

بررسی تطبیقی اصول و سیاست های کلان حکمرانی لیبرال و اسلامی: با نگاهی بر

حکمرانی قضایی (۱)

سید صمصام الدین قوامی^۱، سید نیما نوروزی^۲

^۱ مدیر بنیاد فقهی مدیریت اسلامی و استاد درس خارج حوزه علمیه، حوزه علمیه قم، قم، ایران

^۲ گروه فقه و حقوق، دانشکده علوم و معارف، جامعه المصطفی العالمیه و سطوح عالی قم، حوزه علمیه قم، قم شریف، ایران

چکیده

حکمرانی اسلامی و لیبرالی دو مدل متفاوت از حکمرانی هستند که بر اساس اصول خاص خود به مدیریت و اداره جوامع پرداخته اند. حکمرانی لیبرالی بر آزادی فردی، مالکیت خصوصی و رقابت آزاد تأکید دارد، اما در عمل با چالش هایی مانند نابرابری های اجتماعی، تمرکز ثروت در دست اقلیت ها و ضعف در تأمین عدالت اجتماعی مواجه است. در مقابل، حکمرانی اسلامی بر عدالت اجتماعی، توزیع عادلانه ثروت و مسئولیت اجتماعی تأکید دارد. در این مدل، مالکیت به عنوان امانت الهی شناخته شده و باید در خدمت خیر عمومی باشد. حکمرانی اسلامی همچنین بر مسئولیت فردی در چارچوب جامعه دینی و اخلاقی تأکید دارد و دولت را موظف به تأمین رفاه عمومی و کاهش نابرابری ها می داند. این مقاله به مقایسه اصول حکمرانی اسلامی و لیبرالی در زمینه های مختلف مانند عدالت، آزادی، مالکیت و حکمرانی پرداخته و به تحلیل نقاط قوت و ضعف هر یک می پردازد. در نهایت، بر این باور است که حکمرانی اسلامی می تواند به عنوان یک مدل مناسب برای ایجاد جامعه ای عادلانه و پایدار جایگزین حکمرانی لیبرالی در نظر گرفته شود.

کلیدواژه ها: حکمرانی اسلامی، حکمرانی لیبرالی، عدالت اجتماعی، مالکیت کوثری، آزادی فردی

Comparative Study of the Principles of Liberal and Islamic Governance: With an Emphasis on the Judicial Governance (Pt. I)

Sayed Samsam al-Din Qavami¹, Sayyed Nima Norouzi²

1. Director of the Islamic Management Jurisprudence Foundation and Professor of Advanced Religious Studies, Qom Seminary, Qom, Iran
2. Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Sciences and Humanities, Al-Mustafa International University and Higher Levels, Qom Seminary, Qom, Iran

Abstract

Islamic and liberal governance are two distinct models of governance that manage and govern societies based on their specific principles. Liberal governance emphasizes individual freedom, private property, and free competition. However, in practice, it faces challenges such as social inequalities, the concentration of wealth in the hands of a few, and weaknesses in ensuring social justice. In contrast, Islamic governance emphasizes social justice, the equitable distribution of wealth, and social responsibility. In this model, property is recognized as a divine trust and should serve the public good. Islamic governance also emphasizes individual responsibility within a religious and ethical community framework and holds the state accountable for ensuring public welfare and reducing inequalities. This paper compares the principles of Islamic and liberal governance in areas such as justice, freedom, property, and governance, analyzing the strengths and weaknesses of each. Ultimately, it argues that Islamic governance can serve as an appropriate model for creating a just and sustainable society, replacing liberal governance.

Keywords: Islamic governance, liberal governance, social justice, "Kowsari" property, individual freedom

حکمرانی یکی از مسائلی است که از دیرباز در کانون توجه اندیشمندان مختلف قرار داشته است. در دنیای معاصر، با گسترش نظریات مختلف در این حوزه، نیاز به بررسی تطبیقی میان سیستم‌های حکمرانی بیش از پیش احساس می‌شود. حکمرانی اسلامی، با تأکید بر اصولی چون عدالت اجتماعی، آزادی و شایسته‌سالاری، از جمله مدل‌هایی است که می‌تواند در برابر حکمرانی لیبرال قرار گیرد. حکمرانی لیبرال که بر فردگرایی و حداقل دخالت دولت تأکید دارد، در مقایسه با حکمرانی اسلامی که بر روابط اجتماعی و هویتی میان فرد و جامعه تأکید می‌کند، تفاوت‌های بنیادینی دارد.

در حکمرانی اسلامی، نه تنها فرد به عنوان واحد اصلی تحلیل در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه جامعه و تاریخ در یک شبکه متصل به هم تحلیل می‌شوند. به طور مثال، در آموزه‌های امیرالمؤمنین علی (ع)، در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه، بر اهمیت توجه به شرایط اجتماعی و تاریخی افراد تأکید شده است، جایی که ایشان می‌فرمایند: "شما باید شرایط اجتماعی و نیازهای مردم را در نظر بگیرید". این رویکرد نشان‌دهنده ارتباط وثیق میان فرد، جامعه و تاریخ در حکمرانی اسلامی است که آن را از فردگرایی لیبرالی متمایز می‌کند.

ضرورت تحقیق در این زمینه از آنجا نشأت می‌گیرد که در دنیای امروز، بسیاری از جوامع اسلامی در تلاشند تا مدلی از حکمرانی را پیدا کنند که با اصول اسلامی سازگار باشد و در عین حال به چالش‌های مدرنیته و جهانی‌سازی پاسخ دهد. به ویژه در زمینه عدالت و آزادی، که از اصول بنیادین هر دو نظام حکمرانی هستند، نیاز به مقایسه دقیق‌تر احساس می‌شود. در پژوهش‌های پیشین، برخی به تحلیل کلی اصول حکمرانی اسلامی پرداخته‌اند، اما خلأ پژوهش‌های تطبیقی دقیق و جامع همچنان باقی است.

نوآوری این تحقیق در این است که علاوه بر نقد اصول حکمرانی لیبرال، به طور خاص به تحلیل و بررسی اصول حکمرانی اسلامی، همچون عدالت اجتماعی، شایسته‌سالاری، مشورت و مسئولیت‌پذیری پرداخته و آن‌ها را در قالبی منسجم و کاربردی بررسی می‌کند. این پژوهش به دنبال شفاف‌سازی تفاوت‌های بنیادین میان این دو سیستم حکمرانی است و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از اصول حکمرانی اسلامی برای حل چالش‌های موجود در جوامع اسلامی استفاده کرد.

هدف این پژوهش تعیین اصول حاکم بر چارچوب حکمرانی اسلامی است که از منابع دینی همچون قرآن و نهج‌البلاغه استخراج می‌شود. این اصول شامل عدالت اجتماعی، آزادی برای تحقق عدالت، شایسته‌سالاری، مشورت

و مسئولیت‌پذیری است که باید در فرایند حکمرانی در جوامع اسلامی مورد توجه قرار گیرد. این مقاله همچنین به بررسی سؤالاتی چون "چگونه می‌توان این اصول را در برابر حکمرانی لیبرال ارزیابی کرد؟" می‌پردازد.

در نهایت، این تحقیق می‌تواند به درک بهتری از حکمرانی اسلامی کمک کند و الگوهای برای اداره بهتر امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جوامع اسلامی ارائه دهد. همچنین می‌تواند به طراحی مدل‌های حکمرانی مبتنی بر اصول اسلامی در دنیای امروز کمک کند که با چالش‌های جهانی‌سازی و تغییرات اجتماعی سازگار باشد.

اصول حکمرانی لیبرال

۱. اصل فردگرایی

اصل فردگرایی یکی از بنیادی‌ترین ستون‌های حکمرانی لیبرال است و ریشه در اومانیسم و سوژکتیویسم مدرن دارد. در این دیدگاه، فرد «واحد اصلی تحلیل اجتماعی» است و جامعه چیزی بیش از مجموع افراد نیست. توکویل فردگرایی را گرایشی می‌داند که انسان را به دنیای محدود خود فرو می‌برد و ارتباط او را با اجتماع تضعیف می‌کند (توکویل، ۱۹۵۶، ص ۱۰۴). لیبرالیسم، با اصالت بخشیدن به اراده فردی، معتقد است که هرگونه تصمیم‌گیری جمعی باید نهایتاً بر مبنای ترجیحات فردی و رضایت شهروندان سامان یابد. از این رو، سیاست‌گذاری عمومی در حکمرانی لیبرال به گونه‌ای طراحی می‌شود که کمترین مداخله را در حریم آزادی فردی داشته باشد و نقش دولت تنها ایجاد چارچوبی برای رقابت، تبادل و انتخاب آزاد افراد باشد.

با این حال، فردگرایی پیامدهای مهمی برای ساختار حکمرانی دارد. نخست اینکه، سیاست‌گذاری بیشتر به سمت «حداقلی‌سازی دولت» و «واگذاری امور اجتماعی به بازار و جامعه مدنی» پیش می‌رود، زیرا دولت نباید در تشکیل الگوهای زندگی مطلوب مداخله کند. دوم آنکه ارزش‌هایی نظیر خانواده، اجتماع و تاریخ، در برابر فرد و حقوق او اولویت کمتری می‌یابند؛ به همین دلیل، لیبرالیسم نسبت به ساختارهای هویتی و جمعی نگاه ابزاری دارد (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۲۸-۳۰). چنین رویکردی سبب می‌شود حکمرانی لیبرال از تعریف غایت مشترک و خیر جمعی پرهیز کند، زیرا هر نوع غایت‌گذاری فراتر از خواست فردی ممکن است محدودکننده آزادی فرد تلقی شود. در نتیجه، فردگرایی بنیانی می‌شود برای سایر اصول لیبرالی، همچون آزادی منفی، اصالت حق و مالکیت خصوصی.

۲. اصل آزادی

اصل آزادی در لیبرالیسم در دو قالب کلیدی—آزادی منفی و آزادی مثبت—تیین شده است. آیزایا برلین آزادی منفی را «آزادی از مانع» و آزادی مثبت را «آزادی برای تحقق خود» تعریف می‌کند (برلین، ۱۳۹۸، ص ۲۳۷). لیبرالیسم اصیل، آزادی منفی را اصل بنیادی می‌داند و معتقد است دولت تنها زمانی حق دخالت دارد که رفتار فرد به دیگران آسیب برساند. میل نیز در رساله «درباره آزادی» تأکید می‌کند که هیچ فردی به خاطر اعمالی که صرفاً بر خودش اثر می‌گذارد، نباید محدود شود (میل، ۱۴۰۰، ص ۵۰). از این رو، نظام حکمرانی لیبرال ساختارهایی را طراحی می‌کند که آزادی انتخاب، آزادی بیان، آزادی قرارداد و آزادی سبک زندگی را حداکثر کند.

اما تأکید افراطی بر آزادی منفی پیامدهایی مهم در حکمرانی ایجاد می‌کند. از آنجا که آزادی فردی بر هر شکل از خیر مشترک مقدم شمرده می‌شود، دولت لیبرال از هر گونه غایت‌گذاری اجتماعی پرهیز می‌کند و سیاست‌گذاری به حداقل محدود می‌شود (رالز، ۱۳۹۳، ص ۴۴۳). این امر باعث کاهش نقش دولت در اصلاح ساختارهای نابرابر، تربیت جامعه یا جهت‌دهی فرهنگی می‌شود. آزادی در حکمرانی لیبرال نه وسیله‌ای برای تحقق عدالت یا معنویت، بلکه ارزشی مستقل و مقدم بر همه ارزش‌های دیگر است. این اولویت‌بخشی سبب می‌شود که آزادی، نه در چارچوب نظام اخلاقی یا غایت انسانی، بلکه با محوریت خواست فردی تعریف شود؛ امری که حکمرانی را به سمت رقابت آزاد، بازار محوری و نظارت حداقلی سوق می‌دهد.

۳. اصل حق

در فلسفه لیبرالی، حق مفهومی مقدم بر تکلیف و مقدم بر خیر جمعی است. کانت، با طرح نظریه «غایت فی نفسه بودن انسان»، مبنای حقوق انضمامی فردی را ایجاد کرد و با آموزه «تقدم حق بر خیر»، هر گونه غایت‌گذاری اخلاقی یا دینی را محدودکننده آزادی دانست. لیبرالیسم در ساختار حکمرانی خود بر حقوق طبیعی و قانونی افراد همچون حق حیات، حق آزادی، حق مالکیت و حق انتخاب تأکید می‌کند و دولت را موظف می‌سازد که این حقوق را پاسداری کند. در نتیجه، حقوق فردی مبنای سیاست‌گذاری عمومی قرار می‌گیرد و همه قوانین باید با معیار «حفظ حقوق فرد» سنجیده شوند.

اصالت حق در حکمرانی لیبرال باعث می‌شود دولت نتواند در تعیین ارزش‌های اخلاقی یا هنجارهای جمعی دخالت کند؛ زیرا هر دخالتی ممکن است حقوق فردی را محدود کند. این امر موجب شکل‌گیری سیاست‌گذاری‌هایی می‌شود که اغلب بی‌طرفی اخلاقی و ارزشی را دنبال می‌کنند. از طرف دیگر، با تمرکز بر حق، مفهوم «تکلیف» به حاشیه رانده می‌شود و مسئولیت اجتماعی، فداکاری، ایثار یا ترجیح خیر جمعی جایگاه پررنگی نمی‌یابد. خسروپناه

اشاره می‌کند که همین اصالت حقوق، مبنای گفت‌وگو لیبرال را از عدالت، معنویت و حقیقت تهی کرده و حکمرانی را به هدایت «شبکه بازیگران» تقلیل داده است (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۳۴-۳۶). به این ترتیب، اصل حق موجب می‌شود حکمرانی لیبرال از تعریف سعادت مشترک اجتماعی ناتوان باشد.

اصل مالکیت خصوصی

مالکیت خصوصی در فلسفه سیاسی لیبرال جایگاهی محوری دارد و به‌طور تاریخی با نظریات جان لاک تثبیت شده است. لاک استدلال می‌کند که فرد از طریق کار، مالک ثمره کار خویش می‌شود و این مالکیت حقی طبیعی است (لاک، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳). او با مفروض گرفتن وضعیت طبیعی، مالکیت را ناشی از «اختلاط کار با طبیعت» می‌داند و معتقد بود دولت تنها برای پاسداری از مالکیت شکل می‌گیرد. همین مبنای سبب شد حکمرانی لیبرال نقش دولت را در اقتصاد حداقلی تعریف کند و مالکیت خصوصی را زمینه‌ساز استقلال فرد، آزادی اقتصادی و مبادله آزاد بداند.

نتیجه عملی این اصل آن است که حکمرانی لیبرال به سمت بازار محوری و کاهش مداخله دولت پیش می‌رود. نوزیک با تأکید بر عدالت مالکانه، هرگونه بازتوزیع ثروت از طریق مالیات را نوعی «برده‌داری جزئی» می‌داند، زیرا فرد را مجبور می‌کند محصول کار خود را به دیگری واگذار کند (نوزیک، به نقل در خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۳۸-۳۹). حتی لیبرال‌های متمایل به عدالت مانند رالز نیز مالکیت خصوصی را اصل پذیرفته شده نظام اقتصادی می‌دانند. پیامد این نگاه آن است که دولت نه به‌عنوان تنظیم‌کننده عدالت اجتماعی، بلکه به‌عنوان پاسدار امنیت قراردادها و تسهیل‌گر فعالیت مالکین شناخته می‌شود. بدین ترتیب، اصل مالکیت خصوصی ساختار حکمرانی لیبرال را به سمت اقتصاد آزاد، رقابت بازار و تضعیف نقش دولت در رفاه اجتماعی هدایت می‌کند.

اصول حکمرانی اسلامی

اصل اول: شبکه فرد، جامعه و تاریخ

در حکمرانی اسلامی، هویت انسان تنها در ساحت فردی تعریف نمی‌شود، بلکه در پیوند سه‌گانه میان فرد، جامعه و تاریخ شکل می‌گیرد. امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه بارها بر این پیوستگی تأکید می‌کنند؛ از جمله در نامه ۵۳ که خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ... فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این روایت نشان می‌دهد که انسان بدون ارتباط با شبکه انسانی پیرامون خود قابل

فهم نیست. این مبنا ریشه در انسان‌شناسی اسلامی دارد که انسان را اجتماعی بالطبع می‌داند (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۵۰).

در این نگاه، فرد دارای سه هویت هم‌زمان است: «من فردی»، «من اجتماعی» و «من تاریخی». انسان همواره در بستر تاریخ زیسته، سنت‌ها و حافظه جمعی شکل می‌گیرد و تصمیم‌های او جدا از این سه لایه قابل تحلیل نیست. قرآن کریم نیز بر تأثیر تاریخ بر سرنوشت امت‌ها تأکید می‌کند: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ» (بقره، ۱۳۴)، و بارها سنت‌های اجتماعی و تاریخی را عامل تحول جوامع معرفی می‌کند (رعد، ۱۱).

این اصل سبب می‌شود سیاست‌گذاری اسلامی هرگز به فردگرایی تقلیل نیابد؛ بلکه قوانین و تصمیم‌ها باید به پیامدهای اجتماعی و تاریخی سنجیده شود. امیرالمؤمنین (ع) در همان نامه مالک اشتر بر شناخت شرایط اجتماعی، نیازهای تاریخی و روحیات منطقه تأکید می‌کنند: «ثُمَّ أَنْظِرْ فِي أُمُورِ عَمَالِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این روش نشان‌دهنده لزوم تحلیل شبکه‌ای واقعیت است.

از دل این اصل، نوعی مسئولیت‌پذیری تاریخی نیز استخراج می‌شود؛ یعنی جامعه اسلامی باید مسیر تاریخی خود را بشناسد تا بتواند آینده مطلوب را بسازد. قرآن این مسئولیت‌پذیری تاریخی را چنین بیان می‌کند: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر، ۲). فهم تاریخ برای اصلاح حال و ساختن آینده ضروری است.

در جمع‌بندی، اصل شبکه فرد-جامعه-تاریخ، حکمرانی اسلامی را از فردگرایی لیبرال جدا می‌کند و آن را به یک حکمرانی هویت‌محور و تمدن‌ساز تبدیل می‌سازد. این اصل، زیربنای سایر اصول حکمی است؛ زیرا سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری و ساختارسازی تنها با شناخت شبکه‌ای واقعیت می‌تواند به عدالت، معنویت و عقلانیت منجر شود (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۵۲۱).

اصل دوم: آزادی برای عدالت

در حکمرانی اسلامی، آزادی یک ارزش اصیل است، اما برخلاف برداشت لیبرالی، آزادی در اسلام بی‌جهت و خنثی نیست بلکه در جهت عدالت، کرامت و رشد انسان سامان می‌یابد. قرآن کریم اساس آزادی را رهایی از طاغوت‌ها و حرکت در مسیر حق معرفی می‌کند: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» (بقره، ۲۵۶). بنابراین آزادی اسلامی «آزادی از» و «آزادی برای» است: آزادی از سلطه باطل، و آزادی برای رشد عقلانی و معنوی.

در نهج البلاغه، امیرالمؤمنین (ع) آزادی را در چارچوب کرامت انسانی می‌فهمد: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). اما این آزادی باید در مسیر عدالت اجتماعی حرکت کند؛ همان گونه که حضرت در عهدنامه مالک اشتر بر رعایت عدالت و جلوگیری از سوءاستفاده از آزادی و قدرت تأکید می‌کند: «فَإِنَّ النَّاسَ صُنْفَانِ...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

آزادی در حکمرانی اسلامی از سه سطح تشکیل شده است: آزادی «از» (رفع موانع و ظلم)، آزادی «در» (استفاده از آزادی در چارچوب حق و قانون)، و آزادی «برای» (رشد، عدالت و تقرب). خسروپناه این سه سطح را اساس تفکیک آزادی اسلامی از آزادی منفی لیبرالی معرفی می‌کند (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۴۱-۴۵). بدین سان آزادی وسیله‌ای برای تعالی است، نه هدفی مطلق و بی‌قید.

این اصل سبب می‌شود سیاست‌گذاری اسلامی آزادی را با عدالت پیوند دهد؛ در حالی که فلسفه لیبرال تحت تأثیر کانت و رالز، «تقدم حق بر خیر» را پذیرفته و آزادی را مقدم بر هر غایت اخلاقی می‌داند (رالز، ۱۳۹۳، ص ۴۴۳). اما در اسلام، خیر، عدالت و رشد اخلاقی بخشی از ماهیت آزادی است؛ نه محدودکننده آن. این تفاوت بنیادین، سیاست‌گذاری در دو نظام را به مسیرهای متفاوت می‌برد.

در نهایت، آزادی برای عدالت چارچوبی است که از یک سو حق انتخاب و کرامت انسان را تضمین می‌کند و از سوی دیگر اجازه نمی‌دهد آزادی به بی‌عدالتی، تبعیض، فساد یا سقوط اخلاقی جامعه تبدیل شود. بدین ترتیب، این اصل یکی از ستون‌های حکمرانی حکمی است و مسیر حرکت جامعه را به سوی غایات عقلانی، معنوی و اخلاقی هدایت می‌کند.

اصل سوم: دولت ولایی

دولت ولایی در اندیشه حکمرانی اسلامی، ساختاری است که مشروعیت آن از ولایت الهی و نصب عام شرعی سرچشمه می‌گیرد و کارآمدی آن در گرو مردم‌داری، عدالت، شایسته‌سالاری و تقوا است. این اصل بر پایه آیه شریفه «*أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ*» (نساء، ۵۹) استوار است که «اطاعت از اولی الامر» را امتداد اطاعت از خدا و رسول معرفی می‌نماید. این پیوند نشان‌دهنده آن است که دولت در نظام اسلامی تنها یک نهاد سیاسی نیست، بلکه نهادی است که بر مبنای ولایت الهی و مسئولیت اخلاقی شکل می‌گیرد. در سنت شیعی، این ولایت در عصر غیبت به «ولایت فقیه جامع‌الشرایط» منتقل می‌شود که از علم، عدالت و تدبیر برخوردار است (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۶۸-۷۲).

دولت ولایی بر خلاف دولت لیبرال که نقش خود را محدود به تنظیم رقابت‌ها می‌داند، وظیفه دارد در همه عرصه‌ها زمینه رشد معنوی، اخلاقی، عقلانی و اجتماعی انسان را فراهم آورد. این معنا در روایات نیز بازتاب یافته است؛ چنان که امام علی (ع) در خطبه ۱۳۱ می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنْتُمْ عِدَّةٌ مِّنْ يَّتَّقَوْنَ بِكُمْ»؛ یعنی مردم نیروی حقیقی حاکم الهی هستند و دولت در نسبت با مردم تعریف می‌شود، نه در برابر آنان. بنابراین دولت ولایی «مردمدار» است، نه «سلطه‌گر». حکمرانی ولایی همان‌گونه که رهبری اسلام را می‌پذیرد، نقش مردم در نظارت، مشارکت و هدایت عمومی را نیز ضروری می‌داند.

در نهج البلاغه، دولت ولایی تصویری کاملاً روشن دارد؛ به‌ویژه در نامه ۵۳ که منشور حکمرانی اسلامی به شمار می‌رود. امیرالمؤمنین (ع) در آغاز این نامه، اهداف حکومت را «جمع‌آوری عادلانه مالیات، جهاد با دشمنان، اصلاح جامعه و آبادانی کشور» معرفی می‌کنند: «جَبَّيْتُهُ خَرَاجَهَا، وَجِهَادُ عَدُوِّهَا، وَاسْتِصْلَاحُ أَهْلِهَا، وَعِمَارَةُ بِلَادِهَا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این بیان آشکارا نشان می‌دهد که دولت اسلامی علاوه بر حفاظت و امنیت، وظیفه اصلاح اجتماعی، رشد مردم و عمران سرزمین را بر عهده دارد؛ وظایفی که فراتر از کارکرد حداقلی دولت در نظریه لیبرال است.

یکی از ارکان دولت ولایی، مردم‌محوری است. برخلاف تلقی‌های سطحی، ولایت در اندیشه علوی هرگز به معنای سلطه فردی نیست. امام علی (ع) مردم‌داری را اساس ولایت می‌داند و در ماجرای کمبود آب خوزستان، رهبر انقلاب نیز همین روح علوی را بازگو کردند. در روایات، ولایت الهی و مردم‌داری در کنار یکدیگر آمده‌اند؛ پیامبر (ص) می‌فرماید: «سَيِّدُ النَّوْمِ خَادِمُهُمْ» (مکارم الأخلاق، طبرسی، ج ۱، ص ۳۷۳). یعنی رهبر، خدمتگزار مردم است.

نهایتاً، دولت ولایی دولت عدالت‌ساز، اخلاق‌محور و حکیمانه است. چنین دولتی از یک سو با تکیه بر تقوا، علم و شایستگی کارگزاران اداره می‌شود، و از سوی دیگر با مشارکت مردم، مشورت‌نخبگان و اخلاق جمعی پیش می‌رود. امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر هشدار می‌دهند: «إِيَّاكَ وَالْأَسْتَبْدَادَ بِمَا يَحْضُرُكَ»؛ یعنی از استبداد در تصمیم‌گیری بپرهیز (نهج البلاغه، نامه ۵۳). در نتیجه، دولت ولایی نه دیکتاتوری است و نه دولت حداقلی؛ بلکه دولتی «حکمی-مردمی» است که بر اساس ولایت الهی، عدالت اجتماعی و رشد جمعی جامعه سامان می‌یابد.

اصل چهارم: مشورت

مشورت در حکمرانی اسلامی نه یک توصیه اخلاقی، بلکه یک اصل ساختاری برای اداره جامعه است. قرآن کریم شیوه اداره جامعه مؤمنان را صریحاً «شورا» معرفی کرده و می‌فرماید: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸). این آیه نشان می‌دهد که در حکمرانی دینی، تصمیم‌گیری باید به صورت مشارکتی و با استفاده از خرد جمعی باشد. از این

منظر، مشورت نه نشانه ضعف مدیر بلکه نشانه بلوغ و عقلانیت اوست؛ زیرا هیچ فردی—حتی اگر ولیّ جامعه باشد—به تمام ابعاد واقعیت احاطه ندارد(خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۷۵).

امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه، مشورت را ستون اداره جامعه معرفی می کنند. آن حضرت می فرماید: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱) یعنی کسی که به رأی خود اکتفا کند، به هلاکت می رسد. این بیان کاملاً حکمرانی محور است؛ زیرا استبداد رأی سرچشمه خطاهای حکومتی و آسیب های تمدنی است. از این روست که امام علی (ع) حتی والی منصوب خویش را به مشورت با علما و حکمای جامعه دعوت می کنند(نهج البلاغه، نامه ۵۳).

مشورت در حکمرانی اسلامی، قلمروهای گسترده ای دارد: از مشورت حاکم با نخبگان و کارشناسان، تا مشورت مدیران با مردم و گروه های اجتماعی ذی نفع. به همین دلیل، نهادهای شورایی در تمدن اسلامی جایگاه برجسته ای داشته اند. اصل شورا، برخلاف مدل لیبرال که مشورت را امری اختیاری یا ابزاری می داند، بخشی از فرایند مشروعیت و عقلانیت تصمیم است(خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۴۸۰).

روایات نیز نشان می دهند که مشورت موجب تقویت بصیرت و کاهش خطاست. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «مَا خَابَ مَنْ اسْتَشَارَ» (نهج الفصاحه، ح ۲۶۸۵). یعنی کسی که مشورت کند، زیان نخواهد دید. در نظام حکمرانی، این قاعده به معنای کاهش خطای سیاست گذاری و افزایش کارآمدی تصمیمات است.

در نهایت، اصل مشورت زیربنای «حکمرانی حکیمانه» است؛ زیرا عقلانیت شبکه ای را تقویت می کند، تصمیمات را چندمنبعی می سازد، و مانع شکل گیری تمرکزگرایی و استبداد در ساختار دولت می شود. بدین ترتیب، مشورت نه صرفاً یک فضیلت اخلاقی، بلکه یک ضرورت حکمرانی برای تحقق عدالت، کارآمدی و رضایت عمومی است.

هدف نهایی شورا، با توجه به اهمیت و ماهیت آن در متون دینی، در دو محور اساسی قابل خلاصه است: نخست، پرهیز از خودمحوری، استبداد رأی، خودکامگی و انحصارطلبی و در نتیجه مصون ماندن از پیامدهای آن مانند سقوط ارزش های انسانی، لغزش و ندامت؛ دوم، رسیدن به معرفت و آگاهی عمیق تر و غنا بخشیدن به اندیشه در پرتو تضارب آراء و دستیابی به نوعی عقل جمعی و توافق عمومی. تفاسیر ذیل آیه «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران، آیه ۱۵۹) تصریح کرده اند که با این که پیامبر (ص) از منبع وحی بهره مند بود، مأمور به مشورت شد تا چند غرض تحقق یابد: شخصیت دادن به افراد و رشد فکری آنان، نشان دادن این که حکومت او استبدادی نیست، اظهار احترام الهی به بندگان و عادی سازی فرهنگ نظرخواهی در جامعه(موسوی، شوری و مشورت در قرآن و حدیث، ص ۸-۹؛ حسینی شیرازی، شورا در اسلام، ص ۹). مرحوم نائینی نیز با تکیه بر اطلاق «فی الأمر» آن را ناظر به عموم امور سیاسی

می‌داند و خروج احکام تعبدی منصوص را از این قلمرو از باب «تخصص» می‌شمرد نه «تخصیص» (نائینی ۱۳۷۸، ص ۵). بر این اساس، قلمرو شورا اموری است که وحی در آنها وارد نشده و شریعت حکم تعیینی نیاورده است؛ اما در چگونگی تدبیر جامعه و اجرای احکام، شورا اصل است.

شرایط مشاوران نقشی تعیین‌کننده در ترسیم قلمرو واقعی و کارآمد شورا دارد؛ زیرا هرچه دایره اعضای شورا از نظر صلاحیت علمی، اخلاقی و روانی دقیق‌تر شود، خروجی شورا به حقیقت «رأی راجح» نزدیک‌تر خواهد بود. متون اسلامی، شرایط مشاور را به دو دسته ثبوتی و سلبی تقسیم کرده‌اند: صفات ثبوتی، آن اوصافی است که مشاور باید واجد آنها باشد؛ مانند اسلام، عقل، تقوا، علم، تجربه، حلم، نصح، حزم و رازداری. صفات سلبی، اوصافی است که وجود آنها مشاور را از اعتبار ساقط می‌کند؛ مثل بخل، جبن، حرص، حماقت، تلون، دروغ‌گویی و استبداد رأی. از آن جا که موضوع شورا «امور مسلمین» و حفظ مصالح امت است، اولین شرط، مسلمان بودن مشاور است؛ زیرا قرآن مؤمنان را از برگزیدن بیگانگان به عنوان «بطانه» و محرم اسرار نهی کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ...» (آل عمران، آیه ۲۸)، و این نهی، مستند قرآنی لزوم صیانت اطلاعات و اسرار جامعه اسلامی در سطح ساختارهای شورایی و مدیریتی است.

در میان صفات ثبوتی، تعقل جایگاهی محوری دارد؛ روایات متعدد سفارش کرده‌اند که تنها با انسان‌های عاقل مشورت شود. از رسول خدا (ص) نقل شده است: «استرشدوا العاقل و لا تعصوه فتندموا»؛ با انسان عاقل راه بجوید و از مخالفت با او پرهیزید تا پشیمان نشوید (الکافی، ج ۲، باب المشورة). در حدیثی دیگر، مشورت با عاقل خیر خواه چنین توصیف شده است: «مشاوره العاقل الناصح رشد و یمن و توفیق من الله، فإذا أشار عليك العاقل الناصح فأياك والخلاف فإن في ذلك العطب»؛ یعنی مشورت با عاقل خیر خواه مایه رشد و برکت و توفیق الهی است، و مخالفت با رأی او مایه هلاکت. از امام علی (ع) نیز نقل شده است: «إياك و مشاوره النساء إلا من جربت بکمال عقل»؛ از مشورت با زنان پرهیز، مگر آن که کمال عقلشان به تجربه ثابت شده باشد. مقصود، تأکید بر معیار «عقلانیت» و پرهیز از مشورت با صاحبان رأی سست است، نه نفی جنسیتی مطلق. در کنار عقل، تقوا و پارسایی نیز شرط اساسی است؛ پیامبر (ص) فرموده: «شاوِرِ الْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْتِرُونَ الْآخِرَةَ عَلَى الْمَدِينَا وَ يُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فِي أُمُورِكُمْ»؛ با متقین مشورت کنید، همانان که آخرت را بر دنیا ترجیح می‌دهند و کارهای شما را بر امور خود مقدم می‌دارند.

از دیگر شرایط ثبوتی، تجربه، علم، حلم، نصح، حزم و رازداری است. امام علی (ع) می‌فرماید: «أفضل من شاورت ذوو التجارب» و در روایتی دیگر «خیر من شاورت ذوو النهی و العلم و أولوا التجارب و الحزم»؛ برترین مشاوران

کسانی اند که هم صاحب خرد و علم‌اند و هم بهره‌مند از تجربه و دوراندیشی. امام صادق(ع) نیز معیاری جامع ارائه می‌کند: «شاور فی أمورک ممّن فیہ خمس خصال: عقل و حلم و تجربه و نُصح و تقوی...»؛ در کارهایت با کسی مشورت کن که دارای پنج خصلت باشد: عقل، حلم، تجربه، خیرخواهی و تقوا؛ سپس این پنج را به کار گیر، تصمیم بگیر و بر خدا توکل کن که این کار تو را به صواب می‌رساند (الکافی، ج ۲، باب المشورۃ). درباره علم نیز از پیامبر(ص) نقل شده: «شاوروا العلماء الصالحین فإذا عزمتم علی إمضاء ذلک فتوکلوا علی الله»؛ با علمای صالح مشورت کنید و پس از تصمیم، بر خدا توکل نمایید (بحار الأنوار، باب المشورۃ). رازدار بودن نیز در ذیل آیه بطانۃ و روایات نهی از افشای سرّ مؤمنان، به عنوان شرط امنیتی و اخلاقی مشاور مطرح است (وسائل الشیعه، ابواب حفظ السرّ).

در مقابل، صفات سلبی، هر یک به تنهایی می‌تواند شورا را از فلسفه اصلی خود منحرف کند. امیرالمؤمنین(ع) در نامه ۵۳ نهج البلاغه می‌نویسد: «و لا تُدخلن فی مشورتک بخیلاً يعدلُ بک عن الفضل و يعدک الفقر، و لا جباناً یضعفک عن الأمور، و لا حریصاً یزین لک الشرّ، فإن البخل و الجبن و الحرص غرائزُ شتی یجمعها سوء الظن بالله». بخل، مشاور را از توصیه به احسان و انفاق بازمی‌دارد و دائماً خطر فقر را در ذهن حاکم بزرگ‌نمایی می‌کند؛ جبن، اراده و شجاعت تصمیم‌گیری را در مواجهه با بحران‌ها تضعیف می‌سازد؛ حرص، شهوت سلطه و جمع مال را به صورت «مصلحت‌نمایی» در ذهن حاکم جلوه می‌دهد. حماقت و سفاهت، تلوّن و چندچهره‌گی، دروغ‌گویی و جهل نیز در روایات، به صراحت در زمره اوصافی آمده‌اند که مشورت با صاحبان آن‌ها موجب گمراهی و ضلالت است (غررالحکم، باب المشورۃ). از مجموع این نصوص دانسته می‌شود که شورا بدون پالایش شخصیتی و اخلاقی مشاوران، به جای اصلاح، خود می‌تواند منبع فساد گردد.

با توجه به این مبانی، چند نتیجه کلی درباره قلمرو و ساختار شورا به دست می‌آید: نخست آن که موضوع شورا صرفاً مصالح فردی نیست، بلکه جامعه نیز موضوع شورا است و باید در همه شؤون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که به سرنوشت جمعی مسلمانان مربوط است، اصل مشورت رعایت شود (قرشی، قاموس قرآن، واژه «شور»؛ طباطبایی، المیزان، ذیل شوری: ۳۸). دوم آن که در تمام سطوح مدیریت، از مدیریت کلان تا سطوح عالی، میانی و خدماتی، کارها باید مبتنی بر مشورت باشد؛ چنان که پیامبر اکرم(ص) با آن که زعیم سیاسی منصوب از جانب خدا بود، مأمور به شورا شد و سیره عملی او نشان می‌دهد که در همه شؤون زندگی اجتماعی و نظامی، با اصحاب خود مشورت می‌کرد.^۲ سوم آن که همه اموری که به مصالح مسلمین مربوط می‌شود — در حدّی که نصّ آمر یا ناهی بر آنها وارد

^۲ «و شاورهم فی الأمر»، آل عمران: ۱۵۹؛ «و أمرهم شوری بینهم»، شوری: ۳۸، و گزارش‌های سیره در جنگ بدر، احد، خندق و حدیبیه

نشده باشد - در قلمرو شورا قرار می‌گیرد؛ اما احکام صریح الهی و فرامین پیامبر(ص) از دایره مشورت بیرون است و جامعه اسلامی حق ورود شورایی به اصل حکم را ندارد، بلکه مشورت صرفاً درباره شیوه‌های اجرای آن احکام جریان می‌یابد(قرطبی، تفسیر، ذیل «و شاورهم فی الأمر»؛ طباطبایی، المیزان، همان موضع).

سرانجام، انگیزه‌های مشورت فراتر از صرف استفاده از رأی و نظر مشیر است؛ مشورت پیامبر(ص) و ائمه(ع) اغراضی چندگانه داشته است: تعلیم اصل شورا و تبدیل آن به سنت جاری، بالا بردن سطح آگاهی عمومی، ایجاد احساس مسئولیت و شریک کردن مردم در تبعات تصمیم‌ها، ایجاد انگیزه عمل و مشارکت، انتقال تجارب و تضارب اندیشه‌ها، شخصیت‌بخشی و ارتقای روانی و اجتماعی افراد، پیشگیری از مخالفت‌های بعدی و زمینه‌سازی برای پذیرش تصمیم‌ها، اتمام حجت، گسترش فرهنگ گفت‌وگو، و حتی اجرای مصادیقی از امر به معروف و نهی از منکر در سطح ساختار سیاسی(موسائی، شوری و مشورت، ص ۸-۹؛ حسینی شیرازی، شورا در اسلام، ص ۹؛ المیزان، ذیل آل عمران: ۱۵۹). از آیه «و شاورهم فی الأمر» و سیره پیامبر(ص) و ائمه(ع) استفاده می‌شود که گستره مشورت، همه امور شخصی مهم، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و به‌ویژه نظامی را دربرمی‌گیرد، مشروط بر آن که نصّ ملزم در آن باب وجود نداشته باشد. بدین ترتیب، شورا در نظام اسلامی هم ابزار کشف رأی اصلاح است و هم سازوکار تربیتی، مشارکتی و عدالت‌افزا در اداره جامعه دینی.

اصل پنجم: مشارکت

اصل مشارکت در حکمرانی اسلامی به معنای حضور آگاهانه، مسئولانه و سازمان‌یافته مردم در اداره جامعه است. برخلاف لیبرالیسم که مشارکت را صرفاً حق فردی می‌داند، مشارکت در اسلام حق و تکلیف است. قرآن کریم بر مسئولیت جمعی مسلمانان در اصلاح جامعه تأکید می‌کند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده، ۲). این آیه نشان می‌دهد که مشارکت، اساس همکاری اجتماعی و رکن ساختن جامعه‌ای توحیدی است.

امیرالمؤمنین(ع) در نهج البلاغه نیز جایگاه مشارکت مردم را بسیار برجسته می‌دانند. در خطبه ۲۱۶ می‌فرمایند: «أَلَا وَلا تَتَّظِنُوا أَنِّي أُرِيدُكُمْ لِعَرَضِ نَفْسِي» و سپس بیان می‌کنند که مردم باید در جهاد، اصلاح جامعه و پشتیبانی از عدالت حضور داشته باشند. این نشان می‌دهد که مشارکت در نگاه علوی، ستون حرکت اجتماعی و شرط بقای عدالت است.

مشارکت در حکمرانی اسلامی تنها به رأی‌دادن محدود نیست؛ بلکه شامل بیعت، نظارت عمومی، امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت به حاکمان، حضور در عرصه‌های اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و مشارکت در جهاد فرهنگی و

اقتصادی است. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (صحیح بخاری، ج ۲، ص ۶) این حدیث نشان می‌دهد که در جامعه اسلامی، همه مردم در اداره جامعه شریک‌اند.

در مدل حکمرانی ولایی، مشارکت مردم یکی از ارکان مشروعیت کارآمدی است. امام علی (ع) در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر تأکید می‌کنند که هیچ حکومتی بدون رضایت و حضور مردم پایدار نمی‌ماند و می‌فرمایند: «إِنَّمَا عِمَارَةُ الْبِلَادِ بِسَعَةِ أَهْلِهَا» یعنی آبادانی سرزمین به حضور و فعالیت مردم وابسته است. این نشان می‌دهد که دولت اسلامی ساختاری مردم‌محور است، نه توده‌گریز.

در نهایت، اصل مشارکت زنجیره‌ای از آثار حکمرانی دارد: افزایش اعتماد عمومی، کاهش فساد، بهبود نظارت اجتماعی، تقویت سرمایه اجتماعی، و تشکیل شبکه‌های اجتماعی مؤمن و فعال. مشارکت در حکمرانی اسلامی، مشارکت منفعل یا نمایشی نیست؛ بلکه مشارکت رسالت‌محور است که هدف آن تحقق عدالت، معنویت و مسئولیت‌پذیری عمومی است (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۸۰-۸۵).

اصل ششم: تعامل حق و تکلیف

اصل تعامل حق و تکلیف یکی از بنیادی‌ترین اصول حکمرانی اسلامی است؛ زیرا در نگاه دینی، هیچ حقی بدون تکلیف و هیچ تکلیفی بدون حق پدید نمی‌آید. انسان در نظام توحیدی موجودی مسئول است و مسئولیت او در برابر خدا، خود، خانواده، جامعه و حکومت تعریف می‌شود. از این رو، حقوق و تکالیف دو روی یک سکه‌اند و فقدان هر یک، دیگری را از معنا تهی می‌کند. قرآن کریم این پیوند را در آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره، ۲۲۸) بیان می‌کند: یعنی همان‌گونه که زنان حقوقی دارند، تکالیفی نیز بر عهده ایشان است و این قاعده در مورد همه انسان‌ها جاری است.

امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه، این رابطه را به صورت مفصل توضیح داده‌اند. در خطبه ۳۴ می‌فرمایند: «فَلَيْسَتْ تَجْرِي الْأُمُورُ بِمَا نُحِبُّ وَنَشْتَهِي، وَلَكِنْ تَجْرِي بِقَضَاءِ اللَّهِ وَحُكْمِهِ» و سپس در نامه ۵۳ می‌افزایند که حاکم و مردم نسبت به یکدیگر حقوق و تکالیفی دارند که هیچ‌یک بدون دیگری قابل تحقق نیست. در این نامه آمده است: «فَإِنَّ لِلرَّعِيَّةِ عَلَيْكَ حَقًّا وَلَكَ عَلَيْهِمْ حَقٌّ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این جمله اساس تعامل دوسویه را بیان می‌کند: حاکم نمی‌تواند تنها حقوق خود را مطالبه کند و مردم نیز نمی‌توانند تنها وظایف حکومت را گوشزد کنند.

بر اساس این اصل، حکومت اسلامی حق دارد نظم اجتماعی را برقرار کند، مالیات عادلانه بگیرد و بر اجرای احکام نظارت کند. اما در مقابل، تکلیف دارد که عدالت را اجرا کند، کرامت انسان‌ها را پاس بدارد، امنیت و رفاه عمومی را فراهم سازد و به شکایات مردم رسیدگی کند. مردم نیز دارای حقوقی چون امنیت، عدالت، کرامت، مشارکت و آزادی مشروع هستند؛ اما در مقابل تکالیفی چون اطاعت از قانون، همکاری با حکومت، پرداخت مالیات عادلانه و حضور اجتماعی نیز بر عهده آنان است.

امیرالمؤمنین (ع) در نامه ۳۱ به فرزندشان امام حسن (ع) این پیوند را چنین توضیح می‌دهند: «اعلم أن أَمَامَكَ طَرِيقاً ذَا مَسَافَةٍ بَعِيدَةٍ... فَخُذْ مِمَّا فِي يَدَيْكَ لِمَا بَيْنَ يَدَيْكَ» که معنای آن این است که انسان در برابر وظایف الهی مسئول است و تکالیف راهی برای رسیدن به حقوق اخروی و دنیوی اوست.

در جمع‌بندی، اصل تعامل حق و تکلیف موجب می‌شود حکمرانی اسلامی نه مانند لیبرالیسم به «اصالت حق» فروکاسته شود و نه مانند برخی نظام‌های ایدئولوژیک، تکلیف را بر حقوق مقدم بدارد. این اصل تعادل دقیقی ایجاد می‌کند که بر اساس آن، هم دولت و هم مردم در برابر یکدیگر و خداوند مسئول‌اند. همین تعادل، بنیان عدالت اجتماعی، اعتماد عمومی و انسجام حکمرانی ولایی است.

اصل هفتم: تعامل حقیقت و مصلحت

اصل تعامل حقیقت و مصلحت از اصول بنیادین حکمرانی حکمی است که ریشه در فقه اسلامی و فلسفه اخلاق دینی دارد. در نگاه اسلامی، احکام و سیاست‌ها باید از یک سو بر «حقیقت» یعنی مصالح واقعی و قوانین الهی مبتنی باشند و از سوی دیگر «مصلحت» یعنی شرایط واقعی جامعه و ضرورت‌های زمانی-مکانی را در نظر بگیرند. بنابراین، حقیقت و مصلحت دو امر متعارض نیستند بلکه باید در حکمرانی با هم جمع شوند. قرآن کریم در آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره، ۱۸۵) نشان می‌دهد که حقیقت شریعت بر پایه مصلحت واقعی بشر است.

امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه بارها بر تقدم حقیقت تأکید کرده‌اند، اما هرگز مصلحت واقعی جامعه را نادیده نمی‌گیرند. در نامه ۵۰ خطاب به عثمان بن حنیف می‌فرمایند: «أَمَا بَعْدَ فَقَدْ بَلَّغْنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ قَتِيَانِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَا دَبَّه... وَإِنَّمَا هِيَ لِمَنْ دَعَاهُ إِلَى الْبِرِّ، وَأَنْتَ مِنْ ذَلِكَ فِي حُجْبَةٍ».

یعنی حقیقت عدالت و تقوا نباید در تصمیم‌گیری‌های اجرایی قربانی شود. اما در نامه ۵۳، هنگامی که از مالک می‌خواهد با مردم تعامل مهربانانه داشته باشد، مصلحت اجتماعی و آرامش عمومی را شرط اجرای حقیقت می‌داند:

«وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ... وَإِنْ ظَنُّوا بِكَ حَيْفًا فَأَصْلِحْهُ» که بیانگر رعایت واقعیت اجتماعی و رفع کدورت‌هاست.

در فقه اسلامی نیز حقیقت و مصلحت در قالب اصولی چون «لا حرج»، «ضرورت»، «مصلحت اهم»، و «قاعده میسور» تبیین شده‌اند. به عنوان نمونه، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». که قاعده میسور را بیان می‌کند؛ یعنی حقیقت حکم الهی باید با توان واقعی جامعه سنجیده شود. (صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب ۷۸)

این اصل به سیاست‌گذار کمک می‌کند که نه گرفتار ایده آل‌گرایی شود و حقایق را بدون توجه به واقعیت تحمیل کند، و نه به کارایی‌گرایی صرف فروغلتد و حقیقت و ارزش‌ها را فدای مصلحت‌های کوتاه‌مدت کند (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۹۰-۹۵). حکمرانی حکمی میان این دو افراط، مسیر دقیق و میانی را پی می‌گیرد: حقیقت برای جهت‌دهی، و مصلحت برای تنظیم اجرا.

در نتیجه، تعامل حقیقت و مصلحت، حکمرانی اسلامی را از خشکی فقه فردی و از انعطاف‌پذیری افراطی سیاست سکولار نجات می‌دهد. این اصل، سیاست‌گذاری را عقلانی‌تر، اخلاقی‌تر و کارآمدتر می‌کند؛ زیرا حقیقت شریعت را با مصلحت جامعه در تعادل می‌گذارد و چارچوبی برای انطباق حکمت الهی با واقعیت اجتماعی فراهم می‌سازد.

اصل هشتم: تکالیف ناظر به مقاصد حکمت و شریعت

در حکمرانی اسلامی، تکالیف تنها مجموعه‌ای از فرمان‌ها و باید‌ها نیستند؛ بلکه هر تکلیف الهی بر اساس «مقاصد شریعت» و «مقاصد حکمت» جعل شده است. مقاصد شریعت مشهور عبارت‌اند از: حفظ دین، حفظ عقل، حفظ نفس، حفظ نسل و حفظ مال. این اهداف، فلسفه وضع احکام الهی و جهت‌دهنده سیاست‌گذاری اسلامی هستند. قرآن کریم به صراحت از وجود مصالح واقعی در احکام خبر می‌دهد: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره، ۱۸۵)، که نشان‌دهنده این است که تکالیف الهی در راستای منفعت واقعی انسان وضع شده‌اند.

امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه این حقیقت را روشن کرده‌اند. در خطبه ۱۹۲ می‌فرمایند: «فَرَضَ اللَّهُ... الصِّيَامَ ابْتِلَاءً لِإِخْلَاصِ الْعَلْقِ». یعنی خداوند تکالیف را برای رشد، تهذیب و تکامل بشر تشریح کرده است. این درک، تکالیف را از قالب احکام خشک خارج و آنها را به «ابزارهای حکیمانه برای رشد فرد و جامعه» تبدیل می‌کند. بر همین اساس، حکمرانی اسلامی باید تکالیف فردی و اجتماعی را متناسب با مقاصد حکمت یعنی عقلانیت، عدالت و معنویت اجرا کند.

هرگاه حکمران در جامعه وظیفه‌ای را بر عهده مردم یا کارگزاران می‌گذارد، باید از خود بپرسد: «این تکلیف به کدام مقصد حکیمانه منتهی می‌شود؟» به‌عنوان مثال، تکلیف پرداخت مالیات در حکومت اسلامی نه صرفاً منبع درآمد دولت، بلکه راهی برای تحقق عدالت مالی، حمایت از محرومان و سالم‌سازی اقتصاد است. در عهدنامه مالک اشتر، امام علی (ع) با دقت همین معنا را بیان می‌کنند: «إِنَّ عِمَارَةَ الْأَرْضِ سَبَبٌ لِنَحْصِيلِ الْأَمْوَالِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). یعنی تکلیف مالیاتی باید در مسیر عمران و آبادانی باشد، نه فشار بر مردم.

این اصل سبب می‌شود تکالیف در حکمرانی اسلامی معنادار، حکیمانه و جهت‌دار باشند. تکلیف بدون مقصد، نه تنها جامعه را رشد نمی‌دهد، بلکه آن را دچار فشار، تحمیل و فرسودگی می‌کند. اما تکالیف مبتنی بر مقاصد، انسان‌ها را به اهداف عقلانی، اجتماعی و معنوی سوق می‌دهد. مثلاً تکلیف امر به معروف تنها زمانی از منظر حکمرانی ارزشمند است که در جهت حفظ کرامت انسانی و اصلاح اجتماعی باشد، نه صرفاً اعمال قوه قهریه.

در نهایت، اصل «تکالیف ناظر به مقاصد» پیوندی روشن میان شریعت الهی و اداره جامعه برقرار می‌کند. این اصل تضمین می‌کند که سیاست‌گذاری، قانون‌نویسی و تنظیم‌گری، ریشه در حکمت الهی داشته باشد و در مسیر سعادت جامعه اسلامی قرار گیرد. بدین ترتیب، تکالیف نه ابزار فشار، بلکه ابزار هدایت، رشد و آبادانی جامعه می‌شوند.

اصل نهم: اصل میسور

اصل میسور یکی از اصول کلیدی فقه حکومتی است که می‌گوید اگر انجام کامل یک حکم یا تکلیف ممکن نبود، آن مقدار از آن که ممکن است باید انجام شود. روایت مشهور پیامبر اکرم (ص) اساس این قاعده است: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب ۷۸). این حدیث نشان می‌دهد که تکالیف الهی با ظرفیت واقعی بشر تنظیم شده‌اند و شریعت از انسان چیزی فراتر از توانش نمی‌خواهد. قرآن نیز همین قاعده را تأیید کرده است: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره، ۲۸۶).

امیرالمؤمنین (ع) در حکمرانی خود منشأ این قاعده را به‌خوبی نشان داده‌اند. در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر، حضرت بارها بر این نکته پافشاری می‌کنند که کارها را باید با توان مردم، شرایط جامعه و ظرفیت کارگزاران تنظیم کرد. از جمله می‌فرمایند: «لَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا... وَكَأَنَّ جَبَانًا... وَكَأَنَّ حَرِيصًا» که یعنی نباید امور را به کسانی سپرد که ظرفیت لازم را ندارند. این روش یک حکمران حکیم را از گرفتار شدن در تکالیف غیرواقع‌گرایانه نجات می‌دهد.

اصل میسور نقش مهمی در سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و تنظیم‌گری دارد. گاه ممکن است جامعه در یک دوره، توان اجرای کامل یک حکم یا برنامه کلان را نداشته باشد. در این زمان، اصل میسور می‌گوید باید از مأموریت‌های بزرگ، بخش‌های ممکن و قابل تحقق را آغاز کرد و به تدریج ظرفیت‌ها را گسترش داد. این رویکرد، مدیریت تدریجی و هوشمندانه را جایگزین تصمیم‌های دفعی، آرمان‌گرایانه و ناکارآمد می‌کند.

در امور اجرایی نیز اصل میسور از تحمیل فشار غیرضروری بر مردم جلوگیری می‌کند. مثلاً اگر اجرای یک قانون باعث اختلال معیشت مردم شود، حاکم باید بر اساس این اصل، برنامه را مرحله‌به‌مرحله و با تخفیف اجرا کند. قرآن این معنا را چنین بیان می‌کند: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن، ۱۶). یعنی تقوا نیز در چارچوب توان بشر تعریف می‌شود؛ چه برسد به امور حکومتی.

در جمع‌بندی، اصل میسور به حکمرانی اسلامی انعطاف، عقلانیت و امکان‌پذیری می‌بخشد. بدون این اصل، اجرای شریعت می‌تواند با واقعیت‌های اجتماعی و ظرفیت‌های بشر در تضاد قرار گیرد؛ اما با این اصل، حکمرانی در مسیر واقع‌گرایی آرمان‌مند حرکت می‌کند. این واقع‌گرایی برخلاف پراگماتیسم سکولار، ریشه در حکمت الهی و رحمت نبوی دارد و سیاست‌گذاری را به سوی کارآمدی و عدالت رهنمون می‌سازد.

اصل دهم: اخوت و وحدت

اصل اخوت و وحدت یکی از ستون‌های بنیادی حکمرانی اسلامی است. قرآن کریم جامعه مؤمنان را پیش از هر چیز «برادران» معرفی می‌کند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰). این تعبیر، رابطه مسلمانان را از سطح یک رابطه شهروندی یا اجتماعی بالاتر می‌برد و آن را پیوندی ایمانی، اخلاقی و معنوی قرار می‌دهد. چنین پیوندی برای حکمرانی اسلامی ضرورتی راهبردی است؛ زیرا بدون وحدت، دولت اسلامی نمی‌تواند به عدالت، امنیت و پیشرفت دست یابد.

اخوت در اسلام سه سطح دارد: اخوت انسانی (میان همه انسان‌ها)، اخوت اسلامی (میان همه مسلمانان)، و اخوت ایمانی (میان اهل ایمان و تقوا). امیرالمؤمنین (ع) در نامه ۵۳ این سه سطح را به‌طور موجز چنین بیان می‌کنند: «فَإِنَّهُمْ صِئْتَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ». این جمله مشهور یکی از ژرف‌ترین مفاهیم اجتماعی نهج‌البلاغه است و نشان می‌دهد که از نگاه حکمرانی اسلامی، هر انسان یا برادر ایمانی است یا شریک در انسانیت؛ بنابراین هیچ سیاست یا برخوردی نباید کرامت ذاتی افراد را مخدوش کند.

پیامبر اکرم (ص) نیز اهمیت وحدت را با تعبیرات بسیار قوی تأکید می‌کردند. در حدیث صحیح آمده است: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» (صحیح بخاری، کتاب الصلوة). این حدیث نشان می‌دهد که مؤمنان همچون یک ساختمان اند که اجزای آن بدون یکدیگر معنا ندارند. نقش حکمرانی در این میان، ایجاد هم‌افزایی، کاهش اختلافات و تقویت انسجام اجتماعی است.

اصل اخوت و وحدت در سیاست‌گذاری داخلی و خارجی نیز نقش راهبردی دارد. در داخل، ایجاد انسجام میان اقوام، مذاهب و گروه‌های اجتماعی یکی از وظایف حکومت ولایی است. قرآن کریم هشدار می‌دهد که اختلاف نعمت‌ها را زائل می‌کند: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۴۶). در سیاست خارجی نیز اصل وحدت امت اسلامی، پایه‌ای برای همگرایی کشورهای مسلمان و مقابله با دشمنان مشترک است.

در جمع‌بندی، اصل اخوت و وحدت تقویت‌کننده «سرمایه اجتماعی»، «انسجام ملی» و «اقتدار فرهنگی و سیاسی» جامعه اسلامی است. بدون این اصل، هیچ حکمرانی—حتی اگر دارای ساختارهای قدرتمند باشد—نمی‌تواند پایدار بماند. وحدت، روح جامعه اسلامی و پیونددهنده مردم و حاکمیت است.

اصل یازدهم: جهاد و مقاومت

اصل جهاد و مقاومت یکی از اصول حیاتی حکمرانی اسلامی است که علاوه بر مفهوم نظامی، شامل جهاد علمی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی نیز می‌شود. قرآن کریم جهاد را عامل رشد، عزت و استقلال امت می‌داند: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹). این آیه نشان می‌دهد که جهاد در مسیر الهی، مسیرهای پیشرفت و هدایت را برای جامعه باز می‌کند. بنابراین، حکمرانی اسلامی باید روحیه جهادی را در ساختارها و کارگزاران خود نهادینه کند.

امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه خطبه ۲۷، جهاد را ستون بقای دین معرفی می‌کنند: «فَالْجِهَادُ جُنَّةُ اللَّهِ، وَدِرْعَةُ الْحَصِينَةِ» جهاد، سپر الهی در برابر دشمنان و فسادهای اجتماعی است. این سخن نشان می‌دهد که مقاومت تنها یک تاکتیک نظامی نیست، بلکه یک روحیه تمدنی است که باید در سیاست‌گذاری و مدیریت جامعه جاری باشد.

مفهوم جهاد در حکمرانی اسلامی گسترده است: جهاد علمی یعنی تولید دانش مستقل؛ جهاد فرهنگی یعنی مصون‌سازی جامعه از تهاجم فرهنگی؛ جهاد اقتصادی یعنی مقابله با فقر، فساد و تبعیض؛ و جهاد اجتماعی یعنی

تلاش برای اصلاح جامعه. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ» این حدیث مشهور—حتی با اختلاف سندی—به‌خوبی نشان‌دهنده عمق مفهوم جهاد در فرهنگ اسلامی است.

در عرصه حکمرانی، مقاومت به معنای ایستادگی مقابل سلطه‌جویی قدرت‌های خارجی، مقابله با تحقیر ملت‌ها، حفظ استقلال ملی و صیانت از ارزش‌های دینی است. خداوند می‌فرماید: «فَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۳۹). این آیه دستور راهبردی برای روحیه مقاومت و عدم تسلیم در برابر فشارهاست.

در جمع‌بندی، اصل جهاد و مقاومت، روح پویایی و عزت را در جامعه زنده نگه می‌دارد. حکمرانی بدون جهاد، گرفتار رکود، وابستگی و زوال می‌شود. اما با جهاد و مقاومت، جامعه اسلامی به توانمندسازی داخلی، استقلال سیاسی و پیشرفت علمی دست می‌یابد. این اصل، موتور حرکت تمدن اسلامی است.

اصل دوازدهم: تسهیل‌گری

اصل تسهیل‌گری یکی از مهم‌ترین اصول حکمرانی اسلامی است که بر اساس آن، حکومت وظیفه دارد مسیر زندگی مردم را آسان، روان و کم‌هزینه سازد. قرآن کریم بارها تأکید می‌کند که دین الهی بر پایه آسانی و رفع مشقت بنا شده است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره، ۱۸۵). این آیه نشان می‌دهد که اساس شریعت بر تسهیل‌گری است، و هر حکمرانی‌ای که مردم را در تنگنا و فشار قرار دهد، از مسیر دین فاصله گرفته است. این اصل، جهت‌دهنده سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و خدمات عمومی در دولت اسلامی است.

در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین (ع) بارها بر اصل تسهیل‌گری تأکید می‌کنند. در بخشی از این نامه، حضرت می‌فرماید که حاکم باید با مردم مهربان باشد و امور آنان را بر آنان دشوار نکند: «وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ» که به معنای آن است: بر مردم سخت‌گیر و همچون درنده‌ای که از آنان بهره‌کشی می‌کند نباش. این دستور مستقیماً ناظر به اصل «تسهیل‌معیشت» و «کاهش بار اداری و اقتصادی مردم» است.

در روایات شیعه نیز این اصل با دقت آمده است. امام صادق (ع) می‌فرمایند: «مَنْ قَضَىٰ لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ حَاجَةً يَسَّرَ اللَّهُ لَهُ أُمُورَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» این حدیث نشان می‌دهد که تسهیل امور مردم، نه تنها وظیفه اجتماعی، بلکه عبادتی بزرگ است. اگر این قاعده در رفتار فردی چنین فضیلتی دارد، در سطح حکمرانی اهمیت آن چند برابر خواهد بود. (کافی، ج ۲، ص ۲۰۹)

تسهیل‌گری یک اصل اجرایی نیز هست. امام علی (ع) در نامه ۵۳، مسئولان را مأمور می‌کند که با طبقات محروم به صورت ویژه رفتار کنند و بار زندگی را از دوش آنان بردارند: «ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَمْ حِيلَةَ لَهُمْ... فَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ» این دستور صریح است که دولت باید برای کم‌درآمدها «تسهیل اقتصادی» ایجاد کند، نه اینکه بر آنان فشار افزوده شود.

در جمع‌بندی، اصل تسهیل‌گری به معنای تنظیم حکمرانی بر پایه رحمت، خدمت، سادگی و کاهش هزینه‌های اجتماعی است. هر سیاستی که موجب سختی، پیچیدگی اداری، افزایش هزینه‌های زندگی یا سردرگمی مردم شود، مخالف روح حکمرانی علوی است. تسهیل‌گری، حکمرانی را مردمی، دینی و کارآمد می‌کند و اعتماد عمومی را افزایش می‌دهد.

اصل سیزدهم: استقلال و نفی سبیل

قاعده «نفی سبیل» یکی از بنیادی‌ترین قواعد فقهی و سیاسی اسلام است و بر اساس آن، خداوند هیچ‌گونه راه سلطه، برتری یا نفوذ کافران بر مؤمنان را نمی‌پذیرد. مبنای این قاعده آیه مشهور «وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) است. تفاسیر معتبر این آیه را یک اصل دائمی و فراگیر دانسته‌اند که در همه حوزه‌ها—از عقیده و فرهنگ تا اقتصاد و سیاست—جاری است. تفسیر کوثر تأکید می‌کند که این آیه هر حکمی را که منجر به نوعی برتری کافر بر مسلمان شود باطل می‌سازد (تفسیر کوثر، ج ۲، ص ۵۸۵). به بیان دیگر، «نفی سبیل» یک اصل ایجابی برای حفظ استقلال و یک اصل سلبی برای نفی هر گونه سلطه‌پذیری است.

تفسیر نمونه در توضیح این قاعده بیان می‌کند که «سبیل» تنها به معنای سلطه نظامی یا سیاسی نیست، بلکه شامل راه‌های نفوذ فرهنگی، اقتصادی، رسانه‌ای و اجتماعی نیز می‌شود. این تفسیر توضیح می‌دهد که هرچند گاهی کفار ممکن است بر اثر ضعف مؤمنان یا شرایط خاص تاریخی دست بالا پیدا کنند، اما این وضع موقتی و ناپایدار است؛ زیرا پیروزی نهایی از آن مؤمنان خواهد بود (تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۱۷۵). بنابراین، اسلام خواهان ساختارهایی است که اجازه ندهند جامعه مسلمین گرفتار نفوذ و سلطه دائمی بیگانگان شود.

در روایات شیعه نیز «نفی سبیل» به عنوان پایه عزت مؤمن معرفی شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا»؛ یعنی خداوند همه امور را به مؤمن سپرده جز آنکه او اجازه ندارد خوار و ذلیل شود (کافی، ج ۵، ص ۶۳). ذلت دقیقاً نقطه مقابل استقلال است و همین روایت بنیان

اخلاقی و ایمانی قاعده نفی سیبل را روشن می‌کند. بر این اساس، حکمرانی اسلامی موظف است سیاست‌هایی اتخاذ کند که عزت مؤمنان را افزایش دهد و از هر گونه وابستگی تحقیرآمیز جلوگیری نماید.

نامه ۵۳ نهج البلاغه—بر اساس متن پیوست شما—مهم‌ترین سند علوی درباره این اصل است. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «وَأِنَّمَا يُؤْتَى الْحُصُونُ مِنْ قَبْلِ أَهْلِهَا»؛ یعنی شکست جامعه از دشمن نیست، بلکه از رخنه‌های داخلی، ضعف مدیریتی و اعتماد به عناصر ناصالح است. کمی بعد، حضرت مالک اشتر را هشدار می‌دهند: «فَيَا كَ وَالْأَعْتِمَادَ عَلَيَّ مَنْ لَا نُصَحُّ لَهُ». این فرمان نشان می‌دهد که نفی سیبل تنها با مقابله با دشمن بیرونی تحقق نمی‌یابد؛ بلکه باید از «نفوذ و سلطه نرم» در درون حکومت نیز جلوگیری شود. این بیان، جوهره امنیت سیاسی و فرهنگی در حکمرانی اسلامی است.

بعد اقتصادی قاعده نفی سیبل نیز حیاتی است. سلطه اقتصادی بیگانگان، به تعبیر مفسران، بزرگ‌ترین مقدمه برای سلطه سیاسی است. بنابراین، اقتصاد اسلامی باید به گونه‌ای سازمان یابد که وابستگی راهبردی به بیگانگان شکل نگیرد. تحریم ربا، نهی از کنز، تمرکز بر انفاق و عدالت مالی—همه آن‌ها—ابزارهای اسلام برای جلوگیری از وابستگی اقتصادی و سلطه‌پذیری هستند. شعار جاودانه امام حسین (ع) در عاشورا: «هَيْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ» نیز یک اصل راهبردی سیاسی—اجتماعی است و نه یک شعار احساسی؛ یعنی زیر بار سلطه نمی‌رویم—حتی اگر هزینه داشته باشد.

از منظر حکمرانی اسلامی، قاعده نفی سیبل به معنای ضرورت حفظ استقلال سیاسی، فرهنگی، امنیتی و رسانه‌ای است. تفسیر کوثر تأکید دارد که قاعده نفی سیبل بر تمامی احکام فقهی سایه می‌اندازد و هر حکمی را که موجب برتری یا سلطه غیرمسلمان بر مسلمان شود، باطل و مردود اعلام می‌کند (تفسیر کوثر، ج ۲، ص ۵۸۵). این قاعده حتی در سیاست خارجی نیز کاربرد دارد: هیچ رابطه، قرارداد یا توافقی که موجب سلطه بیگانگان شود، شرعاً نامعتبر است.

مصادیق دیگر نفی سیبل، تأکید قرآن بر عزت مؤمنان در آیه: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸) است. تفسیر کوثر بیان می‌کند که این آیه، استقلال و حاکمیت را حق طبیعی و الهی مؤمنان معرفی می‌کند و جامعه اسلامی باید به گونه‌ای اداره شود که نه تنها ذلیل نباشد، بلکه عزیز و مقتدر باشد (تفسیر کوثر، ج ۲، ص ۵۸۶). این عزت، پشتوانه قاعده نفی سیبل است و نشان می‌دهد که استقلال سیاسی و اجتماعی، جزئی از ایمان است.

در جمع‌بندی، قاعده نفی سییل بر اساس آیه ۱۴۱ نساء یک اصل فراگیر در حکمرانی اسلامی است که شامل سیاست، فرهنگ، اقتصاد، امنیت، روابط خارجی و هویت اجتماعی می‌شود. این قاعده می‌گوید هیچ قانون، قرارداد، ساختار یا رفتاری که موجب سلطه یا نفوذ غیرمشروع بیگانگان بر مسلمانان شود، قابل پذیرش نیست. حکمرانی ولایی باید ساختارهایی بسازد که مؤمنان را در جایگاه عزت نگه دارد و از هرگونه استثمار، نفوذ نرم، سلطه رسانه‌ای و وابستگی اقتصادی جلوگیری کند. جامعه‌ای که این اصل را پاس بدارد، جامعه‌ای آزاد، مقتدر و دارای کرامت الهی خواهد بود.

اصل چهاردهم: عزت ملی

عزت ملی در شریعت اسلامی مفهومی بنیادی است که از ریشه «عزاز» در لغت عرب به معنای استواری، نفوذناپذیری و شکست‌ناپذیری می‌آید. قرآن کریم صراحتاً عزت را تنها نزد خدا، پیامبر و مؤمنان قرار می‌دهد: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸). این آیه نشان می‌دهد که جامعه ایمانی باید عزتمند باشد، و هر نوع سیاست‌گذاری‌ای که موجب تحقیر، وابستگی یا ضعف ملت شود برخلاف اصل عزت ملی و مخالف نص قرآن است.

در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه — مطابق نسخه‌ای که شما پیوست کرده‌اید — امیرالمؤمنین (ع) یکی از مهم‌ترین وظایف حاکم را پاسداری از کرامت و عزت جامعه معرفی می‌کنند. حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرمایند: «وَأَيَّاكَ وَالْإِسْتِعَانَةَ بِمَنْ لَأَرَأَى لَهُ وَلَا نُصَحَّ لَهُ» زیرا تکیه بر افراد بی‌خرد و بی‌وفا، حکومت را ذلیل کرده و دشمن را بر آن مسلط می‌کند. این فرمان از بنیان‌های عزت ملی است: جلوگیری از نفوذ، مراقبت از تصمیمات و اتکا به عناصر امین و خردمند.

در روایات اهل‌بیت (ع) عزت یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های اجتماعی معرفی شده است. امام صادق (ع) می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَيَّ الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَكَمْ يُفَوِّضُ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا» (کافی، ج ۵، ص ۶۳). این روایت محور اصل عزت ملی است: خداوند همه چیز را به انسان سپرده جز اینکه خود یا جامعه‌اش را خوار و ذلیل کند.

عزت ملی در حکمرانی اسلامی تنها یک مفهوم احساسی یا شعاری نیست، بلکه یک اصل راهبردی در تصمیم‌سازی و سیاست‌گذاری است. حکومتی که عزت را پاس بدارد، باید در حوزه اقتصاد، سیاست خارجی، فرهنگ، امنیت و رسانه، ساختارهای مقاوم و غیرقابل نفوذ ایجاد کند. امام علی (ع) در نامه ۵۳ هشدار می‌دهند که سستی و ضعف داخلی راه نفوذ دشمن را باز می‌کند: «وَإِنَّمَا يُؤْتَى الْحُصُونُ مِنْ قَبْلِ أَهْلِهَا» این جمله گویی برای عصر ما نازل شده است: دشمن وقتی موفق می‌شود که اهل کشور، عزت و قوت خود را رها کنند.

در جمع‌بندی، اصل عزت ملی، اساس استقلال، مقاومت، پیروزی و هویت یک ملت است. جامعه‌ای که عزت خود را حفظ کند هرگز اسیر فشارهای سیاسی، جنگ روانی، فرهنگی یا اقتصادی دشمن نمی‌شود. حکمرانی اسلامی باید بر حفظ عزت ملت در همه سطوح بنا شود؛ زیرا عزت شرط لازم بقای جامعه ایمانی است.

اصل پانزدهم: مالکیت کوثری

مالکیت در اسلام پذیرفته شده است اما با دو قید مهم: عدالت و رشدیافتگی اجتماعی. مالکیت اسلامی نه بی‌بندوبار و تکاثری است و نه اشتراکی و سوسیالیستی؛ بلکه «مالکیت کوثری» است. واژه «کوثری» اشاره به برکت، افزایش و سودرسانی اجتماعی دارد. در قرآن کریم آمده است: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر، آیه ۱). کوثر در فرهنگ اسلامی، هر امر کثیرالمنفعه، افزایش خیر و برکت و دارای ثمره عمومی است. پس مالکیت کوثری یعنی مالکیتی که خیر آن به جامعه بازمی‌گردد و تکاثر فردی نمی‌شود.

در نهج‌البلاغه—نامه ۵۳—امیرالمؤمنین (ع) خطوط اصلی این نوع مالکیت را ترسیم می‌کنند. حضرت می‌فرمایند: «لَا تَكُونَنَّ عَلَى النَّاسِ سَبْعًا ضَارِيًا» یعنی مالکیت و قدرت اقتصادی نباید وسیله فشار، ظلم و بهره‌کشی باشد. کمی بعد، حضرت دستور می‌دهند که خراج و مالیات باید به گونه‌ای گرفته شود که هم به عمران جامعه کمک کند و هم مردم را به تنگنا نیندازد: «فَإِنَّ فِي صَلَاحِ الْخَرَاجِ صَلَاحَ الرَّعِيَّةِ» این جمله اساس مالکیت کوثری است: مالکیت و اقتصاد باید در خدمت مردم باشد، نه مردم در خدمت مالکیت (کافی، ج ۳، ص ۴۹۸).

در روایات شیعی نیز مالکیت محدود به تکلیف اجتماعی شده است. امام باقر (ع) می‌فرمایند: «إِنَّمَا وُضِعَتِ الزَّكَاةُ اخْتِبَارًا لِلْأَغْنِيَاءِ وَمَعُونَةً لِلْفُقَرَاءِ» این روایت تعیین می‌کند که ثروت در اسلام نباید به تکاثر، انحصار یا استثمار تبدیل شود؛ بلکه باید جریان یابد و به رفع محرومیت کمک کند. مالکیت کوثری همین معنا را تقنین می‌کند (تفسیر قرآن مهر، ج ۲۰، ص ۲۸۹).

از منظر حکمرانی، مالکیت کوثری یک «اصل راهبردی» در تنظیم‌گری اقتصادی است. سیاست‌ها باید به گونه‌ای باشد که تولید ثروت تشویق شود اما انباشت تکاثری و ثروت‌های رانته‌ی مهار گردد. تجارت، صنعت و سرمایه‌گذاری باید موجب رفاه عمومی، ایجاد شغل، افزایش عمران و کاهش فقر شود. امیرالمؤمنین (ع) در ادامه نامه ۵۳، به مالک اشتراکی می‌فرمایند که توجه ویژه به صنعتگران، تجار، و طبقات متوسط داشته باشد؛ زیرا اقتصاد سالم پایه ثبات اجتماعی است (التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۳۷).

اسلام با انباشت ثروت در دست گروهی محدود به صراحت مخالفت می‌کند، زیرا این وضعیت سبب می‌شود امکانات اقتصادی، قدرت اجتماعی و فرصت‌های حیاتی تنها میان ثروتمندان دست‌به‌دست شود و اکثریت جامعه از آن محروم بماند. قرآن کریم در آیه ۷ سوره حشر هدف از تشریح مقررات اقتصادی را جلوگیری از چنین تمرکزی بیان می‌کند: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، آیه ۷) (تفسیر نور، ج ۱، ص ۴۳۹). در تفسیر قرآن مهر آمده است که یکی از اهداف برنامه‌ریزی اقتصادی در اسلام آن است که ثروت تنها در دست اغنیا نگردد و ساختار اقتصادی جامعه دچار بی‌عدالتی و فقر فراگیر نشود. بدین ترتیب، توزیع عادلانه ثروت نه یک هدف رفاهی، بلکه یک ضرورت ایمانی و اجتماعی در قرآن است.

انباشت ثروت افزون بر پیامدهای اجتماعی، آثار اخلاقی و روحی خطرناکی نیز دارد. بر اساس تفسیر فخر رازی، تکاثر موجب حرص، طمع، وابستگی به دنیا و آسیب جدی به نفس می‌شود و در مرحله بعد، به طغیان و بی‌نیازی از خدا می‌انجامد. این معنا در آیه «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ» (علق، ۶-۷) نیز به روشنی آمده است. افزون بر این، ربا—که یکی از ابزارهای اصلی انباشت ثروت است—در قرآن به شدت نکوهش شده است، زیرا موجب تضعیف طبقات ضعیف و نابودی برکت در اموال می‌شود؛ در مقابل، انفاق و صدقه عامل رشد و برکت معرفی شده‌اند. بنابراین اسلام اساساً با سازوکارهایی که ثروت را از چرخه عمومی خارج و در دست گروهی محدود متمرکز می‌کند مبارزه می‌کند (ترجمه المیزان، ج ۴، ص ۵۳۷).

تفاسیر شیعی نیز نشان می‌دهند که هنگامی که فاصله طبقاتی بزرگ شود، جامعه دچار تنش اجتماعی و فروپاشی اعتماد جمعی می‌شود. علامه طباطبایی در المیزان توضیح می‌دهند که طبیعی است طبقه ثروتمند تلاش کند خواسته‌های خود را بر جامعه تحمیل کند و طبقه محروم نیز واکنش اعتراضی و مقاومت اجتماعی نشان دهد؛ و این امر، زمینه‌ساز شورش‌ها و فساد فراگیر می‌گردد. افزون بر آن، قرآن عمل «کنز» — انباشتن طلا و نقره بدون انفاق — را موجب عذاب سخت معرفی می‌کند: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ... فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه، آیه ۳۴) (تفسیر نمونه، ج ۷، ص ۴۰۱). تفسیر نمونه بیان می‌کند که این عمل نه تنها به صاحب مال ضرر می‌زند، بلکه ساختار اقتصاد جامعه را به سوی رکود، فقر و تمرکز ثروت سوق می‌دهد و در نهایت، پیامدهای اجتماعی گسترده‌ای ایجاد می‌کند.

در جمع‌بندی، «مالکیت کوثری» یعنی مالکیت همراه با برکت، عدالت، مسئولیت اجتماعی، و رشد جامعه اقتصادی که بر این اصل بنا شود، از رانت، احتکار، انحصار، فریب و تکاثر فاصله می‌گیرد و به سمت تولید، اشتغال و رفاه

عمومی حرکت می‌کند. این اصل، یکی از تمایزات مهم اقتصاد اسلامی با اقتصاد لیبرال است و زیربنای حکمرانی عدالت‌محور می‌باشد (تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۹۷).

اصل شانزدهم: حفظ نظام

مفهوم «حفظ نظام» از مهم‌ترین اصول فقه سیاسی و حکمرانی اسلامی است. بسیاری از فقها، از شیخ انصاری تا امام خمینی (ره)، این اصل را در شمار «اهم واجبات» دانسته‌اند؛ زیرا جامعه بدون نظام و نظم اجتماعی نمی‌تواند شریعت، عدالت و امنیت را حفظ کند. قرآن کریم یکی از اهداف بعثت انبیاء را اقامه قسط معرفی می‌کند: «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، آیه ۲۵) (کافی، ج ۱، ص ۴۰۷). اقامه قسط بدون نظام سیاسی پایدار ممکن نیست؛ لذا حفظ نظام مقدمه تحقق تمامی تکالیف اجتماعی اسلام است.

در نامه ۵۳ نهج البلاغه، امیرالمؤمنین (ع) به روشنی اهمیت جهانی این اصل را بیان می‌کنند. حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرمایند: «فَإِنَّ النَّاسَ لَمْ يَصْلُحُوا إِلَّا بِوَالٍ صَالِحٍ» یعنی مردم جز با مدیریتی صالح سامان نمی‌یابند. این سخن نشان می‌دهد که «حفظ نظام» یک اصل اخلاقی و عقلانی است، زیرا نبود نظام صالح، موجب ناامنی، هرج و مرج و فروپاشی اخلاقی جامعه می‌شود. حتی اگر برخی مردم از وجود حاکم ناراضی باشند، نبود حکومت برای همگان زیان‌بارتر است (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

در منابع شیعه، روایت معروفی از امام صادق (ع) وجود دارد که می‌فرمایند: «لَوْلَا السُّلْطَانُ لَسَارَ النَّاسُ فِي طَرِيقٍ وَاحِدٍ»؛ یعنی اگر سلطان (حاکم مشروع) نباشد، مردم در یک مسیر نخواهند بود و جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. این روایت اساس فقه سیاسی شیعه در ضرورت حفظ نظم عمومی و جلوگیری از فروپاشی ساختارهای اجتماعی است (الکافی، ج ۲، ص ۲۴۱).

امیرالمؤمنین (ع) در ادامه نامه ۵۳ بارها بر رعایت ساختار، نظم‌پذیری و مراقبت از کارگزاران تأکید می‌کنند. از جمله می‌فرمایند: «ثُمَّ أَرْخِ صَدْرَكَ لِلرَّعِيَّةِ» که به معنای مدیریت دلسوزانه و آرام‌ساز جامعه است. این رویکرد نشان می‌دهد که حفظ نظام تنها با اعمال قدرت ممکن نیست، بلکه نیازمند اعتماد عمومی، عدالت، نظارت و کارآمدی است (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

حفظ نظام در اندیشه اسلامی تنها یک قاعده فقهی یا سیاسی نیست، بلکه اصلی فراگیر است که در سه سطح هستی، اجتماع و خانواده به‌عنوان شرط بقا و استمرار زندگی انسانی معرفی شده است. در سطح هستی، قرآن کریم بارها از

نگه داشتن آسمان‌ها و زمین توسط خداوند سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر فیض الهی لحظه‌ای قطع شود، نظام کیهانی فرو می‌پاشد. تفسیر نمونه ذیل آیه ۴۱ سوره فاطر توضیح می‌دهد که «خداوند آسمان‌ها و زمین را از زوال نگه می‌دارد و ممکنات لحظه‌به‌لحظه به فیض او نیازمندند» (تفسیر نمونه، ج ۱۸، ص ۲۸۷). بنابراین، «حفظ نظام» در بنیادی‌ترین سطح، سنت الهی در آفرینش و نشانه ضرورت هرگونه نظم و انسجام برای بقای موجودات است.

در سطح اجتماعی، حفظ نظام به معنای صیانت از ساختار جامعه در برابر عوامل تزلزل، فروپاشی یا هرج و مرج است. متون تفسیری نشان می‌دهند که بسیاری از احکام اجتماعی اسلام برای حفظ انسجام جامعه تشریح شده‌اند. از جمله، قتل مرتد نه یک حکم عبادی، بلکه حکمی سیاسی برای جلوگیری از تزلزل نظام اجتماعی معرفی شده است، زیرا خروج رسمی از اسلام و تبلیغ علیه آن در جامعه اسلامی می‌تواند نظام سیاسی و فرهنگی را سست کند. نیز، قصاص به‌عنوان سازوکاری برای جلوگیری از هرج و مرج اجتماعی تبیین شده است؛ چنان‌که المیزان توضیح می‌دهد: «انتقام اجتماعی (قصاص) با انگیزه عقلایی برای حفظ نظام اجتماع از خطر اختلال تشریح شده است» (ترجمه المیزان، ج ۱۲، ص ۱۲۵). این نشان می‌دهد که حفظ امنیت، جلوگیری از خشونت و تقویت بازرندگی، در شمار اهداف اصلی احکام اجتماعی اسلام است.

در سطح خانواده و اجتماع، حفظ نظام به معنای پاسداری از «واحد بنیادین جامعه» و جلوگیری از گسست‌های اخلاقی و ساختاری است. قرآن در بیان احکام طلاق با دقتی ویژه به حقوق زنان و فرزندان توجه کرده و این امر به تعبیر تفسیر نمونه نشانه آن است که «اسلام اهمیت فوق‌العاده‌ای برای حفظ نظام خانواده قائل است» (تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۱۰۷). همچنین، قرآن از پرسش‌های بی‌جا یا افشای اطلاعاتی که موجب اختلال در نظم اجتماعی می‌شود نهی کرده و تفسیر نمونه تصریح می‌کند که «پنهان‌نگه داشتن برخی مسائل برای حفظ نظام اجتماع ضروری است» (تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۲۵۱). افزون بر این، نهی از فحشا، منکر و بغی در آیه ۹۰ نحل، در تفسیر المیزان ناظر به حفظ وحدت اجتماعی معرفی شده است و بیان می‌کند که «وقوع این اعمال موجب از هم پاشیدگی نظام اجتماعی و هدررفت نیروها می‌شود» (ترجمه المیزان، ج ۱۲، ص ۴۸۱). بنابراین حفظ نظام نه تنها شامل ساخت سیاسی، بلکه شامل خانواده، اخلاق جمعی، وحدت اجتماعی و انضباط تشکیلاتی نیز می‌شود.

در جمع‌بندی، اصل «حفظ نظام» بدین معناست که حفظ امنیت، نظم، یکپارچگی اجتماعی و ساختار مشروع حکمرانی، بر بسیاری از احکام فردی و اجتماعی مقدم می‌شود. اگر ساختار از هم پاشد، نه عدالت برقرار می‌شود، نه

احکام اجرا می‌شود، و نه جامعه به سمت رشد و سعادت پیش می‌رود. بنابراین حفظ نظام، یک اصل الزامی در مهندسی اجتماعی و حکمرانی حکمی است (تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۹۷).

اصل هفدهم: واقع‌بینی آرمان‌گرایانه

اصل «واقع‌بینی آرمان‌گرایانه» از اصول مهم حکمرانی حکیمانانه است؛ زیرا حکمرانی اسلامی نه می‌تواند در آرمان‌گرایی صرف غرق شود و نه اجازه دارد به بهانه واقع‌گرایی، از اهداف الهی و ارزش‌های دینی دست بردارد. قرآن کریم این جمع میان واقعیت و آرمان را در آیه مشهور «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن، ۱۶) ترسیم می‌کند: یعنی تقوا و حرکت به سوی کمال باید در حدود توان واقعی انسان باشد. بنابراین، آرمان‌ها مهم‌اند، اما اجرای آنها باید واقع‌محور و تدریجی باشد.

در نامه ۵۳ نهج البلاغه، امام علی (ع) نمونه کامل این اصل را در توصیه‌های خود به مالک اشتر بیان می‌کند. حضرت می‌فرماید: «وَلَا تُعْجَلَنَّ إِلَيَّ بِأَرْبَابِ الْأَعْمَالِ قَبْلَ إِبَاتَتِهَا» یعنی در انجام کارهای بزرگ عجله نکن. این توصیه صریح نشان می‌دهد که حکمرانی نیازمند برنامه‌ریزی، صبر و حرکت مرحله‌به‌مرحله است. با این حال، حضرت هرگز مالک را از اهداف بلند باز نمی‌دارند؛ بلکه آرمان‌های عدالت، عمران و اصلاح جامعه را بارها در همین نامه گوشزد می‌کنند.

در روایات شیعه نیز واقع‌بینی همراه با آرمان مطرح شده است. امام باقر (ع) می‌فرماید: «لَا يُدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ» (کافی، ج ۲، ص ۸۷) این روایت نشان می‌دهد که رسیدن به حق و حقیقت (آرمان) تنها با تلاش، برنامه‌ریزی و حرکت پیوسته (واقع‌بینی) ممکن است. بنابراین، حکمرانی اسلامی باید آرمان را حفظ کند اما از ابزارهای علمی، کارشناسی و تدریجی برای تحقق آن بهره‌گیرد.

واقع‌بینی آرمان‌گرایانه بدین معناست که دولت اسلامی در برابر واقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی و بین‌المللی چشم خود را نمی‌بندد، اما اجازه نمی‌دهد این واقعیت‌ها اهداف عدالت، اخلاق، استقلال و معنویت را خاموش کنند. در این نگاه، «آرمان» جهت‌دهنده و «واقعیت» تنظیم‌کننده حرکت است. نه آرمان‌گرایی خیال‌پردازانه پذیرفته است، نه واقع‌گرایی بی‌هدف.

در جمع‌بندی، اصل واقع‌بینی آرمان‌گرایانه موجب می‌شود حکمرانی اسلامی مسیری مؤثر، تدریجی، حکیمانانه و در عین حال ارزشی را طی کند. این اصل یکی از تفاوت‌های اساسی حکمرانی حکمی با الگوهای سکولار است؛ زیرا سکولاریسم معمولاً به واقع‌گرایی مطلق و نسبی‌گرایی ارزشی می‌انجامد، اما حکمرانی اسلامی واقعیت را می‌پذیرد و

در چارچوب آرمان‌های الهی هضم می‌کند. نتیجه این ترکیب، «پیشرفت همراه با عدالت» و «کارآمدی همراه با معنویت» است.

اصل هجدهم: شبکه‌سازی و جبهه‌سازی یا اصل تکافل اجتماعی

شبکه‌سازی و جبهه‌سازی یکی از اصول بنیادین حکمرانی اسلامی است، زیرا جامعه ایمانی برای بقا، پیشرفت و مقاومت در برابر تهدیدات بیرونی نیازمند ایجاد پیوندهای سازمان‌یافته، هدفمند و حکیمانه میان نیروهای مؤمن و عناصر صالح است. قرآن کریم این اصل را در قالب امر به هم‌افزایی و اتحاد بر محور حق بیان می‌کند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مانده، آیه ۲) (موسوی، ۱۴۰۰، ص ۸-۹). این آیه نه تنها تشویق به همکاری فردی می‌کند، بلکه بنیان فکری شبکه‌سازی اجتماعی بر محور خیر را می‌گذارد. در مقابل، قرآن همکاری در مسیر باطل را صریحاً ممنوع کرده است: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» که به معنای منع شبکه‌سازی شیطانی و ضدعدالت است.

در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه، امیرالمؤمنین (ع) بنیان‌های شبکه‌سازی و جبهه‌سازی را با ظرافت بیان می‌کنند. حضرت از مالک اشتر می‌خواهند که افراد امین، باتقوا، فهیم و شجاع را به‌عنوان مدیران، مشاوران و کارگزاران برگزینند؛ زیرا ساختار حاکمیت بدون یک شبکه صالح و هماهنگ از نخبگان کارآمد، پایدار نمی‌ماند. حضرت می‌فرمایند: «ثُمَّ أَنْظِرْ فِي أُمُورِ عُمَالِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا» و این یعنی شبکه کارگزاران باید بر پایه شایستگی، اعتماد و شناخت دقیق انتخاب شوند، نه روابط قبیله‌ای یا منافع شخصی (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

در روایات شیعه، جبهه‌سازی مؤمنانه مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. در حدیثی معتبر، امام صادق (ع) می‌فرمایند: «تَوَافَقُوا فِي سَبِيلِ الْهُدَى، وَكَلَّا تَكُونُوا أَحَادِيثَ مُتَفَرِّقَةً» (الکافی، ج ۲، ص ۲۴۱) که به معنای این است که در مسیر هدایت، با یکدیگر هم‌سو و هماهنگ شوید و پراکنده نباشید. این روایت مستقیماً مبنای جبهه‌سازی فعال در جامعه اسلامی است. جبهه مؤمنان باید ساختارمند، هماهنگ و هدفمند عمل کند.

شبکه‌سازی و جبهه‌سازی در حکمرانی اسلامی به معنای ایجاد سازوکارهای ارتباطی و تشکیلاتی میان امت است؛ از شبکه نخبگان، شبکه مساجد، شبکه تبلیغی و فرهنگی، تا شبکه‌های اقتصادی و اجتماعی. امیرالمؤمنین (ع) در بخش‌هایی از نامه ۵۳، مردم را به «همکاری در خیر»، «حضور در میدان» و «تقویت پیوندهای اجتماعی» دعوت می‌کنند و این شبکه‌سازی را عامل قدرت حکومت می‌دانند. این نگاه کاملاً راهبردی است: بدون شبکه‌سازی، جامعه اسلامی در برابر جنگ نرم، فتنه‌های اجتماعی و فشارهای سیاسی آسیب‌پذیر می‌شود.

در جمع‌بندی، اصل شبکه‌سازی و جبهه‌سازی بیان می‌کند که حکمرانی اسلامی باید بر بسیج هوشمندانه نیروهای جامعه، هماهنگ کردن ظرفیت‌ها، و ایجاد هم‌افزایی اجتماعی استوار باشد. جامعه‌ای که فاقد شبکه‌های فعال و جبهه مؤمنان است، در برابر هجمه‌های بیرونی و آسیب‌های درونی مقاوم نخواهد بود. اما جامعه‌ای که شبکه‌مند و جبهه‌ساز باشد، هم توان پیشرفت دارد و هم قدرت مقاومت.

تحقق عنوان «اعانه بر اثم» در فقه، متوقف بر مجموعه‌ای از شرایط است که فقیهان به صورت گسترده به آنها پرداخته‌اند. نخستین شرط، علم و اطلاع معین نسبت به فعل معان است. بسیاری از فقها از جمله شیخ طوسی، علامه حلی و برخی از متأخران مانند حضرت امام قدس سره، آگاهی کمک‌کننده از این که فعل مورد کمک، در مسیر تحقق گناه و حرام قرار دارد را برای صدق معاونت کافی دانسته‌اند. بر این اساس، اگر معین جاهل به ماهیت فعل معان باشد و نداند که این کمک، در راستای رسیدن به عمل مجرمانه قرار دارد، عنوان اعانه بر اثم بر او صدق نمی‌کند؛ زیرا تحقق اعانه متوقف بر قصد و آگاهی نوعی است و بدون علم، نسبت دادن معاونت عرفاً صحیح نیست.

شرط دوم، قصد معین نسبت به وصول معان به هدف حرام است. اگر کمک‌کننده علم به حرمت فعل نداشته باشد، یا علم داشته باشد ولی قصد و نیت اعانت بر تحقق حرام را نداشته باشد، عمل او مشمول عنوان اعانه نمی‌شود و نمی‌توان آن را حرام دانست. این نکته مبتنی بر آن است که اعانه، عنوانی قصدی است و صرف تحقق ظاهری کمک، بدون توجه به نیت و جهت‌گیری قصدی فاعل، کافی در تحقق حرمت نیست. بنابراین، اگر معین فعل خود را در مسیر کمک به عمل حرام نمی‌بیند، یا چنین قصدی را احراز نکرده است، حرمت ثابت نمی‌شود.

شرط سوم، وقوع جرم در خارج است. برخی فقها، از جمله گروهی از شارحان مکاسب، تصریح کرده‌اند که تحقق معاونت، مشروط به تحقق خارجی جرم است. بر اساس ظاهر آیه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ» (مائده، آیه ۲) روشن است که اعانه، ناظر به واقع شدن «اثم» و «عدوان» در خارج است. بنابراین، اگر معان تنها برخی مقدمات جرم را انجام دهد و پس از آن جرم عقیم بماند و تحقق نیابد، عنوان اعانه در جرم، تحقق پیدا نمی‌کند؛ زیرا جرم محقق نشده، موضوع واقعی برای معاونت نمی‌سازد و آنچه رخ داده، صرف «توهم اعانه» است نه اعانه حقیقی.

شرط چهارم، قصد معان نسبت به ارتکاب جرم است. فقها در این باره متفق‌اند که اعانه زمانی صادق است که معین بدانند معان قصد ارتکاب فعل حرام دارد. اگر معین علم پیدا کند که معان قصد ارتکاب جرم ندارد، اعانه تحقق نمی‌یابد. همچنین اگر معین گمان کند که معان قصد ارتکاب جرم دارد، اما بعداً معلوم شود که چنین قصدی وجود

نداشته است، عمل انجام شده از جانب معین «تجری» محسوب می شود که از نظر فقهی کاشف از سوء سریره و خباثت باطنی است، و آنگاه باید بنا بر مبنای پذیرفته شده در بحث تجری تعیین کرد که آیا این رفتار مستوجب عقاب است یا خیر.

از حیث قلمرو قاعده اعانه بر اثم، این قاعده یک اصل کلی و اجتماعی برای سالم سازی محیط زندگی دینی است. هدف شارع، جلوگیری از شکل گیری بسترهای گناه و «دفع» معصیت است، پیش از آن که نیاز به «رفع» آن پدید آید؛ چنان که گفته اند: «الدَّفْعُ أَسْهَلُ مِنَ الرَّفْعِ». به همین جهت، برخی فقها این قاعده را از مصادیق و فروع امر به معروف و نهی از منکر قرار داده اند. محقق خوئی تصریح می کند: «کمک نکردن به گناه، دفع منکر است و دفع منکر مانند رفع منکر واجب است.» مقدس اردبیلی نیز حرمت فروش انگور برای شراب سازی را با استناد به نهی از منکر توجیه کرده است. بنا بر این دیدگاه، اعانه بر اثم دارای قلمرو عام است و در همه عرصه های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی جریان دارد.

فقها مصادیق متعددی را ذیل این قاعده ذکر کرده اند. شیخ انصاری در مکاسب، نمونه هایی چون فروش انگور برای شراب سازی، فروش چوب برای ساخت بت، فروش آلات لهو و قمار، اجاره دادن مکان برای فروش یا نگهداری شراب، یا اجاره دادن وسیله حمل جهت جابه جایی شراب را بر شمرده و این معاملات را باطل و حرام دانسته، زیرا اعانه بر اثم هستند. صاحب جواهر نیز در بحث محرمات احرام، شکار را — چه مستقیم و چه با اشاره یا راهنمایی دیگری — مشمول اعانه بر اثم دانسته است. شیخ طوسی نیز وصیت برای ساخت معابد کفر، روشن کردن آنها یا ساخت بت را باطل و از مصادیق اعانه بر کفر می شمارد. همچنین فروش لباس ابریشم به مردی با قصد پوشیدن، یا ساخت و فروش ظروف طلا و نقره با قصد استعمال مشتری، از مصادیق اعانه بر حرام دانسته شده است. این مجموعه نشان می دهد که قاعده اعانه بر اثم، نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه قاعده ای حقوقی با آثار وضعی گسترده است که به بطلان معاملات و حرمت تصرفات منجر می شود و نقش پیشگیرانه مهمی در نظام فقهی دارد.

اصل نوزدهم: خودسازی فکری و اخلاقی

خودسازی فکری و اخلاقی یکی از بنیادی ترین اصول حکمرانی اسلامی است، زیرا هر حکومتی از اخلاق و عقلانیت کارگزاران خود آغاز می شود. قرآن کریم نخستین دعوت انبیاء را دعوت به تزکیه می داند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس، ۹). این آیه بیان می کند که رستگاری در گرو پالایش نفس است. کارگزار بدون خودسازی، نه قدرت مدیریت عادلانه دارد و نه توان مقاومت در برابر فساد و طغیان.

نامه ۵۳ نهج البلاغه سرشار از توصیه‌های اخلاقی و تربیتی برای کارگزاران حکومت است. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَلَى الْوَلَاءِ مِنْهُمَا أفسَقُهُمْ» و در جای دیگر هشدار می‌دهند: «إِيَّاكَ وَالْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ» این توصیه‌ها نشان می‌دهد بزرگ‌ترین خطر برای حکمران، غرور، فساد اخلاقی، خودپسندی و غفلت است. بنابراین خودسازی، ضرورت بقای اخلاقی حکومت است نه یک توصیه فردی ساده.

در روایات شیعی، کارگزاری بدون خودسازی «آفت حکمرانی» دانسته شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَنْ كَمُ يُصْلِحُ نَفْسَهُ لَا يَصْلِحُ غَيْرَهُ». (تحف العقول، ص ۳۲۲) یعنی کسی که خود را اصلاح نکرده باشد، دیگران را اصلاح نمی‌کند. این اصل نشان می‌دهد که اخلاق، مقدمه مدیریت است؛ نه برعکس. اصلاح جامعه بدون اصلاح نفس ممکن نیست.

خودسازی فکری نیز ضرورت دارد. قرآن کریم مؤمنان را به اندیشیدن، تعقل و تدبیر مکرر دعوت می‌کند: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ». مدیر بدون رشد فکری، در مواجهه با پیچیدگی‌های حکمرانی دچار خطای تحلیل می‌شود. امیرالمؤمنین (ع) در نامه ۵۳ تأکید می‌کنند که کارگزار باید «اهل حکمت»، «بینا»، «دوراندیش» و «فهمیده» باشد. این توصیه‌ها نشان می‌دهد که خودسازی فکری، بخشی از مهندسی شخصیت مدیر اسلامی است.

در جمع‌بندی، اصل خودسازی فکری و اخلاقی بیان می‌کند که حکمرانی اسلامی از درون انسان‌های صالح ساخته می‌شود. اگر نفس حاکم تهذیب نشود، ساختارها—حتی اگر عادلانه طراحی شده باشند—به فساد خواهد گرایید. خودسازی، سدی در برابر کبر، رانت، سوءاستفاده از قدرت، بی‌عدالتی و ستم است. بنابراین، این اصل زیربنای شکل‌گیری حکمرانی پاک، عادل، شفاف و کارآمد است.

بررسی تطبیقی

حکمرانی لیبرالی و اسلامی، هر دو تلاش دارند تا جامعه را در مسیر عدالت، رفاه و رشد انسانی هدایت کنند، اما در اصول بنیادین خود تفاوت‌های چشمگیری دارند. این تفاوت‌ها نه تنها در زمینه‌های نظری بلکه در عملیاتی‌سازی سیاست‌ها و ساختارهای حکومتی نیز بارز است. در این مقاله، ابتدا به تحلیل نقاط قوت و ضعف حکمرانی لیبرالی پرداخته و سپس به تشریح چگونگی تقویت حکمرانی اسلامی در مقابله با معضلات و چالش‌های موجود در حکمرانی‌های معاصر پرداخته می‌شود.

۱. عدالت اجتماعی: یک مقوله بنیادین

در حکمرانی لیبرالی، عدالت اجتماعی بیشتر به معنای برابری فرصت‌ها و حقوق فردی است. این نوع عدالت بر این باور استوار است که افراد باید از نظر قانونی برابر باشند و هیچ‌گونه تبعیضی میان آن‌ها وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، در نظام لیبرال، هر فرد حق دارد تا به‌طور آزادانه در بازار و سایر حوزه‌های اجتماعی فعالیت کند و این فعالیت‌ها باید بر اساس شایستگی و توانمندی‌های فردی باشد.

اما این رویکرد به عدالت، نواقص و چالش‌هایی دارد. مهم‌ترین ضعف حکمرانی لیبرالی در تحقق عدالت اجتماعی، توجه کم به توزیع عادلانه منابع و توجه کمتر به نیازهای اقتصادی و اجتماعی اقشار ضعیف جامعه است. در نظام‌های لیبرالی، بسیاری از افراد با وجود داشتن حقوق قانونی، به دلیل نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی قادر به بهره‌برداری از فرصت‌های برابر نیستند. در مقابل، حکمرانی اسلامی عدالت را در ابعاد گسترده‌تری تعریف می‌کند. در حکمرانی اسلامی، عدالت نه تنها در برابری قانونی افراد بلکه در توزیع عادلانه ثروت و فرصت‌ها نیز لحاظ می‌شود. در این مدل، توجه به نیازهای اقشار ضعیف و نیازمند جامعه جزو اصول اساسی است و حکمرانی اسلامی به دنبال کاهش فاصله طبقاتی و جلوگیری از انباشت ثروت در دست اقلیتی خاص است. در قرآن کریم، خداوند می‌فرماید: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، آیه ۳۸) که به مفهوم عدالت اجتماعی و برقراری مشارکت همگان در تصمیمات است.

۲. آزادی و مسئولیت اجتماعی

در حکمرانی لیبرالی، آزادی فردی از ارکان اساسی است و به‌عنوان حق مسلم افراد به رسمیت شناخته می‌شود. در این مدل، هر فرد آزادی دارد تا بدون دخالت دولت، در مسیر زندگی شخصی خود انتخاب‌هایی انجام دهد. این آزادی شامل آزادی بیان، مالکیت، و آزادی در فعالیت‌های اقتصادی است. هرچند این آزادی‌ها برای رشد فردی و شکوفایی انسان‌ها ضروری به نظر می‌رسند، اما در عمل، آزادی‌های نامحدود می‌تواند به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی منجر شود.

در حکمرانی اسلامی، آزادی فردی نیز به رسمیت شناخته می‌شود، اما این آزادی با مسئولیت اجتماعی همراه است. در اسلام، آزادی فردی نباید به گونه‌ای باشد که موجب فساد، ظلم، یا نقض حقوق دیگران شود. بر خلاف حکمرانی لیبرالی که آزادی را بدون توجه به پیامدهای اجتماعی آن ترویج می‌دهد، حکمرانی اسلامی آزادی را در چارچوب قواعد اخلاقی و دینی قرار می‌دهد. در اسلام، آزادی‌ها به‌طور متوازن با عدالت و منافع عمومی جامعه تنظیم می‌شوند. به‌عنوان مثال، در قرآن کریم آمده است که مسلمانان باید از ظلم به دیگران خودداری کنند و همواره حقوق یکدیگر را محترم بشمارند (نساء، آیه ۲۹).

۳. مالکیت و تقسیم ثروت

مالکیت در حکمرانی لیبرالی به عنوان یکی از حقوق بنیادی فردی شناخته می شود. در این سیستم، مالکیت خصوصی تضمین شده است و دولت نباید در امور اقتصادی مردم مداخله کند. این رویکرد به افراد آزادی می دهد تا بر اساس منافع شخصی خود، منابع را مصرف کنند و انباشت ثروت را تشویق می کند. این سیستم به طور واضح در نظریه های اقتصادی آدام اسمیت و جان استوارت میل ریشه دارد.

اما این سیستم باعث می شود که تمرکز ثروت در دست گروه های خاص، منجر به نابرابری های شدید اقتصادی و اجتماعی شود. در نتیجه، حکمرانی لیبرالی به رغم توجه به حقوق فردی، نتوانسته است توزیع عادلانه ثروت را در جامعه تحقق بخشد. در حکمرانی اسلامی، مالکیت بر اساس اصول «مالکیت کوثری» شکل می گیرد. این نوع مالکیت نه تنها حق فردی است، بلکه مسئولیت اجتماعی نیز به آن افزوده می شود. طبق قرآن کریم، «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ» (کوثر، آیه ۱) که به معنای برکت در مالکیت است و باید خیر آن به جامعه بازگردد. از این رو، در حکمرانی اسلامی، دولت موظف است تا با مداخلات صحیح اقتصادی و مالی، ثروت را به طور عادلانه توزیع کند و از انباشت ثروت در دست گروهی خاص جلوگیری کند.

۴. دولت و نقش آن در اقتصاد

در حکمرانی لیبرالی، دولت نقش بسیار محدودی در اداره اقتصاد ایفا می کند. این مدل اقتصادی بر اساس بازار آزاد و رقابت بنا شده است و دولت فقط در مواقع ضروری وارد عمل می شود. در این سیستم، دولت باید مقررات را به حداقل رسانده و از مداخله در امور اقتصادی جلوگیری کند.

اما حکمرانی اسلامی بر این باور است که دولت باید نقش فعالی در اداره اقتصاد و توزیع عادلانه منابع ایفا کند. در حکمرانی اسلامی، دولت مسئولیت تأمین رفاه عمومی، ایجاد شغل، و کاهش فقر را بر عهده دارد. امیرالمؤمنین (ع) در نامه ۵۳ نهج البلاغه تأکید می کنند که دولت باید به «صالح سازی» جامعه پرداخته و از تمامی ظرفیت های اقتصادی و انسانی برای رشد عمومی استفاده کند. در حکمرانی اسلامی، اقتصاد باید به گونه ای باشد که به نفع تمامی افراد جامعه عمل کند و دولت باید در این زمینه هدایت گر باشد.

۵. تنوع و تفاوت های اجتماعی

حکمرانی لیبرالی معمولاً بر فردگرایی تأکید دارد و بر اساس این مدل، هر فرد به طور مستقل از دیگران به دنبال منافع شخصی خود می‌رود. در این سیستم، تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی میان افراد به عنوان یک امر طبیعی پذیرفته می‌شود و دولت وظیفه ندارد که این تفاوت‌ها را کاهش دهد.

در مقابل، حکمرانی اسلامی به دنبال کاهش فاصله‌های اجتماعی و اقتصادی است و به عنوان یک اصل، بر همکاری اجتماعی تأکید می‌کند. در حکمرانی اسلامی، دولت وظیفه دارد که از اقشار ضعیف حمایت کند و از طریق تأمین عدالت اجتماعی و اقتصادی، به کاهش فقر و نابرابری‌ها بپردازد. در قرآن کریم آمده است: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» (توبه، آیه ۶۰)، که نشان می‌دهد فقر و محرومیت باید در جامعه کاهش یابد و همه افراد باید از امکانات عادلانه برخوردار شوند.

۶. اخلاق اجتماعی و فساد

در حکمرانی لیبرالی، در حالی که افراد از آزادی‌های اقتصادی و اجتماعی بهره‌مند می‌شوند، نظارت‌های اخلاقی و اجتماعی معمولاً کمتر است. این امر می‌تواند منجر به فساد، سوءاستفاده از قدرت، و تمرکز ثروت در دست گروه‌های خاص شود. در این سیستم، هرچند نظارت دولت بر اقتصاد محدود است، اما فسادهای مختلف در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی به‌وفور مشاهده می‌شود.

حکمرانی اسلامی، بر پایه اصول اخلاقی و دینی استوار است و در آن، نظارت‌های اجتماعی و اخلاقی بخش جدایی‌ناپذیر از حکمرانی است. در این مدل، فساد به عنوان یک تهدید جدی برای جامعه محسوب می‌شود و با آن به‌طور جدی مقابله می‌شود. در قرآن کریم، خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، آیه ۵۸)، که تأکید بر صداقت، امانتداری و مقابله با فساد در جامعه است.

امکان اعمال اصول حکمرانی اسلامی و لیبرالی در حکمرانی قضائی

حکمرانی قضائی به عنوان یکی از ارکان اساسی حکمرانی عمومی، نقشی تعیین‌کننده در تأمین عدالت و نظم اجتماعی دارد. در این راستا، اصول حکمرانی اسلامی و لیبرالی هر کدام با ویژگی‌های خاص خود می‌توانند در حکمرانی قضائی به کار گرفته شوند. اما سؤال اینجاست که آیا می‌توان این اصول را به‌طور مؤثر در نظام قضائی پیاده‌سازی کرد و چه چالش‌ها و مزایایی ممکن است در این مسیر وجود داشته باشد؟

۱. عدالت و حقوق افراد در حکمرانی قضائی

یکی از اصول بنیادین حکمرانی قضائی، تحقق عدالت در میان افراد جامعه است. در حکمرانی لیبرالی، عدالت به طور عمده بر برابری حقوق فردی و قانونی تأکید دارد. این مدل معمولاً نهادهای قضائی را موظف می‌کند تا اختلافات را بر اساس قوانین نوشته و بدون توجه به پس‌زمینه اجتماعی افراد، به طور برابر و شفاف بررسی کنند. در این مدل، هدف اصلی، اجرای دقیق قوانین و تأمین حقوق فردی است.

در حکمرانی اسلامی، عدالت گسترده‌تر و مبتنی بر اصول دینی و اجتماعی است. عدالت در این نظام نه تنها بر برابری حقوق فردی بلکه بر برابری در برخورداری از منابع اجتماعی و اقتصادی نیز تأکید دارد. در حکمرانی قضائی اسلامی، قضاوت بر اساس اصول فقهی انجام می‌شود و ممکن است احکام قضائی نه تنها به منافع فردی بلکه به رفاه عمومی جامعه و تحقق عدالت اجتماعی توجه بیشتری داشته باشد. این امر موجب ایجاد بسترهای قوی‌تری برای عدالت در نظام قضائی خواهد شد.

۲. مالکیت و حقوق اقتصادی در حکمرانی قضائی

مالکیت در حکمرانی قضائی اسلامی و لیبرالی نیز تفاوت‌های چشمگیری دارد. در حکمرانی لیبرالی، مالکیت خصوصی به‌عنوان یکی از حقوق اساسی افراد به‌شمار می‌آید و نظام قضائی باید به طور کامل از این حق حمایت کند. به طور مثال، در مواردی مانند اختلافات مالی یا تجاری، دادگاه‌ها بر اساس قوانین مالکیت خصوصی تصمیم‌گیری می‌کنند و افراد حق دارند از اموال خود به طور کامل استفاده کنند.

در حکمرانی اسلامی، مالکیت به‌عنوان یک امانت الهی است که باید در جهت رفاه عمومی و کاهش نابرابری‌ها استفاده شود. در این مدل، نظام قضائی نه تنها از حقوق مالکیت حمایت می‌کند بلکه باید با نظارت دقیق، از انباشت غیرعادلانه ثروت و بهره‌کشی از منابع جلوگیری کند. در مواردی مانند ارث، زکات و مال یتیمان، قضات اسلامی باید از اصول فقهی برای توزیع عادلانه ثروت استفاده کنند و از فساد و انحصار ثروت در دست افراد خاص جلوگیری نمایند.

۳. آزادی فردی و مسئولیت اجتماعی در حکمرانی قضائی

در حکمرانی لیبرالی، آزادی فردی به‌عنوان حق اساسی فرد شناخته می‌شود و نظام قضائی باید از این آزادی‌ها محافظت کند. به طور خاص، دادگاه‌ها موظف هستند که حقوق افراد را در برابر نقض آزادی‌های فردی توسط دولت یا دیگر افراد محافظت کنند. در بسیاری از کشورها، قوانین مرتبط با آزادی بیان، تجمع، و مذهب به‌طور مستقیم در حوزه قضائی پیگیری و اجرایی می‌شوند.

حکمرانی اسلامی اما آزادی فردی را در چارچوب مسئولیت‌های اجتماعی و اخلاقی می‌بیند. در این نظام، آزادی نباید به گونه‌ای باشد که موجب ظلم، فساد یا بی‌نظمی در جامعه شود. نظام قضائی اسلامی موظف است تا از آزادی‌های فردی در راستای عدالت اجتماعی و اخلاق جمعی حمایت کند و در عین حال، از رفتارهایی که موجب ایجاد فتنه یا فساد در جامعه می‌شود، جلوگیری نماید. به‌عنوان مثال، اگر فردی به ناموس مردم تجاوز کند یا امنیت اجتماعی را تهدید کند، نظام قضائی اسلامی باید از آزادی فردی او در راستای منافع عمومی و بر اساس شریعت اسلامی محافظت کند.

۴. شایسته‌سالاری و انتخاب قضات در حکمرانی قضائی

در حکمرانی لیبرالی، سیستم قضائی بر اساس شایسته‌سالاری و استقلال قضات از سیاست و قدرت‌های دولتی عمل می‌کند. در این مدل، قضات باید از نظر شایستگی حرفه‌ای و اخلاقی به منصب‌های قضائی منصوب شوند و استقلال آن‌ها باید تضمین شود. فرآیند انتخاب قضات در این مدل، معمولاً شفاف و بر اساس معیارهای قانونی انجام می‌شود. در حکمرانی اسلامی، علاوه بر شایستگی حرفه‌ای، معیارهای اخلاقی، تقوی، عدالت و آگاهی دینی نیز در انتخاب قضات اهمیت دارند. در نظام قضائی اسلامی، قضات باید از تقوی، علم فقهی و آگاهی به دستورات اسلامی برخوردار باشند تا بتوانند عدالت را به درستی در جامعه پیاده کنند. علاوه بر این، در حکمرانی اسلامی، قضات باید از هرگونه فساد و وابستگی به قدرت‌های سیاسی دوری کنند تا بتوانند به‌طور مستقل و عادلانه حکم صادر کنند.

۵. نظارت بر احکام قضائی و بازنگری در آن‌ها

در حکمرانی لیبرالی، نظارت بر احکام قضائی و بازنگری در آن‌ها به‌طور عمده توسط دادگاه‌های تجدیدنظر و سیستم قضائی انجام می‌شود. این سیستم از دادرسی عادلانه و حق اعتراض به احکام به‌طور کامل پشتیبانی می‌کند و اجازه می‌دهد که در صورت اشتباهات قضائی، اصلاحات لازم انجام شود.

در حکمرانی اسلامی، نظارت بر احکام قضائی نیز امری مهم است، اما این نظارت بر اساس اصول فقهی و دینی انجام می‌شود. در صورتی که احکام قضائی بر خلاف شریعت صادر شوند یا به عدالت اجتماعی آسیب بزنند، می‌توانند مورد بازنگری قرار گیرند. در نظام اسلامی، دادرسی و نظارت قضائی نه تنها بر اساس قوانین مدنی و جزائی بلکه بر اساس اصول دینی و اخلاقی نیز انجام می‌شود و باید به مصلحت عمومی جامعه توجه داشته باشد.

۶. حقوق زنان و حمایت‌های قضائی

در حکمرانی لیبرالی، حقوق زنان بر اساس اصول برابری حقوقی، از جمله حق رأی، حق مالکیت، حق تحصیل و حق اشتغال تضمین می‌شود. نظام قضائی باید از حقوق زنان در برابر هرگونه تبعیض یا نقض حقوق فردی محافظت کند و اطمینان حاصل کند که زنان در جامعه از تمامی حقوق خود بهره‌مند می‌شوند.

در حکمرانی اسلامی، حقوق زنان نیز به‌طور کامل به رسمیت شناخته می‌شود، اما این حقوق در چارچوب آموزه‌های دینی و فقهی قرار دارند. به‌طور مثال، در زمینه‌هایی مانند ارث، دیه، یا طلاق، حقوق زنان مطابق با شریعت اسلامی تنظیم می‌شود. در نظام قضائی اسلامی، توجه ویژه‌ای به حقوق زنان به‌عنوان یک رکن اساسی خانواده و جامعه صورت می‌گیرد، اما این حقوق در چارچوب اصول دینی و اجتماعی تنظیم می‌شوند.

۷. مقابله با فساد و تضمین عدالت

در حکمرانی لیبرالی، مقابله با فساد از طریق نهادهای نظارتی و قانونی انجام می‌شود. نهادهای ضدفساد باید با استفاده از قوانین شفاف و مطابق با معیارهای بین‌المللی، از فساد در سیستم قضائی جلوگیری کنند. این مدل معمولاً بر اساس شفافیت، عدالت و نظارت دقیق عمل می‌کند.

در حکمرانی اسلامی، فساد به‌عنوان یک تهدید جدی برای جامعه تلقی می‌شود و مقابله با آن در دستور کار سیستم قضائی قرار دارد. در این مدل، فساد نه تنها در سطح فردی بلکه در سطح نهادهای قضائی و حکومتی نیز باید مقابله شود. نظام قضائی اسلامی باید با استفاده از اصول فقهی و دینی، از فساد جلوگیری کند و عدالت را در همه سطوح جامعه برقرار سازد.

۸. روابط بین‌الملل و حقوق بشر در حکمرانی قضائی

در حکمرانی لیبرالی، حقوق بشر و آزادی‌های فردی در مرکز توجه قرار دارند و سیستم قضائی به‌طور عمده به حفاظت از این حقوق در سطح جهانی می‌پردازد. در این مدل، نظام قضائی موظف است تا از حقوق بشر در سطح بین‌المللی حمایت کند و قوانین جهانی حقوق بشر را رعایت نماید.

در حکمرانی اسلامی، حقوق بشر نیز مورد توجه است، اما این حقوق در چارچوب اصول اسلامی و دینی قرار دارند. نظام قضائی اسلامی بر اساس قوانین شریعت اسلامی و فقهی عمل می‌کند، اما از همان ابتدا بر رعایت کرامت انسانی و حقوق همه افراد تأکید دارد. در روابط بین‌الملل، نظام قضائی اسلامی باید تلاش کند تا حقوق مسلمانان و سایر افراد در راستای عدالت و اخلاق اسلامی حفظ شود.

نتیجه گیری

در بررسی تطبیق میان حکمرانی اسلامی و لیبرالی، می توان گفت که هر یک از این دو مدل حکومتی از اصول خاص خود پیروی می کنند و هر کدام مزایا و چالش های خاص خود را دارند. حکمرانی لیبرالی، بر آزادی فردی، مالکیت خصوصی و بازار آزاد تأکید دارد، اما این رویکرد در عمل می تواند منجر به نابرابری های اقتصادی، تمرکز ثروت در دست گروه های خاص و ضعف در تأمین عدالت اجتماعی شود. در این مدل، دولت نقش محدودی در نظارت بر امور اقتصادی و اجتماعی ایفا می کند و بیشتر به حقوق فردی و آزادی های شخصی توجه دارد.

در مقابل، حکمرانی اسلامی بر پایه آموزه های دینی و فقهی قرار دارد و تأکید آن بر عدالت اجتماعی، توزیع عادلانه ثروت و حفظ وحدت اجتماعی است. در حکمرانی اسلامی، مالکیت به عنوان یک امانت الهی شناخته می شود و این مالکیت باید در خدمت مردم و جامعه باشد، نه منجر به تکاثر و انباشت ثروت در دست افراد خاص. در این سیستم، دولت نقش فعالی در تأمین رفاه عمومی، کاهش فقر و برقراری عدالت اجتماعی دارد و از طریق قوانین دینی و اخلاقی، هنجارهای اجتماعی و اقتصادی را تنظیم می کند.

نقطه قوت حکمرانی اسلامی در این است که برخلاف حکمرانی لیبرالی که به فردگرایی و رقابت آزاد توجه دارد، در حکمرانی اسلامی، افراد در چارچوب یک جامعه اخلاقی و دینی قرار دارند و هر فرد به طور طبیعی باید مسئولیت های اجتماعی خود را بر عهده گیرد. بر این اساس، در حکمرانی اسلامی، انسان ها به عنوان یک موجود اجتماعی در نظر گرفته می شوند و نه تنها به حقوق فردی بلکه به تکالیف اجتماعی و دینی نیز توجه می شود.

در زمینه آزادی ها، حکمرانی لیبرالی آزادی های فردی را به عنوان یک حق مسلم انسان ها معرفی می کند، اما این آزادی ها در حکمرانی اسلامی، محدود به چارچوب های اخلاقی و دینی هستند. آزادی در حکمرانی اسلامی، آزادی ای است که به طور هم زمان با مسئولیت های فردی و اجتماعی همراه است و نباید به گونه ای باشد که به فساد یا ظلم منجر شود. در حکمرانی اسلامی، آزادی فردی باید در راستای حفظ نظم اجتماعی، عدالت و اخلاق جمعی قرار گیرد.

در حوزه مالکیت، حکمرانی لیبرالی بر مالکیت خصوصی و حقوق فردی تأکید می کند و معتقد است که افراد باید بدون هیچ گونه مداخله دولتی، در عرصه اقتصادی فعالیت کنند. اما حکمرانی اسلامی مالکیت را به عنوان یک

مسئولیت اجتماعی می‌بیند و بر این باور است که مال و ثروت باید در راستای خیر عمومی و کاهش فقر و نابرابری‌ها استفاده شود. در این مدل، دولت باید از انباشت ثروت در دست افراد خاص جلوگیری کند و از منابع به‌طور عادلانه برای رفاه عمومی بهره‌برداری نماید.

یکی از بزرگ‌ترین ضعف‌های حکمرانی لیبرالی، عدم توجه کافی به عدالت اجتماعی و اقتصادی است. در این مدل، به دلیل تأکید زیاد بر آزادی فردی و بازار آزاد، تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی گاهی به حدی می‌رسند که ثروت در دست اقلیتی محدود متمرکز می‌شود و اکثریت جامعه از رفاه و فرصت‌های برابر بی‌بهره می‌مانند. در مقابل، حکمرانی اسلامی به‌طور مداوم بر عدالت، توزیع عادلانه ثروت و حمایت از اقشار ضعیف تأکید دارد و دولت در این سیستم وظیفه دارد تا از نابرابری‌ها جلوگیری کرده و از منابع برای بهبود وضعیت اجتماعی و اقتصادی استفاده کند.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که حکمرانی اسلامی با تأکید بر عدالت اجتماعی، مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، و نظارت دقیق بر اقتصاد و منابع طبیعی، می‌تواند جایگزینی مؤثر برای حکمرانی لیبرالی باشد. در حالی که حکمرانی لیبرالی آزادی‌های فردی را به‌طور گسترده تضمین می‌کند، حکمرانی اسلامی با نگاهی جامع‌تر به عدالت و رفاه عمومی می‌تواند به ایجاد جامعه‌ای متعادل‌تر و پایدارتر کمک کند. در این راستا، حکمرانی اسلامی نه تنها به دنبال رشد اقتصادی است، بلکه هدف آن تأمین سعادت فردی و اجتماعی در چارچوبی اخلاقی و دینی است که موجب رشد و شکوفایی جامعه انسانی در تمامی ابعاد می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

حکیم، سیدمحسن، ۱۳۳۶ق منهاج الصالحین، ج ۲، نجف اشرف: مطبعة الغری،

حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۲ ق). *الکافی فی الفقه*. اصفهان، مکتبه امیرالمومنین. A.

خراسانی تربیزی، یوسف. (۱۳۷۴). کلمه جامع‌ریه بیمس کایمیری نر مرئیای ییورا و مشروطه و مجلس یورای ملی و توافق مشروطه بیا قیانون اسلامی: رسائل مشروطه. تهران: کویر.

خسر و پناه، عبدالحسین (۱۳۹۵)، *فلسفه شناخت، تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد*، قم: نشر معارف.

- خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *کلام جدید با رویکرد اسلامی* (چاپ دوم). قم: نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین، پاسخ به اشکال آیه‌الله فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷: ۹: ۱۸. ijtihadnet.ir.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ عاشوری، مهدی و عنابستانی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، *اندیشه‌های حکمی - اجتهادی شهید آیت‌الله محمدباقر صدر*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خلخالی، سید محمد مهدی موسوی (۱۴۲۵ هـ.ق)، *الحاکمیه فی الإسلام*، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۲). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دوورژه، موریس (۱۳۵۴)، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، امیرکبیر.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، *لغت‌نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، ج ۸.
- راسخ، محمد. (۱۳۸۵). *ویژگی‌های ذاتی و عرضی قیانون*. مجلس و پژوهش، ۱۳ (۵۱)، ۱۳-۴۰.
- راغب اصفهانی (۱۴۰۴ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- رالز، جان (۱۳۹۳)، *نظریه‌ای در باب عدالت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- صرامی، سیف‌الله، ۱۳۸۰، *احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه فقه شیعه*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، نشر عبیر.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۷ ش.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۱-۲۷، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

References

The Holy Qur'an.
Nahj al-Balāghah.

Ḥakīm, Sayyid Muḥsin (1336 AH). *Minhāj al-Ṣāliḥīn*, vol. 2. Najaf al-Ashraf: al-Gharī Press.

Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ (1402 AH). *al-Kāfi fī al-Fiqh*. Isfahan: Amīr al-Mu'minīn Library.

Khorasānī Tabrīzī, Yūsuf (1374 SH). *A Collection of Writings on the Concept of Freedom, Constitutionalism, the National Consultative Assembly, the Constitutional Agreement, and the Islamic Law: Treatises on Constitutionalism*. Tehran: Kavir.

- Khosropanah, ‘Abd al-Ḥusayn .(2016) *Philosophy of Knowledge* .Research and compilation by Ḥasan Panāhī Āzād. Qom: Nashr-e Ma‘āref.
- Khosropanah, ‘Abd al-Ḥusayn, and Mahdī ‘Āshūrī .(2015) *Methodology of the Social Sciences* . Tehran: Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran.
- Khosropanah, ‘Abd al-Ḥusayn .(2011) *New Theology with an Islamic Approach* (2nd ed.). Qom: Nashr-e Ma‘āref.
- Khosropanah, ‘Abd al-Ḥusayn .*Response to the Objection of Ayatollah Fazel Lankarani* , .18/09/2018ijtihadnet.ir.
- Khosropanah, ‘Abd al-Ḥusayn; ‘Āshūrī, Mahdī; and ‘Anābestānī, Abū al-Faḍl .(2013) *Wisdom-Based and Ijtihād-Oriented Thought of Martyr Ayatollah Muhammad Bāqir al-Ṣadr* .Tehran: Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran.
- Khalkhālī, Sayyid Muḥammad Mahdī Mūsavī (1425 AH) .*al-Ḥākimiyyah fī al-Islām* .Qom: Islamic Thought Assembly.
- Khomeini, Sayyid Rūḥollāh .(1993) *Commentary on Forty Hadith* .Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works.
- Duverger, Maurice .(1975) *Principles of Political Science* .Trans. Abolfazl Qāḍī. Tehran: Amīr Kabīr.
- Dehkhodā, ‘Alī-Akbar .(1994) *Dehkhodā Dictionary* .Tehran: University of Tehran Press.
- Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar .*al-Tafsīr al-Kabīr* ,vol. 8.
- Rāsekh, Muḥammad (2006). “Intrinsic and Extrinsic Characteristics of Law ”.*Majlis and Research*.40–13 ,(51)13 ,
- Rāghib al-Iṣfahānī (1404 AH) .*al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān* .Tehran: Book Publishing Office.
- Rawls, John .(2014) *A Theory of Justice* .Trans. Morteżā Nūrī. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1390 AH) .*al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* .Beirut: A‘lamī Foundation.
- Ṣarrāmī, Seyfollah .(2001) *Governmental Decrees and Public Interest from the Perspective of Shi‘i Jurisprudence* .Tehran: Strategic Research Center of the Expediency Discernment Council; Nashr-e ‘Abīr.
- Kulaynī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Ya‘qūb .(2008) *al-Kāfī* .Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Makarem Shirazi, Naser, et al .*Tafsīr-e Nemūneh* ,vols. 1–27. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.