشه‌های اخلاقی را دچار چالش ساخت. جان دیویی، معتقد است که آن دسته از هنجارهای اخلاقی که امروزه متداول است، محصول زمانی است که روش‌های علمی وارد عرصه زندگی انسان نشده بود و تا زمانی که اخلاق در مقابل علم مقاومت کند، صرفاً صورت ضد علمی خواهد داشت [۱۳۳۷: ۱۵].

### ج. دولت اخلاقی در رویکرد اندیشمندان مسلمان

جوهر اندیشه‌های سیاسی نزد متفکران مسلمان، مبتنی بر آموزه‌هایی است که از یک نظام منسجم دینی حاصل آید. آیین اسلام، مجموعه‌ای از تعالیم قدسی است که در کلام وحی - قرآن - از طرف خداوند به پیامبر اکرم (ص) نازل گردیده است. در کنار قرآن به عنوان نص اول، سنت نبوی

– و سنت امامان در آموزه‌های شیعی – به عنوان نص مفسر و سایر منابع نظیر عقل و اجماع به عنوان نصوص مقوم، بنیادهای اندیشه سیاسی در اسلام را تشکیل می‌دهند.

به رغم اختلافات عمده‌ای که در آموزه‌های کلامی مذاهب گوناگون در میان مسلمانان وجود دارد، در بحث از دولت اخلاقی نزد آنان، نوعی قرابت فکری مشاهده می‌شود. این قرابت حاصل پیوند وثیقی است که میان دین و اخلاق وجود دارد؛ بنابراین برای شناسایی معیار فضیلت اخلاقی و مسیرهای دستیابی به کمال انسانی، باید به متون مقدس و آموزه‌های دینی مراجعه شود؛ حال آنکه اندیشه‌های غیردینی، عقل بشر را معیار سنجش خود قرار می‌دهند.

درباره مناسبات دین و اخلاق و انگاره‌هایی که در این باره وجود دارد، نظریات گوناگونی ارائه شده است که به رغم تفاوت‌هایی که میان آنها وجود دارد اما همگی از بن‌مایه‌های مشترکی برخوردارند. در سنت فکری مسلمانان، فرامین اخلاقی همان اوامر الهی می‌باشد که منشأ خوبیها، کمالات و فضایل اخلاقی است و نهی از بدیها و رذیل می‌کنند. با مراجعه به آثار و نوشته‌های متفکران اسلامی، بخوبی برمی‌آید که معیار فضیلت اخلاقی و غایت کنشهای اخلاقی نزد آنان، فلاح و رستگاری و وصول به مقام قرب الهی و خلیفه الهی است که حیات معنوی انسان را دربرمی‌گیرد و از جنس ایمان است «وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» [آل عمران: ۱۳۰] «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» [بقره: ۳۰].

با تکیه بر همین بنیاد معرفتی است که پیوند اخلاق با سیاست نیز قابل درک می‌شود. چرا که این پیوند، برای ایجاد نظم است که فراهم کننده اجتماع فاضله است، همان‌گونه که غزالی سیاست را وسیله تربیت و هدایت مردم و رستگار کردن آنان می‌داند. قطب الدین شیرازی نیز، پس از آنکه به دو جهت الهی و شیطانی در انسان اشاره می‌کند، می‌گوید که جهت شیطانی، پست و مادی در اختلاط و مجاورت با محیط ناسالم، افراد پست و سیاستهای گمراه کننده و شیطانی حاصل می‌شود و بر جهات الهی که در فطرت انسانی است غلبه می‌یابد؛ بنابراین برای تقویت جهت الهی و رسیدن به فضیلتها و ارزشهای انسانی و اخلاقی، تأسیس دولتی با سیاست حکیمانه و فاضله ضروری است [یوسفی راد ش ۱۷].

فارابی نیز با طرح مدینه فاضله برای عبور از جامعه تھی از فضیلت‌های اخلاقی و بحران‌زده، که فیلسوف یا رئیس اول در رأس سلسله مراتب آن قرار می‌گیرد، معتقد است که سعادت عبارت از خیر مطلق است و هر آنچه در راه رسیدن به این خیر سودمند می‌گردد، خود خیر می‌باشد؛ اما نه بالذات، بلکه به علت همیاری در تحقق خیر مطلق یا سعادت است که خیر چنین منزلتی می‌یابد [فارابی ۱۳۵۸: ۱۴۴]. بدین ترتیب رئیس اول کسی است که دانای به سعادت انسان شده، شایسته هدایت جامعه به کمال مقصود می‌گردد. ابن مسکویه رازی نیز، اخلاق خود را بر شالوده‌ای منظم از فلسفه سیاسی بنیاد نهاده و کمال مطلوب اخلاقی و سعادت عمومی جامعه که غایت زندگی اخلاقی است را تنها از مجرای اجتماع مدنی میسر می‌داند.

در مجموع، سامان سیاست نزد اندیشمندان مسلمان را باید در دل اهداف اخلاقی جستجو کرد و خود به تنهایی هدف نمی‌باشد؛ بنابراین چنانچه در زیست سیاسی، رویکردهای ناسعادت‌مند مشاهده شود، چنین زیستی دچار بی‌سامانی گردیده است.

علمای شیعه در تحلیل ماهیت دولت اخلاقی، از نظریه عمومی مورد قبول اکثر دانشمندان اسلامی تبعیت می‌کنند، اما در ضرورت و وجود دولت اخلاقی در عصر غیبت و مشروعیت چنین دولتی در این دوره، نظریات متفاوتی ارائه نموده‌اند. امام خمینی، از جمله علمای شیعه است که بر اساس آموزه‌های دینی و نوع قرائتی که از این آموزه‌ها دارد در امور سیاسی و اجتماعی درگیر شده و علمای دین را موظف به تأسیس حکومت اسلامی می‌داند. از این‌رو، ایشان با طرح دولت ولایت فقیه، بدیلی برای نظم سیاسی گذشته که با گفتمان غیر دینی اداره می‌شد، ارائه داد.

## دولت اخلاقی در اندیشه سیاسی امام خمینی

### الف. امام خمینی، به سوی نظم اخلاقی

تأسیس جمهوری اسلامی در ایران، با هدف نوسازی جامعه بر اساس احکام شریعت، بر اندیشه‌های سیاسی معمار آن - امام خمینی - استوار بوده است. وی در رأس ترکیبی نیرومند که به طور عمده از میان شاگردان و پیروانش بودند، توانست حکومت اسلامی را جایگزین رژیم پیشین کند؛

حکومتی که بر اساس آرا و نظریات وی - که با زبان و قلم شاگردانش تفسیر و ترویج می‌شد - استقرار یافت. در این میان اندیشه‌های امام خمینی به عنوان بنیانگذار نظام اسلامی، بیشترین تأثیر را در ساختار و کنشهای نظام سیاسی داشته است و اساساً نظام جدید بر آرا و نظریات وی تکیه دارد. از سوی دیگر، انقلاب اسلامی در پاسخ به بحرانهای حاصل از نظام فلسفی و ارزشی و همچنین نظام مبادله و ساختارهای اجتماعی تمدن جدید، به آفرینش گفتمان آیینی تازه‌ای مبادرت ورزید که ارزشهای پیشین را به چالش انداخت. این گفتمان با وامگیری از مبانی اندیشه‌های سیاسی شیعی، به اصلاح و جایگزین کردن ارزشهای دینی پرداخت. و با تحول بنیادین در نظام ارزشی کشور، نظام فکری و فرهنگی خاصی که ملهم از ارزشهای متعالی اسلامی بود به صورت رسمی و گسترده‌ای از سوی دولت اسلامی مورد تبلیغ واقع شد.

به دلیل سرشت دینی و اخلاقی و تمایلات ایدئولوژیک دولت جدید، میان اهداف و منابع نهاد روحانیت با نظام سیاسی، نوعی تطابق و هم‌نویی ایجاد گردید و جایگاه ویژه روحانیون و حضور آنان در بخشهای مهمی از ساختمان حکومت را تسهیل بخشید. امام خمینی نیز، برای افزایش ظرفیت نظام سیاسی و دستیابی به حق شرعی و مشروعیت الهی، ضرورت حضور فعالتر روحانیون را در بخشهای مختلف ساختمان حکومت اعلام می‌دارد:

ما تجربه کردیم و دیدیم که اشخاصی که در رأس واقع شدند و از روحانیون نبودند، در عین حالی که بعضیشان هم متدین بودند، از باب اینکه آن راهی که ما می‌خواستیم برویم... با سلیقه آنها موافق نبود... ما آن روز خیال می‌کردیم که در این قشرهای تحصیلکرده و متدین و صاحب افکار، افرادی هستند که بتوانند این مملکت را به آن جوری که خدا می‌خواهد، ببرند، آنطور اداره کنند. وقتی دیدیم که نه، ما اشتباه کردیم... [امام خمینی ۲، ۱۳۷۸ ج ۱۶: ۳۴۹ - ۳۵۰].

بنابراین، رهبران نظام جدید که اغلب تحصیلکردگان حوزه‌های علمیه و مدارس دینی بودند، دست به دگرگونی در سطوح مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی زدند. آنان اغلب به غایات این

دگرگونیها توجه داشتند و برای رسیدن به هدفهای فضیلت‌مدارانه، همت و تلاش خود را به کار بستند.

نخبگان مذهبی، پس از انقلاب با تکیه بر قرائت امام خمینی از آموزه‌های دینی، سخت دلمشغول پالایش اخلاقی جامعه بودند؛ جامعه‌ای که ارزشهای غربی، آن را دچار بحران هویت کرده بود. آنان با انتقاد از دستاوردهای تمدن غیر دینی غرب، نظم غیر اخلاقی دولت پیشین را آماج حمله‌های خود ساختند و به تعبیر برخی صاحب‌نظران، سیاست اسلامی را که مسأله‌ای اخلاقی است، جایگزین الگوهای نوسازی کردند. دلمشغولی و دغدغه این سیاست، خود است و در جستجو برای یافتن هویتی اصیل که تنها در شکل کاملاً پالایش یافته‌اش می‌تواند سرچشمه اصلی سعادت اجتماعی باشد [نجم‌آبادی ش ۱: ۳۶۲].

امام خمینی بارها به کارکرد غیر اخلاقی دولت پهلوی و گسترش فسادهای اجتماعی و پیامدهای سوء آن اشاره نموده است:

*خرابیهای اخلاقی که در طول سلطنت این پدر و پسر [رضا شاه و محمدرضا پهلوی] در ایران تحقق پیدا کرد و آن فسادهایی که در این مملکت پیدا شد و دامن به آن زدند به عنوان «ترقی»؛ به عنوان تعالی؛ به عنوان «تمدن بزرگ» اینها طولانی است تا اینکه ترمیم بشود. آنکه از همه چیز به کشور ما صدمه‌اش بیشتر بود این بود که نیروی انسانی ما را خراب کردند و نگذاشتند رشد بکنند... [امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۸: ۲۲].*

بدین ترتیب گام نخست رویکرد معنادار امام خمینی در قبال دولت اخلاقی، نوسازی و تحول در انسان است که باید تربیت و تزکیه شود. از نظر وی «مهم تربیت است. علم تنها فایده ندارد، علم تنها مضر است» [امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۴: ۴۰]. از این رو، از حوزویان و دانشگاهیان می‌خواهد که انسان متعهد تربیت کنند و تخصص و تعهد را باهم درآمیزند. وی در کتاب *حکومت اسلامی* به تشریح نظام اجتماعی و سیاسی اسلام می‌پردازد و معتقد است که ماهیت و کیفیت قوانین اسلام نشان از آن دارد که تکوین دولت و اداره سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه به این قوانین بستگی دارد؛ قوانینی که بر همه امور خصوصی و عمومی انسانها سایه افکننده و همه نیازهای بشری را

پاسخ می‌دهد: «هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی درباره آن نداده باشد» [امام خمینی ۱۳۷۷: ۶].

در رویکرد امام خمینی، تلاش استعمارگران برای غارت ثروت ملل جهان سوم و پیشرفت علمی و صنعتی آنان به تنهایی مشکلات اجتماعی را برطرف نمی‌سازد چرا که:

آنها به کرهٔ مریخ هم بروند، به کیهکشانها هم بروند، باز از سعادت و فضایل اخلاقی و تعالی روانی عاجزند، و قادر نیستند مشکلات اجتماعی خود را حل کنند. چون حل مشکلات اجتماعی و بدبختیهای آنها محتاج راه‌های اعتقادی و اخلاقی است... ثروت و قدرت مادی و تسخیر فضا، احتیاج به ایمان و اعتقاد و اخلاق اسلامی دارد تا تکمیل و متعادل شود و در خدمت انسان قرار گیرد [امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۴].

بدین ترتیب، حقیقت‌گایی در تأسیس دولت اخلاقی نزد امام خمینی آشکار می‌شود. نظم سیاسی مطلوب در منظومهٔ فکری وی، نشان از یک جامعهٔ همبسته‌ای دارد که بر اساس ایمان دینی مشترک استوار است. این نظام همواره ارزشهای خود را در درون شریعت جستجو می‌کند؛ بنابراین نقطهٔ عزیمت اندیشهٔ دولت اخلاقی نزد امام، رسالتی است که انبیای الهی در هدایت و کمال انسانی و رستگاری نوع بشر از مسیر عمل به فضیلتها و تعالیم اخلاقی بر عهده داشته‌اند [امام خمینی، ۱۳۷۸ ج ۷: ۵۳۲].

در این میان، چه انسانها به حکم سرنوشت خود و یک فرایند اجتماعی در درون دولتها رشد یابند و یا اینکه گفته شود، دولتها به طور ارادی محصول آدمیان برای رسیدن به غایات مورد نظرشان باشند، به هر روی در رویکرد امام خمینی، حکومت و سیاست، ابزاری در جهت تحقق احکام الهی و اجرای حدود الهی می‌باشد. از همین جا رویکرد غایت‌گرای امام در مقابل رویکرد ابزار‌گرای تجربه‌گرایان که اندیشهٔ غالب در ساخت دولتهای معاصر است، قرار می‌گیرد، در رویکرد اخیر، اخلاق وسیله‌ای برای حل بحرانهای اجتماعی و بقا و قوام جامعه می‌باشد؛ بنابراین تحصیل اخلاق از این جهت کارویژهٔ دولت است که نظم اجتماعی را بر پا دارد و سرانجام سعادت و رفاه این جهانی، برای شهروندان فراهم سازد. از این رو، کاربست اخلاق از سوی آنان، صرفاً



دارای کارکرد حل بی‌نظمی و بحرانهای اجتماعی می‌باشد. در نتیجه تحصیل اخلاق و سعادت در نزد اندیشمندان غرب کارویژه دولت است و دولت مکلف است که آن را در جامعه با عنوان قانون جاری سازد. حال آنکه امام خمینی تحصیل اخلاق و تجویز آن را، تکلیف دولت و نهادهای مدنی می‌داند؛ اگرچه سامان سیاسی، تکلیف ویژه‌ای در این باره برای دولت در نظر می‌گیرد.

تفاوت دیگری که میان اندیشه‌های امام خمینی و تجربه‌گرایان وجود دارد، این است که در نزد امام و سایر دینداران، اخلاقی بودن و قواعد اخلاقی پیش از تأسیس دولت، وجود داشته است چرا که خداوند منشأ قوانین است حال آنکه برای تجربه‌گرایان، اخلاقی بودن دولت بعد از تأسیس دولت و نیاز به قواعد و قوانین ایجاد نظم اجتماعی، فراهم می‌آید.

اما، وجه تمایز آرای سیاسی امام با سایر اندیشمندان مسلمان و علمای دین در دو نکته نهفته است. نخست، قرائت و تفسیری که امام از متون دینی و شرایط متحول زمان دارا بود - بدان اشاره بیشتری خواهد شد - و مبانی رفتاری وی را تا حد زیادی متفاوت از سایرین می‌ساخت. دیگری مربوط به انگیزه مشارکت و حضور وی در عرصه سیاست بازمی‌گردد، چرا که ایشان برای تغییر معادلات سیاسی، برای رسیدن به نظم اخلاقی جدید، تلاش می‌کرد تا سرانجام دولت مطلوب خود را استقرار داد. حال آنکه علمای دین و اندیشمندان آرمان‌گرا به طور عمده به دنبال حل بحرانهای اخلاقی از طریق تصحیح رفتارهای ناهنجار و تجویز ارزشهای اخلاقی بوده‌اند و کمتر در تغییر نظم غیر اخلاقی موجود.

### ب. ویژگیهای ساختاری دولت اخلاقی

مراد از ساختار سیاسی، مجموعه نهادها و مراکزی است که نظام سیاسی را شکل می‌دهند. ساختار سیاسی، به مثابه یک کل به هم پیوسته از تمامی خصلتها و ویژگیهایی که به جامعه هویت می‌بخشند، متأثر است؛ بنابراین زمانی می‌توان از یک نظم اخلاقی در ساختار سیاسی سخن گفت که مجموعه نهادها و سازمانهای سیاسی درون آن برای سامان بخشیدن به اهداف و کارویژه‌های

اخلاقی تجهیز شوند. در توصیف و تحلیل ساختار دولت اخلاقی، کشف عناصر و نهادهای اصلی، منابع مشروعیت و قلمروی مورد قبول اجرای کنشهای سیاسی، مورد تأکید قرار می‌گیرد.

**یکم: عناصر و نهادهای دولت اخلاقی:** ولایت فقیه، اساس نظم سیاسی در اندیشه امام خمینی است. با آغاز عصر غیبت:

*امر ولایت و سرپرستی امت به «فقیه عادل» راجع است و اوست که شایسته رهبری مسلمانان؛ چه، حاکم اسلامی باید متصف به «فقه» و «عدالت» باشد. پس اقامه حکومت و تشکیل دولت اسلامی بر فقیهان عادل، واجب کفایی است [امام خمینی ۳: ۱۳۷۸: ۱۴].*

در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که بیان‌کننده نهادها و مناسبات سیاسی است، آمده است: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است» که همانا ولایت فقیه می‌باشد. از نظر امام خمینی:

*ولایت فقیه، ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود... نظارت کند بر همه دستگاهها [۱۳۷۸: ج ۱۰: ۳۱۱].*

در رویکرد امام، تأکید بسیاری شده است که حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی است و هیچ کس جز خداوند حاکم نیست و در حقیقت فقها تنها، مجری این قانون هستند [۱۳۷۷: ۳۳ - ۳۴]. از این رو دو ویژگی برای ولایت فقیه بسیار حائز اهمیت است:

*زاممدار این حکومت، ناگزیر، باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد، و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آن که رهبر و زمامدار آن واحد این دو صفت باشد: (۱) علم به قانون؛ (۲) عدالت [امام خمینی ۳: ۱۳۷۸: ۱۲].*

بدین سان نقش ویژه رهبری سیاسی حاکم اسلامی، بر نظام‌مند ساختن جامعه اسلامی بر بنیانهای دینی آشکار می‌گردد. ولایت فقیه از طریق تأثیرگذاری بر فرآیندهای دروندادی نظام (تقاضاها و حمایتها) و نیز فرایندهای برون‌دادی (تصمیمات سیاسی و سیاستگذاری) در سه سطح به هدایت نظام سیاسی مبادرت می‌ورزد: در تصمیم‌سازی؛ در اجرا؛ در حل بحرانها.

سخن گفتن از حکومت اسلامی که در رأس آن مجتهدی برجسته قرار دارد و اهداف دینی را دنبال می‌کند، الزاماً ما را به جایگاه نهاد روحانیت در ساخت سیاسی رهنمون می‌سازد. همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، پس از انقلاب، روحانیت بخشی از ساختار حکومت به شمار می‌آید، هر چند دربارهٔ رابطهٔ روحانیت و دولت و استقلال این نهاد بحث‌های فراوانی شده است [زهیری ش ۵]. روحانیت، به عنوان مهمترین مدافعان انقلاب اسلامی که به آفرینش نظم جدید مبتنی بر ارزشهای دینی انجامید، تأثیر بسزایی بر اخلاقی کردن حیات سیاسی کشور بر جای گذاشته است و همین امر جایگاه ویژه‌ای را برای آنان در دولت اخلاقی فراهم می‌سازد. در یکی از رهنمودهای امام خمینی به روحانیت به این جایگاه اشاره شده است:

علمای اعلام و ائمهٔ جماعات و خطبای محترم بر حجم ارشاد و رهنمودهای خود بیافزایند و قشرهای میلیونی مردم را متوجه طرق نگرهبانی از اسلام و احکام مقدسه حراست از جمهوری اسلامی نمایند [امام خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۳۸۸].

در کنار نهاد ولایت فقیه - رکن اساسی دولت اخلاقی - و نهاد روحانیت، نهادهای دیگری که در تحقق اهداف و کارویژه‌ها و سامان بخشی نظم اخلاقی مورد نیاز بود، توسط امام، تأسیس شد. بدین ترتیب، نهادها و تأسیسات جدید با هدف بازگشت به راه‌های اسلامی و به تعبیر دیگر، نوسازی اجتماعی در قالب اسلامی، از سوی نخبگان جمهوری اسلامی ایجاد شد؛ به طور مثال اصلاحات اقتصادی بر ارزشهای عدالت خواهانه و رسیدگی به محرومین و مستضعفین و فراهم ساختن عدالت اجتماعی استوار گشت. تأسیس نهادهایی نظیر جهاد سازندگی، کمیتهٔ امداد و بنیاد مستضعفان در پاسخ به چنین رویکردی بود.

تأسیس شورای نگهبان که بر عدم مغایرت قوانین با شریعت، نظارت می‌کند و همچنین مجمع تشخیص مصلحت نظام که برای حل معضلات نظام و از جمله تزامم میان احکام شرع و مصلحت نظام ایجاد شد، به اصلاحات ساختاری و سیاست اسلامی کردن نهادهای پیشین انجامید، اما از همه مهمتر، باید به رویکرد فرهنگی نخبگان دینی اشاره کرد که ابتدا از طریق نهادینه کردن آن در قانون اساسی آغاز گشت و سپس با تأسیس نهادها و ایجاد دفاتر و مراکزی جهت تبلیغ ارزشهای

دینی، نظیر واحدهای تبلیغات، روابط عمومی، ارشاد و عقیدتی - سیاسی ادامه یافت. از سوی دیگر، با افزودن پسوند اسلامی بر روی برخی نهادهای قدیمی نظیر مجلس شورای اسلامی، اهداف تازه‌ای برای آنان ترسیم شد. این رویکرد، با تغییر بنیادی در نظام آموزشی و واژگونی سیستم اسلام‌زدایی در بخشهای آموزش عالی پی گرفته شد.

**دوم: منابع مشروعیت دولت اخلاقی:** نقطه تلاقی همه عالمان شیعی در مشروعیت بخشی و ارزش آفرینی برای کنشهای سیاسی - اجتماعی، تمسک آنان به شریعت الهی که برآمده از متون مقدس و سیره و سنت معصومین<sup>(ع)</sup> و نیز منابع دیگری همچون عقل و اجماع می‌باشد. بر این اساس، شالوده نظم اخلاقی نزد آنان، بر شریعت اسلام - طبق روایت و تفسیری که نزد علمای شیعه معتبر است - قرار دارد. امام خمینی با اشاره به فقه شیعه، بنیان دولت اخلاقی را اینگونه معرفی می‌نماید:

حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است [امام خمینی، ۲، ۱۳۷۸ ج ۲۱: ۲۸۹].

نکته اساسی در رهیافت امام خمینی که وی را از سایرین متمایز می‌سازد، نوع قرائتی از دین است که برای وی این امکان را فراهم ساخت تا بتواند دین را با ضرورت‌های عصر جدید سازگار سازد. با توجه به اینکه نظامهای سیاسی برای بقای خود، پیوسته به تطبیق با تحولات پیرامونی و شرایط محیطی پرداخته، در پوششی دائمی به سر می‌برند، همزاد ساختن دین با مقتضیات زمان، اجتناب‌ناپذیر است. امام خمینی با درک این مسأله از دو متغیر تأثیرگذار بر فرایند متحول تاریخی، یعنی نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد، بهره گرفت و در پیوند میان اخلاق و مصلحت تجربه کارآمدی در سیاست به دست آورد.

بدین ترتیب ایشان برای اداره حکومت اسلامی به چیزی فراتر از تمسک به منابع معهود شرعی توجه پیدا کرد. وی معتقد است:

... همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد [امام خمینی، ۱۳۷۸ ج ۲: ۱۷۷-۱۷۸].

بدین سان در زمانی که اغلب عالمان دینی مشارکت جو، تنها به دولت‌گریزی و دولت‌ستیزی می‌اندیشیدند، امام خمینی، علاوه بر آن، در اندیشه دولت‌سازی به سر می‌برد. وی پس از طرح مباحث ولایت فقیه در نجف - اواخر دههٔ چهل - گامهای نخست در تأسیس دولت دینی را برداشت. دانش سیاسی امام با تأکید بر پیوند میان آموزه‌های دینی با سیاست، سبب شد برخی عنوان اسلام سیاسی یعنی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی را به کار برند که بر اساس تفسیر وی، هم مبنای فلسفی نظام و هم اصول رهنمودی تشکیلات سیاست‌گذاری را ارائه می‌کند. آموزه اصلی این دانش که به ولایت فقیه شهرت دارد، از لحاظ تئوریک بر نظریه امامت تشیع استوار است [رجایی، ۱۳۷۲: ۱۹۴].

رهیافت سیاسی امام خمینی و تفسیر وی از اسلام به عنوان ایدئولوژی نظام و راهنمای عمل انقلابی، از سوی پیروانش ترویج شد؛ به طور مثال موسوی خوئینی‌ها - رهبر دانشجویان پیرو خط امام - معتقد است:

خط امام، یعنی تفسیر اسلام امام را که در زمینه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ارائه کرده‌اند، برای مشکلات متنوع‌مان بپذیریم... من توصیه کرده‌ام که خط امام به عنوان یک واحد درسی در مؤسسات آموزشی کشور تدریس گردد [روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۰/۱۰/۱].

به هر حال، مبانی و منابع مشروعیت دولت اخلاقی نزد امام خمینی، همواره بر نظریه امامت و ولایت شیعی استوار است، اما آنچه وی را از سایرین متمایز ساخت، گفتمان سیاسی‌ای بود که تحقق دولت آرمانی اندیشمندان و علمای دین را ممکن ساخت.

**سوم: مرزهای دولت اخلاقی:** به رغم نظریات مختلفی که درباره مرزهای دولت اخلاقی بویژه الگوی عینی آن؛ یعنی جمهوری اسلامی ایران وجود دارد - نظریه‌های ملی‌گرایی، صدور انقلاب و امّ القرا - با کمترین تأمل در اندیشه‌های سیاسی امام خمینی، تعابیر امت‌گرایانه قابل دریافت است، پس از انقلاب بسیاری از واکنش‌های سیاسی در ایران از نمادهای دینی الهام گرفته است. اصل دعوت و صدور انقلاب، حفظ دارالاسلام و تحقق حکومت جهانی اسلام از مواردی است که در سیاست خارجی به کار گرفته شد.

از سوی دیگر، چنان که در قانون اساسی نیز تجلی یافته است، مسلمانان به مثابه یک امت فرض شده‌اند که حکومت ایران باید در حفظ وحدت اسلام بکوشد و از مستضعف در مقابل مستکبر حمایت کند. همچنین حمایت از نهضت‌های آزادیبخش، از اصول سیاست خارجی ایران است. بنابراین، مرزهای عقیدتی به جای مرزهای سرزمینی به کار گرفته شد و به تعبیر امام «جنگ ما جنگ عقیده است، و جغرافیا و مرز نمی‌شناسد. و ما باید در جنگ اعتقادی مان بسیج بزرگ سربازان اسلام را در جهان به راه اندازیم» [امام خمینی، ۱۳۷۸ ج ۲۱: ۸۷].

به طور کلی در یک ارزیابی دقیقتر از اهداف دولت اخلاقی، اعم از اهداف تربیتی و یا عدالت‌خواهانه، مخاطبان چنین پیامهایی نمی‌توانند مربوط به یک سرزمین خاص باشند، بلکه افراد بشری را شامل می‌شود.

### ج. کارویژه‌های دولت اخلاقی

هر نظام سیاسی برای ادامه حیات خود، همواره در پی به اجرا درآوردن مجموعه فعالیت‌هایی است که به نوبه خود، سازمان سیاسی را قادر به تدوین و اجرای خط مشی‌های خود می‌سازد. این فعالیتها، کارکردها و یا کارویژه‌ها، چگونگی تأثیر واحدهای سیاسی بر فرایندهای سیاسی را توضیح می‌دهد. شاید اصلی‌ترین کارویژه، نزد اغلب دولتها و یا نظامهای سیاسی، محدود ساختن امیال و خواسته‌های بی حد و حصر انسان و وضع قواعد و مقرراتی بر این خواسته‌هاست. نظم

اجتماعی‌ای که از این طریق حاصل می‌شود، خود محصول مکانیسم‌های پیچیده‌ای است که نظام سیاسی از طریق آن به توزیع ارزشهای ایجاد همبستگی در جامعه می‌پردازد. از این رو، اهداف و غایاتی که دولت‌ها برای نیل به آن تلاش می‌کنند، تبیین‌کننده و تعیین‌کننده کارویژه‌های آن می‌باشد.

دولت اخلاقی در رویکرد امام، هدف و مقصدی اخروی داشت و آن وصول به قرب الهی است. برخلاف کسانی که غایت دولت را پاسخگویی به مطالبات دنیوی انسانها دانسته و تنها تلاش دارند که ارزشهای اخلاقی را در محدودسازی و کنترل انسان در جامعه جستجو کنند. امام خمینی به هدایت انسان و سامان اخروی او می‌اندیشد و از این رو، ایشان تقلیل مطالبات معنوی را به خواسته‌های مادی بر نمی‌تابید.

هر کدام از نظام‌های سیاسی، اجرای کارویژه‌های خاصی را بر عهده دارند و هر چقدر ظرفیت و توانایی‌شان برای تحقق این کارویژه‌ها افزایش یابد، امکان بیشتری برای دستیابی به اهداف خود را خواهند یافت. بر این اساس، امام خمینی ارزشهای اخلاقی را منحصرأ در دولت جستجو نکرد و آن را به سطوح دیگر؛ یعنی مردم و نهادهای مدنی نیز تسری داد. در عین حال، برای ایجاد چنین جامعه‌فاضله‌ای، نقطه‌عزیمت، دولت فضیلت محور است که می‌تواند ترویج‌کننده فضایل و از بین‌برنده رذایل باشد؛ از این روست که در عمل و دانش سیاسی مسلمانان، پیوند اخلاق و سیاست، پیوندی ناگسستنی است. این دولت، به تعبیری، همان دولت هادی است که وظیفه اصلی‌اش هدایت انسانها می‌باشد [لک‌زایی ش ۱۲].

بی‌شک، نمی‌توان ادعا کرد که این نوشتار به همه کارویژه‌ها و تواناییهای دولت اخلاقی پرداخته است، اما شاید بتوان گفت که این موارد از اهمیت بیشتری برخوردارند:

۱- دفاع از شریعت و ترویج آن: زیربنای همه مباحث مربوط به حکومت، شریعت الهی است که تبیین‌کننده خیر و خوبی مطلق و مقدم بر جامعه و دولت می‌باشد، دفاع از شریعت و اجرای آن، اساسی‌ترین کارویژه دولت اخلاقی به شمار می‌رود.

تردیدی نیست که حوزه‌های علمی و علمای متعهد در طول تاریخ اسلام و

تشیع مهمترین پایگاه محکم اسلام در برابر حملات و انحرافات و کجرویها

بوده‌اند. علمای بزرگ اسلام در همه عمر خود تلاش نموده‌اند تا مسائل حلال و حرام الهی را بدون دخل و تصرف ترویج نمایند [امام خمینی، ۱۳۷۸ ج ۲۱: ۲۷۴].

این کار ویژه، نشان‌دهنده فلسفه وجودی روحانیت است؛ چنان‌که ستیز آنان با رژیم پیشین نیز به دلیل رفتار ضد شرعی و تهدید مبانی دینی حکومت بود. آنان بر خلاف سایر ادیان و مذاهب، بر این اعتقادند که شریعت اسلام علاوه بر تأمین وسائل سعادت و رستگاری پیروان خود، تنظیم زیست مادی آنها را نیز بر عهده دارد. این امر، سبب شده است که روحانیون به عنوان حاملان، مفسران و مروجان دین با تأسیس دولت مبتنی بر نظم اخلاقی، نسبت به امور دنیوی و سیاسی و انطباق آن با شریعت از خود رغبت بیشتری نشان دهند.

در رویکرد امام، وظیفه اصلی حکومت در جامعه، اجرای شریعت الهی است. از آنجا که خداوند حاکم مطلق است و حقوق و تکالیف انسانها را معین و ابلاغ کرده است؛ بنابراین در اسلام، قانون پیش از شکل‌گیری دولت می‌باشد و دولت تنها هدفش حفظ و اجرای قانون شریعت است. اگر نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران به دست دشمنان ما ساقط شود بهتر از آن است که ما به گونه‌ای رفتار کنیم که اسلام لکه‌دار شود، ما باید نگه‌دار اصل اسلام و اصل شریعت باشیم، نه به بهانه حفظ نظام، شریعت و احکام دین را نادیده بگیریم و احیاناً زیر پا بگذاریم.

بی‌شک، منظور امام خمینی از تبلیغ و ترویج دین، اشاره به تکلیفی است که بر دوش همه پیروان و مکلفان قرار دارد؛ اما تربیت یک اجتماع و اجرای برخی احکام شریعت بر عهده دولت می‌باشد که به دلیل داشتن ظرفیتهای لازم برای جاری ساختن احکام شریعت و پاس داشت آن، بیش از دیگران در ایجاد فضایل و طرد رذایل رسالت دارد. و این همان جامعه‌پذیری سیاسی است که از وظایف دولت به شمار می‌آید و در طی آن افراد و گروههای اجتماعی با قواعد، ارزشها و اصول اخلاقی و فرهنگی جامعه خود و نظام سیاسی حاکم، آشنا می‌شوند این چنین دولتهایی را، دولت ارشادی می‌نامند.



۲- انسان‌سازی و معنابخشی به حیات انسانها: مناسبات پیچیده اجتماعی، ضرورت ایجاد نظمی که در آن حیات بشری تداوم یابد، زندگی دارای معنا شود و سرانجام سعادت و بهروزی انسان را فراهم آورد، آشکار می‌سازد. ایجاد چنین نظمی از کارویژه‌های دولت است. امام خمینی می‌گوید:

نوع انسان در دنیا با معاونت و معاضدت بعضی با بعضی، زندگانی راحت می‌تواند بکند؛ زندگانی انفرادی برای هیچ کس میسر نیست، مگر آنکه از جامعه بشریت خارج شده به حیوانات وحشی ملحق گردد؛ و زندگانی اجتماعی چرخ بزرگش بر اعتماد مردم به یکدیگر می‌چرخد، که اگر خدای نخواستہ اعتماد از بین انسان برداشته شود، ممکن نیست بتوانند با راحتی زندگانی کنند؛ و پایه بزرگ اعتماد بر امانت و ترک خیانت گذاشته شده است [امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۷۶].

سپس، امام از ولایت امیرالمؤمنین به عنوان امانت حق یاد می‌کند که مورد غضب واقع شد و در آن خیانت شد؛ بنابراین با زوال اعتماد، که پایه مشروعیت دولتها را فراهم می‌سازد، سامان اجتماعی نیز به خطر می‌افتد. از این رو دولت هادی و فضیلت محور امام خمینی، برای رسیدن به چنین سامانی، تربیت اخلاقی انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد.

اگر برای هر دولتی برنامه‌ای است، برنامه رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را می‌شود گفت همان سوره‌ای که در اول وارد شده است، آن برنامه رسول خداست: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ... عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» [علق: ۱، ۵] تمام انبیا موضوع بحثشان، موضوع تربیتشان، موضوع علمشان انسان است. آمده‌اند انسان را تربیت کنند. آمده‌اند این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت به مرتبه عالی مافوق الطبیعه، ما فوق الجبروت برسانند [۱۳۷۸ ج ۸: ۳۲۴].

امام خمینی، همواره از مقصد نهایی انبیا و اولیای الهی که همانا انسان‌سازی و تهذیب نفس است، سخن به میان آورده است و مهمترین راهبرد خود را پیروی از رسالت انبیا می‌داند. بنابراین برای زدودن آثار شرک در جامعه و فراهم ساختن زمینه‌های تربیت الهی انسان:

چاره نداریم جز اینکه دستگاه‌های حکومتی فاسد و فاسدکننده را از بین ببریم و هیأت‌های حاکمه خائن و فاسد و ظالم و جائر را سرنگون کنیم [۱۳۷۱]: ۲۶].

همچنین:

به این دلیل که موظفیم شرایط اجتماعی مساعدی برای تربیت افراد مؤمن و با فضیلت فراهم سازیم و این شرایط، درست ضد شرایط حاکمیت طاغوت و قدرتهای نارواست [۱۳۷۷:۷].

۳- برپایی عدالت اجتماعی: با نگاهی به تبارشناسی مفهوم عدالت اجتماعی، به جایگاه پراهمیت آن در میان اندیشمندان سیاسی از دوران باستان تاکنون، پی خواهیم برد. همین امر به فزونی مباحث در این باره و بیشماری تعاریف و پیچیدگی این مفهوم انجامیده است [قاضی زاده ۱۳۷۷ فصل ۶]. رایجترین تعریف عدالت، عبارت است از: «اعطای حق به ذیحق یا عدم تجاوز به حق ذیحق [مطهری ۱۴۰۳:۱۶].

امام خمینی در کاربست این مفهوم در توصیف جامعه اسلامی می‌گوید:

با جمهوری اسلامی سعادت، خیر، صلاح برای همه ملت است. اگر احکام اسلام پیاده بشود، مستضعفین به حقوق خودشان می‌رسند؛ تمام اقشار ملت به حقوق حقه خودشان می‌رسند؛ ظلم و جور و ستم ریشه کن می‌شود. در جمهوری اسلامی زورگویی نیست، در جمهوری اسلامی ستم نیست، در جمهوری اسلامی آزادی است، استقلال است. همه اقشار ملت در جمهوری اسلامی باید در رفاه باشند. در جمهوری اسلامی برای فقرا فکر رفاه خواهد شد؛ مستمندان به حقوق خودشان می‌رسند. عدالت الهی... سایه می‌افکند [۱۳۷۸ ج ۶: ۵۲۵].

اجرای عدالت الهی، از اهداف اساسی حکومت اسلامی به شمار می‌رود. هدف مهمی که انبیا

و اولیای الهی:

می‌رفتند [به] دنبال حکومت برای اینکه از دست جائزین بگیرند... لکن نه از دست جائزین بگیرند که خودشان حاکم باشند، از دست جائزین می‌برند که

عدالت الهی را اجرا بکنند، این کار، کار انبیا بوده، عدالت الهی را

می‌خواستند ایجاد کنند *لله تعالی* [امام خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۴۴۸].

در رویکرد امام خمینی، این کارویژه بر عهده همه بخشها و نهادهای ساختار سیاسی است. همانگونه که اشاره شد، اساساً برای تحقق ارزشهای عدالت‌خواهانه که از اهداف انقلاب اسلامی به شمار می‌رود، نهادهایی نظیر بنیاد مستضعفان، کمیته امداد و جهاد سازندگی و ... تأسیس شدند. با توجه به اینکه گسترش عدالت از شئون حکومت اسلامی به شمار می‌آید، تمام عناصر و نهادهای ساختار و قوای سه‌گانه موظف به تحقق چنین کارویژه‌ای هستند.

سرانجام، امام خمینی در پیوند میان کارویژه عدالت و سعادت بشری، غایت دولت اخلاقی را اینگونه ترسیم می‌نماید:

*انبیا نیامده‌اند حکومت درست کنند، حکومت را می‌خواهند چه کنند... بسط عدالت هم می‌دهند، عدالت اجتماعی هم به دست آنهاست، حکومت هم تأسیس می‌کنند، حکومتی که حکومت عادلانه باشد؛ لکن مقصد این نیست، اینها همه وسیله است که انسان برسد به یک مرتبه دیگری که برای آن انبیا آمده‌اند [تفسیر سوره حمد: ۱۷۴].*

۴- امر به معروف و نهی از منکر: دولتها، مهمترین منبع تدوین و اجرای تصمیمات برای جامعه خویشند. این تصمیمات، اعم از مادی و معنوی، به وسیله دولت و در فرایند توزیع ارزشهای مورد قبول جامعه سیاسی، انتقال می‌یابند. اخذ سازوکارهای مناسب توسط دولت برای توزیع و تخصیص این ارزشها - چه در حوزه سیاست و یا فرهنگ و یا اقتصاد و ... - سبب افزایش تواناییهای آن دولت می‌گردد و از این طریق، فرایند جامعه‌پذیری سیاسی نیز تسهیل می‌یابد. امر به معروف و نهی از منکر، از مهمترین سازوکارهای دولت اخلاقی به شمار می‌آید.

هر امری که عقل یا شرع آن را به نیکی و امر پسندیده بشناسد، معروف نامیده می‌شود و هر آنچه ناپسند و مورد انزجار باشد، منکر گفته می‌شود. بدین ترتیب امر به معروف و نهی از منکر، دو پدیده کنترل نظم اجتماعی و اخلاقی و ترویج‌کننده هنجارهای اجتماعی به شمار می‌آید که از طریق آن، جامعه انسانی در مسیر خیر و صلاح و سعادت اخروی قرار می‌گیرد. اهمیت این مسأله تا

جایی است که شارع مقدس به هیچ روی - مگر شرایط خاص - ترک آن را جایز نمی‌داند و آن را در رتبه واجب کفایی قرار داده است.

ما همه امروز وظیفه داریم، امر به معروف و نهی از منکر بر همه مسلمین واجب است. جلوگیری از منکرات بر همه مسلمین واجب است. سفارش به حق که امر به معروف است و نهی از منکر است بر همه مسلمین واجب است. شما و ما موظفیم که هم در تمام اموری که مربوط به دستگاههای اجرایی است امر به معروف کنیم... [امام خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۴۷۰].

۵- کارویژه انسجام و همبستگی اجتماعی: دولت اخلاقی با برخورداری از تواناییهای نمادین، بویژه به کارگیری نمادهای دینی به برانگیختن حس همبستگی در جامعه کمک می‌نماید. در نظام روحانیت شیعه، به واسطه وجود مسأله تقلید، نوعی رابطه معنوی میان توده مردم و رهبران مذهبی وجود دارد که پیوند وثیقی میان آنان فراهم می‌سازد و از این طریق مبانی همبستگی اجتماعی بر پایه یک نظام ارزشی معین شکل می‌گیرد. این مسأله، موجب افزایش توانایی نظام سیاسی در بسیج توده‌ها و پویش آنها به سمت ارزشهای سیاسی - اخلاقی است. در عین حال، اسباب حل منازعات سیاسی و از هم گسیختگی اجتماعی از طریق همیاری و همکاری آحاد جامعه و حمایت آنان از نظام سیاسی فراهم می‌سازد. در این باره امام خمینی تأکیدات بیشماری به عمل آورده است که با کمترین تتبع در آثار ایشان قابل دریافت است.

### فرجام سخن

تأسیس دولت جمهوری اسلامی در ایران، به آفرینش گفتمان آیینی تازه‌ای منجر شد که با وامگیری از اندیشه سیاسی شیعی، به اصلاح و جایگزین کردن ارزشهای دینی در نظام سیاسی و اجتماعی کشور پرداخت. امام خمینی، بنیانگذار و معمار چنین تحولی بود. وی که سخت دلمشغول پالایش اخلاقی جامعه بود، با انتقاد از دستاوردهای تمدن غیر دینی غرب، نظم غیراخلاقی دولت پیشین را آماج حمله‌های خود ساخت و نظم مطلوب اخلاقی را جایگزین آن ساخت.

نظم سیاسی مطلوب در منظومه فکری وی، نشان از یک جامعه همبسته دارد که بر اساس ایمان دینی مشترک استوار است. این نظام، همواره ارزشهای خود را در درون شریعت جستجو می‌کند. بنابراین، نقطه عزیمت اندیشه دولت اخلاقی نزد امام، رسالتی است که انبیای الهی در هدایت و کمال انسانی و رستگاری نوع بشر از مسیر عمل به فضیلتها و تعالیم اخلاقی بر عهده داشتند.

برای رسیدن به چنین منظوری، می‌بایست مجموعه‌ای از نهادها و سازمانهای سیاسی برای سامان‌بخشیدن به اهداف و کارویژه‌های اخلاقی تجهیز شوند. بدین ترتیب، در توصیف و تحلیل ساختار دولت اخلاقی، کشف عناصر و نهادهای اصلی، منابع مشروعیت و قلمروی مورد قبول کنشهای سیاسی، مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این میان مهمترین عنصر ساختار دولت اخلاقی، ولایت فقیه است که اساس نظم سیاسی در اندیشه امام خمینی به شمار می‌رود. سایر عناصر و نهادها نیز، بر اساس اهداف و کارویژه‌های دولت، به سامان‌بخشی نظم اخلاقی یاری می‌رسانند. دفاع از شریعت، انسان‌سازی، برپایی عدالت اجتماعی و سایر کارویژه‌های دولت اخلاقی، مجموعه فعالیت‌هایی است که دولت برای رسیدن به غایات خود؛ یعنی تحصیل سعادت و بهروزی انسانها و سامان اخروی، به عمل می‌آورد.

سؤالی که در آخر باقی می‌ماند، از نحوه تعامل مردم با دولت اخلاقی است و پرسش زمانی پیچیده‌تر می‌شود که حکومت در انجام افعال اخلاقی خود کوتاهی کند و مردم محق به عدم تبعیت شوند. چرا که مسأله اساسی در این است که مردم چگونه به این تشخیص برسند که دولت دیگر حامل فعل اخلاقی نیست؟ و اساساً مرجع و منبع فهم مردم از فعل اخلاقی و تفسیر افعال دولت در کجاست؟

### منابع

- قرآن کریم.

- (۱۳۷۱). *کلمات قصار (بندها و حکمتها)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۷). *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- \_\_\_\_\_ ۱. (۱۳۷۸). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- \_\_\_\_\_ ۲. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- \_\_\_\_\_ ۳. (۱۳۷۸). شؤون و اختیارات ولی فقیه. (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع). ترجمه جعفر کیوانی، بازبینی و ویرایش مرتضی شفیعی شکیب. تهران: نشر کنگر.
- \_\_\_\_\_ . تفسیر سوره حمد. قم: انتشارات آزادی.
- \_\_\_\_\_ . کتاب البیع. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_ اندرو وینسنت. (۱۳۷۱). نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- \_\_\_\_\_ جان دیوئی. (۱۳۳۷). بنیاد نو در فلسفه. ترجمه صالح ابوسعیدی. تهران: انتشارات فرانکلین.
- \_\_\_\_\_ جان. بی. ناس. (۱۳۷۵). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ جمیز بیل و ویلیام راجر لوئیس. (۱۳۷۲). مصداق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات. تهران: نشر گفتار.
- \_\_\_\_\_ رجایی، فرهنگ. مصداق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی. «اسلام و ناسیونالیسم و عصر مصداق».
- \_\_\_\_\_ زهیری، علی‌رضا. فصلنامه علوم سیاسی. «امام خمینی، روحانیت و نظام سیاسی».
- \_\_\_\_\_ طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۷۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۵۸). سیاست مدنی. ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ قاضی زاده، کاظم. (۱۳۷۷). اندیشه‌های فقهی - سیاسی امام خمینی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- \_\_\_\_\_ کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). مبانی حقوق عمومی. تهران: نشر دادگستر.
- \_\_\_\_\_ کاظمی، علی اصغر. (۱۳۷۶). اخلاق و سیاست، اندیشه سیاسی در عرصه عمل. تهران: انتشارات قومس.
- \_\_\_\_\_ گائتاناموسکا و گاستون بوتو. (۱۳۶۳). تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی. ترجمه حسین شهیدزاده. تهران: انتشارات مروارید.
- \_\_\_\_\_ لک‌زایی، نجف. فصلنامه علوم سیاسی. «هدایت دینی و دولت هادی».
- \_\_\_\_\_ مایکل ب. فاستر. (۱۳۷۶). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران.
- \_\_\_\_\_ مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). فلسفه اخلاق. تهران و قم: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۳ ق.). بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی. تهران: انتشارات حکمت.
- \_\_\_\_\_ نجم‌آبادی، افسانه. پژوهشنامه متین. «بازگشت به اسلام از مدرنیسم به نظم اخلاق». ترجمه عباس کشاورز شگری.
- \_\_\_\_\_ هانس مورگنتاو. سیاست میان ملت‌ها. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران.
- \_\_\_\_\_ هریسون، راس. مجله کیان. «حکومت و اخلاق». ترجمه محمد راسخ.
- \_\_\_\_\_ و. ت. جونز. (۱۳۶۲). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه علی رامین. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ ویلیام تی. بلوم. (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر آران.
- \_\_\_\_\_ یوسفی‌راد، مرتضی. فصلنامه علوم سیاسی. «انسان مدنی در اندیشه قطب‌الدین شیرازی».

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.