

## نگرش سیستمی و مسئله کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر ظرفیت‌های نهاد ولایت

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۲۷

سیدغلامرضا موسوی\*

احمد واعظی\*\*

کارآمدی نظام جمهوری اسلامی یکی از دغدغه‌های مهم در سال‌های اخیر و پس از گذشت سه دهه از پیروزی انقلاب اسلامی است، به‌خصوص در شرایط جدید که نقش منطقه‌ای و جهانی ایران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شده و بر اساس آن مطالبات جدیدی از نخبگان و دانشمندان ایرانی در ارائه مدل‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در حال شکل‌گیری است. بی‌تردید ارائه مدل‌های کارآمد از اولویت‌های نظام اسلامی است. کارآمدی را از منظرهای گوناگون می‌توان بازشناخت؛ ولی این مقاله به دنبال تحلیل کارآمدی نظام سیاسی از منظر متغیر نگرش سیستمی است. کارآمدی در رویکرد سیستمی مبتنی بر قدرت تهیه ورودی، نحوه انجام عملیات بر آنها، نحوه سازماندهی خروجی، حفظ، استقرار و تعادل سیستم است؛ یعنی یک سیستم کارآمد سیستمی است که دارای سه

\* استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

\*\* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

## نسبت سنت و تجدد در اندیشه سیاسی آیت الله مطهری

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۲۶

منصور میراحمدی\*

یزدان خالدی پور\*\*

از دغدغه‌های جدی اندیشمندان جهان اسلام در طول یکصد سال اخیر، برقراری نسبت سنت و تجدد بوده است که بی‌تردید اساس اندیشه آیت‌الله مرتضی مطهری نیز پاسخی به این نسبت است. تحقیق حاضر بر این فرض بنا نهاده شده است که استاد مطهری در زمینه تجدد، سعی در بازسازی سنت دارد؛ لذا در نیل به اهداف مزبور تلاش شده است زوایای پنهان اندیشه سیاسی مذهبی ایشان، بر اساس الگوی جستاری اسپریگنز، در قالب مشکل‌شناسی، دلیل‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه حل‌شناسی با روش پژوهش توصیفی-تحلیلی، تجزیه و تحلیل شود. مطالعات و بررسی مقاله نشان می‌دهد استاد مطهری یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های فکری نوگرا در ایران معاصر است که تلاش ارزنده‌ای در بازسازی سنت اسلامی ایرانی در زمینه تجدد انجام داده است. به زعم نگارنده فهم تلاش نظری وی می‌تواند الگوی مناسبی برای تداوم رویکرد نوگرایی در اندیشه اسلامی ارائه نماید.

**کلیدواژگان:** سنت، تجدد، اندیشه سیاسی، نوگرایی، بازسازی سنت، مطهری.

\* استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.

\*\* کارشناس ارشد علوم سیاسی.

اندیشه درباره سنت و مدرنیته و فهم مناسب آنها از دغدغه‌های مسلمانان و از جمله متفکران معاصر ایران بوده است. تحولاتی همانند انقلاب مشروطه، تغییر سلطنت به جمهوریت و روی کار آمدن رضاخان، انقلاب اسلامی ایران و سایر تحولات بعد از آن را می‌توان در کشمکش سنت و تجدد تحلیل کرد. اندیشه‌های متفکران ایرانی نیز پاسخی به این کشمکش بوده است. آن زمانی که گروهی از اتحاد اسلامی سخن می‌گفتند و گروهی دیگر در صدد طراحی نظریه مشروطه اسلامی بودند و عده‌ای مشروطه اروپایی را منافی قواعد اسلام می‌دانستند یا در سال‌های بعد که گروهی از متفکران غرب‌زدگی را و گروهی دیگر بازگشت به اصل را محورهای اندیشه‌ای خود قرار می‌دادند، در صدد حل این کشمکش تاریخی بوده‌اند. اندیشمندان با جریان‌های فکری مختلف در این تحولات حضور داشتند و هر کدام با رویکردی خاص به این مسئله پرداختند: بعضی گروه‌ها با رویکردی سنت‌گرا به طرد و نقد آنچه تجدد نامیده می‌شود پرداختند؛ گروهی دیگر با رویکردی تجددگرا در جهت طرد و نقد سنت تلاش کردند؛ گروهی هم تلاش کردند نه سنت را طرد کنند و نه تجدد را، بلکه هم به نقد تجدد و هم سنت پردازند و با برجسته‌نمودن جنبه‌های مثبت هر یک، جمع سنت و تجدد را امکان‌پذیر نمایند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چرا ایرانیان، علی‌رغم این تحولات، هنوز در کشاکش سنت و تجددند؟ با وجود مثبت‌بودن این تحولات، نکته‌ای که در جریان‌های فکری ایران جلب توجه می‌کند، این است که روشنفکری در جامعه ایران به دلیل عدم توجه به گذشته خود همچون زنجیره و تاریخ ناپیوسته‌ای جلوه می‌کند. با توجه به این نکته، گرچه در حال حاضر دشواری‌های بسیار زیادی در شکل‌گیری نسبت مطلوب سنت و تجدد در ایران وجود دارد، بی‌گمان این راه بار دیگر پیموده خواهد شد و موفقیت در این راه مستلزم درس گرفتن از شکست‌های گذشته و واقع‌بینی بیشتر در آینده است. دلیل پرداختن ما به سنت و تجدد در اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری در همین نکته نهفته است. به باور نگارنده، مطالعه موردی اندیشه سیاسی وی می‌تواند الگوی مناسبی برای فهم مناسبات سنت و تجدد در جریان نوگرایی دینی در دوران معاصر ارائه کند.

این مقاله بر آن است از روش اسپریگنز برای فهم نظریه‌های سیاسی آیت‌الله مطهری درباره مناسبات سنت و تجدد استفاده کند. اسپریگنز معتقد است: «نظریه پردازان سیاسی، صرف نظر از اختلاف نظر چشمگیر در سبک و مفاهیم، نه‌تنها با مسائل اساسی یکسانی



سر و کار دارند، بلکه برای پاسخگویی به این مسائل روش نسبتاً همگونی اتخاذ کرده‌اند» (اسپریگنز، ۱۳۸۷، ص ۳۸). به اعتقاد اسپریگنز نظریات سیاسی مرحله‌ای دارد که ترتیب مراحل آن همیشه این گونه می‌باشد: ۱. مشاهده بی‌نظمی؛ ۲. تشخیص علل آن؛ ۳. بازسازی جامعه؛ ۴. ارائه راه حل (همان، ص ۳۷-۴۲).

اسپریگنز در گام اول مدعی است اندیشمندان سیاسی هر دوران به شدت واقع‌گرایند و اندیشه‌های سیاسی آنان پاسخ به مشکلات محیط سیاسی آنان است؛ بنابراین برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی اولین سؤال این است: «مشکل او کدام است؟ چه نارسایی و بی‌نظمی مشخصی را می‌خواهد درمان کند؟» (همان، ص ۵۴). وقتی نظریه‌پرداز شرایطی را نامنظم تشخیص داد، منطق مشاهده حکم می‌کند که زمینه مشاهده نیز بررسی گردد. اینجا به دومین مرحله می‌رسیم و اولین سؤالی که در این مرحله مطرح می‌شود، این است که اگر اوضاع نامرتب است، دلایل آن چیست؟ اگر قرار است مشکل به‌طور نظری کاملاً فهمیده شود و همین‌طور از نظر عملی مداوم گردد، علل مسئله باید روشن شود (همان، ص ۱۰). مرحله بعدی بازسازی جامعه است که از مراحل قبلی پژوهش بر می‌آید. مشاهده بی‌نظمی غیر از مشکل تشخیص علل، مسئله دیگر را مطرح می‌کند و آن عبارت است از اینکه اوضاع سیاسی مرتب چه خصوصیتی دارد؟ نظریه‌پرداز در این مرحله از هست‌ها گذر می‌کند و به بایدها می‌رسد (همان، ص ۱۱۹). سرانجام آخرین جزء نظریه‌های سیاسی ارائه راه حل، پیشنهادها و توصیه‌های عملی است. این توصیه‌ها گاه صریح و گاه تلویحی است (برزگر، ۱۳۸۵، ص ۵۵). در این مرحله، نظریه‌پرداز با توجه به قابلیت‌ها، امکانات، ضرورت‌ها و حقایق به ارائه راه درمان بحرانی که مشاهده کرده است می‌پردازد. نکته پایانی که درباره الگوی نظری باید گفت، این است که «ترتیب این مراحل در ارائه نظریه سیاسی ممکن است در عمل تا حدودی رعایت نشده باشد؛ اما در روند جستار ترتیب این مراحل همیشه این گونه است» (اسپریگنز، ۱۳۸۷، ص ۴۰).

بر اساس الگوی فوق ما به بررسی نسبت سنت و تجدد در اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری می‌پردازیم. در این چارچوب سؤال اصلی مقاله این است که «در اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری چه نوع رابطه‌ای میان سنت و تجدد برقرار می‌شود؟» در پاسخ به این سؤال، این فرض شکل می‌گیرد که «آیت‌الله مطهری در نسبت‌سنجی میان سنت و تجدد، در زمینه تجدد به بازسازی سنت می‌پردازد». با توجه به سؤال اصلی و الگوی نظری مقاله



و فرضیه شکل گرفته بر اساس آنها می‌توان گفت آیت‌الله مطهری مشکل جوامع مسلمان را در نسبت سنت و تجدد، انحطاط تفکر و تمدن اسلامی و دلیل بروز آن را تحجر و تجددگرایی افراطی می‌داند. وی با نگاه تقابلی به سنت و مدرنیته نمی‌پرداخت؛ بلکه آرمان و دغدغه او جمع سنت و تجدد بود. لذا بر اساس مفهوم آزادی، چگونگی جمع دغدغه‌های سنتی و مدرن آیت‌الله مطهری برای رسیدن به جامعه مطلوب را بیان می‌کنیم و راهکارهای او را در قالب شش راهکار که در درون نظام سنتی وجود دارند، می‌آوریم.

### ۱. مفاهیم

سنت، تجدد و اندیشه سیاسی سه مفهوم اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهند که اشاره‌ای گذرا به آنان قبل از ورود به مباحث اصلی مقاله ضروری است.

الف) سنت: سنت در لغت به معنای «روش، قانون، آیین و نهاد می‌باشد» (دهخدا، ۱۳۴۵، ص ۶۴۶)؛ اما در اصطلاح می‌توان به تعریف آن در سه سطح پرداخت: ۱) در نگاه جامعه‌شناسی، سنت مرکب از مجموعه عناصر مذهبی، فرهنگی، تاریخی، رسوم و نگرش‌های خاصی است که شیوه زندگی خاصی را تشکیل می‌دهند. این شیوه زندگی اصولاً ناندیشیده و ناآگاهانه تصور می‌شود (احمدی لیوانی، ۱۳۸۸، ص ۲۸ - ۳۰).

۲) سنت در اصطلاح فقهی مجموعه‌ای از رفتارها، گفتارها و تقریرات پیامبر است که در فقه شیعه، قول و فعل و تقریر امام معصوم بخشی از سنت می‌باشد (فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰). ۳) اما منظر دیگر، نگاه سنت‌گرایان به سنت است و کسانی مد نظرند که دیدگاهی فلسفی به سنت دارند: این دسته از متفکران از سنت مجموعه اصولی را اراده می‌کنند که از عالم بالا فرود آمده‌اند که در اصل عبارت‌اند از یک نوع تجلی خاص ذات‌الاهی، همراه با اطلاق و به‌کارگیری اصول در مقاطع زمانی مختلف و در شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

برای جلوگیری از تقابل سنت و تجدد باید سنت در معنای روش‌شناختی را که در مقابل تجدد قرار می‌گیرد و به مجموعه‌ای از میراث فکری و دانش تاریخی مسلمانان اطلاق می‌شود که خود زمانی نو بوده و اکنون کهنه می‌نماید، با سنت در معنای گفتار، کردار و تقریر معصوم علیه‌السلام که سرچشمه شریعت می‌باشد، تفکیک کرد. در مقاله حاضر، سنت نه به مفهوم فقهی آن بلکه به مفهوم مجموعه‌ای از افکار و رفتاری است که ریشه

در تاریخ فکر دارد و به گونه‌ای مورد احترام قرار می‌گیرد.

ب) مدرنیته: ما در این تحقیق مدرنیته را با تجدد یکی می‌دانیم. مدرنیته در معنای لغوی امروزی، طرفدار تازه‌بودن و به نو و به تازگی تمایل داشتن است (عمید، ۱۳۶۳، ص ۵۴۰). تبار واژه مدرن از لفظ لاتین modernus است که خود از قید modo مشتق شده است. modo در زبان لاتین به معنای این اواخر، به تازگی، گذشته‌ای بسیار نزدیک بود (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۳).

در مورد معنای اصطلاحی مدرنیته با احتیاط می‌توان ادعا کرد که تا امروز محافل روشنفکری غرب نتوانسته‌اند، به تعریفی جامع از مدرنیته دست یابند. شاید به این دلیل است که مدرنیته دارای ابعاد و اضلاع متفاوت و گاه متضاد است. مارشال برمن در تعریف مدرنیته می‌گوید: «امروزه وجه خاصی از تجربه حیاتی (تجربه زمان و مکان) نفس و دیگران (تجربه امکانات و خطرات زندگی) وجود دارد که مردان و زنان سراسر جهان در آن شریک‌اند و من این مجموعه یا بدنه از تجارب را مدرنیته می‌نامم. مدرن بودن یعنی تعلق داشتن به جهانی که در آن به قول مارکس، «هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» (برمن، ۱۳۸۰، ص ۱۴). گیدنز می‌گوید: «مدرنیته به آن شیوه زندگی اجتماعی یا سازماندهی این زندگی گفته می‌شود که در اروپا در حدود سده هفدهم پدید آمد و بعد بیش‌وکم دارای پیامدهای جهانی شد. این سبب شد که مدرنیته با یک دوران تاریخی خاص و در یک منطقه جغرافیایی خاص همبسته شود» (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

تعریف‌هایی که تا کنون از مدرنیته ارائه شده‌اند فراوان و متنوع و حتی گاهی با هم متضادند و ما در این مقاله مدرنیته را «سلسله به‌هم‌پیوسته‌ای از تحولات اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، زیباشناختی، معماری، اخلاقی، شناخت‌شناسی و سیاسی» (میلانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹) در نظر گرفته‌ایم. این تعریف از مدرنیته هم جنبه‌های سخت‌افزاری مانند، بالارفتن سطح زندگی مادی، گسترش فناوری‌های ماشینی، شیوه‌های نو در تولید صنعتی را در نظر دارد و هم جنبه‌های نرم‌افزاری و به عبارتی نظام باورها و ارزش‌هایی را که در ذهن و ضمیر جامعه مدرن به‌تدریج شکل می‌گیرد مانند خردباوری، انسان‌گرایی، فردگرایی، دنیاگرایی (مسمودی، ۱۳۸۶، ص ۲۱). آنچه در این تحقیق از مدرنیته بیشتر مراد و مقصود می‌باشد، عمدتاً جنبه‌های نرم‌افزاری مدرنیته است.



حتی بحران‌هاست: یک نوع از مسائل در ردیف دغدغه‌های همیشگی همه انسان‌ها قرار می‌گیرد و نوع دیگر در ردیف مسائل حادث و متغیر. برخی از دغدغه‌های انسان‌ها در تمامی ادوار - اعم از جهان قدیم و جدید - به قرار زیر است: پرسش از عدالت، پرسش از نظام سیاسی مطلوب، پرسش از چیستی قدرت، پرسش از آزادی، پرسش از شیوه مملکت‌داری، پرسش از رهبران شایسته. دغدغه‌های مذکور در همه زمان‌ها، با شدت و ضعف، وجود داشته؛ اما پاسخ انسان به این پرسش‌ها پیوسته در حال تغییر بوده است. اما هر دوره پرسش‌های خاص خود را نیز داشته است که گاهی پرسش‌های مقطعی نیز به یکی از این پرسش‌های ابدی و پایدار بر می‌گردد. پرسش از بردگی پرسش پایدار و جاودانه بشر نیست؛ اما روشن است که مبنای آن در پرسش‌های پایدار است (لک‌زایی، ۱۳۸۱، ص ۱۴ - ۱۵). بنابراین منظور از اندیشه سیاسی به شکل عام موضوعی است که به امر قابل فهم کردن سردرگمی‌های اوضاع سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. آیت‌الله مطهری هم دغدغه پرداختن به پرسش‌های پایدار و جهان‌شمول را داشته‌اند و هم به دنبال پاسخ‌دادن به مسائل گذرا و پرسش‌های موقت در صحنه سیاسی و اجتماعی عصر خود بوده‌اند؛ پس منظور از اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری پاسخ‌های وی به سؤال‌هایی است که در حوزه زندگی سیاسی و اجتماعی انسان‌ها مطرح می‌شوند.

## ۲. رویکرد آیت‌الله مطهری به سنت و تجدد

آیت‌الله مطهری درباره سنت و تجدد به‌طور عمده تحت عنوان اسلام و مقتضیات زمان بحث کرده است. به همین دلیل است که ایشان مهم‌ترین مسئله اجتماعی متفکران مسلمان را اسلام و مقتضیات زمان می‌داند. آیت‌الله مطهری اهمیت این موضوع را از یک طرف مربوط به اهمیت و ارزش خود دین و دینداری (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۸ - ۳۴) و مدعیات اسلام در مورد خاتم‌بودن این دین و جاودانه‌بودن دستورها و آموزه‌های اسلامی آن (همو، ۱۳۸۶، ص ۸۷) می‌داند و معتقد است اگر این نکات برجسته در سنت (اسلام) به‌گونه‌ای متعادل مورد توجه قرار نگیرند، می‌توانند سبب انحراف در سنت و تحجرگرایی شوند؛ اما از طرف دیگر ایشان تغییر در مقتضیات زمان (تجدد) را به دلیل وجود قوه اختیار و ابتکار طبیعی می‌داند، منتها این تغییرات را هم در جهت تکامل زندگی اجتماعی انسان می‌داند و هم در جهت سقوط و انحراف؛ لذا شناخت و تفاوت این دو دسته تغییرات را برای برقراری نسبت متعادل سنت و تجدد امری مهم می‌داند (همو، ۱۳۸۹، «الف» ۲۹).

دربارهٔ تعریف مفاهیم سنت و تجدد در اندیشه آیت‌الله مطهری باید گفت اولاً نمی‌توان به تعریفی دقیق و صریح از این دو مفهوم در اندیشهٔ آیت‌الله مطهری رسید و ثانیاً آیت‌الله مطهری مفهوم سنت را تحت عنوان اسلام و مفهوم تجدد را تحت عنوان مقتضیات زمان هم در بعد فکری و فرهنگی و هم در بعد مادی بررسی کرده است. وی در کنار این مفهوم از مفهوم «تجددگرایی افراطی» سخن به میان آورده که دیگر تحت عنوان مقتضیات زمان جای نمی‌گیرد و معادل تجدد و مدرنیته غربی است. در جای خود به این مفهوم نیز از دیدگاه شهید مطهری خواهیم پرداخت. پس اگر بخواهیم به توضیح و تفسیر این مفاهیم در اندیشهٔ وی برسیم باید به بحث حول دو محور اسلام و مقتضیات زمان پرداخت. آیت‌الله مطهری برای توضیح و تفسیر این دو مفهوم به مؤلفه‌های گوناگون آنها اشاره کرده است:

سنت: از دیدگاه آیت‌الله مطهری، سنت همان دین و دین همان قرآن و سنت است (ممو، ۱۳۹۰، ص ۱۴). ایشان در این تعریف میان اسلام و فرهنگ اسلامی، دو بعد از سنت، تفکیک می‌کند؛ یعنی تفکیک میان مجموعه تعالیم اسلام حقیقی با مجموعه باورها و گرایش‌ها و رفتارهایی که در جوامع اسلامی مشاهده می‌شود. تجدد: آیت‌الله مطهری مفهوم تجدد را تحت عنوان مقتضیات زمان در دو سطح بررسی می‌کند:

الف) مدرنیته (تجدد) فکری و فرهنگی: آیت‌الله مطهری در توضیح ویژگی‌های فکری و فرهنگی مدرنیته و تفکیک آن از مدرنیته مادی، دربارهٔ اقبال می‌گوید: «از جمله مزایای اقبال این است که فرهنگ غرب را می‌شناخته و با اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی غرب آشنایی داشته.... لذا اقبال در عین دعوت به فراگیری علوم و فنون غربی از هر گونه غربگرایی و شیفتگی به ایسم‌های غربی مسلمانان را بر حذر می‌داشت» (ممو، ۱۳۶۱، ص ۴۱)؛ همچنین ایشان در توضیح ویژگی‌های برجسته سیدجمال‌الدین اسدآبادی می‌گوید «او می‌خواست مسلمانان علوم و صنایع غربی را فراگیرند؛ اما با اینکه اصول و تفکر مسلمانان یعنی جهان‌بینی آنها، جهان‌بینی غربی گردد و جهان را با همان عینک ببینند که غرب می‌بیند مخالف بود» (همان، ص ۱۸).

ب) مدرنیته مادی: آیت‌الله مطهری دربارهٔ این بعد مدرنیته برای مفهوم مقتضیات زمان سه تفسیر ذکر می‌کند: ۱) مقتضای زمان به معنای پدیده‌ها و امور رایج زمان؛





۲) مقتضیات زمان به معنای سلیقه، ذوق و پسند مردم زمان؛ ۳) مقتضیات زمان به معنای حاجت‌های زمان. از میان این سه تفسیر ذکرشده، وی تفسیر سوم را می‌پذیرد و در توضیح آن می‌گوید که انسان یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و یک سلسله احتیاجات غیرثابت و همچنین به ابزارها و وسایلی برای تأمین این احتیاجات نیاز دارد؛ لذا حاجت‌های زمان به معنای احتیاجات غیرثابت و ابزارها و وسایل تأمین این احتیاجات ثابت و غیرثابت می‌باشد که دائماً در تغییر و غالباً رو به تکامل می‌باشند (همو، ۱۳۸۹، ۱۲۱-۱۲۲).

با توجه به آنچه گذشت، رویکرد آیت‌الله مطهری به سنت و تجدد آشکار می‌گردد. وی با چنین رویکردی، نگاه آسیب‌شناسانه به سنت دارد؛ پس از بررسی بحران و آسیب اصلی آن و تبیین علل و عوامل آن به ارائه مدل مطلوب خود و راهکارهای تحقق آن می‌پردازد. در ادامه با بهره‌گیری از الگوی نظری اسپریگنز، دقایق مذکور را در اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری توضیح می‌دهیم.

#### ۲-۱. بحران: انحطاط تفکر و تمدن اسلامی

بر اساس الگوی نظری مقاله اولین سوال این است که مشکل نظریه‌پرداز کدام است؟ آیت‌الله مطهری بحران و مشکل اصلی تفکر و تمدن اسلامی را «انحطاط» می‌داند. وی از این زاویه به سنت و تجدد می‌پردازد. آیت‌الله مطهری بیان می‌کند: «در میان کشورهای دنیا به استثنای بعضی کشورها، کشورهای اسلامی عقب‌مانده‌ترین و منحط‌ترین کشورهاست (هستند)؛ نه تنها در صنعت عقب هستند، در علم عقب هستند، در اخلاق عقب هستند، در انسانیت عقب هستند» (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳). ایشان ریشه انحطاط تمدن اسلامی و مسلمانان را در تفکر و اندیشه مسلمانان نهفته می‌داند و معتقد است آسیب‌ها و خطاهایی در حوزه تفکر مسلمانان ایجاد شده است که این آسیب‌ها باعث اختلالاتی در رفتارهای فردی و اجتماعی آنان می‌گردد و برآیند این رفتارها، عقب‌ماندگی و انحطاط مسلمانان را به دنبال آورده است؛ بنابراین نخست باید از اندیشه و باور شروع کرد (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳). استاد مطهری در ریشه‌یابی و توضیح دقیق‌تر مفهوم انحطاط در جوامع اسلامی بیان می‌کند: «یا باید بگوییم اسلام یعنی همان حقیقت اسلام در مغز و روح این ملت‌ها هست، ولی خاصیت اسلام این است که ملت‌ها را عقب می‌برد و یا باید اعتراف کنیم که حقیقت اسلام به صورت اصلی در مغز و روح ما موجود نیست، بلکه این فکر اغلب در مغزهای ما به صورت مسخ‌شده موجود است»، (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴). او در پاسخ به این سؤال بر عامل دوم تأکید می‌کند و معتقد است اندیشه‌های

دینی مسلمانان به شدت آسیب دیده و دچار انحراف و کژتابی شده است (همان، ص ۱۵۷-۱۶۰). آیت‌الله مطهری استعمار و استثمار را علت فرعی شکل‌گیری انحطاط جوامع اسلامی ارزیابی می‌کند و علت اصلی را خود مسلمانان می‌داند (همان، ص ۱۵۹).

نوعی جدایی دین از معرفت دینی را می‌توان در اندیشه آیت‌الله مطهری مشاهده کرد؛ اما وی اعتقاد به بازسازی تفکر دینی دارد نه بازسازی دین؛ به عبارت دیگر احیای فکر دینی یعنی «زنده کردن طرز تفکر خود ما نه احیای دین... دین زنده است و هرگز نمی‌میرد؛ یعنی آن حقیقت دین قابل مردن نیست... اسلام یک حساب دارد و مسلمین حساب دیگری دارند. اسلام زنده است و مسلمانان فعلی مرده» (همان، ص ۱۴۴-۱۴۵). نکته گفتنی دیگر این است که آیت‌الله مطهری انحطاط مسلمانان را در اندیشه‌ها و تفکرات نادرست آنها و احیای اسلام را به احیای تفکر وابسته می‌داند؛ اما بر این موضوع نیز تأکید می‌کند که «احیای دین و قدرت دین تابع این است که مردم چه اندازه به آن دین عمل بنمایند، چه اندازه به مقتضای آن دین رفتار بکنند؛ این زنده‌بودن دین است» (همان، ص ۱۵۰)؛ یعنی تا زمانی که هماهنگی میان نظر و عمل اتفاق نیفتد، احیای تفکر اسلامی به حال جوامع اسلامی سودی ندارد. بر این اساس، از نگاه استاد مطهری مشکل اصلی جوامع اسلامی، دچار شدن آنان به انحطاط فکری است که پیامد آن نابسامانی‌های مختلف در عرصه‌های متعددی است.

## ۲-۲. علل بحران: تحجر و تجددگرایی افراطی

با مطالعه آثار آیت‌الله مطهری در می‌یابیم ایشان توجه خاصی به مسئله تحجر و تجددگرایی افراطی نموده و آنها را از ریشه‌های انحطاط تمدن و تفکر اسلامی بر شمرده است. آیت‌الله مطهری چون همزمان به توانمندی و پویایی دین و همچنین خلوص دین می‌اندیشید به شدت با جریان‌های جمودگرا و تجددگرایی افراطی مخالف بود و آنها را خطرهای اصلی برای تفکر اسلامی بر می‌شمارد. «دو بیماری خطرناک همواره آدمی را در این زمینه تهدید می‌کند: بیماری جمود و بیماری جهالت. نتیجه بیماری اول توقف و بازماندن از پیشروی و توسعه است و نتیجه بیماری دوم سقوط و انحراف است... جامد و جاهل متفقاً فرض می‌کنند که هر وضعی که در قدیم بوده است، جزء مسائل و شعائر دین است، با این تفاوت که جامد نتیجه می‌گیرد این شعائر را باید نگهداری کرد و جاهل نتیجه می‌گیرد اساساً دین ملازم است با کهنه‌پرستی و علاقه به سکون و ثبات.» (همو، ۱۳۱۶،



ص ۹۶). به همین دلیل است که او با جریان‌های تحجرگرا و تجددگرا مخالفت می‌ورزید و به دنبال نقطه تعادل می‌گشت و معتقد بود مشکل انسان عصر ما در همین عدم تعادل است (همو، ۱۳۷۳، ص ۵۵) و اصولاً علت شکل‌گیری جمودها جاهلان‌اند و علت شکل‌گیری جهالت‌ها، جامدها (همو، ۱۳۱۶، ص ۹۵).

الف) جریان‌های جمودگرا: آیت‌الله مطهری جریان‌های جمودگرا در اسلام را سه جریان خوارج، اشعری‌گری و اخباری‌گری می‌داند (مطهری، ۱۳۱۹، «الف»، ص ۷۱-۹۳). اخباری‌گری یکی از این جریان‌هاست که در حدود چهار قرن پیش به وجود آمده است. اخباریین معتقد بودند از ادله تشریح احکام شرعی که کتاب، سنت، اجماع و عقل است، فقط سنت منبع معرفتی درخور مراجعه است. آنها می‌گفتند اساساً عقل حق ندارد در موضوعات دینی دخالت کند و انسان باید عقل خودش را تخطئه کند و همچنین در مورد قرآن می‌گفتند قرآن مقامش بالاتر از این است که افراد عادی بشر آن را بفهمند. از دیدگاه آیت‌الله مطهری جریان اخباری‌گری یکی از آن جریان‌های فکری خطرناکی است که در دنیای اسلام پیدا شده است و اثرش هم جمود فکری است (همان، ص ۸۷-۹۳). او در مجادله با اخباری‌ها تا بدان جا پیش می‌رود که از قول آیت‌الله بروجردی اعلام می‌کند میان تفکر اخباری و پیدایش فلسفه حسی در اروپا تقارن زمانی وجود دارد (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳).

جریان دیگر اشعری‌گری است که یک نحله کلامی سلفی می‌باشد و به دنبال اختلاف با فرقه معتزله به وجود آمد. پیروزی مکتب اشعری‌گری، پیروزی جمود و قشری‌گری بر حریت فکر بود. آنها با جمود خاصی که داشتند، هر گونه اندیشیدن در آیات قرآن، مباحث کلامی و احادیث را منع کردند و مدعی بودند مسلمانان بدون چون و چرا باید ظواهر آیات و روایات را بپذیرند، حتی اگر مستلزم تناقض باشد، یا حتی اگر ظاهر آنها با حکم قطعی عقل در تضاد باشد و این باعث شد تا یکباره ارزش تفکر و اندیشه‌های عقلی محض و محاسبات فلسفی را منکر شوند (همو، ۱۳۱۹، «ب»، ص ۷۲).

خوارج سومین مظهر جمودند. از نظر استاد مطهری امروزه بحث از خارجی‌گری به عنوان مذهب بی‌فایده است؛ چون خوارج منقرض شده‌اند و وجود خارجی ندارند. اهمیت مطالعه از این نظر است که روح خارجی‌گری نمرده است و هنوز زنده است و به قول آیت‌الله مطهری روح خارجی‌گری در بسیاری از مسلمانان حلول کرده است (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۳۹).

آنچه از نظرهای آیت‌الله مطهری در رابطه با جریان‌های جمودگرا قابل استنباط است، اشاره به کم‌ارزش شدن عقل و تفکر در نزد جریان‌های جمودگراست؛ به عبارت دیگر مهم‌ترین معیار آیت‌الله مطهری برای نشان‌دادن میزان جمود یک دیدگاه، جایگاه عقل و تفکر در نزد آن گروه است. از آنجاکه جریان‌های مذکور به عقل و تعقل بها نداده و هر یک به گونه‌ای به انکار عقل می‌پردازند، از نوعی جمود فکری برخوردارند.

ب) تجددگرایی افراطی: این جریان در اندیشه آیت‌الله مطهری دو وجه دارد: وجه اول این جریان که هم در شیعه وجود دارد و هم در سنی، در حقیقت عبارت است از آراستن اسلام به آنچه از اسلام نیست و پیراستن آن از آنچه از اسلام هست، به منظور رنگ زمان زدن و باب طبع زمان کردن (ممو، ۱۳۶۱، ص ۹۲). وی تأکید می‌کند که در عصر ما نسبت به اصلاحات اجتماعی، حساسیت مثبت و مبارکی پیدا شده که شایان تقدیر است؛ و لیکن برخی از این اصلاحات دچار آفت «تجددگرایی افراطی» شده که آسیب جدی می‌باشد (همان، ص ۹۳). این وجه تجددگرایی افراطی را می‌توان التقاط نامید که آیت‌الله مطهری آن را به پنهان و آشکار تقسیم می‌کند. التقاط آشکار هنگامی است که افراد خود تصریح به آن دارند مانند سوسیالیسم اسلامی؛ ولی در «التقاط پنهان» بدون اینکه اشاره به التقاط بکنند، آموزه‌های فرهنگ بیگانه را با رنگ و لعاب اسلامی می‌پوشانند و آن را به اسم اسلام ترویج می‌کنند. اما وجه دوم این جریان گروهی‌اند که هنگامی که از پیشرفت و تغییر اوضاع زمان صحبت می‌کنند، تصور می‌کنند هر تغییری که در اوضاع اجتماعی پیدا می‌شود، باید به حساب پیشرفت گذاشت. آنان استدلال می‌کنند چون وسایل و ابزارهای زندگی روز به روز عوض می‌شود و کامل‌تر جای ناقص‌تر را می‌گیرد و چون علم و صنعت در حال پیشرفت است، تمام تغییراتی که در زندگی انسان پیدا می‌شود، نه تنها نوعی پیشرفت است و باید استقبال کرد، بلکه جبر زمان است و خواه و ناخواه جای خود را باز می‌کند (ممو، ۱۳۶۱، ص ۹۰). آیت‌الله مطهری در پاسخ به این استدلال بیان می‌کند که «نه همه تغییرات نتیجه مستقیم علم و صنعت است و نه ضرورت و جبری در کار است» (همان، ص ۹۱)؛ بلکه زمان همان طوری که پیشروی و تکامل دارد، فساد و انحراف هم دارد؛ باید با پیشرفت زمان پیشروی کرد و با فساد و انحراف زمان هم باید مبارزه کرد (همان، ص ۹۰).

این گروه در تأیید اندیشه خود به دو استدلال تکیه می‌کنند: ۱) استدلال اول که جنبه فلسفی دارد، به این ترتیب است که در این جهان همه چیز در تغییر است، پس



چگونه ممکن است یک سلسله قوانین اجتماعی برای همیشه بتواند ثابت باقی بماند؟ پس دین به طور عام و دین اسلام به طور خاص هم یکی از این چیزهاست و نمی‌تواند جاوید باقی بماند. آیت‌الله مطهری در پاسخ به این استدلال می‌گوید اگر مسئله فقط به این شکل خالص فلسفی طرح شود، جواب خیلی ساده دارد و آن این است که آنچه در جهان متغیر است، پدیده‌های عادی جهان‌اند. در تغییر پدیده‌ها شکی نیست؛ ولی سخن درباره قوانین جهان است و اسلام قانون است نه پدیده (همو، ۱۳۸۹، ص ۳۸۱-۳۹۰). (۲) استدلال دوم ناظر به آموزه مقتضیات زمان است که بر اساس آن قانون زندگی بشر از آن نظر که زندگی بشر است متغیر است. از یک طرف چون زندگی بشر متطور و متحول است، نیازهای بشر تغییر می‌کند و از طرف دیگر ریشهٔ قانون نیازمندی‌های اجتماعی است؛ پس زمانی که نیازها تغییر کند قانون هم طبعاً تغییر می‌کند. آیت‌الله مطهری در پاسخ به این استدلال به تفکیک نیازهای ثابت از نیازهای متغیر می‌پردازد و می‌گوید این مطلب درست است که شرایط زندگی بشر متغیر است و نیازهای بشر تغییر می‌کند، اما بشر یک نیازهای ثابت دارد و یک نیازهای متغیر؛ نیازهایی که مربوط به شکل و صورت زندگی انسان است متغیر است و نیازهایی که مربوط به معنای زندگی انسان است ثابت است (همان، ص ۴۰-۴۱).

بدین ترتیب در اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری تفکر تحجرگرایی و تجددگرایی افراطی مهم‌ترین عامل بحران فکری جوامع اسلامی است که موجبات انحطاط آن جوامع را فراهم ساخته است.

### ۲-۳. جامعه مطلوب: جمع سنت و تجدد

با تحلیل و تبیین مشکل و دلیل آن از دیدگاه آیت‌الله مطهری، این پرسش مطرح می‌شود که وی جامعهٔ مطلوب را چگونه جامعه‌ای می‌داند؟ جامعه مطلوب در اندیشه آیت‌الله مطهری ناظر به جمع سنت و تجدد است. وی در این راستا با حفظ چارچوب سنت به بازسازی آن با بهره‌گیری از مفاهیم و آموزه‌های جدید می‌پردازد. این تلاشی مبتنی بر پیش‌فرض اساسی است که مفاهیم سیاسی مدرن در سنت فکری مسلمانان یافت نمی‌شود، اما از طریق شاخص‌سازی می‌توان به نسبت‌سنجی این مفاهیم پرداخت. آیت‌الله مطهری بر این اساس جامعه مطلوب مورد نظر خود را بر پایه مفاهیمی خاص بنا می‌کند که در اینجا برای رعایت اختصار تنها به مفهوم آزادی که اهمیت بسیار زیادی در اندیشه وی دارد، می‌پردازیم.

نگاه آیت‌الله مطهری به آزادی را می‌توان در دو بعد فلسفی و سیاسی مطالعه کرد.

آیت‌الله مطهری با طرح فطرت، جبر، اختیار، عقل، اراده و تکامل انسانی به عنوان مبانی آزادی و تفکیک آزادی معنوی از آزادی اجتماعی به دنبال پاسخگویی به دغدغه‌های فلسفی است و نشان می‌دهد که وجه فلسفی آزادی در اندیشه او به‌طور برجسته‌ای مورد توجه قرار می‌گیرد. اما آرا و اندیشه‌های آیت‌الله مطهری به‌خوبی بیانگر تغییر سؤال‌ها و دغدغه‌های اساسی در حوزه تفکر فلسفی است. وی تلاش می‌کند با تکیه بر سنت فلسفی کلاسیک و بهره‌گیری از علوم و معارف جدید به پاسخ سؤال‌ها و دغدغه‌های دوران جدید بپردازد؛ به همین دلیل وجه سیاسی آزادی نیز در آرا و اندیشه‌های وی برجسته‌تر می‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۸). سنت و تجدد و الزامات پدیدآمده از رویارویی آنها مهم‌ترین عوامل برجسته‌شدن وجه سیاسی آزادی در آثار و اندیشه‌های آیت‌الله مطهری‌اند و شکل‌گیری قرائتی سیاسی از آزادی در اندیشه ایشان نشان‌دهنده چگونگی بهره‌گیری از تجدد برای بازسازی اندیشه سنتی است. از دیدگاه آیت‌الله مطهری آزادی هم یک حق فطری و طبیعی و هم یک حق الهی است. دیدگاه ایشان راجع به آزادی بر مبانی خاص استوار است که عبارت‌اند از:

الف) جبر و اختیار: به‌طور کلی آزادی از دیدگاه آیت‌الله مطهری ارتباط وثیقی با مسئله جبر و اختیار دارد. از دیدگاه ایشان افراد و گروه‌ها با دغدغه‌های فکری مختلف، تعاریف و تفاسیر متفاوتی را از این دو مفهوم ارائه کرده‌اند؛ اما با وجود این اختلافات و ابهام مفهومی، یک ماده مشترک در همه این گفتگوها موجود است و آن این است که همه خواسته‌اند حدود آزادی انسان در عمل را بیان کنند. از دیدگاه آیت‌الله مطهری از سویی قضا و قدر پذیرفته می‌شود، اما از سوی دیگر قضا و قدر به‌گونه‌ای معنا می‌گردد که نه تنها مانع آزادی انسان نیست، بلکه از نظر وی «انسان به حکم قضا و قدر آزاد و مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش است» (لک زایی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸-۱۹۹).

ب) فطرت: از دیدگاه آیت‌الله مطهری اختیار و آزادی جز با قبول آنچه که در اسلام فطرت نام دارد و قبل از اجتماع در متن خلقت به انسان داده شده است معنا پیدا نمی‌کند. انسان دارای یک «خود حیوانی» و «یک خود انسانی» است که اصالت از آن خود انسانی یا واقعی اوست. آیت‌الله مطهری منشأ آزادی‌های انسان را استعداد‌های برتر و متناسب با «خود انسانی» او می‌داند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۶۷-۶۱).

ج) عقل، اراده و تکامل انسان: آیت‌الله مطهری برخلاف بسیاری از فلاسفه غرب که مبنای آزادی فرد را اراده و میل و هوا و هوس فردی می‌دانند، عقل و اراده و ضرورت



به‌کارگیری آنها در پرورش استعدادها و پیمودن مسیر تکامل را مبنای آزادی انسان می‌داند و بر این اساس معتقد است «بشر مختار و آزاد آفریده شده است؛ یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است». بنابراین به نظر ایشان از دیدگاه اسلام آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسانی ایجاد می‌کند؛ یعنی آزادی حق انسان بماهوانسان است، نه ناشی از میل افراد و تمایلات آنها (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۰۴).

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که در آرا و اندیشه‌های آیت‌الله مطهری وجه فلسفی آزادی نه تنها به فراموشی سپرده نشده است، بلکه به‌طور برجسته‌ای مطرح می‌گردد. در ادامه تلاش آیت‌الله مطهری در بهره‌گیری از این مبانی نظری در گذار از وجه فلسفی به وجه سیاسی را تحت تأثیر تحولات و پرسش‌های جدید پی می‌گیریم.

آیت‌الله مطهری در اهمیت آزادی‌های سیاسی و اجتماعی می‌نویسد فقدان آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از گرفتاری‌های بشر در طول تاریخ بوده؛ می‌گوید: «یکی از مقاصد انبیا به‌طور کلی و به‌طور قطع این است که آزادی اجتماعی را تأمین کنند و با انواع بندگی‌ها و بردگی‌های اجتماعی و سلب آزادی‌هایی که در اجتماع هست مبارزه کنند» (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۸). ایشان برای اثبات آزادی اجتماعی در دین به آیه ۶۴ سوره آل عمران اشاره می‌کند و در تفسیر آن می‌گوید: «در مقام پرستش جز خدای یگانه چیزی را پرستش نکنیم نه مسیح را و نه اهرمن را و اینکه هیچ کدام از ما دیگری را بنده و برده خودش نداند و هیچ کس هم یک نفر دیگر را ارباب و آقای خودش نداند یعنی نظام آقای و نوکری ملغا، نظام استعمار ملغا، نظام لامساوات ملغا، هیچ کس حق استعمار و استعباد دیگری را نداشته باشد» (همان، ص ۱۷). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تحلیل آیت‌الله مطهری از آزادی اجتماعی در واقع همان آزادی سیاسی است که امروزه در ادبیات سیاسی به کار می‌رود.

یکی از مهم‌ترین مصادیق آزادی سیاسی، حق مشارکت مردم در تشکیل حکومت و فرایند تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نقش آنان در انتخاب و رأی دادن است. آیت‌الله مطهری در هنگام توضیح واژه جمهوری اسلامی به حق مشارکت مردم در انتخاب حاکم و عزل حاکم و موقتی بودن حاکمان اشاره می‌کند: «کلمه جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را یعنی حکومتی که در آن حق انتخاب با همه مردم است ... به‌علاوه این حکومت حکومتی است موقت؛ یعنی هر چند سال یک بار باید تجدید شود...» (همو، ۱۳۷۲، ص ۸۰-۸۱).

بنابراین می‌توان با توجه به آنچه گذشت، گذار استاد مطهری از وجه فلسفی آزادی به وجه سیاسی آن را مشاهده کرد. این گذار زمینه توجه وی به اقسام گوناگون آزادی سیاسی را فراهم ساخته است که به برخی از مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

(۱) آزادی احزاب و گروه‌های سیاسی: آیت‌الله مطهری در مباحث خود دربارهٔ احزاب و تشکل‌های سیاسی، بیشتر به بیان مرز آزادی آنها در حکومت اسلامی پرداخته است و دیدگاه کلی وی در این باره مبتنی بر آزادی احزاب است، منتها احزابی که بدون توطئه و فریبکاری و با منطق و استدلال به گفتگو و فعالیت اشتغال داشته باشند: «در حکومت اسلامی احزاب آزادند، هر حزبی اگر عقیدهٔ غیراسلامی هم دارد، آزاد است؛ اما ما اجازه توطئه‌گری و فریب‌کاری نمی‌دهیم» (همو، ۱۳۱۹، «ح»، ص ۴۶). از کلام آیت‌الله مطهری می‌توان برداشت کرد که وی اعتقادی به جامعه تک‌بعدی و تک‌صدایی ندارد و از همین روست که ایشان می‌گوید: «من اعلام می‌کنم که در رژیم جمهوری اسلامی هیچ محدودیتی برای افکار وجود ندارد و از به‌اصطلاح کانالیزه کردن اندیشه‌ها خبر و اثر نخواهد بود. همه باید آزاد باشند که حاصل اندیشه‌ها و تفکرات اصیل‌شان را عرضه کنند» (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

(۲) آزادی بیان، انتقاد و نظارت: آیت‌الله مطهری بر این باور است افرادی که با تأمل و تفکر آزاد در مسئله‌ای به آن معتقد شده‌اند، می‌توانند حاصل اندیشه‌های اصیل خود را بیان کنند. به نظر ایشان «آزادی ابراز عقیده یعنی این که فکر خودتان را یعنی آنچه را واقعاً به آن معتقد هستید بگویید... از نظر اسلام تفکر آزاد است، شما هر جور می‌خواهید بیندیشید، هر جوری می‌خواهید عقیده خودتان را ابراز کنید، به شرطی که فکر واقعی خودتان باشد؛ ابراز کنید، هر طور که می‌خواهید بنویسید، بنویسید، هیچ کس ممانعتی نخواهد کرد» (همان، ص ۱۵). آیت‌الله مطهری در ادامه و برای تأیید سخنانش می‌گوید: «به دلیل همین آزادی‌ها بود که اسلام توانست باقی بماند. اگر در صدر اسلام در جواب کسی که می‌آمد و می‌گفت من خدا را قبول ندارم، می‌گفتند بزنی و بکشید، امروز دیگر اسلامی وجود نداشت» (همو، ۱۳۱۹، «ح»، ص ۴۷) و در ادامه نتیجه می‌گیرد: «در آینده هم اسلام فقط و فقط با مواجهه صریح و شجاعانه با عقاید و افکار مختلف است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد» (همان، ص ۴۸).

از آنچه گذشت، می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که با توجه به اینکه آیت‌الله مطهری بحران اصلی جوامع اسلامی را انحطاط می‌داند و تحجر و تجددگرایی افراطی را





مهم‌ترین عامل آن بر می‌شمرد، در طراحی جامعه مطلوب خود بر عنصر آزادی در عرصه‌های مختلف تأکید می‌کند. به عقیده وی، جامعه آزاد دینی، امکان رشد فکری را فراهم ساخته، می‌توان بر مشکل انحطاط غلبه کرد. تصویری که وی از این جامعه ترسیم می‌کند، برخاسته از تلاش در جهت سازگاری سنت و تجدد است. قدم نهایی در این باره ارائه راهکارهاست.

#### ۲-۴. راهکارها و ارائه راه حل

بر اساس الگوی جستاری اسپریگنز، این سؤال مطرح می‌شود که راهکارهای آیت‌الله مطهری برای سازگاری سنت و تجدد و در نتیجه رسیدن به جامعه آزاد دینی چیست؟ آیت‌الله مطهری معتقد است که علت عدم توافق و سازگاری سنت و تجدد در فهم نادرست از هر دو می‌باشد (همو، ۱۳۸۹، «الف»، ص ۱۱).

در راستای فهم درست مدرنیته، آیت‌الله مطهری تغییرات در زندگی بشر را امری طبیعی می‌داند؛ اما این سؤال مطرح می‌شود که آیا با تغییرات در زندگی بشر باید هماهنگی کرد؟ ایشان می‌گویند چون انسان زمان را می‌سازد و نیروهای متفاوتی در انسان حضور دارند که می‌توانند انسان را به جهت تکامل یا به جهت انحراف سوق دهند، پس نه با تغییرات زمان هماهنگی و نه به‌طور کلی مخالفت کرد. اما در ادامه به طرح این سؤال می‌پردازد که مقیاس تعیین تکامل یا انحراف در تغییرات زندگی بشر چیست؟ از دیدگاه آیت‌الله مطهری عقل مقیاسی است که می‌تواند جهت این تغییرات را مشخص کند (همان، ص ۳۱). به همین دلایل است که آیت‌الله مطهری میان مدرنیته فکری و فرهنگی و مدرنیته مادی تفکیک قایل می‌شود و میان این دو ملازمه نمی‌دید؛ می‌توان مدرنیته مادی را اقتباس کرد، بدون آنکه گرفتار مدرنیته فرهنگی شد (همو، ۱۳۶۸، ص ۱۸).

همچنین آیت‌الله مطهری در رابطه با سنت، مشکل مسلمانان را در برداشت نادرست از سنت می‌داند و راهکار ایشان برای حل مشکل، نه در تغییر سیستم بلکه در تصحیح برداشت‌های خطاست: «گفتیم تجدید و نوسازی، نه احیا؛ آن هم تجدید و نوسازی طرز تلقی خودمان نه اندیشه‌های اسلامی» (همو، ۱۳۸۵، ص ۴۴). بنابراین ایشان در طیف نوگرایان دینی است که نمی‌خواست دستگاه و نظام سنتی را به هم بریزد؛ بلکه به دنبال یک اصلاح فکر دینی نرم است و با تأکید بر تصفیه کردن درون همان نظام و سیستم سنتی می‌اندیشید (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶). آیت‌الله مطهری برای هماهنگی سنت و تجدد و در نتیجه دانش‌ها و پرسش‌های جدید و برای کارآمد نشان دادن سنت به دنبال

پایگاهی ثابت برای دین در روان آدمی است تا نشان دهد که انسان چه در امروز، چه در دیروز و چه در آینده به دین محتاج است؛ به همین دلیل ایشان به طرح بحث فطرت که آن را ام‌المسائل معارف اسلامی می‌خوانند می‌پردازد (مطهری، ۱۳۱۵، ص ۶۰).

در چارچوب بحث فطرت، آیت‌الله مطهری به طرح معیارهای جاودانگی می‌پردازد؛ از دیدگاه ایشان پدیده‌های اجتماعی تا زمانی باقی‌اند که با خواسته‌های بشر تطبیق کنند؛ یعنی یا بشر از عمق غریزه و فطرت آنها را بخواهد یا تأمین‌کننده خواسته‌های بشر بوده باشند. آیت‌الله مطهری معتقد است دین اتفاقاً هر دو خاصیت را دارد؛ یعنی هم جزو نهاد و فطرت بشر است و هم از لحاظ تأمین خواسته‌های بشر مقامی دارد که جانشین ندارد» (همو، ۱۳۱۴، ص ۲۴-۲۵). بنابراین انسان همیشه به دین نیازمند است و پیشرفت تمدن نیاز انسان را به دین از بین نمی‌برد؛ بلکه انسان هم از لحاظ شخصی و هم از لحاظ اجتماعی به دین نیازمند است (همان، ص ۴۰). آیت‌الله مطهری در تلاش برای اثبات پویایی و توانمندی دین در تمام زمان‌ها به آثار و خدمات باورهای دینی چه در زندگی فردی و چه در زندگی اجتماعی اشاره می‌کند که در سه بخش خلاصه می‌شوند: ۱) ایجاد بهجت و انبساط؛ ۲) بهبود روابط اجتماعی؛ ۳) کاهش ناراحتی‌ها (همو، ۱۳۱۵، ص ۳۹-۴۶). بنابراین ایشان می‌گوید که اگر گروه‌هایی از مردم از دین خارج شوند به این دلایل می‌باشد: نامساعد بودن بعضی از محیط‌های اجتماعی، تعلیم نادرست مفاهیم دینی و مذهبی، ایجاد تضاد میان دین و سایر غرایز فطری و طبیعی بشر (همو، ۱۳۱۴، ص ۴۵-۵۰).

آیت‌الله مطهری به‌خوبی می‌داند که با گذشت زمان، بسیاری از امور تغییر می‌کند و تفکر دینی باید خود را با شرایط جدید تطبیق دهد. دستگاه تفکر دینی نمی‌تواند به پرسش‌های جدید همان پاسخ‌های کهنه و قدیمی را بدهد؛ چگونه این دستگاه می‌تواند خود را با مقتضیات جدید زمانی و مکانی تطبیق دهد؟ آیت‌الله مطهری در پاسخ به این سؤال‌ها می‌گوید: «مادر و منبع همه رازها و رمزها روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن به فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان زندگی است. این جهت است که به قوانین اسلام امکان جاویدانی بودن داده است» (همو، ۱۳۱۳، ص ۵۸). ایشان با تکیه بر بحث فطرت بر چند ویژگی مهم در تعالیم دینی و نظام تفکر اسلامی تأکید می‌کند و معتقد است مؤلفه‌های مزبور در صورتی که به نحو مناسب مورد توجه و استفاده قرار گیرند می‌توانند تعیین‌کننده یک نظام پویای فکری باشند. آیت‌الله مطهری برای جمع سنت و



تجدد الگویی ارائه نکرده است؛ بلکه به ارائه راهکارها پرداخته است و این راهکارها نیز در متن اسلام می‌باشند، نه اینکه از خود ابداع کرده باشد (همو، ۱۳۸۹، «الف»، ص ۱۵۴).

مهم‌ترین راهکارهای مورد نظر در اندیشه آیت‌الله مطهری عبارت‌اند از:

**الف) بازسازی اجتهاد:** مسلمانان معتقد بوده و هستند که اسلام دین انسانیت و هادی انسان برای زندگی بهتر است و سعی می‌کردند که در تمام امور و حوادث زندگی خود به اسلام مراجعه و راه حل مسائل خود را از آخرین دین و آخرین پیامبر بجویند. این امر تا زمانی که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام و صحابه، زنده بودند، مشکلی نداشت. اما گذشت زمان، الزامات خود را داشت و با رحلت پیامبر، صحابه و امامان و نیز غیبت کبرای امام دوازدهم شیعه شرایطی را پیش آورد که مسلمانان را به تولید دانش برای استنباط حکم شرع در غیاب صحابه و امام معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام سوق داد (میر احمدی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۲-۳۴).

آیت‌الله مطهری آیه ۱۲۲ سوره توبه را مدرک اجتهاد و فقاہت می‌داند و معتقد است که تفقه در این آیه به معنای فهم عمیق و بصیرت کامل به حقیقت یک چیز است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶). ایشان در مورد ضرورت اجتهاد به طرح نقل قول‌هایی از متفکران و فیلسوفان اسلامی می‌پردازد که از جمله این نقل قول‌ها دیدگاه اقبال در باب اجتهاد است که می‌گوید: اجتهاد نیروی محرکه اسلام است. همچنین ایشان از ابن‌سینا نقل می‌کند که «کلیات اسلامی ثابت و لایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسائل نامحدود و متغیر است... به همین جهت ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی گروهی متخصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیشامدهای زمان عهده‌دار اجتهاد و استنباط حکم مسائل جدید از کلیات اسلام بوده باشند» (همو، ۱۳۸۹، «الف»، ص ۱۴۰).

آیت‌الله مطهری معتقد است اولاً دین اسلام دین خاتم است و اختصاص به زمان و منطقه معین ندارد (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰)، ثانیاً تمدن جدید را نه می‌شود انکار کرد و نه باید انکار کرد، ثالثاً گرایش جوانان و طبقه روشنفکران مسلمان به غربگرایی و نفی اصالت‌های شرقی و اسلامی که علت آن تصور غلطی است که این افراد از جنبه «دگماتیک» مقررات اسلامی در ذهن خویش دارند (همو، ۱۳۷۳، ص ۷۲)، رابعاً یکی از اعجاب‌آمیزترین موضوعات در تاریخ علوم و فلسفه اسلامی استعداد پایان‌ناپذیری منابع اسلامی، مخصوصاً قرآن کریم برای تحقیق و کشف و استنباط است (همان، ص ۷۲ -

(۱۳)؛ بنابراین با توجه به این ضرورت‌ها آنچه که مقبول و معقول است، بیان فکری و طرحی بالاتر و برتر است که اسلام در جوهرهٔ خویش از آن برخوردار است و آن عنصر اجتهاد است. او در این باره می‌گوید: «اساساً رمز اجتهاد در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است ... والا تنها در مسائل کهنه و فکر شده فکر کردن و حداکثر یک علی‌الاقوا را تبدیل به علی‌الاحوط کردن و یا یک علی‌الاحوط را تبدیل به علی‌الاقوا کردن هنری نیست و این همه جار و جنجال لازم ندارد» (همان، ص ۱۲۸) آیت‌الله مطهری معتقد است «اجتهاد جزء مسائلی است که می‌توان گفت روح خودش را از دست داده است، مردم خیال می‌کنند که معنای اجتهاد و وظیفهٔ مجتهد فقط این است که همان مسائلی را که در همهٔ زمان‌ها یک حکم دارد رسیدگی کند ... در صورتی که ... آنچه اهمیت دارد، مسائل نو و تازه که پیدا می‌شود و باید دید که این مسائل با کدام یک از اصول اسلامی منطبق است» (همو، ۱۳۱۹، «الف»، ص ۱۴۰).

با توجه به ضرورت‌های اجتهاد و چارچوب خاص آن از دیدگاه آیت‌الله مطهری، وی اجتهاد را به دو گونه تقسیم می‌کند: مشروع و ممنوع. منظور از اجتهاد ممنوع، تقنین و تشریح قانون است؛ یعنی مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نیست، با فکر و رأی خودش وضع کند که این را در اصطلاح اجتهاد رأی می‌گویند. اجتهاد مشروع به معنای به‌کار بردن منتهای کوشش در استنباط حکم شرعی از روی ادلهٔ معتبر شرعیه است که ادله شرعیه عبارت‌اند از: کتاب، سنت، اجماع، عقل (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶-۱۱۰).

آیت‌الله مطهری می‌گوید: اجتهاد یک مفهوم نسبی، متطور و متکامل است و هر عصری و زمانی بینش و درک مخصوصی ایجاب می‌کند. اثر بینش‌های متوالی و متکامل در هیچ جا به اندازهٔ مسائل فقهی محسوس و مشهود نیست (همو، ۱۳۷۳، ص ۷۶). این مهم اجتهاد را به امری متغیر و پویا تبدیل می‌کند. این پویایی از دو چیز ناشی می‌شود:

(۱) قابلیت و استعداد پایان‌ناپذیری منابع اسلامی برای کشف و تحقیق: آیت‌الله مطهری در مقالهٔ «رهبری نسل جوان» در باب تکامل فهم دینی از منابع می‌گوید: «در روش‌های فلسفی چه کسی از همه بهتر فهمیده معنای کلمات استاد را؟ آن کس که از همه قدیمی‌تر است. اما در کتب انبیا و اولیا چه کسی از همه بهتر فهمیده معنا و مقصود را؟ آن کس که در آینده می‌آید و علم و فهم بیشتری دارد. این خود معجزهٔ نبوت است» (همان، ص ۲۰۹).



۲) تکامل طبیعی علوم و افکار بشری: فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است؛ اما اطلاع و احاطه او بر موضوعات و به اصطلاح طرز جهان بینی اش در فتوهایش زیاد تأثیر دارد (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹) و پیشرفت دانش های حقوقی و روان شناسی و جامعه شناسی در عصر حاضر امکان تعمق بیشتری در مسائل فقهی به وجود آورده است (همان، ص ۷۵).

بدین ترتیب، با تکیه بر این ویژگی ها، بازسازی اجتهاد امری ضروری در اندیشه آیت الله مطهری است. این بازسازی بیش از هر عاملی تحت تأثیر تأکید بر عقل و عقل گرایی است. از نظر وی عقل گرایی یکی از راهکارهای اسلام برای حل مسئله سنت و تجدد است. ریشه تفکر عقلانی در میان مسلمانان نه ناشی از ارتباط با تفکرات یونانی، بلکه ناشی از طرح مسائل عقلانی در قرآن و سیره ائمه علیهم السلام می باشد (همو، ۱۳۸۹، «د»، ص ۵۵-۵۶). اسلام عقل را یک اصل و یک مبدأ برای قانون می داند. دلیل اینکه فقه اسلامی عقل را یک مبدأ برای استنباط می شناسد، این مسئله است که قوانین اسلامی در عین اینکه آسمانی است زمینی نیز هست؛ یعنی احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی اند و چون عقل می تواند این مصالح و مفاسد را کشف کند، قانون اسلام را هم می تواند کشف کند (همان، ص ۲۷).

آیت الله مطهری طرفدار بازگشت به اسلام و دین حقیقی است؛ یعنی دقیقاً همان شعاری که سلفی ها مطرح می کنند؛ اما تفاوت او با آنان در این است که آنان این بازگشت ظاهرگرایانه، غیرعقلانی و غیرنقادانه مطرح می کردند؛ درحالی که مطهری به بازگشتی عقلانی و نقادانه معتقد بود (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹). او معتقد است «عقل در فقه اسلامی هم می تواند خود اکتشاف کننده یک قانون باشد و هم می تواند قانونی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۵۸)؛ یعنی عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام اسلامی به دو معناست: منبع معرفت شناسی مستقل؛ این در صورتی است که قاعده ملازمه حاکم است. هرچه عقل دریابد، شرع بر طبق آن حکم می کند و هرچه شرع حکم کند، مبنای عقل دارد؛ عقل به مثابه روش فهم: با عقل به سراغ کتاب و سنت رفتن و فهم عقلانی از منابع داشتن. (میراحمدی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶).

جایگاه عقل در نزد آیت الله مطهری آن قدر بالاست که می گوید: اولاً میان دستور

سنت و دستور عقل تعارض وجود ندارد و ثانیاً در صورتی که میان دلیل قاطع عقل و ظاهر قرآن و سنت تعارض وجود داشته باشد، از ظاهر قرآن و سنت دست برمی‌داریم؛ زیرا ظاهر قرآن و سنت غیر از نص قرآن است (مطهری، ۱۳۱۹، «ه» ص ۲۷).

ب) توجه به روح و معنا و بی‌توجهی به قالب و شکل: اسلام با قراردادن هدف‌ها در قلمرو خود و واگذاشتن شکل‌ها و ابزارها در قلمرو علم و فن نه‌تنها از هرگونه تصادمی با توسعه فرهنگ و تمدن پرهیز کرده است، بلکه با تشویق به عوامل توسعه آن، علم و کار و تقوا، خود نقش عامل اصلی پیشرفت تمدن را به عهده گرفته است. در اسلام یک وسیله یا یک شکل ظاهری و مادی نمی‌توان یافت که جنبه «تقدس» داشته باشد تا یک نفر مسلمان خود را موظف بداند آن را برای همیشه حفظ کند (همو، ۱۳۱۶، ص ۱۰۳).

ج) قانون ثابت برای احتیاج ثابت و قانون متغیر برای احتیاج متغیر: نیازهای بشر به دو گونه است: ثابت و متغیر. در سیستم قانون‌گذاری اسلام، قانون ثابت برای نیازهای ثابت و قانون تغییرپذیر برای نیازهای متغیر وضع شده است. قوانین دسته دوم به نحوی متکی بر آن قوانین دسته اول‌اند و آن قانون ثابت به منزله روح این قوانین است؛ به نحوی که خود آن قانون ثابت نحوه تغییر این قوانین را نشان می‌دهد، نه اینکه ما مستقلاً آنها را تغییر دهیم (همو، ۱۳۱۹، «ب»، ص ۱۴۶). در ضمن، نحوه وضع قوانین در اسلام به صورت قضیه حقیقیه است نه قضیه خارجی؛ یعنی حکم را متوجه ماهیت موضوع می‌کند نه متوجه افراد موضوع که در زمان و مکان خاص واقع‌اند و شامل بقیه افراد ماهیت نمی‌شوند.

آیت‌الله مطهری به جامعیت اسلام معتقد است؛ اما این جامعیت را مستلزم بیان تمام طرح‌های جزئی برای بشر نمی‌داند بلکه «اتفاقاً جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که اساساً در بسیاری از امور دستور نداشته باشد» (همان، «الف»، ص ۱۷۵).

نکته بعدی در این باره که از دیدگاه آیت‌الله مطهری از مزایای شیعه محسوب می‌شود و کار تطبیق اصول کلی بر اوضاع متغیر زمان را ساده‌تر می‌سازد، بیان الگوی درازمدت برای انجام این تطبیق است؛ یعنی دوره عصمت از نظر شیعه نه فقط ۲۳ سال در حیات پیامبر (پس از بعثت) بلکه ۲۷۳ سال (دوره نبوت پیامبر و امامان حاضر) می‌باشد. در این مدت، انواع تغییر و تحول‌ها رخ داده و اشخاصی که دین آنها را مصون از اشتباه معرفی می‌کند، در این مدت تغییرات مختلف زمانه را بر آن اصول کلی تطبیق داده‌اند. این مجموعه احادیث و روایات مربوط به این دوره طولانی نه‌تنها راه حل معضلات زمانه خود را نشان می‌دهد، بلکه چگونگی تطبیق تحولات زمانه بر اصول کلی دین را نیز می‌نماید. (همان، «الف»، ص ۱۳۲ - ۱۳۳).



د) قوانینی که حق و تو دارند: مسئله‌ای دیگر که به مقررات اسلامی خاصیت انعطاف و تحرک بخشیده و آن را جاوید نگه می‌دارد، وجود یک سلسله قواعد کنترل‌کننده است که در متن مقررات اسلامی قرار گرفته است. فقها آنها را «قواعد حاکمه» می‌نامند؛ یعنی قواعدی که بر سراسر احکام و مقررات اسلامی تسلط دارند و بر همه آنها حکومت می‌کنند. قاعده «حرج» و قاعده «ضرر» از این دسته است. درحقیقت اسلام برای این قواعد حق «وتو» قایل شده است (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸)؛ یعنی ممکن است دستوری از دستورهای اسلامی به حکم قانون «ضرر» یا به حکم قانون «حرج» برداشته شود؛ این عامل سبب نرمش و انعطاف در قوانین اسلامی می‌شود و آن را با شرایط مختلف قابل انطباق می‌کند.

ه) جامعیت (وسطیت به تعبیر قرآن): یک‌جانبه‌بودن یک قانون یا یک مکتب دلیل منسوخ‌شدن خود را همراه دارد. عوامل مؤثر و حاکم بر زندگی انسان فراوان است. چشم‌پوشی از هر یک از آنها تعادل را از بین می‌برد. مهم‌ترین رکن جاویدماندن توجه به همه جوانب روحی و مادی و فردی و اجتماعی است (همو، ۱۳۷۳، ص ۵۹) اسلام هم به نیازهای مادی انسان توجه دارد هم معنوی؛ هم نیازهای دایمی بشر را در نظر می‌گیرد و هم نیازهای موقت او را.

و) اختیارات حاکم: آخرین راهکار از دیدگاه آیت‌الله مطهری اختیاراتی است که اسلام به حکومت اسلامی و به عبارت دیگر به اجتماع اسلامی داده است. این اختیارات که در درجه اول مربوط به حکومت شخص پیامبر و بعد از او به حکومت اسلامی داده شده است، دامنه وسیعی دارد. حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندی‌های جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اساسی اسلامی یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاتی بوده است. اختیارات قوه حاکمه اسلامی، شرط لازم حسن اجرای قوانین آسمانی و حسن تطبیق با مقتضیات زمان و حسن تنظیم برنامه‌های مخصوص هر دوره است (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸).

از نظر آیت‌الله مطهری توجه به راهکارهای مذکور امکان دستیابی به جامعه آزاد دینی را به عنوان جامعه مطلوب فراهم می‌سازد. پرواضح است رسیدن به این هدف مفهوم ایجاد سازگاری سنت و تجدد از طریق کاربرد راهکارهای مذکور است.

## نتیجه

آیت‌الله مرتضی مطهری به عنوان یک متفکر ایرانی - اسلامی در بحث از نسبت‌سنجی سنت و تجدد نه به دنبال طرد سنت و نه طرد تجدد است؛ بلکه سعی می‌کند با برجسته‌نمودن جنبه‌های مثبت هر یک، جمع سنت و تجدد را امکان‌پذیر نماید. آیت‌الله مطهری معتقد است علت عدم توافق و سازگاری سنت و تجدد در فهم نادرست از هر دو می‌باشد و اگر فهم درستی از سنت و تجدد صورت گیرد، جمع سنت و تجدد امکان‌پذیر خواهد شد. دیدگاه ایشان به نسبت سنت و تجدد این‌گونه است که نه تنها کل سنت را نمی‌پذیرد، بلکه به تفکیک اسلام از فرهنگ اسلامی (دو بعد از سنت، قایل است؛ همچنین تجدد را نه تنها یک کل تجزیه‌ناپذیر بلکه مجموعه‌ای از امور خوب و بد می‌نگریست که می‌توان میان خوبی‌ها و بدی‌هایش تفکیک کرد. وی مشکل جوامع مسلمان را در نسبت سنت و تجدد، انحطاط تفکر و تمدن اسلامی و دلیل بروز آن را تحجر و تجددگرایی افراطی می‌داند. آیت‌الله مطهری در بحث از ریشه‌های اصلی شکل‌گیری تحجر و تجدد دو مسئله حساس را مطرح می‌نماید: (۱) ثابت بودن اسلام (سنت) به عنوان دین؛ (ب) تغییرپذیر و ناپایدار بودن مقتضیات زمان و شرایط زندگی بشر (تجدد). در همین راستا این سؤال مطرح می‌شود: دینی که ثابت است چگونه می‌تواند راهنمای زندگی بشر باشد که همواره در حال تغییر است؟ در پاسخ به این پرسش نظریه فطرت در دیدگاه ایشان مطرح می‌شود. وی فطرت را ام‌المسائل معارف اسلامی می‌داند و می‌کوشد با تبیین مبسوط آن پایگاهی برای دین در روان آدمی بجوید که نتیجه آن امکان پاسخگویی به پرسش‌های جدید است.

با توجه به آنچه که گفته شد، آیت‌الله مطهری با تکیه بر مفهوم آزادی به تبیین جامعه آزاد دینی به عنوان جامعه مطلوب می‌پردازد. نگاه آیت‌الله مطهری به مفهوم آزادی را می‌توان در دو بعد فلسفی و سیاسی مطالعه کرد. نگاه فلسفی ایشان به این مفهوم بیشتر تحت تأثیر دیدگاه‌های سنتی و نگاه سیاسی‌اش در نتیجه تحولات و دانش‌های جدید می‌باشد. وی در بحث آزادی هنگامی که به طرح فطرت، جبر و اختیار، عقل و اراده و تکامل انسانی (مبانی آزادی)، می‌پردازد، نگاهی فلسفی دارد؛ اما وقتی که آزادی را به معنای حق مشارکت و حق انتخاب و رأی و انتقاد می‌گیرد، به وجه سیاسی آزادی می‌پردازد. تأثیرپذیری‌اش از سؤال‌ها و پرسش‌های جدید نمایان می‌شود. آیت‌الله مطهری علی‌رغم اثبات بعد وجودی ثابت انسان، معتقد است برخی احتیاجات واقعی انسان در طول



---

زمان تغییر می‌کند؛ لذا به بحث راهکارهای اسلام می‌پردازد که می‌توانند آن تغییرات را تحت کنترل خود بگیرد و نیازها و احتیاجات جدید انسان را مرتفع سازد؛ این راهکارها از دیدگاه آیت‌الله مطهری عبارت‌اند از: ۱. بازسازی اجتهاد؛ ۲. توجه به روح و معنا و بی‌توجهی به شکل و قالب؛ ۳. قانون ثابت و متغیر برای احتیاج ثابت و متغیر؛ ۴. قوانین کنترل‌کننده؛ ۵. جامعیت؛ ۶. اختیارات حاکم. این راهکارها امکان دستیابی به جامعه آزاد دینی را بر پایه سازگاری سنت و تجدد فراهم می‌سازد.



## کتابنامه

- احمدی، بابک، *معمای مدرنیته*، چ ۷، تهران: مرکز، ۱۳۹۰.
- -----، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: مرکز، ۱۳۷۲.
- اسپریگنز، توماس، *فهم نظریه های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، چ ۵، تهران: آگه، ۱۳۸۷.
- احمدی لیوانی، کمیل، *سنت و تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان مسلمان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۸.
- برزگر، ابراهیم و حبیب‌الله عباس‌تبار فیروزجاه، «اندیشه سیاسی فارابی و روش جستاری اسپریگنز»، پژوهش حقوق و سیاست، س ۸، ش ۲۱، ۱۳۸۵.
- برمن، مارشال، *تجربه مدرنیته: هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، چ ۵، تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۶۳.
- دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
- فیرحی، داوود، «دولت، مشارکت و مشروعیت»، دین و دولت در عصر مدرن، چ ۲، تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹.
- لکزایی، نجف، *اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- لکزایی، شریف، «آیت‌الله مطهری و آزادی‌های سیاسی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و نیازهای زمان*، چ ۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۹، «الف».
- -----، *پانزده گفتار*، تهران: صدرا، ۱۳۸۹، چ ۱۳، «ب».
- -----، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران: صدرا، ۱۳۸۹، «ح».
- -----، *سیری در نهج البلاغه*، تهران: صدرا، ۱۳۸۹، «د».
- -----، *عدل الهی*، تهران: آل طه، ۱۳۸۹، «ه».
- -----، *ده گفتار*، چ ۳۳، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
- -----، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
- -----، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا، ۱۳۸۶.
- -----، *ختم نبوت*، تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
- -----، *جاذبه و دافعه علی (علیه السلام)*، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
- -----، *انسان و ایمان (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)*، تهران: صدرا،



- ۱۳۸۵.
- ، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، چ ۱۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
- ، گفتارهای معنوی، چ ۵، تهران: صدرا، ۱۳۶۶.
- میراحمدی، منصور، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- میراحمدی و دیگران، منصور، درس‌گفتارهایی در فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- میلانی، عباس، تجدد و تجددستیزی در ایران، چ ۷، تهران: اختران، ۱۳۸۷.
- مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- ، «مطهری و نواندیشی دینی»، مطالعات اسلامی، س ۴۱، ش ۸۲، ۱۳۸۸.
- نصر، حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشالله رحمتی، چ ۳، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.

مؤلفه کارایی، اثربخشی و تعادل باشد. لذا فردی که با نگرش سیستمی به نظام سیاسی نگاه می‌کند، نظام را کلیتی یکپارچه می‌بیند که از بخش‌های مختلفی تشکیل شده است. پذیرش این نگرش مجال آن را فراهم می‌آورد که ضمن تجزیه و تحلیل سیستم به طراحی، نوسازی یا بهسازی ورودی، فرایند، خروجی و بازخورد نظام سیاسی اقدام شود. نقطه عزیمت این مقاله نهاد ولایت به مثابه نقطه تعادل نظام اسلامی و عالی‌ترین مقام مدیریت راهبردی است که می‌تواند با اعمال نگرش سیستمی - جوهره تفکر راهبردی - به مهندسی سیستم‌های کلان نظام سیاسی، نوسازی و بهسازی و در یک کلام کارآمدسازی سیستم اقدام نماید و از طریق تغییر یا تکمیل حلقه‌های مفقوده برای بهبود سیستم تلاش نماید.



**کلیدواژگان:** کارآمدی، نگرش سیستمی، ولایت فقیه، سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی رهبری.

### مقدمه

یکی از مفاهیم کلیدی در ارزیابی نظام‌های سیاسی مفهوم کارآمدی است که افزایش آن موجب توفیق آن نظام سیاسی خواهد بود و کاهش آن موجب یأس و ناامیدی می‌شود. در اهمیت این مفهوم همین بس که بعضی از آن به مشروعیت ثانویه تعبیر می‌کنند؛ لذا هر جا کارآمدی نباشد، مشروعیت از بین خواهد رفت (خامنه‌ای، ۱۳/۶/۳۱)؛ ولی آنچه در مقام تحقق نظام جمهوری اسلامی قابل رصد و پایش است، وجود معضلات و ابهامات نظری و عملی در عرصه‌های مختلف نظام جمهوری اسلامی است؛ ابهاماتی که مانع کارایی و اثربخشی سیستم (کارآمدی سیستم) می‌شود. شاکله اصلی این معضلات بر اساس چهار عنصر ورودی سیستم (ابهام در منابع قدرت نظام)، فرایندهای سیستم (ابهام در نقش و جایگاه عناصر نظام و ابهام در روابط قوا)، خروجی سیستم (ابهام در برنامه‌ها) و بازخوردگیری سیستم (ابهام در نظارت و ارزیابی سیستم) است. در این مقاله به برخی از موارد پرداخته می‌شود.

کارآمدی نظام و پرسش از منشأ حدوث آن، پرسشی اساسی و چالش‌برانگیز است که

پاسخ‌های متنوعی به آن داده شده است (ذوعلم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶). این مقاله بر آن است تا با نشان دادن ارتباط وثیق کارآمدی و نگرشی سیستمی نهاد ولایت، عالی‌ترین مقام مدیریت راهبردی کشور را بر اساس مستندات دینی و تصریح قانون اساسی ضامن اعمال نگرشی سیستمی و در نتیجه ضامن کارآمدی نظام معرفی نماید؛ در واقع این مقاله به سه سؤال پاسخ می‌دهد:

۱. رابطه نگرش سیستمی و کارآمدی چیست؟
۲. نقش نگرش سیستمی در کارآمدسازی نظام اسلامی چیست؟
۳. جایگاه نهاد ولایت در کارآمدی نظام سیاسی چیست؟

### مفاهیم

پیش از ورود به بحث مناسب است برای تبیین دقیق‌تر مسئله، دو مفهوم اصلی کارآمدی و نگرش سیستمی توضیح داده شود.

### کارآمدی

فهم این واژه به فهم سه واژه کارایی<sup>۱</sup> اثربخشی<sup>۲</sup> و بهره‌وری<sup>۳</sup> بستگی دارد. کارایی به معنای درست انجام دادن وظیفه است و به نسبت ستاده به داده‌ای که برای رسیدن به آن نیاز است، اشاره دارد. میزان دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده را اثربخشی گویند؛ در واقع اثربخشی دربرگیرنده نتایج حاصله از عملکرد سیستم است (موسوی، ۱۳۹۱، «الف»، ش ۵۹)؛ لذا اثربخشی انجام دادن کارهای درست است و کارایی درست انجام دادن کار؛ اگرچه برخی این دو را به نادرستی مترادف دانسته‌اند (گلریز، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱). در ضمن شایع‌ترین تعریف از بهره‌وری تعریفی است که دو مفهوم کارایی و اثربخشی را در بر می‌گیرد؛ لذا می‌توان بهره‌وری را به درست انجام دادن کار درست تعریف کرد که دو مفهوم فوق را در بردارد.

صرف اینکه سیستمی کارا باشد، لزوماً بهره‌ور نیست. کارایی شرط لازم بهره‌وری است؛ ولی شرط کافی نیست؛ به عبارت دیگر مفهوم بهره‌وری به طور فزاینده‌ای با کیفیت محصول در کوتاه‌ترین زمان کیفیت نهاده و فرایند تهیه محصول (input, output, process)

<sup>1</sup> Efficiency

<sup>2</sup> Effectiveness

<sup>3</sup> Productivity



درهم آمیخته است. دقیقاً همین جاست که پای کارایی و اثربخشی به میان می‌آید. بر این اساس بین اثربخشی و کارایی یک سیستم چهار حالت می‌توان در نظر گرفت:

۱. هم کارایی و هم اثربخشی دارد.

۲. کارایی دارد، اثربخشی ندارد.

۳. کارایی ندارد، اثربخشی دارد.

۴. هم کارایی ندارد و هم اثربخشی ندارد.

بهترین حالت از بین اینها حالت اول است که بهره‌وری کامل برقرار است و بدترین حالت، حالت دوم است که منابع به سریع‌ترین سرعت مصرف می‌شود؛ ولی نه در راستای رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده بلکه اهداف دیگری که مد نظر نبوده است.

با توجه به تعاریف در خصوص کارایی و اثربخشی در تعریف کارآمدی ابهامات زیادی در بین مؤلفان به چشم می‌خورد؛ برخی آن را با واژه کارایی مترادف گرفته‌اند و برخی با واژه اثربخشی (معینی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۶. / بطحی و همکاران، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱)؛ در حالی که تعریف کارآمدی به یکی از دو مفهوم فوق خطای منطقی ابهام منع جمع است. وقتی گفته می‌شود «الف» یا «ب» القای منع جمع می‌کند و پنداشته می‌شود یا «الف» یا «ب» و نه هر دو. این گونه قضایا به لحاظ ساختار استعداد القاکنندگی دارند و محقق را به انحراف می‌کشاند. در اینجا نیز کارآمدی یا به معنای کارایی یا به معنای اثربخشی نیست؛ بلکه به معنای هر دو است؛ لذا کارآمدی معادل بهره‌وری خواهد بود. بر این اساس کارآمدی یک حکومت و نظام سیاسی به این معانی است:

۱. کارابودن آن؛ یعنی مقدار منابعی که برای تحقق یک هدف یا ارائه یک خدمت یا انجام وظیفه حکومت به مصرف رسیده است و می‌توان آن را بر حسب نسبت مصرف به نتیجه، محاسبه و تفسیر کرد. بنابراین اگر حکومتی بتواند در مقایسه با دیگر حکومت‌ها با صرف مقدار کمتری از منابع به هدف مشخص برسد، می‌گویند کارایی بیشتری دارد.

البته کارایی نظام سیاسی را می‌توان در چهار بعد اداری، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی - اجتماعی طبقه‌بندی کرد. کارایی اداری یک ویژگی ضروری در کارآمدی نظام خواهد بود و مدیریت بر مبنای چهار منبع اصلی (نیروی انسانی، منابع مالی، منابع مادی و تکنولوژی) در کلیه سازمان‌ها به عنوان داده وارد می‌شود و به همراه تصمیمات شایسته، تحت عنوان کارایی اداری در کارآمدی نظام مد نظر قرار می‌گیرند. دو قسم کارایی سیاسی، فرهنگی - اجتماعی و کارایی اقتصادی نمایانگر قابلیت سیستم در مقابله با مسائل و چالش‌های



## ۱. رابطه نگرش سیستمی و کارآمدی

پاسخ به سؤال اول در گرو تبیین دقیق ترابط نگرش سیستمی و مفهوم بهره‌وری است. بنابر آنچه گفته شد، مفهوم کارآمدی با مفهوم بهره‌وری معادل دانسته شد. برای افزایش بهره‌وری و کارآمدی سیستم باید نواقص و ابهامات سیستم برطرف گردد و سیستم توسعه یابد. برای رفع نقایص و توسعه سیستم به‌طور همزمان باید به ساختار، اجزا و روابط آنها و خروجی‌ها و بازخوردها توجه شود. این توجه و شناخت همان نگرش سیستمی و درجه دو است که می‌توان با آن به رفع نقایص و توسعه سیستم پرداخت. بنابراین توجه به یک عامل یا یک بخش مانند ورودی یا خروجی موجب افزایش بهره‌وری و کارآمدی نمی‌شود؛ بلکه خود موجب نقص جدید خواهد بود و خطای استراتژیک محسوب می‌گردد. بنابراین بهره‌وری و کارآمدی البته به عنوان شرط لازم معلول نگرش سیستمی است؛ لذا سازمان کارآمد، سازمانی است که در پرتو نگرش سیستمی ارتباط خروجی و ورودی آن کاملاً آشکار باشد، به‌صورتی که در هر شرایط محیطی، وقتی ورودی تحقق یافت، فرایندها و خروجی کاملاً مشخص باشد.

در نتیجه زمانی که نهاد دولت به عنوان یک کل به‌هم‌پیوسته و مرتبط مورد توجه قرار نگیرد، به‌طور طبیعی به صورت مجموعه‌ای از اجزای بدون ارتباط یا ارتباط رقیق و هرچند در کنار هم دیده می‌شود. طبیعی است این نظام سیاسی فاقد بهره‌وری و کارآمدی می‌شود؛ چراکه امکان اختلاف میان اهداف، وظایف و مأموریت آنها اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. درحالی که تجهیز به تفکر و رویکرد سیستمی امکان رسیدن به کارآمدی را افزایش می‌دهد و فضای اداره کشور را فضای سیستمی می‌کند؛ به‌صورتی که ارتباط هر سیستمی با زیرسیستم‌ها و فراسیستم‌ها مشخص و زمینه تعارض و واگرایی به شدت کاهش پیدا می‌کند.

## ۲. نقش نگرش سیستمی در کارآمدسازی نظام اسلامی

در پاسخ به سؤال دوم و در گزارش مشکلات و موانع برنامه تحول نظام اداری کشور به نکته بسیار مهمی اشاره شده است و آن حاکمیت تفکر بخشی‌نگری بر عمل و تصمیم‌گیری‌های نظام اداری کشور است (همان، ص ۱۲۳)؛ در این گزارش نبود تفکر سیستمی در سطح نظام اداری و ندیدن اجزا به صورت مجموعه‌های مرتبط و متعامل با یکدیگر و تصویر هر زیرمجموعه از خود به صورت جزئی و مستقل، دستیابی به کارآمدی را دچار تردید ساخته است. در صورتی که جزءنگری تبدیل به نظام‌گرایی و همه‌سونگری

نشود، کارایی و اثربخشی سیستم (بهره‌وری / کارآمدی) دچار مشکل و به تبع آن موجب واگرایی‌های اجتماعی خواهد شد؛ زیرا عدم دستیابی به کارآمدی فضای ذهنی جامعه را بر هم می‌زند و برهم خوردن فضای ذهنی جامعه دربارهٔ یک پدیده به معنای بروز سوءتفاهم اجتماعی است و بر تمامی جلوه‌های اجتماعی تأثیر می‌گذارد و جامعه را به ناهنجاری سوق می‌دهد.

نگارنده برای آنکه بتواند ضرورت نگرش سیستمی را متغیر اصلی بحث کارآمدی نشان دهد، برخی از ابهامات نظری و عملی در سطح سیستم و نظام سیاسی کشور را مورد توجه قرار می‌دهد.

### جایگاه و نقش رهبری

یکی از ساختارهای موجود در نظام سیاسی جمهوری اسلامی مقام رهبری است که وظایف متعددی برای وی در قانون اساسی ذکر شد است؛ سه وظیفه عمده ایشان عبارت است از: ۱. تعیین سیاست‌های کلی حاکم بر کشور؛ ۲. نظارت بر عملکرد قوای سه‌گانه؛ ۳. تنظیم روابط قوا و حل اختلاف آنها.

۱. اولین وظیفه عمده رهبری تعیین سیاست‌های کلی نظام است که در این خصوص نقایص و ابهاماتی وجود دارد:

الف) ماهیت سیاست‌های کلی نظام چیست؟ آیا در حکم قانون اساسی است که شورای نگهبان بتواند به آن استناد کند؟

ب) آیا سیاست‌های کلی می‌تواند موقتاً خلاف شرع یا قانون اساسی باشد؟

ج) ارتباط سیاست‌های کلی نظام با سیاست‌های کلی موجود در قانون اساسی چیست؟

د) ارتباط این سیاست‌ها با سایر اسناد بالادستی مثل نقشه جامع علمی کشور چیست؟

ه) قوانین مغایر با سیاست‌های کلی نظام چه سرنوشتی پیدا می‌کنند؟

و) نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام چگونه و با کدام تشکیلات و مقررات

صورت می‌گیرد؟

ز) ارتباط این نهاد نظارتی کلان با سایر سازمان‌های نظارتی کدام است؟

ح) اگر آیین‌نامه یا بخشنامه‌ای در تعارض با سیاست‌های کلی نظام بود، مرجع

تشخیص و رسیدگی کدام است؟ آیا دیوان عدالت اداری می‌تواند به لغو آنها اقدام نماید؟

ط) چه مرجعی مسئول رسیدگی به انطباق مصوبات مجلس با سیاست‌های کلی نظام



است؟

ی) آیا خود مجمع می‌تواند به انطباق مصوبات مجلس و دولت با سیاست‌های کلی نظام رسیدگی و در صورت مغایرت آنها را باطل کند؟  
ک) اگر مصوبات قبلی مجلس و دولت مغایر با سیاست‌های کلی نظام بود، چه باید کرد؟ (مهرپور و همکاران، ۱۳۸۰، ش ۲۰).

همچنین ابلاغی که از شئون رهبری است، درباره نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی وجود نداشت و برای آن سازوکاری نبود تا آنکه با تأخیری ده ساله در ۱۷ فروردین ۱۳۷۷ این وظیفه را مقام رهبری به مجمع تشخیص مصلحت نظام سپرد. البته مجمع مقررات نظارت را به رهبری پیشنهاد و رهبری پس از اصلاحاتی آن را در تاریخ ۸۴/۶/۲۰ ابلاغ نمود. اما مجمع هیچ‌گونه نظارتی را به جهات کاملاً غیرحقوقی و فقط سیاسی که این خود به مثابه نقص در سیستم نظارتی است، انجام نداد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۹۰).

۲. دومین وظیفه عمده رهبری نظارت بر عملکرد قوای سه‌گانه است؛ در این خصوص دو نوع ابهام وجود دارد:

الف) فرایند کلان نظارت رهبری:

- ۱) آیا قانون اساسی نظارت مستقیم رهبری را قبول دارد؟
- ۲) نظارت مذکور کدام یک از نظارت استصوابی یا استطلاعی است.
- ۳) آیا این نظارت، نظارت حقوقی و قابل پیگیری است یا از نوع نظارت‌های سیاسی است؟

۴) آیا نظارت رهبری با نظارت سایر دستگاه‌ها همپوشانی دارد یا خیر؟

۵) آیا این نظارت مطلق است یا مقید به قانون اساسی؟

ب) فرایند نظارت رهبری بر دستگاه‌ها:

- ۱) نظارت ولایت فقیه بر قوه مقننه از طریق شورای نگهبان هم از حیث ورودی (صلاحیت نمایندگان) و هم از حیث خروجی (مصوبات مجلس) وجود دارد؛ ولی مهم‌ترین ابهام در این است که نظارت بر حسن عملکرد مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام با چه سازوکاری انجام می‌گیرد. در ضمن اگر رهبری اخلاقی در انجام وظایف مجلس شورای اسلامی دید یا آن مجلس را کانون توطئه و اخلاقی نظام شمرد، آیا حق انحلال مجلس شورای اسلامی را با تکیه بر ولایت مطلقه فقیه دارد یا خیر؟



۲) نظارت نهاد ولایت بر قوه مجریه چگونه است. در بخش سیاست‌های کلی اگر مجمع تشخیص مصلحت نظام نظارت داشته باشد، سؤال این است که نحوه برخورد با خطاهای احتمالی چیست؟ ضمانت اجرایی کدام است؟ بر فرض که تمام گزارش‌ها به مقام رهبری منتقل شد، سازوکار برخورد چیست؟ در ضمن یکی از ابهامات جدی آن است که اگر رئیس‌جمهور تخلفات عدیده از جمله قانون‌گریزی‌ها، ایجاد و حذف ساختارهای غیرقانونی، تشویش اذهان عمومی و ارائه آمار غلط را مرتکب شد و سؤال، تذکر، استیضاح و عزل وی دارای بار سیاسی شدیدی شد، چه مکانیزمی می‌تواند جلوی رئیس‌جمهور را بگیرد؟

درست است اگر رئیس‌جمهور دچار جرمی شود، دیوان عالی کشور رسیدگی می‌کند یا اگر تخلف او از جنس بی‌لیاقتی و بی‌کفایتی سیاسی باشد، مجلس شورای اسلامی وارد عمل می‌شود؛ ولی اگر از دو سنخ فوق نباشد، چه مکانیزمی برای جلوگیری از اقدامات او وجود دارد. در واقع تا رسیدن به مرحله بی‌کفایتی و یا حتی جرم چه کسی می‌تواند بر او کنترل و نظارت داشته باشد؟ اساساً رئیس‌جمهور در مقابل کدام مرجع پاسخگو است، ملت، رهبری، قوه قضاییه، مجلس یا همه آنها؛ سازوکار کنترل او به غیر از آنچه در مجلس و قوه قضاییه پیش‌بینی شده، چیست؟ ابهام دیگر در این بخش این است که اگر رئیس‌جمهور سیاست‌هایی را سیاست‌های خود اعلام کند و در چارچوب سیاست‌های کلان نظام نباشد، چه مکانیزمی برای برون‌رفت از این مشکل وجود دارد؟

۳) نظارت نهاد ولایت بر قوه قضاییه چگونه است. تاکنون هیچ نظارت سازمان‌یافته‌ای از جانب مقام رهبری بر قوه قضاییه گزارش نشده است.

۴) در نظارت و ارزیابی سایر دستگاه‌های مرتبط با نهاد رهبری مانند صدا و سیما، سازمان تبلیغات اسلامی ابهامات دیگری به چشم می‌خورد که برخی از آنها عبارت است از:  
- در بخشی از دستگاه‌های زیر نظر رهبری، بر اساس اساسنامه مصوب آن مثل دفتر تبلیغات اسلامی رکن نظارتی تعریف شده و در برخی دیگر مثل جامعه‌المصطفی تعریف نشده است.

- در دستگاه‌هایی که رکن نظارتی تعریف شده، حدود نظارت و متعلقات آن تعریف نشده است؛ یعنی به لحاظ عرضی معلوم نیست که نظارت بر عزل و نصب افراد است یا نظارت بر عملکرد افراد است یا نظارت بر عملکرد سازمان و به لحاظ طولی اگر نظارت بر عملکرد سازمان است، حد آن چه مقدار است؛ نظارت استصوابی در تعیین مأموریت‌ها و حسن اجرای آن است یا نظارت بر برنامه‌های بلند مدت آنها، یا نظارت بر توسعه و ضیق



ساختارهای آنان یا امور اداری و استخدامی آنها یا امور مالی و معاملاتی آنها یا اساساً نظارت استطلاعی است.

۳) رابطه این دستگاه‌ها با سایر دستگاه‌های نظارتی مثل دیوان محاسبات چیست؟ آیا باید به آنها نیز پاسخگو باشند؟

۳. سومین وظیفه عمده مقام رهبری تنظیم روابط و حل اختلاف قوا است. روشن است که همسویی و هماهنگی قوا تأثیر مستقیمی بر کارآمدی نظام دارد و عدم همسویی ایشان به چه مقدار موجب انسداد وضعیت سیاسی کشور و ناهماهنگی می‌شود؛ ناهماهنگی به معنای اینکه قوای سه‌گانه علیه یکدیگر عمل می‌کنند و سازوکارهای قانونی مناسب برای خروج از این بحران‌ها وجود ندارد و طبیعتاً کارکردهای مختلف نظام سیاسی با اخلال مواجه می‌شود.

حضرت امام در سال ۱۳۶۰ و اوج اختلافات قوای سه‌گانه کشور هیئتی را برای رسیدگی و حل و فصل دعاوی منصوب کردند (امام خمینی، ج ۱۴، ص ۲۴۸) یا در دوره ریاست جمهوری دولت‌های نهم و دهم هیئت عالی حل اختلافات قوا تشکیل گردید؛ ولی مشکل از آنجا شروع می‌شود که خروجی‌های تصمیمات این هیئت‌ها مخصوصاً در هیئت اخیر فاقد ضمانت اجرایی است (موسوی، ۱۳۹۱، «ب» ص ۸۷). در همین خصوص تعارض قوه مجریه با مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام و تعارض قوه مجریه با قوه قضاییه یا قوه مقننه با قضاییه از سنخ اختلافاتی است که برخی از آنها نزاع سیاسی و برخی نزاع حقوقی است که تمهیدی برای رفع آنها اندیشیده نشده است. نتیجه آنکه آیا این سنخ تعارض‌ها از سنخ تعارض‌های معمولی در هر سیستمی است یا ناشی از یک بحران ناهماهنگی در قوای سه‌گانه کشور است. راه حل برای رفع این همه ناهماهنگی کدام است؟

بله در بند ۱۱۰ قانون اساسی، مسئولیت حل اختلاف و تنظیم روابط قوا بر عهده مقام رهبری است؛ ولی آیا اختیارات حقوقی مناسب برای ایشان پیش‌بینی شده است؛ مثلاً آیا رهبری می‌تواند در این‌گونه مناقشات که پایانی هم ندارد، رئیس‌جمهور را رأساً عزل کند، آیا او می‌تواند قوه مقننه را منحل کند؟ آیا رهبری می‌تواند دستور به برگزاری انتخابات زودهنگام دهد؟ یا اساساً قضاوت را به عهده مردم در فرمان همه‌پرسی دهد. این مسئله همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، هیچ سازوکار حقوقی پیدا نکرده است.

در ضمن رابطه اصل استقلال قوا با اصول همکاری، هماهنگی، نظارت و پاسخگویی

به درستی تبیین نشده است؛ برای مثال میان رؤسای قوای سه گانه در خصوص سه اولویت اصلی و اول کشور اجماعی وجود ندارد که آیا اشتغال است، تنش زدایی خارجی است، ثبات و آرامش سیاسی داخل کشور است، توسعه سیاسی است یا تهاجم فرهنگی. هر مسئولی یکی از این مسائل را اولویت اول می داند و برای آن هزینه می کند و در نهایت بسیاری از سیاست گذاری ها متضاد و خنثی کننده یکدیگر در می آید. چنین وضعیتی نه تنها فضای کشور را بی ثبات و دچار آنتروپی می کند؛ بلکه موجب تحمیل هزینه های تکراری و گزاف بر دوش جامعه می شود.

### جایگاه و نقش سایر ساختارها

سایر ساختارها مثل مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان، شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای عالی فضای مجازی و جایگاه و نقش رئیس جمهور، نیز جایگاه و نقش قوه قضاییه و روابط قوای سه گانه دارای ده ها مسئله و ابهام است (همان، ص ۱۴۷ به بعد) که همگی نشان مشکل در ورودی های سیستم و اجزای سیستم و عملکرد آنهاست. بخش خروجی سیستم و نظام سیاسی نیز که از سنخ برنامه و حکم است، مانند سند چشم انداز و برنامه های توسعه شاهد مشکلات فراوان از حیث ضمانت اجرایی و نظارت بر حسن اجرای آن می باشد (همان، ص ۱۹۱). بالاخره در بخش بازخوردگیری سیستم (نظارت و ارزیابی) وجود ده ها دستگاه کوچک و بزرگ نظارتی که مشغول به فرایند نظارت و بازرسی اند، چالش های فراوانی در راه نظارت و ارزیابی سیستم کشور در زمینه کارایی، هدفمندی، همپوشی، تبادل اطلاعات، همکاری علمی، بازخورد نتایج و پاسخگویی به وجود آورده است. منشأ این ابهامات چند چیز است:

۱. تعدد مراکز نظارتی و تفرق آنها؛
۲. فقدان ارتباط ارگانیک با یکدیگر؛
۳. همپوشانی اختیارات و وظایف آنها با یکدیگر؛
۴. نبود ضمانت اجرا در برخورد با تخلفات احتمالی؛
۵. خلاصه شدن نظارت و بازرسی در فرایندهای پایان یافته؛
۶. عدم اقدام اصلاحی پس از نظارت؛
۷. برخورد سیاسی با مقوله نظارت؛
۸. مصلحت اندیشی زیاد در اصل نظارت و پس از آن؛
۹. خارج ماندن بسیاری از فعالیت ها از کنترل نهادهای نظارتی.

۱۷ تحقیقی از منظر سیستمی نشان داده است که هفت دستگاه شورای عالی اداری

سازمان مدیریت، شورای نظارت و ارزیابی وزارت علوم، هیئت نظارت و ارزیابی شورای عالی انقلاب فرهنگی، هیئت نظارت و بازرسی شورای عالی انقلاب فرهنگی، کمیسیون اصل ۹۰، سازمان بازرسی کل کشور و مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی که دارای وظایف نظارتی و ارزیابی‌اند، در بسیاری از وظایف با یکدیگر مشابه‌اند.

ردیف	وظایف	تعداد نهادهای مشابه
۱	ارزیابی عملکرد کل دستگاه‌های اجرایی کشور	۴
۲	تدوین معیارها و شاخص‌های خرد و کلان ارزیابی	۲
۳	ارزیابی عملکرد دستگاه‌های علمی و فرهنگی کشور	۷
۴	نظارت بر حسن اجرای امور در دستگاه‌ها	۳
۵	نظارت بر اجرای قوانین و مقررات در دستگاه‌ها	۵
۶	سیاست‌گذاری و هماهنگی در نظام ارزیابی در کشور	۲
۷	تهیه پیشنهادات و راهکارهای لازم برای رفع اشکالات و نواقص	۴
۸	ترسیم گزارش جامع و ارائه آن به رئیس‌جمهور یا مقامات ارشد نظام	۴
۹	ارتقای کیفیت آموزشی و فرهنگی کشور	۴
۱۰	اجرای طرح‌ها و مطالعات تحقیقاتی و کارشناسی در زمینه ارزیابی عملکرد	۳
۱۱	امتیازدهی و رتبه‌بندی دستگاه‌ها بر اساس نتایج عملکرد	۲
۱۲	اجرای فرایند ارزیابی به صورت مستمر، منظم و با برنامه	۵
۱۳	انجام بازرسی‌های فوق‌العاده، حاد و محوله	۳
۱۴	رسیدگی به شکایات، تخلفات، اختلافات و مسائل مالی	۴
۱۵	اعلام جرایم و تخلفات به مراجع قضایی و اداری و پیگیری آن	۴
۱۶	ارزیابی عملکرد کل قوای سه‌گانه	۳
۱۷	ارزیابی عملکرد دانشگاه‌ها	۴
۱۸	ارزیابی وضعیت فرهنگی و علمی کشور	۱



همان گونه که ارقام نشان می‌دهند، میزان وظایف مشابه نسبت به تعداد نهادهای مشابه به این ترتیب می‌باشد:

تعداد وظایف	تعداد نهاد
۱ وظیفه	۱ نهادی
۷ وظیفه	۴ نهادی
۳ وظیفه	۲ نهادی
۱ وظیفه	۷ نهادی
۲ وظیفه	۵ نهادی
۴ وظیفه	۳ نهادی

البته در وظیفه‌ای که تمام هفت نهاد بدان می‌پردازند، باید توجه داشت هر یک از زاویه‌ای خاص موضوع را دنبال می‌کنند و این گونه نیست که معنای ارزیابی عملکرد در همه نهادها یک تعریف و فرایند را منظور دارد؛ ولی در یک مدل هماهنگ می‌توانند مکمل یکدیگر محسوب گردند. بنابراین با ابزار نگرش سیستمی سیستم نظارت و ارزیابی کشور به شرح ذیل قابل بررسی و تحلیل است:

۱. شناخت اهداف و وظایف عام و مشترک هر یک از نهادها و تعیین مقدار همپوشانی‌ها.

۲. شفافیت فلسفه وجودی و مأموریت هر یک از نهادها.

۳. تفکیک ارزیابی‌های خرد از ارزیابی‌های کلان این نهادها.

۴. تفکیک ارزیابی عملکردها بر اساس قوانین و برنامه‌ها از ارزیابی عملکردها بر اساس شاخص‌های استاندارد.

اما کارآمد ساختن سیستم‌های نظارتی و ارزیابی نیز در همین نگرش سیستمی نهفته است؛ یعنی با نگاه معرفت‌شناسانه درجه دو و کل نگر می‌توان پیشنهاد کرد:

۱. حذف یا ادغام دستگاه‌های نظارتی با تکمیل وظایف و اختیارات.

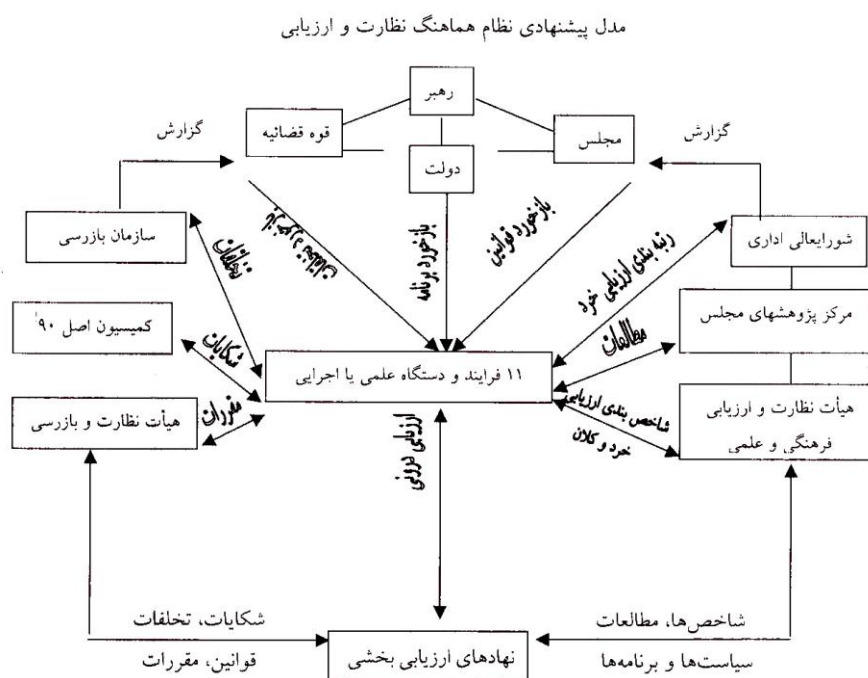
۲. در صورت عدم امکان تحقق پیشنهاد اول، تقویت نظام هماهنگ ارزیابی از طریق

بازتعریف وظایف به صورتی که همپوشانی نداشته باشد، موجب هم‌افزایی شود.

۳. تعریف ارتباط روشمند و هدفمند بین دستگاه‌های نظارتی به صورتی که خروجی



اطلاعاتی هر دستگاه ورودی دستگاه دیگر باشد.  
۴. تجمیع مستمر نتایج اطلاعات دستگاه‌های نظارتی و ترسیم واقعی وضعیت کشور در عرصه‌های گوناگون.  
همان‌طور که قبلاً ذکر شد، ثمره نگرش سیستمی در مدل‌سازی است. اگر خواسته شود در بحث نظارت و دستگاه‌هایی که نام آنها در این تحقیق ذکر شد، مدلی هم‌افزا بر اساس رویکرد سیستمی اضافه شود، می‌توان آن را بر اساس مدل ذیل نشان داد:



این مدل می‌تواند باعث افزایش کارایی و اثربخشی (کارآمدی) نظارت و ارزیابی وضعیت فرهنگی و علمی کشور باشد؛ چراکه برآیند نتایج ارزیابی‌های عملکرد دستگاه‌های اجرایی در چارچوب این نظام هماهنگ، امر پاسخگویی و ارتقای عملکرد دستگاه‌ها را افزایش می‌دهد (آقایی‌پرور، ۱۳۸۳، ص ۲۱)؛ ضمن آنکه صاحب‌نظران می‌توانند به نقض و ابرام مدل پیشنهادی و احیاناً تکمیل آن بپردازند.

### ۳. جایگاه نهاد ولایت در کارآمدسازی نظام سیاسی

پاسخ به سؤال سوم در گرو شناخت مفهوم «تعادل» در سیستم می‌باشد. یکی از

ویژگی‌های سیستم باز خصوصیت تعادل‌گرایی است. مراد از تعادل موازنه پایدار اجزا و روابط آنها با یکدیگر و محیط سیستم می‌باشد. البته تعادل معنای ثابت ندارد؛ بلکه با توجه به سیستم و مقتضیات آن تعیین می‌شود. همان‌طور که نظامها و سیستمها با یکدیگر تفاوت دارند، نوع تعادل آنها متغیر است؛ برای نمونه در سیستم‌های مکانیکی تعادل در ثبات است و در سیستم‌های ارگانیکی تعادل به معنای خودتنظیمی می‌باشد (سادوسکی، ۱۳۶۱، ص ۵۰).

نکته بسیار مهم این است که اگر سیستمی به هر علتی هیچ‌یک از تعادل‌های فوق را نداشت، باید توسط سطح سلسله مراتب بالاتری کنترل شود (دانیل دوران، ۱۳۷۰، ص ۳۱)؛ برای مثال در حرکت یک لشکر متشکل از نیروی پیاده، لجستیک، اطلاعاتی و ... چندین محور باید با یکدیگر همکاری کنند و هماهنگ باشند؛ اما این‌گونه نیست که محور اصلی این لشکر قابل تعریف نباشد، بلکه در لشکر همیشه رکنی است که بقیه در ظل او قابل تعریف‌اند و این رکن اصلی است که نقش اصلی را در خروجی این سیستم بازی می‌کند. این رکن درواقع همان نیروی متعادل‌کننده سیستم است که از آنتروپی و اضمحلال سیستم جلوگیری می‌کند.

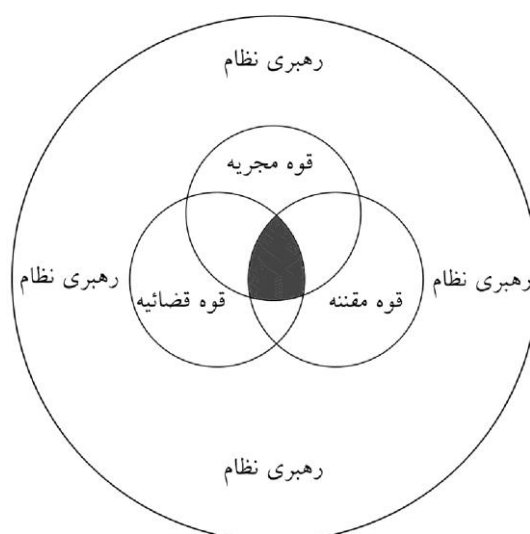
البته نمی‌توان ساختار سراسر ارگانیکی یا مکانیکی محض برای نظام جمهوری اسلامی تعریف کرد؛ بلکه بنا بر اقتضا و الزامات درونی و بیرونی ساختارها چنین خواهند شد و لذا ایجاد تعادل در نظام جمهوری اسلامی ممکن است تعادل از نوع ثبات باشد یا تعادل از نوع خودتنظیمی. بر همین اساس است که سیستم کنترل و نظارت باید به‌گونه‌ای طراحی شود که بتواند به‌موقع و به‌نحو مناسب در مقابل هر گونه انحراف واکنش نشان دهد و هر گونه آنتروپی را به سرعت شناسایی کند و آنرا کنترل نماید.

با این مقدمه می‌توان گفت عواملی که باعث می‌شود نظام جمهوری اسلامی به عنوان یک سازمان بزرگ دچار بی‌نظمی و آنتروپی سیستمی شود، نواقص و ابهاماتی است که به برخی از آنها در بخش قبل اشاره شد.

به نظر می‌رسد رهبری نظام، عالی‌ترین مقام کشور و محور اصلی نظام، در ساختار نظام جمهوری اسلامی می‌تواند نقش متعادل‌کننده سیستم را بازی کند؛ یعنی هر سیستم و خرده‌سیستمی در جمهوری اسلامی دچار عدم تعادل شود - از حالت خود تنظیمی در ساختارهای ارگانیکی و از حالت ثبات در ساختارهای مکانیکی خارج شود - قبل از آنکه دچار آنتروپی شود، مقام رهبری می‌تواند سیستم را به تعادل برگرداند.



باید گفت مقام رهبری هم بر اساس مبانی حکومت دینی و هم اصول قانون اساسی اساساً قوه چهارمی نیست؛ بلکه قوای سه‌گانه در محیط اراده رهبری شکل گرفته و تعامل دارند و در عین اینکه این سه قوه در عرض یکدیگرند با نظر رهبری هماهنگ می‌شوند.



مقام رهبری امکان حقوقی لازم برای کنترل قوای سه‌گانه را در اختیار دارد. این امکان ناشی از این است که قوه قضائیه منصوب رهبری است. خروجی‌های قانونی مجلس شورای اسلامی باید به تصویب شورای نگهبان یا مجمع تشخیص مصلحت نظام برسد که همگی منصوب رهبری‌اند و تنفیذ قوه مجریه با رهبری است؛ لذا رهبری در موقعیت کاملاً ممتازی برای اعمال توازن و تعادل بین قوای سه‌گانه قرار می‌گیرد.

در نتیجه در طراحی سیستم جامع جمهوری اسلامی باید ظرفیت مناسبی برای استفاده توأم از مزایای سیستم‌های مکانیکی و ارگانیکی پیش‌بینی کرد؛ به طوری که ضمن افزایش استقلال، زیرسیستم‌ها و سیستم‌های فرعی، فضای کلی نظام، دارای انسجام و هم‌افزایی باشد و تداعی آشوب‌زدگی و آنتروپی نکند. رعایت تعادل در برخورداری از ترکیب‌های مناسب منعطف و سخت باعث می‌شود ضمن افزایش قابلیت انعطاف نظام با استفاده از ساختارهای شبکه‌ای، هویت کلی و انسجام اقدامات نظام سیاسی محفوظ بماند.

به عبارتی دیگر علی‌رغم تأثیر تمام و کمال راهبرد «نگرش سیستمی» در کارآمدسازی، نظام جمهوری اسلامی نیازمند یک عامل انسانی مکمل و متمم سیستم به عنوان نقطه تعادل سیستم می‌باشد. نقش نیروی متعادل‌کننده که در درون سیستم تعبیه شده است، نقش بی‌بدیلی است که مانع آنتروپی سیستم می‌شود و برخی از آن به سیستم «هدایت» تعبیر نموده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۷). در نظام جمهوری اسلامی ایران این نقش بر عهده رهبری نظام اسلامی است. نهاد رهبری نهادی بی‌طرف است که هنگام بروز اختلاف نقش آشتی‌دهنده یا فیصله‌دادن منازعات و در یک کلام نقش متعادل‌کننده سیستم را دارد؛ لذا نگرش سیستمی شرط لازم برای کارآمدی نظام جمهوری اسلامی است، ولی شرط کافی نیست که البته با اضافه‌شدن عامل انسانی (رهبری در نظام اسلامی) شرط کافی محقق خواهد شد.

بر این اساس نهاد ولایت با ظرفیت بی‌بدیل خود ضامن کارآمدی نظام سیاسی خواهد بود؛ مقام معظم رهبری می‌فرماید: «مشروعیت ما بسته با انجام وظایف و کارایی در انجام وظایف است و هر جا کارآمدی نباشد، مشروعیت از بین خواهد رفت» (خامنه‌ای، ۸۳/۶/۳۱).

ضمانت کارآمدی توسط نهاد ولایت به اقتضای ادله ولایت است: «زیرا مقتضای ادله ولایت تدبیر و رعایت امور مردم به آنچه مصلحت آنها می‌باشد، است؛ لذا بر ولی امر واجب است تمام فکر خود را معطوف به مصالح مردم نماید؛ به‌صورتی که اگر در این مسئله کوتاهی نماید در درگاه خدای متعال در انجام وظیفه خود معصیت کار است» (محمد مؤمن، ۱۴۳۲، ص ۴۲۰).

بنابراین «بر ولی فقیه واجب است که مراقب اعمال کارگزاران نظام باشد تا اینکه مردم به اهداف مطلوبشان برسند؛ اهدافی که به خاطر آن ادارات و مؤسسات مختلفی تشکیل شده است و برای آنها مدیرانی نصب شده است تا اینکه با عمل صحیح خود اهداف مطلوب مردم حاصل شود» (همان، ص ۳۲۷).

بر این اساس از نظر اسلام فقیه عادل مسئول اداره جامعه است و باید به بهترین وجه ممکن جامعه را اداره نماید و در شکل و نوع اداره آنچه را مصلحت جامعه و موازین اسلامی اقتضا می‌کند اجرا نماید (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹، ۲۸۹)؛ بنابراین «مسئول در حکومت اسلامی شخص رهبری و ولی فقیه است و رؤسای قوای سه‌گانه ایادی و



کمک‌کنندگان به او هستند» (متظری، ۱۴۰۸). البته این بدان معنا نیست که ولی فقیه مباشرت در تمام امور را بپذیرد؛ مسئولیت نظام و کارآمدی ارکان نظام با اوست؛ «معنای ولایت فقیه این نیست که خود فقیه مباشرت در تمام امور اجرایی، تقنینی و قضایی نماید؛ بلکه به مقدار توسعه حکومت و کثرت احتیاجات و تکالیف ادارات و مدیریت‌های مختلف متناسب با آنها تشکیل شود و ولی فقیه به تناسب مسئولیت‌ها را تفویض می‌کند. ولی فقیه به منزله رأس هرم بر تمام این ادارات و مدیران اشراف تام دارد و درواقع ولی فقیه مسئول عالی و اصلی در نظام اسلامی است و از او تدبیر و سیاست کشور و مردم متوقع است و سایر مسئولین به تمام مراتب خود ایادی و کمک‌کنندگان به او هستند» (همو، ۱۴۰۸، ص ۵۷).

وقتی به لحاظ حقوقی ولی فقیه ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد (مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی) و به تصریح اصل ۵۷ قوای سه‌گانه زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اعمال می‌گردند، نشان از مسئولیت ویژه ولی فقیه به‌طور کلی نهاد ولایت در اداره جامعه اسلامی دارد.

در ضمن به دو بند اول و دوم اصل ۱۱۰ قانون اساسی (تعیین سیاست‌های کلان نظام و نظارت بر حسن اجرا) دو نگاه می‌توان داشت: نگاه حداقلی و نگاه حداکثری. در نگاه اول می‌توان هدایت و نظارت ولی فقیه را در همین وضع موجود تعریف کرد که سیاست‌های کلی را مجمع تشخیص مصلحت نظام تعیین می‌کند و به تصویب مقام رهبری می‌رسد و مورد نظارت غیرنهادی (غیرسیستمی) واقع می‌شود. اما در نگاه دوم که نگاه مطلوب و مورد ادعای این مقاله است، نگاه حداکثری به وظایف است؛ به معنای اینکه هدایت نظام به معنای ایجاد سازوکاری است که به صورت نهادی نظام را به سمت اهداف ازپیش‌تعیین‌شده هدایت و ایصال الی المطلوب می‌نماید و درنهایت مورد نظارت راهبردی واقع شود و موارد انحراف در کوتاه‌ترین زمان تصحیح گردد و به معنای حقیقی کلمه حرکت نظام و سیستم در محیط اراده رهبری صورت پذیرد.

بنابراین اینکه رهبری مدیر اجرایی نیست و مدیریت اجرایی در اختیار قوای سه‌گانه است و رهبری ناظر بر اینهاست و از حرکت کلی نظام مراقبت می‌کند و یک مدیر کلان ارزشی است (خامنه‌ای، ۹۰/۷/۲۴)، به معنای این نیست که سیاست‌ها و برنامه‌های کلان رهبری در کشور مد نظر قرار نگیرد؛ بلکه حضور رهبری در همه بخش‌های کشور به معنای حضور سیاست‌های رهبری است که باید به دقت اجرا شود (همو، ۱۰/۱/۱).

لذا این گفته که اگر برخی تصمیمات اقتصادی که گرفته می‌شود، مقبول رهبری نباشد، رهبری دخالت نمی‌کند، مسئولانش باید عمل کنند (همو، ۹۰/۷/۲۴)، اگر به معنای این باشد که رهبری وارد کارهای اجرایی نمی‌شود برداشت صحیحی است، جملات دیگر ایشان مؤید این معناست؛ ولی اگر این‌گونه استفاده شود که دستگاه‌های اجرایی کشور تحت برنامه‌های کلان و نظارت راهبردی رهبری واقع نمی‌شوند برداشت نادرستی است؛ چراکه بر اساس ادله ولایت فقیه مسئولیت قوای سه‌گانه در اداره جامعه بر عهده ولی فقیه و به‌طور کلی نهاد ولایت است و مسئول اصلی رهبری نظام است. اگر برنامه‌ای در چارچوب سیاست‌های رهبری نیست، باید سازوکار قانونی برای اجرای سیاست‌ها و نظارت بر حسن اجرای آن تعبیه شود. بنابراین اگرچه عمده‌ترین وظیفه رهبری سیاستگذاری کلان کشور بر مبنای تعیین جهت‌گیری کلان انقلاب و نظام و حفظ آن است، نافی پیگیری اجرای سیاست‌ها و نظارت بر حسن اجرای به صورت نهادی نیست. از همین جاست که تأسیس سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی ذیل نهاد ولایت پیشنهاد می‌شود. در این صورت است که ولایت و زعامت فقیه و اقتدار سیاسی او معنای جدید پیدا می‌کند؛ چراکه او تدبیر شئون جامعه را بر عهده دارد و تمام قوا در چارچوب برنامه‌ریزی کلان نهاد ولایت عمل می‌کند و مورد نظارت راهبردی نهاد ولایت واقع می‌شوند. البته اینکه حدود و ثغور این سازمان چیست و کدام است، نیازمند بحث مستقلی است (موسوی، ۱۳۹۱، «الف» ش ۵۹). ذکر چند نکته در اینجا ضروری است:

۱. پیشنهاد تأسیس سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی رهبری به‌هیچ‌وجه به معنای تمرکز در امور اجرایی نیست و به معنای دخالت ولی فقیه در مسائل جاری کشور در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی نمی‌باشد. این سازمان در بخش برنامه‌ریزی دو وظیفه عمده دارد که یکی تهیه و تدوین سند چشم‌انداز نظام است که در حال حاضر نیز در اختیار مقام رهبری است و دوم تهیه و تنظیم برنامه‌های پنج‌ساله کشور به دلایل روشن در اختیار این سازمان قرار می‌گیرد (همان)، ضمن آنکه تدوین برنامه‌های سالانه در اختیار قوای سه‌گانه و دستگاه‌های اجرایی خواهد بود. بنابراین در این سطح از برنامه‌ریزی کلان، شائبه دخالت رهبری نظام در برنامه‌های اجرایی کشور نخواهد بود؛ ضمن آنکه قوای سه‌گانه در محیط اراده رهبری به معنای حقیقی کلمه به اجرای برنامه‌های راهبردی نظام می‌پردازند.

۲. در بخش نظارت، وظیفه در این سازمان برجسته است: یکی نظارت راهبردی که در

حال حاضر جزء وظایف مجمع تشخیص مصلحت نظام است، اگرچه هیچ‌یک از قوای سه‌گانه اعمال نمی‌شود و دوم بحث آینده‌پژوهی که در حال حاضر متولی ندارد.

۳. تمام نهادهای انتخابی و مظاهر جمهوریت نظام مانند ریاست‌جمهوری، مجلس شورای اسلامی، کما فی السابق باقی خواهند ماند؛ با این وصف که در محیط اراده رهبری و در چارچوب برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی ایشان به فعالیت می‌پردازند. در این صورت است که ولایت فقیه به معنای حقیقی کلمه زعامت سیاسی جامعه را به عهده خواهد داشت و تغییر و تحول مدیریت قوای سه‌گانه انسجام برنامه‌های راهبردی نظام را در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی از بین نمی‌برد.

### نتیجه



سه مؤلفه اصلی در کارآمدی هر سیستمی و از آن جمله نظام‌های سیاسی کارایی و اثربخشی و تعادل است و مدیران هر سیستمی به‌ویژه نهاد دولت باید با نگرش سیستمی هر یک از مؤلفه‌های کارآمدی را دائماً رصد و از طریق تغییر در مؤلفه‌هایی که از ارزش بیشتری برخوردارند، به کارآمدی سیستم کمک نمایند. این مقاله به دنبال بررسی ارتباط کارآمدی نظام سیاسی جمهوری اسلامی و نگرش سیستمی است. البته سطح ورود مقاله سطح کلان نظام است و بیش از هر عامل دیگر بر کارایی ساختارها، قوانین، فرایندها و اثربخشی نتایج حاصله تأکید می‌ورزد. در ضمن از دیدگاه این مقاله تعادل بسته به نوع و سطح سیستم تعریف می‌گردد؛ همان‌طور که سطح سیستم‌ها مانند سیستم نهادهای نظامی و نهادهای پژوهشی با یکدیگر تفاوت دارند، نوع تعادل در آنها متغیر خواهد بود؛ لذا سازماندهی سیستم‌ها بر اساس نوع خاصی از تعادل قبل از تحلیل سیستم با نگرش سیستمی نوعی خطا در مدیریت راهبردی قلمداد می‌شود.

مقاله بر آن است که با ابزار نگرشی سیستمی می‌توان نظام سیاسی را کلیتی دید که به بهسازی و احیاناً نوسازی ورودی‌ها، فرایندها، خروجی و بازخوردها اقدام می‌کند و بهترین عامل متعادل‌کننده در نظام سیاسی جمهوری اسلامی نهاد ولایت است که با اعمال این نگرش کارآمدی را روزافزون خواهد کرد و سازوکار اعمال این تعادل از طریق ایجاد سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی ذیل نهاد ولایت خواهد بود.

## منابع:

- ابطحی، حسین و همکاران، فرهنگ لغات و اصطلاحات مدیریت، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۴.
- امام خمینی، صحیفه امام، ج ۱۴.
- امام خمینی، صحیفه نور، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱-۱۳۷۲.
- آقای پرو، سید مهدی، مطالعه تطبیقی اهداف و وظایف نهادهای ارزیابی کشور، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۳.
- دوران، دانیل، نظریه سیستم‌ها، ترجمه دکتر محمد یمنی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- ذوعلم، علی، تجربه کارآمدی حکومت ولایی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
- سادوسکی و همکاران، نظریه سیستم‌ها، مسائل فلسفی و روش‌شناختی، تهران: تندر، ۱۳۶۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۶.
- گلریز، حسن، فرهنگ توصیفی لغات و اصطلاحات علوم اقتصادی، مرکز آموزش بانکداری، ۱۳۸۶.
- مرعشی، سید جعفر و همکاران، تفکر سیستمی و ارزیابی کارآمدی آن در مدیریت جامعه و سازمان، تهران: سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۹۱.
- معینی، صفرا، فرهنگ واژه‌ها و اصطلاحات مدیریت و سازمان، تهران: وزارت کشاورزی، ۱۳۷۰.
- مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۳/۶/۳۱.
- مقام معظم رهبری در دیدار با دانشجویان استان کرمانشاه، ۹۰/۷/۲۴.
- مقام معظم رهبری در دیدار با مردم اصفهان، ۸۰/۸/۸.
- منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله، قم: المرکزالعالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۸.
- موسوی سیدغلامرضا، نقش نگرش سیستمی در کارآمدی نظام اسلامی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه (رساله دکتری)، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ۱۳۹۱، «ب».
- \_\_\_\_\_، «پژوهشی در کارآمدی نظام اسلامی»، مجله علوم سیاسی، س ۱۵، ش ۵۹، ۱۳۹۱، الف.
- مهر پور، حسین و دیگران، کندوکاوی در جایگاه حقوقی سیاست‌های کلی نظام، مجله راهبرد، ش ۲۰، سال ۱۳۸۰.
- هاشمی رفسنجانی، روزنامه جوان، ۱۶ اسفند ۱۳۹۰.