

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی **رهیافت**

سال چهاردهم، شماره ۵۲، پاییز ۱۳۹۹
صفحه ۳ تا ۲۰

تبیین مفاهیم علوی در الگوی قدرت سیاسی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای

حسین رحمانی تیرکلایی / استادیار دانشگاه پیام نور؛ Rahmanitirkalai1391@yahoo.com

چکیده

هدف اصلی این مقاله بررسی مفاهیم علوی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص الگوی قدرت سیاسی است. پژوهش با طرح این پرسش اصلی به دنبال آن است تا مولفه‌های الگوی قدرت علوی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای را ایضاً کند تا بتواند هندسه مناسبات سیاسی مورد نظر ایشان را بازسازی کند. رویکرد مد نظر مقایسه‌ای بوده و مبنای قیاس پذیری (comparability) قرابت مبادی و مبانی و اصل بینا متنی بوده است. مقاله به این نتیجه گیری رسیده که در این دو دیدگاه گونه‌ای «الگوی قدرت امانی» طرح می‌شود؛ الگویی که قائل بر ید امانی حاکم در تصرف بر قدرت سیاسی است؛ قدرتی که الزماً با مشارکت و میداناری همه مردم و گروه‌ها محقق می‌گردد. روش جمع آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و رویکرد مقاله توصیفی-مقایسه‌ای بوده است. چارچوب نظری پژوهش استفاده از چهار شاخص «منافع و اولویت‌ها»، «توزیع قدرت»، «تکثر کنشگران قدرت»، و «قدرت نامرئی» است که برگرفته از تحلیل نقادانه استیون لوکس از الگوهای قدرت است.

کلیدواژه: آیت‌الله خامنه‌ای، نهج البلاغه، قدرت، استیون لوکس، فلسفه سیاسی، مردم‌سالاری، حکمرانی.

تاریخ تأیید ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۵/۱۶

مقدمه

به درستی گفته‌اند که «مفهوم قدرت، مفهوم اساسی نظریه سیاسی جدید است.» (عالم، ۱۳۷۹: ۸۸) یکی از جدی‌ترین مولفه‌هایی که می‌تواند ماهیت یک نظام سیاسی، شیوه‌های اداره در آن جامعه، سازوکارهای تمثیت مقتدرانه روابط جمعی انسان‌ها و مانند اینها را نشان دهد، مفهوم قدرت است (کلی، ۱۳۸۸: ۱۲). قدرت در معنا محصول رابطه سیاسی است (لاگلین، ۱۳۹۱: ۱۸۹)؛ از همین رو، اساساً برای درک فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی هر جامعه‌ای باید جوهره آن را که همانا چگونگی درکش از مفهوم و مضمون قدرت است، تحلیل کرد و به واسطه چنین تحلیل و تبیینی پرتوی نوری بر تاریخخانه سیاست آن جامعه انداخت. کما اینکه تمام جنبش‌های سیاسی نیز باید تعریفی کاربردی از چگونگی استفاده از تعریف قدرت داشته باشند تا آن را مبنای کنش سیاسی/مدنی قرار دهند (پیلچر و ولهان، ۱۳۹۹: ۲۶۶). شاید بتوان به جرات ادعا که تصویری که یک نظام سیاسی از مفهوم قدرت دارد، آینه تمامی نمای همان فلسفه و اندیشه سیاسی است که شاکله فکری ساختار و نهادهای حکمرانی آن جامعه را تشکیل می‌دهد. در کانون تحلیل الگوی قدرت، چارچوبی قرار گرفته که اضلاع آن را پرسش از منشاء قدرت، مشروعیت آن، سازوکارهای توزیع قدرت، و چگونگی انتقال آن، تشکیل می‌دهد.

در همین راستا، عموماً یکی از اصلی‌ترین سؤالاتی که در تاریخ فلسفه و اندیشه سیاسی در جهان اسلام، طرح می‌شود این است که اسلام چه درکی از مفهوم قدرت دارد و در این رابطه چه نوعی از مناسبات قدرت را توجیه و تبیین و تئوریزه می‌کند. در ادامه همین پروبلماتیک (problematic) می‌توان پرسید که جمهوری اسلامی ایران به منزله حکومتی برآمده از مبانی اندیشه سیاسی اسلامی چه درکی از قدرت سیاسی/مدنی دارد و فلسفه سیاسی خودش را بر کدامین انگاره‌های قدرت بنا کرده است. این مقاله همین سوال کلی را به اجزایی مشخص محدود کرده است؛ لذا تمرکز خودش را بر بررسی و تاثیر مفاهیم علوی در الگوی قدرت سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای قرار داده است. تحقیق برای این منظور نیازمند شاخص‌سازی بوده است. لذا چهار شاخص «منافع و اولویت‌ها»، «توزیع قدرت»، «تکثر کنشگران قدرت»، و «قدرت نامرئی» را به عنوان اضلاع الگوی قدرت سیاسی از تحلیل نقادانه استیون لوکس استخراج کرده است. در نهایت پژوهش با همسنجی و مقایسه شاخص‌ها کوشیده است تا پاسخی روشن و روشمند به پرسش مطروحه فوق‌الذکر داشته باشد.

از سویی دیگر، رویکرد مقایسه‌ای نیازمند یک مبنای معرفت‌شناختی است تا مقایسه میان دو مورد برگزیده را توجیه کند. یعنی به تعبیر روشن‌تر، مشخص گردد که مبنای قیاس‌پذیری

(comparability) چه بوده است (Steffensmeier and Collier, 2009:36). این مبنا، در این تحقیق، سوای از قرابت مبانی و مبادی فکر از اصل «بینامتنی» که اشاره به تولید معنا در وابستگی متقابل متون دارد (Cuddon, 1998:424) اخذ شده است. بدین معنا که نه تنها ارجاعات درون متنی بسیار و «مُعرفی از نقل قول‌ها» (پین، ۱۳۸۹: ۱۷۰) در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای به سنت سیاسی علوی شده است بلکه ایشان ضمن تأکیدی که بر اهتمام بر مطالعه نهج البلاغه داشته‌اند – «عزیزان با نهج البلاغه انس پیدا کنید. نهج البلاغه، خیلی بیدار کننده و هوشیار کننده و خیلی قابل تدبر است. در جلسات تان، با نهج البلاغه و کلمات امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه انس پیدا کنید.» (بیانات مورخه ۰۱/۰۹/۱۳۷۸) – خود نیز به این مهم، قبل و پس از انقلاب اسلامی، اشتغال داشته‌اند؛ تا جایی که مجموعه شروح ایشان بر نهج البلاغه در سه جلد با عناوین: (جلد اول) نبوتها در نهج البلاغه؛ (جلد دوم) منشور حکومت علوی؛ و (جلد سوم) راه روشن مدیران منتشر شده است. این اثر شامل درس‌های نهج البلاغه آیت‌الله خامنه‌ای در سالهای ۱۳۵۲ و ۱۳۵۳ در مشهد مقدس؛ و کلاس‌های شرح نهج البلاغه برای شاخه دانشجویی حزب جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۹؛ و بیانات ایشان در دیدار با هیئت دولت در ماه رمضان از سال ۱۳۷۲ تا ۱۳۹۵ بوده است. مجلدات دوم و سوم این کتاب مشخصاً در باب الگوی قدرت در نظام سیاسی علوی و شیوه‌های اداره جامعه در حکمرانی علوی تأملات قابل توجهی دارد.

چارچوب نظری: تئوری قدرت استیون لوکس

به راستی که «تعریف قدرت کاری بس سترگ و پیچیده است» (پیلچر و ولهان، ۱۳۹۹: ۲۶۵). قدرت (power) عموماً به مفهوم یک رابطه‌ی علیّی تعریف می‌شود که «توانایی تحمیل اراده یک فرد بر دیگران، حتی برخلاف میل آنها» است که بنا بر تعاریف کلاسیک نظام عمومی استیلا را شکل می‌دهد (فوکو، ۱۳۹۴: ۱۰۷). این رابطه همواره در ارتباط با دیگری معنا پیدا می‌کند، لذا به عنوان کنش متقابل قدرت رابطه‌ای است نامتقارن میان حداقل دو کنشگر. (بودون و بوریکو، ۱۳۸۵: ۵۲۸) برای مثال، این تعریف از قدرت با تعریف‌های کلامی و فلسفی که آن را امری نفسانی تعریف می‌کند، کاملاً متفاوت است: «قدرت یک کیفیت نفسانی است که منشأ انجام کاری یا ترک آن خواهد شد، یعنی برای او امکان اقدام به کاری یا ترک آن به طور مساوی وجود دارد، بنابراین، از آنجا که فعل و ترک آن برای او مساوی است، در ترجیح یکی از آن دو، نیازمند انگیزه‌ای درونی است، زیرا ترجیح یک طرف بر طرف دیگر بدون مرجح ممکن نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴: ص ۲۶۸). پس بدین معنایی که در اینجا از مفهوم قدرت مُراد می‌شود، اساساً قدرت یک مفهوم جامعه‌شناختی است که می‌تواند هم شامل قدرت فیزیکی و هم شامل قدرت

سیاسی باشد و الزاماً در یک وضعیت اجتماعی بروز پیدا می‌کند. برای نمونه رابرت دال می‌نویسد: «الف تا آنجا بر ب قدرت دارد که بتواند ب را وادار به کاری کند که در غیر این صورت انجام نمی‌داد.» (لوکس، ۱۳۹۳: ۲۲). می‌توان گفت که قدرت سیاسی (political power)، به عنوان شاید عمده‌ترین تجلی همه‌اشکال قدرت، آن نوعی از قدرت است که یک فرد یا گروه در درون جامعه برای تأثیرگذاری و کنترل زندگی سایر افراد و گروه‌ها دارا است.

تعریف قدرت عموماً و غالباً در همه متون سیاسی مورد توجه بوده و درباره‌ی ماهیت قدرت سیاسی دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده که حتی در حالت افراطی آن در اندیشه‌ی پسا ساختارگرایی فرانسوی به تعمیم قدرت به همه پدیدارهای حیات اجتماعی منتهی شده است (اسکروتین ۱۳۹۹). «استیون لوکس» به عنوان یکی از تحلیل‌گران سیاسی، در کتاب «قدرت، نگرشی رادیکال» (۱۹۸۲) درصدد برآمده تا به جمع‌بندی و تحلیل نقادانه‌ی جامعه‌ی از نظریات مختلف بپردازد. در این زمینه، او سه نگرش کلی به قدرت سیاسی را در چارچوب «کثرت‌گرایی» (دیدگاه تک‌بعدی)، «اصلاح‌طلبانه» (دیدگاه دوبعدی) و آن چه که وی خودش آن را «نگرش رادیکال» یا «دیدگاه سه‌بعدی» از قدرت می‌خواند، موردی بررسی قرار داده است (اشرف نظری، ۱۳۸۴). انتخاب الگوی تحلیلی لوکس، سوای از جامعیت، از آن روی بوده که او بحث قدرت را با نظام ارزشی جامعه پیوند می‌زند و آنها را دارای وحدت پنهان می‌داند: «قدرت جزء آن دسته از مفاهیمی است که به طور ریشه‌داری به ارزش‌ها وابسته است. یعنی هم تعریف و هم چگونگی کاربردش، همین که تعیین یافت، به صورت غیرقابل تفکیکی با مجموعه‌ای از (و احتمالاً ناآگاهانه) پیش فرض‌های ارزشی گره خورده است که دامنه‌ی کاربرد تجربی آن را از پیش تعیین می‌کند.» (لوکس، ۱۳۹۳: ۴۷) جمع‌بندی لوکس از سه نقشه مفهومی در پارادایم‌های سه‌گانه‌ای که طرح می‌کند بدین صورت است:

دیدگاه کثرت‌گرایی (pluralism): این دیدگاه بر این باور است که تعداد و تنوع گروه‌ها نه تنها یکی از واقعیات زندگی سیاسی است بلکه باید و مطلوب نیز آن است که چنین باشد (فولادوند، ۱۳۷۷: ۳۸۶). یعنی هم از منظر هستی‌شناسی سیاسی گروه‌های دخیل در امور عمومی متکثرند، و هم از منظر تجویزی و هنجاری بایستی که متکثر باشند. این دیدگاه پلورالیستی که لوکس آن را «دیدگاه یک‌بعدی قدرت» می‌خواند، و شاخص آن کتاب «چه کسی حکومت می‌کند؟» از رابرت دال است، عموماً بر رفتار تصمیم‌گیران سیاسی تمرکز کرده لذا «مطالعه‌ی تصمیم‌گیری را به عنوان وظیفه‌ی اصلی» خودش قلمداد کرده است. از نظر آنها کثرتی از تصمیم‌گیران وجود دارند که دارای «ستیز منافع» اند و در پیگیری این منافع نیز دارای «ستیز اولویت‌ها» هستند. آنها مجموعه‌ای از «مسائل کلیدی» را طرح می‌کنند که خود کلیدی قلمداد کردن آنها تابعی از

منافع و اولویت‌های «نخبگان» و البته نه عموم و یا جمهور مردم است، چرا که فرض بر این است که «مواردی دال بر تصمیمات سیاسی کلیدی وجود داشته باشد و در آن اولویت‌های نخبگان حاکم با اولویت‌های هر گروه محتمل دیگر در تقابل باشد.» (لوکس، ۱۳۹۳: ۲۵). در این چارچوب ستیز آشکار و قابل مشاهده‌ای وجود دارد که قابل رصد و بررسی تجربی است (لوکس، ۱۳۹۳: ۲۱-۲۸).

دیدگاه دو بعدی قدرت: لوکس دیدگاه‌های دو منتقد شاخص کثرت‌گرایی - بچراچ و براتز - را ذیل دسته‌بندی نظریه دو بعدی قدرت طرح می‌کند. از نظر آنها قدرت دو چهره دارد که یکی از آنها مورد توجه پلورالیست‌ها بوده است: «قدرت در مجموع شکل می‌گیرد و کاملاً در تصمیمات انضمامی یا در فعالیت‌هایی که مستقیماً مرتبط با اتخاذ تصمیمات است، منعکس می‌شود» (لوکس، ۱۳۹۳: ۲۹). اما چهره مغفولی از قدرت نیز وجود دارد که در طیفی از گونه‌شناسی از قدرت، شامل اجبار، نفوذ، اقتدار، زور و قدرت نامرئی متجلی می‌شود و «بدون هیچ گونه مشروعیت اعطایی به کنترل موقعیت می‌پردازد» (پیلچر و ولهان، ۱۳۹۹: ۲۶۶). شکلی از اجبار وجود دارد که اساساً اجازه نمی‌دهد برخی از گروه‌های اجتماعی در فرآیند تصمیم‌گیری مشارکت کنند، چرا که به شیوه‌ای سیستماتیک، که بچراچ و براتز آن را «سازمان جهت‌گیری‌ها» می‌نامند، از چرخه قدرت حذف شده‌اند؛ سازمان جهت‌گیری‌ها یعنی: «مجموعه‌ای از ارزش‌ها، عقاید، مناسک، و فرایندهای نهادینه (قواعد بازی) مسلط که به طور نظام یافته و پایدار - به بهای محرومیت دیگران - در خدمت برخی اشخاص و گروه‌ها است» (لوکس، ۱۳۹۳: ۳۰).

با این تحلیل، بچراچ و براتز، به این نکته حائز اهمیت می‌رسند که نه تنها فرآیند تصمیم‌گیری که مورد توجه کثرت‌گرایان بوده است باید در تحلیل قدرت لحاظ شود، بلکه برای رفع نواقص الگوی آنان، ما باید به «عدم تصمیم‌گیری»‌ها نیز توجه کنیم، یعنی آنجا که برخی از بخش‌های جامعه اساساً به هر دلیلی نتوانسته‌اند «منافع» و «اولویت‌ها»ی خودشان را طرح کنند چرا که «قبل از استماع در نطفه خفه شده یا مخفی» مانده است. پس اگرچه بچراچ و براتز هم بر معیارهایی همچون ستیز منافع و اولویتها در تحلیل قدرت توجه می‌کنند، ولی ما را به چهره پنهان قدرت در یک ساختار به ظاهر دموکراتیک رهنمون می‌گردند که با سازماندهی به جهت‌گیری‌ها برخی از منافع و اولویت‌ها را به نحوی سیستماتیک حذف می‌کند و به آنها مجال بروز نمی‌دهد. (لوکس، ۱۳۹۳: ۲۹-۳۸)

دیدگاه رادیکال: این دیدگاه نقد دو بعدی را ناکافی دانسته و با فرا رفتن از آن می‌خواهد که زوایای پنهان نظام قدرتی را آشکار کند که اساساً «مانع از تبدیل شدن تقاضاها به مسائل سیاسی»

می‌شوند (لوکس، ۱۳۹۳: ۶۶). در اینجا به جای اعمال سخت افزارانه قدرت، رویکردی نرم اعمال می‌شود که با تغییر در نرم افزار مطالبات و خواسته‌های افراد، اساساً اجازه نمی‌دهد تا افراد بتوانند به آن چه که منافع و اولویت‌های‌شان است بیندیشند، چه رسد به این که بر سر آن مبارزه کنند: «آیا واقعاً این نهایت اعمال قدرت نیست که دیگران را وادار کنید که تمایلات شما را داشته باشند؟ به عبارت دیگر، با مهار تمایلات و تفکراتشان، رضایتشان تضمین شده باشد؟ کنترل فکری از طریق گوناگونی اعمال می‌شود؛ از جمله کنترل اطلاعات، وسایل ارتباط جمعی و فرآیند جامعه پذیری» (لوکس، ۱۳۹۳: ۴۲). در واقع شکلی از اعمال قدرت وجود دارد که فرد از درون مصادره شده است. او در فرآیند دموکراتیک در انتخابات شرکت می‌کند و رای می‌دهد و نمایندگانی دارد، ولی در واقع او به شیوه‌ای سیستماتیک ذهناً کانالیزه شده تا صرفاً «تقاضاهایی را به مسائل سیاسی» تبدیل کند که خواست اصحاب قدرت و ذی‌نفوذان اجتماع است. در اینجا می‌توان گفت از جهاتی لوکس به نظرات متفکرانی مانند فوکو و برخی از پسامدرن‌ها نزدیک می‌شود.

حال اگر بخواهیم شاخص‌های اصلی تحلیل قدرت سیاسی در یک جامعه را بر مبنای جمع بندی و نقد استیون لوکس داشته باشیم، می‌توانیم آنها را به صورت پرسش‌هایی که هر یک شاخص معینی را تولید می‌کنند به شرح زیر فهرست کنیم:

آیا امکان طرح «منافع» مشروع گروه‌های مختلف و «اولویت بندی» آنها در چارچوب حقوقی و سیاسی نظام حکمرانی مستقر وجود دارد؟ ← شاخص منافع و اولویت‌ها
 آیا «جمهور» مردم در فرآیند تصمیم‌گیری و اعمال قدرت حاضرند و یا این که تنها قلیلی از «نخبگان» این فرآیند را مدیریت می‌کنند؟ ← شاخص توزیع قدرت
 آیا فرآیند مدیریت قدرت تابعی از حضور همه ذی‌نفعان درگیر است و یا تنها یک گروه غالب اعمال قدرت را انجام می‌دهد؟ ← شاخص تکثر کنشگران سیاسی

آیا سازوکارهای نرم افزاری جامعه (نظام ارزشی، فرآیند جامعه‌پذیری، ارتباطات و رسانه و مانند اینها) اجازه بیان خواسته‌ها و مطالبات گروه‌های اجتماعی و اقشار مختلف و متفاوت را فراهم می‌کنند و یا این که به نحوی سیستماتیک آنها را سرکوب می‌کنند؟ ← شاخص قدرت نامرئی
 دلیل انتخاب الگوی لوکس از این جهت بوده که اولاً قدرت پدیده‌ای عام است و می‌توان از الگوهای غیربومی نیز استفاده کرد؛ در ثانی، وجه نقادانه آن ضعف الگوهای غربی را نشان می‌دهد؛ و در نهایت، با پی‌جویی همین شاخص‌ها در تفکرات اسلامی، غنای تمدنی اسلام التفات‌پدیدار شده و می‌تواند گشاینده راهی باشد که با استخراج و برجسته‌سازی امکانات تمدنی اسلام و همسنجی با الگوهای غربی قدرت تئوری‌های بومی آشکار گردد. لذا در ادامه با بررسی این چهار

شاخص (منافع و اولویتها، توزیع قدرت، تکثر کنشگران سیاسی، قدرت نامرئی) الگوی قدرت مورد نظر آیت‌الله خامنه‌ای مورد پژوهش قرار گرفته تا با ایضاح آن، چگونگی تاثیرپذیری اش از دیدگاه‌های علوی برجسته گردد.

منافع و اولویت‌ها

منافع مشروع افراد و اقشار اجتماعی در ادبیات نهج البلاغه و کلام امام علی به «حق» ترجمه می‌شود که دقیقاً به هر دو معنای «حق داشتن (having a right)» و «حق بودن (being right or just)» آمده است و هر دو بعد را در بر گرفته است (راسخ، ۱۳۹۳: ۱۷۷). حق به منزله تجلی اصلی منافع جایگاهی ویژه در دیدگاه امام علی (ع) دارد که متناظر با معنای «سلطه اعتباری» در دلالت فقهی از حق است (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱۱۰). برای نمونه، در نامه ۵۳ حضرت خطاب به مالک اشتر چنین فرموده است: «حق را به صاحب حق، هر کس که باشد، نزدیک یا دور، پرداز و در این کار شکبیا باش و این شکیبایی را به حساب خدا بگذار؛ گرچه اجرای حق، مشکلاتی برای نزدیکان فراهم آورد. تحمل سنگینی آن را به یاد قیامت بر خود هموار ساز.» (نهج البلاغه، ۱۳۷۲: ۷۴۵). که این بیان امام علی نمونه‌ای اعلائی التفات به حقوق شهروندی و مبنا قرار دادن مردم در تئوری قدرت است که تحقق آن در غرب تقریباً در قرن بیستم به صورت کامل رخ داده است. به تعبیر استاد مطهری نگاه به مردم در الگوی قدرت علوی تابعی از حقوق ذاتی مردم است و نه نگاه تیماردارانه: «یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد، این است که حکومت با چه دیدی به توده مردم و خودش نگاه می‌کند؟ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود مالک و صاحب اختیار است، یا با این چشم که آنها صاحب حق اند و او خود تنها وکیل و امین و نماینده؟ در صورت اول، هر خدمتی که انجام دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می‌دهد و در صورت دوم از نوع خدمتی است یک امین صالح انجام می‌دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حاکمیت آنها باشد، از شرایط اولیه جلب رضا و اطمینان آنان است» (مطهری، ۱۳۵۸: ۸۴).

سیر حکمرانی امام علی (ع) نشان می‌دهد که حقوق و منافع افراد به ویژه محرومانی که دسترسی به قدرت ندارند در حکومت ایشان اهمیت خاصی داشته و مورد توجه ویژه بوده است؛ ضمن این که ثروتمندان و صاحبان قدرت جامعه در برابر فقرا مسئول بوده و باید به آنها کمک نمایند. به هر حال حکمرانی عادلانه، باید شرایط زندگی متعارف و خردمندانه را برای همه شهروندان فراهم کند و حقوق و منافع محرومین را تامین نماید (اسماعیل پور نیازی و همکاران، ۱۳۹۳، ۱۳۱). به نحوی که منافع همه افراد جامعه تامین شود و منافع و اولویتهای محرومین و

بی‌قدرتان در اولویت قرار بگیرد. در این نظام حکمرانی، بانک اطلاعاتی وجود داشته (به نام دیوان که برخی معتقدند به تقلید از شیوه اداری ساسانیان بوده) و منافع همه افراد جامعه در آنجا فهرست و توزیع می‌شده است. در نامه ۶۷ نهج البلاغه آمده منافع مشروع همه افراد جامعه مورد توجه قرار گیرد و اولویت نیز با نیازهای واقعی افراد باشد که همانا تقریباً همان ضرورت‌های بالایی هرم مازلو است: «در اموال بیت‌المال که در نزدت گرد آمده است، سخت دقت و مراقبت کن و آنان را به عائله داران و گرسنگان که نامشان در دیوان نیازمندان است، پرداز تا فقر و نیاز در جامعه ریشه کن شود.» در نامه ۵۳ حضرت می‌فرماید: «آگاه باش! که حق مسلمانانی که در نزد تو و ما به سر می‌برند، از این غنیمت یکسان است؛ آنان برای گرفتن حق خود نزد من می‌آیند و آن را می‌گیرند و باز می‌گردند.»

در ادامه همان نامه حضرت، برخلاف نگاه ماکیاولی در شهریار که اساس قدرت حاکم را بر ترس قرار می‌دهد و نظم سیاسی را زاییده ترس از ترس می‌داند (منان، ۱۳۹۴: ۵۸)، و توصیه دارد که به جای «مهرانگیز بودن، بهتر آن که قدرت مستقر ترس انگیز باشد» (ماکیاولی، ۱۳۸۹: ۱۴۵)، با ابتدای رابطه حاکم_شهروند بر نیکی و محبت، می‌فرمایند: «بدان بهترین چیزی که حسن ظن حکمران را نسبت به مردمش سبب می‌شود، نیکی کردن حکمران است در حق مردم و کاستن از بار رنج آنان و به اکراه وادار نکردن‌شان به انجام دادن کارهایی است که بدان ملزم نیستند. آن‌گاه صنف فرودین، یعنی نیازمندان و مسکینان اند و سزاوار است که حکمران آنان را به بخشش خود بنوازد و یاریشان کند.» در دیدگاه علوی معیار اولویت بندی نیز بر اساس حق است: «و تو را در این صدقه نصیبی است، ثابت و حقی است معلوم؛ و نیز مسکینان و ناتوانان و بینوایان با تو شریک‌اند. من حق تو را به تمامی می‌پردازم، تو نیز حق آنان را به تمامی پرداز.» (نامه ۲۶ نهج البلاغه).

توجه به منافع مشروع افراد در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، ذیل مقوله «عدالت اجتماعی» طرح شده است. اصولاً همان‌گونه که ناصیف نصار می‌گوید: «میان قدرت و عدالت پیوندی گوه‌رین است. اگر قدرت از عدالت بگسلد دیگر بر حق نیست؛ و این پیوند گوه‌رین میان قدرت و عدالت یکی از تمایزهای بنیادین میان قدرت و غلبه است» (نصار، ۱۳۷۶) ایشان می‌فرماید: «باید به آن آرمان‌ها پابند بود، باید دنبال عدالت اجتماعی بود، دنبال حمایت از محرومین بود، دنبال حمایت از مظلوم بود، با ظالم و مستکبر باید مقابله کرد، زیر بار او نرفت، اینها همه مطالبات اسلامی است، اسلام اینها را از ما خواسته است؛ این جور نیست که فقط یک محاسبه عقلانی و انسانی باشد؛ تکلیف دینی است.» (بیانات مورخه ۱۳۹۵/۰۳/۱۴) تاکید بر عدالت اجتماعی یعنی این که الگوی

قدرت مستقر مطالبات و خواسته‌های آحاد جامعه را بشنود و آنها را برآورده سازد. به تعبیری ارسطویی می‌توان گفت گونه‌ای از عدالت جبرانی که می‌خواهد حتی نسبت به ضعفا و فرودستان تبعیض مثبت رواداشته باشد تا اجازه ندهد کانون‌های قدرت مسلط مطالبات آنها را نادیده بگیرند (فورکوش، ۱۳۹۱: ۲۲۶). در فرازی ایشان می‌گوید: «به معنای واقعی کلمه امام طرفدار عدالت اجتماعی بود؛ بر مصرف درست بیت‌المال تأکید می‌کرد، بر پرهیز کردن از اسراف تأکید می‌کرد. این هم یکی از خطوط اساسی است. مسئله عدالت اجتماعی، طرفداری از محرومان و دوری از خوی اشرافیگری و خوی تجمل‌گرایی و عمل در این جهت.» (بیانات مورخه ۱۳۹۴/۰۳/۱۴)

نقطه مقابل عدالت اجتماعی (که در آن منافع و اولویت‌های مشروع همه اقشار شنیده می‌شود)، در الگوهای قدرت غیرعلوی، همانا پدیده مذموم «رانتخواری» است که حلقه‌های قدرت و الیگارش‌های فاسد در درون نظام اداری کشور ایجاد می‌کنند تا با تامین منافع گروهی خودشان و در اولویت قرار دادن آنها، عملاً منافع و اولویت‌های گروه‌های دیگر را حذف کنند که دقیقاً الگوی نقض مناسبات رقابتی است که در آن هر کسی بنا بر توان و شایستگی خودش از کیک قدرت بهره‌مند می‌شود (خیرخواهان، ۱۳۸۸). امام علی (ع) که نظام رانتخوار عثمان را مشاهده کرده بود در خطبه پانزدهم نهج البلاغه علیه آن موضع می‌گیرد و فریاد بر می‌آورد که نه تنها دست رانتخواران را کوتاه خواهد کرد بلکه اموال غارت شده را به بیت المال باز می‌گرداند: «در مورد برگشت دادن زمینهایی که عثمان بیجا بخشیده بود: به خدا سوگند، اگر این املاک، کابین همسران و بهای کنیزکان هم گشته باشد، آن را به بیت المال برمی‌گردانم، که در عدالت گشایش است، و آن کس که «داد» بر او سخت آید، از «بیداد» به فریاد آید.»

آیت الله خامنه‌ای صراحتاً پدیده رانتخواری را نفی کرده و بر «برابری فرصت‌ها» در جامعه تأکید دارند به نحوی که همه اقشار امکان بهره‌مندی از امکانات موجود را داشته باشند و «منابع قدرت» در انحصار حلقه‌های خاص نباشد؛ چرا که انحصار منابع موجب نابودی فرصت‌های برابر شده و در نهایت با زوال عدالت الگویی از قدرت را حاکم می‌کند که طاغوتی است و غیرعلوی: «فلسفه وجودی ما، عدالت است. رشد اقتصادی باید همپای عدالت پیش برود؛ حالا عدالت چیست؟ [عدالت یعنی]: کم کردن فاصله‌ها، دادن فرصت‌های برابر، تشویق درستکار و مهار متجاوزان به ثروت ملی، عدالت را در بدنه حاکمیتی رایج کردن - عزل و نصبها، قضاوت‌ها، اظهار نظرها - مناطق دوردست کشور و مناطق فقیر را مثل مرکز کشور زیر نظر آوردن، منابع مالی کشور را به همه رساندن، همه را صاحب و مالک این منابع دانستن، از قدر مسلمها و مورد اتفاقیهای عدالت

است که باید انجام بگیرد. بنابراین، عدالت یک اصل است و نیازمند قاطعیت» (بیانات مورخه ۱۳۸۵/۳/۲).

به تعبیری می‌توان گفت که الگوی قدرت علوی مورد نظر آیت‌الله خامنه‌ای علیه «استیثار» است. «ایثار» به معنای از خود گذشتگی و مقدم داشتن منافع دیگران بر منافع خود می‌باشد، اما «استیثار» به معنای حق ویژه برای خود در نظر گرفتن و زیاده خواهی و اندیشه دست‌یابی به هر نوع امتیاز و سودی که در اختیار دیگران است، می‌باشد. به عبارت دیگر: کسانی که اموال عمومی و امکانات خدادادی را که برای بهره‌برداری همگانی است، ویژه خود و نزدیکان خود سازند، اهل استیثاراند (سرور اخلاقی، ۱۳۹۴: ۱۹۸؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹).

شاخص توزیع قدرت

توزیع قدرت (distribution of power) که نقطه مقابل تمرکز قدرت (concentration of power) است (زمزم، ۱۳۹۵: ۸۵)، در هر فلسفه و اندیشه سیاسی تابعی از انسان‌شناسی و به طریق اولی انسان‌شناسی سیاسی (Political Anthropology) آن نظام فکری است. در نامه ۵۳ نهج البلاغه، درباره منشأ برابری مردم چنین روایت شده است: «مردم یا برادر دینی توآند یا همانند توآند در آفرینش» (نهج البلاغه، ۱۳۷۲: ۷۲۱). این نگاه برابر به شأن و کرامت انسانی که یادآور فلسفه‌های انسانگرایی مانند اصل کانتی انسان همچون غایتی فی نفسه است، و به غلط ادعا شده صرفاً در دموکراسی‌های سکولار غربی وجود دارد و می‌تواند مبنای توزیع قدرت دموکراتیک باشد، در الگوی قدرت علوی جایگاهی مبنایی دارد. به تعبیر شهید مطهری: «ادعا کردند نوعی ارتباط تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حق حاکمیت توده مردم از طرف دیگر برقرار شد. مسؤولیت در برابر خدا مستلزم عدم مسؤولیت در برابر خلق خدا فرض شد و حق الله جانشین حق الناس گشت. ایمان و اعتقاد به ذات احدیت - که جهان را به «حق» و به «عدل» برپا ساخته - به جای اینکه زیر بنا و پشتوانه اندیشه حقوق ذاتی و فطری تلقی شود، ضد و مناقض آن شناخته شد و بالطبع حق حاکمیت ملی مساوی شد با بی‌خدایی» (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۸). استاد مطهری با نقد این تئوری قدرت غربی نشان می‌دهند که مبنای قدرت و مشروعیت آن در اندیشه اسلامی برآمده از مردم و پاسداری حقوق آنهاست و اینها اتفاقاً نه غیردینی بلکه عمیقاً و امدار تفکر دینی است: «در نهج البلاغه از حقوق واقعی توده مردم و موقع شایسته و ممتاز آنها در برابر حکمران و این که مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهداری حقوق مردم است غفلت نشده، در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسؤول در برابر آنهاست؛ از این دو (حکمران و

مردم) اگر بناست یکی برای دیگری باشد، حکمران برای توده محکوم است نه توده محکوم برای حکمران» (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۸).

این نوع تفسیر از قدرت، همانی است که در نظریه سیاسی غربی با مبنای «خاستگاه قدرت سیاسی مردم‌اند» (لاگلین، ۱۳۹۱: ۲۴۵) شرح و بیان شده که با بسط و گسترش بدل به الگوهای قدرت دموکراتیک جدید شده است. مبنای حقوقی این دیدگاه در تئوری حقوق عمومی اسلامی این است که اساساً قدرت امانتی است در دست امانتداری به نام حاکم که به جای آن که برای او قدرتی ایجاد کند، تکالیفی را بر او بار می‌کند. مطهری به درستی آن را ایضاح کرده است: «خدا فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان‌شان برگردانید و در وقتی که میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید. در مجمع البیان ذیل این آیه [نسا، ۵۸] آمده: «مقصود مطلق امانت‌ها است. اعم از الهی و غیر الهی، و اعم از مالی و غیرمالی؛ دوم این که مخاطب حکمرانان‌اند، خداوند با تعبیر لزوم اداء امانت حکمرانان را فرمان می‌دهد که به رعایت مردم قیام کنند» سپس می‌گوید: «چرا که بعد از این آیه بلافاصله می‌فرماید مردم موظف شده‌اند که امر خدا و رسول و ولایه امر را اطاعت کنند، در آیه پیش حقوق مردم و در این آیه متقابلاً حقوق ولایه امر یادآوری شده» (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۹).

شهید مطهری در ادامه نشان می‌دهند که تفاسیر ائمه اطهار از این آیات هم چیزی غیر از تاکید بر الگوی امانی قدرت و اصالت مردم نبوده است: «از ائمه (ع) روایت رسیده که از این دو آیه یکی مال ماست (مبین حقوق ما بر شماست) و دیگری مال شماست (مبین حقوق شما بر ماست). امام باقر فرمود: اداء نماز و زکوة و روزه و حج از جمله امانات است، از جمله امانتها این است که به ولایه امر دستور داده شده که صدقات و غنائم و غیر آنها را از آنچه بستگی دارد به حقوق رعیت تقسیم نمایند. در المیزان، ذیل این آیه، از درالمنثور از علی (ع) روایت می‌کند: بر امام لازم است که آنچنان حکومت کند در میان مردم که خداوند دستور آن را فرود آورده و امانتی که خداوند به او سپرده ادا کند، هرگاه چنین کند بر مردم است که فرمان او را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند» (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۹).

همین خطوط فکری در کلام امام علی به راحتی قابل ردگیری است؛ برای نمونه، در نامه ۲۶ می‌فرمایند: «و به این بهانه که بر آنان امارت دارد، روی از ایشان بر متابذ، زیرا آنان برادران دینی او و در گرفتن حقوق خداوند یاران او هستند... من حق تو را به تمامی می‌پردازم، تو نیز حق آنان را به تمامی بپرداز.» همچنین در فرازی دیگر آمده است: «اگر قدرتی که از آن برخوردار شده‌ای،

نخوتی در تو پدید می‌آورد و خود را بزرگ می‌شماری، بزرگی حکومت پروردگار را که برتر از توست بنگر» (نهج البلاغه ۱۳۷۲: ۴۹).

اساساً در الگوی حکمرانی علوی، ساخت اجتماعی با حضور اقشار مختلف قوام می‌یابد که یک تقسیم کار اجتماعی را نیز رقم زده که بعداً در جریان فلسفه مشا نیز بر آن تاکید می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۵۰). در نتیجه همه اقشار ذی‌حق‌اند تا در تصمیم‌گیری‌های جمعی مداخله کنند؛ حضرت به مالک اشتر می‌فرماید: «رعیت را صنف‌هایی است که کارشان جز به یکدیگر اصلاح نشود و از یکدیگر بی‌نیاز نباشند. صنفی از ایشان لشکرهای خدای‌اند و صنفی، دبیران خاص یا عام و صنفی قاضیان عدالت گسترند و صنفی، کارگزاران‌اند که باید در کار خود انصاف و مدارا را به کار دارند و صنفی جزیه دهندگان و خراج‌گزاران‌اند، چه ذمی و چه مسلمان و صنفی بازرگانان‌اند و صنعتگران و صنفی فرودین که حاجتمندان و مستمندان باشند. هر یک را خداوند سهمی معین کرده و میزان آن را در کتاب خود و سنت پیامبرش (ص) بیان فرموده و دستوری داده که در نزد ما نگهداری می‌شود.»

در کلام آیت‌الله خامنه‌ای نیز قدرت به معنای امانی آن فهم شده که باید امانتدار بر تکالیفی که ناشی از این امانتداری است، عمل کند: «عدل به خرج بدهید؛ قسط و عدل و انصاف در همه امور زندگی را دستور داده‌اند؛ یا [فرموده] در امانت خیانت نکنید. امانت فقط پولی نیست که شما دست بنده دارید؛ مقامی هم که، مسئولیتی هم که به وسیله شما به من داده شده امانت است. اگر چنانچه این امانت را درست عمل نکنم، خیانت در امانت است» (بیانات مورخه ۱۳۹۹/۰۲/۰۶). بدیهی است که فهم امانی از قدرت بر سازنده الگویی خواهد بود که اجازه سواستفاده از آن را نمی‌دهد چرا که خیانت در امانت هم گناه است و هم جرم. یکی از این سواستفاده‌ها می‌تواند کنشهای سیاسی انحصارگرایانه باشد که عملاً به معنای عدم توزیع قدرت و انباشت آن در حلقه‌های الگارشیک است که نماد همان طاغوتی است که به دست انقلاب اسلامی سرنگون شده تا قدرت در بین مردم عادلانه توزیع شود و آنها از حاشیه‌ای در الگوی قدرت اموی پهلوی به کنشگران اصلی در الگوی قدرت امانی علوی جمهوری اسلامی تبدیل شوند: «مردم، قبل از پیروزی انقلاب هیچ نقشی در مدیریت کشور و تعیین مدیران نداشته‌اند؛ انقلاب اسلامی آمد و مردم را از حاشیه به متن آورد؛ مردم شدند صاحب اختیار» (بیانات مورخه ۱۳۹۶/۵/۱۲). برخی از پژوهشگران برای سنجش الگوی توزیع قدرت از هشت شاخص قانون‌گرایی؛ رأی‌گیری؛ انتخاب زمامداران؛ استقلال قوای اصلی؛ آزادی؛ قوت جامعه مدنی؛ محاسبه‌پذیری؛ و نبود فرهمندی هیئت حاکمه نام برده‌اند (حقیقت، ۱۳۸۴: ۱۷۵) که برخی از آنها مشخصاً با نظرات مطروحه بالا همپوشانی دارد. کلاً

در شاخص توزیع قدرت، اولاً اصل بر برابری همه افراد است. در ثانی اصالت در منشاء قدرت و مشروعیت آن با مردم است. و ثالثاً، ماهیت قدرت گونه‌ای از امانت است.

تکثر کنشگران سیاسی

تصور عمومی و ناصواب بر این است که چون در تئوری قدرت اسلامی امام یا نائب او در یک زنجیره به قدرت الهی متصل می‌شود، لذا اجازه فعالیت به گروه‌های اجتماعی داده نخواهد شد و باید کنش سیاسی و اعمال قدرت از یک کانون انجام شود و اصولاً این الگوی قدرت پذیرای تکثر کنشگران سیاسی نیست. ولی بر خلاف این ادعا، سنت سیاسی علوی چنین نبود. مثلاً، حضرت در پاسخ به معاویه، در نامه ۲۸ نهج البلاغه، به دعاوی واهی او که ایشان را بابت مشارکت‌های سیاسی‌اش به تحریک مخالفان و برانگیختن شان به کشتن عثمان متهم کرده بود، پاسخ می‌دهد که قصدی جز اصلاح امور سیاست و خلافت که به راه انحراف رفته بود، نداشته و از فرازهای دیگری از نهج البلاغه (برای نمونه در تصریح بر حقوق مردم و حاکم) هم بر می‌آید که این کار را جز حقوق سیاسی امت اسلامی در الگوی قدرت برگزیده‌اش می‌دانسته است: «سپس کار مرا با عثمان به یاد آوردی، تو باید پاسخ دهی که از خویشاوندان او می‌باشی. راستی کدام یک از ما دشمنی‌اش با عثمان بیشتر بود و راه را برای کشتن‌گانش فراهم آورد آن کس که به او یاری رساند، و از او خواست به جایش بنشیند، و به کار مردم رسد یا آن که از او یاری خواست و دریغ کرد و به انتظار نشست تا مرگش فرا رسد؟ خداوند باز دارندگان از جنگ را در میان شما می‌شناسد، و آنان را که برادران خود را به سوی خویش می‌خوانند، و جز لحظه‌های کوتاهی در نبرد حاضر نمی‌شوند. من ادعا ندارم که در مورد بدعت‌های عثمان، بر او عیب نمی‌گرفتم، نکوهش می‌کردم و از آن عذر خواه نیستم، اگر گناه من ارشاد و هدایت اوست، بسیارند کسانی که ملامت شوند و بی‌گناه اند. و بسیارند ناصحانی که در پند و اندرز دادن مورد تهمت قرار گیرند. من قصدی جز اصلاح تا نهایت توانایی خود ندارم، و موفقیت من تنها به لطف خداست و توفیقات را جز از خدا نمی‌خواهم، بر او توکل می‌کنم و به سوی او باز می‌گردم».

در دیدگاه ایشان، مشارکت در جغرافیای کنش سیاسی امری واجب و برخاسته از الگوی قدرت مختار ایشان و از حقوق انکارناپذیر مردم بوده لذا نمی‌توان آنها را به بهانه‌های واهی از دخالت در تعیین سرنوشت خودشان محروم کرد و یک الگوی قدرت مبتنی بر کنشگران سیاسی محدود ساخت: «این حق آحاد ملت است که بتوانند انتخاب کنند و در تعیین مدیر کشور دارای نقش باشند. (بیانات مورخه ۱۳۸۴/۱/۱). از نظر ایشان حضور فراگیر مردم نه تنها مشروع و مُحَقَّانه است بلکه می‌تواند یک «مدلسازی جدید» (بیانات مورخه ۱۳۹۹/۶/۳۱) در الگوی تکثر کنشگران

سیاسی-اجتماعی نیز باشد. ایشان شاهد مثال را از هشت سال دفاع مقدس می‌آورند که با حضور و مشارکت آحاد مردم انجام شد و مدلی جدید از مشارکت مستقیم و فراگیر را رقم زد که قابل تعمیم به دیگر عرصه‌های حیات سیاسی و اجتماعی نیز هست: «همه اقشار و اقسام گروه‌های مردمی می‌توانستند در این شبکه عظیم مردمی [دفاع مقدس] حضور پیدا کنند؛ این یک مدل جدید بود. هیچ‌جا ما [نمونه‌اش را] نخوانده‌ایم و نشنیده‌ایم. نمونه چنین بسیج مردمی اصلاً وجود ندارد. این مدل جدید بود؛ مدل‌سازی جدید که همه می‌توانستند همکاری کنند، همه می‌توانستند هم‌افزایی کنند همه [کمک] می‌دادند» (بیانات مورخه ۳۱/۰۶/۱۳۹۹).

آیت‌الله خامنه‌ای از این حضور فراگیر ملت به «مردمسالاری دینی» یاد می‌کنند که اساس و بنیاد الگوی قدرت در ج.ا. است: «انقلاب اسلامی [بنای مردم‌سالاری را به جای آن رژیم طاغوت پهلوی] گذاشتند و کشور شد مردم‌سالار. مردم‌سالار یعنی چه؟ یعنی از اول، تعیین نظام با رأی مردم؛ تعیین آن کسانی که باید بنشینند قانون اساسی را تنظیم کنند - [یعنی] خبرگان قانون اساسی - با رأی مردم؛ بعد که قانون اساسی تنظیم شد به وسیله منتخبین مردم، خود آن قانون اساسی باز در معرض رأی مردم؛ قوه مقننه، قوه اجرائیه، شوراهای گوناگون، خود آیت‌الله خامنه‌ای، با رأی مردم؛ خبرگان آیت‌الله خامنه‌ای را مردم معین می‌کنند، آنها آن وقت یک آیت‌الله خامنه‌ای را [انتخاب می‌کنند]؛ یعنی همه چیز برمی‌گردد به رأی مردم؛ این [جور] اداره کشور، معنای حکومت مردمی است» (بیانات مورخه ۱۳۹۸/۱۱/۱۶).

قدرت نامرئی

همان گونه که ذکرش رفت، در تعریف مختار ما از قدرت، به تبیین استیون لاکس، هر الگویی از قدرت در زیرلایه متافیزیکی‌اش از منظومه‌ای از ارزشها بر ساخته شده که ماهیت آن را شکل می‌دهد. بنابراین می‌توان با تغییر در تنظیمات این ارزشها، با بیگانه‌سازی انسان از ماهیت انسانی‌اش، با (به تعبیر آدورنو و هورکهایمر) صنعت فرهنگ و ایدئولوژی و ایسمهای ریز و درشت و گفتمان‌های مختلف، قدرتی نامرئی ایجاد کرد که در درون آن افراد توهمی از آزادی دارند ولی در واقع در تارهای نامرئی قدرتهایی اسیرند که اجازه نمی‌دهند آنها به «حق»‌های واقعی خودشان آگاهی پیدا کنند و متعاقباً آنها را «مطالبه» کنند. در این شرایط به‌ظاهر ستیزی در منافع و اولویت‌ها رخ نمی‌دهد ولی در واقع شکلی نهادینه از سرکوب سازمان یافته به واسطه ابزارهای ناپیدا وجود دارد. پس منظور از شاخص قدرت نامرئی، طبق نکات فوق الذکر، این است که سازوکارهایی وجود داشته باشد که اساساً امکان بیان مسائل و مشکلات را به مردم ندهد و فراتر از آن با دستکاری افکار عمومی جهالت سیستماتیک را به جامعه تزریق کند تا آنان از «حقوق طبیعی» خودشان که

ذیل بیعت با امام عصر برای شان متحقق شده است، بی خبر بشوند و از سوی دیگر جرأت پیگیری آن را نداشته باشند. در حالی که در سنت سیاسی علوی غالباً توصیه شده تا اولاً مردم نسبت به حقوقشان آگاه شوند و در ثانی به راحتی به ابزارهای مطالبه آن دسترسی داشته باشند. برای نمونه در نامه ۶۷ نهج البلاغه، حضرت خطاب به عامل خودشان در مکه می فرمایند: «اما بعد، حج را برای مردم بر پای دار و ایام الله را به یادشان آور و هر بامداد و شامگاه برایشان به مجلس بنشین و کسی را که در امری فتوا خواهد، فتوا ده. نادان را علم بیاموز و با عالم مذاکره کن. میان تو و مردم، پیام رسانی جز زبانت و حاجبی جز رویت نباشد. هیچ نیازمندی را از دیدار خود باز مدار.» در این فراز، مبنای تئوری قدرت علوی آشکار شده که چیزی جز تبیین، توصیف، و در نهایت تأمین حقوق واقعی مردم نیست. این که انسان‌ها بتوانند بر مبنای شأن و کرامت ذاتی‌شان از حقوقی انسانی برخوردار باشند و آنها را با عزت نفس مطالبه کنند.

در بیانات آیت الله خامنه‌ای نیز با اشاره به همان نکته‌ای نقادانه لوکس در باب نظریات غربی - نظام قدرت ماهیت ارزشی دارد و زورمندان و قلدران با دستکاری نظام ارزش‌ها شکلی از قدرت نامرئی را اعمال می‌کنند تا اساساً امکان بیان مطالبات حقیقی مردم وجود نداشته باشد - تصریح شده که آزادی بیان واقعی جایی است که کسی نخواهد (همانند وضع فعلی غرب) ارزش‌ها را چنان دستکاری کند که برای نمونه «همجنسبازی» آزادی محسوب شود ولی در همان حال امکان یک پرسش علمی از حقیقت تاریخی هولوکاست یا مانند آن وجود نداشته باشد: «امروز در بسیاری از کشورهای غربی کسی جرأت ندارد که واقعه مجهول الحال هولوکاست را زیر سؤال ببرد. در آمریکا اگر کسانی با تکیه به مبانی روانشناسی و جامعه‌شناسی بخواهند علیه همجنس‌بازی چیزی بنویسند و منتشر کنند، قادر نخواهند بود، اینها چطور ملتزم به آزادی بیان‌اند؟» و در ادامه نشان می‌دهند که تمام ادعای حقوق انسانی افراد در جوامع غربی صرفاً بازیچه منافع قدرتمندان است: «آنجایی که پای سیاستهای خبیث صهیونیستی در میان است که باید اخلاق ملت‌ها و نسل‌های جوان به فساد کشیده بشود، در آنجا آزادی بیان معنا ندارد و کسی جرأت نمی‌کند و حق ندارد در مقابل این سیاست خباثت‌آلود و رذیلانه چیزی منتشر کند - یا در قبال مسئله‌ای مثل هولوکاست - اما برای اهانت به مقدسات اسلامی و به خیال خودشان برای سبک کردن این مقدسات در چشم جوانان کشورهای اسلامی چرا.» (بیانات مورخه ۲۷/۰۶/۱۳۹۱)

در جایی دیگر تصریح دارند که آزادی در تمام ابعاد آن بحثی مبنایی در ج.ا. است و بسیار فراتر از شیوه‌های غربی آزادی طرح و دنبال شده است: «اعتقاد ما به آزادی یک مسئله تاکتیکی نیست؛ یک مسئله واقعی است. [البته] نه به معنایی که غربی‌ها تعریف می‌کنند، که آن، به نظر ما

انحراف است. آنجائی که باید آزادی باشد، نیست؛ آنجائی که باید محدودیت باشد، قیدها گسسته است و آزادی هست! آن را ما مطلقاً قبول نداریم. ما آزادی را با همان مفهوم اسلامی خودش قبول داریم، که البته در آن، آزادی بیان، آزادی رفتار، و آزادی فکر هست» (بیانات مورخه ۰۸/۰۶/۱۳۸۸). یعنی آنکه دقیقاً همان نکته «ماهیت ارزشی الگوی قدرت حاکم بر جامعه» که لوکس در تحلیل و تعریفش مطرح می‌کند، در دیدگاه علوی، و متأثر از آن، در اندیشه رهبری نیز هست، و این که قدرتهای نامرئی می‌توانند با دستکاری این نظام ارزشی اجازه بروز و ظهور «ذات راستین آدمی» را ندهند و برای مثال برهنگی و انحرافات جنسی را حق شهروندان قلمداد کند، ولی همزمان به او اجازه ندهد تا سیستم‌های استثماری مسلط بر جامعه را به پرسش بگیرد (اخیراً در مدارس انگلیس، به گزارش گاردین (۲۷ سپتامبر ۲۰۲۰) تردید در پیش فرض‌های نظام سرمایه داری ممنوع شده است!)

نتیجه گیری

پرسش اصلی پژوهش بررسی و تبیین مولفه‌های الگوی قدرت علوی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای بود؛ برای آنکه بتواند هندسه مناسبات سیاسی مورد نظر ایشان را بازسازی کند. تحقیق با بساختن چهار شاخص الف) منافع و اولویت‌ها؛ ب) توزیع قدرت؛ ج) تکثر کنشگران سیاسی؛ و د) قدرت نامرئی؛ که همگی مستخرج از الگوی تحلیلی استیون لوکس از پارادایم‌های مختلف تعریف و تحلیل قدرت بود، کوشید آنها را در سنت سیاسی علوی و اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای دنبال کند. با توجه به نکاتی که از منابع در دسترس استخراج و در متن مقاله نقل شد می‌توان گفت که الگوی قدرت سیاسی در سیره سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای در ج.ا.ایران کاملاً برگرفته از الگوی قدرت علوی است. در این الگوی سیاسی بایستی هندسه مناسبات قدرت به نحوی باشد که «منافع و اولویت»های مشروع تمامی افراد و گروه‌ها و اقشار و آحاد مورد توجه قرار گرفته و امکان بهره‌مندی برای آنها وجود داشته باشد. همچنین نوعی تبعیض مثبت به نفع محرومین و بی‌قدرتان غالباً مورد توجه واقع شده که تسامحاً مشابه «دولت رفاه» در الگوی غربی است. یعنی «سیستمی که در آن حکومت متعهد می‌شود سطوح معینی از اشتغال، درآمد، آموزش، کمک بهداشتی، تامین اجتماعی و مسکن را برای همه شهروندان خود فراهم کند.» (عالم، ۱۳۷۹: ۳۷۶) از منظر «توزیع قدرت» اصل بر توزیع عادلانه قدرت بوده تا جایی که از تمرکز قدرت در دست فرد یا گروهی خاص ممانعت به عمل آمده است؛ در همین راستا، و برای تحقق همین مولفه - توزیع عادلانه قدرت - دائماً بر حضور تمامی اقشار ملت و اکثریت جمهور مردم تاکید شده است. نوعی - به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای - «مدل سازی جدید» که شاید تنها در دموکراسی‌های

مستقیمی مانند آن چه در کانتونهای سوئیس رخ می‌دهد، دیده شده باشد. و در نهایت شاخص سلبی «قدرت نامرئی» که طبق تعریف استیون لوکس می‌کوشد تا به شیوه‌هایی نرم و ناپیدا از طرح خواسته و مطالبات بر حق مردم جلوگیری کند و اساساً مانع تبدیل شدن تقاضاها به خواسته‌های سیاسی و مبارزه بر سر آنها بشود. در هر دو الگوی قدرت علوی و سیره سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای بر نفی این شاخص تاکید شده و عموماً توصیه شده است که مردم و گروه‌های مختلف باید امکان طرح خواسته‌ها و مطالبات‌شان را داشته باشند و به تعبیر امام علی در نامه ۵۳ نهج البلاغه «لکنتم زبان‌ی در کار نباشد: «فقط امتی پاکیزه می‌گردد که در آن حق ناتوان بدون لکنتم زبان از توانمند بازستانده شود»؛ بلکه برعکس بایستی صدای بی‌قدرتان بر سر صاحبان قدرت بلند باشد. هر شکلی از قدرت متشکل از دو بُعد «قدرت مؤسس یا قدرت تاسیس شده (constituted power)» و «قدرت مؤسس یا قدرت تاسیس کننده (constituent power)» (لاگلین، ۱۳۹۱: ۱۵۳). آنجا که اصالت با مردم باشد و مردم ولینعمتان حکومت باشند و اصل بر شیفتگی خدمت باشد و نه تشنگی بر قدرت، «قدرت مؤسس» است که مبنای تکوین و تداوم الگوی قدرت سیاسی آن جامعه قرار می‌گیرد. بنابراین، با توجه به نکات فوق الذکر می‌توان الگوی قدرت مورد نظر رهبری را «الگوی قدرت امانی» نامگذاری کرد که برگرفته از مبانی فکری علوی است. الگویی که با اذن مالک [مردم] در اختیار امین [حاکم] قرار می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۴۱۷) و امین در صورت تعدی و تفریط در آن ضامن است (محقق داماد، ۱۳۸۹: ۹۳). لذا اساساً در حکومت اسلامی قدرت سیاسی صرفاً امانتی است از جانب عموم و جمهور مردم در دست امانتداران قدرت که مالک آن نیستند بلکه پاسبانانی‌اند که بایستی توسط صاحبان امانت (مردم) نسبت به اصل امانت (قدرت) بازخواست شوند.

منابع و مأخذ:

- ابن سینا (۱۳۹۰)، **الهیات شفا**، ترجمه دادجو، تهران، انتشارات امیرکبیر
- اسکروتز، راجر (۱۳۹۹)، **متفکران چپ نو**، ترجمه بابک واحدی، تهران، نشر مینوی خرد
- اسماعیل پور نیازی، حسن؛ فنائی اشکوری، محمد؛ شریفی، احمد حسین (۱۳۹۳)، **جایگاه حمایت از محرومین در عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی**، نشریه حکومت اسلامی، پاییز ۱۳۹۳ - شماره ۷۳، صفحات از ۱۳۱ تا ۱۵۴
- شرف نظری، علی (۱۳۸۴)، تحلیل قدرت سیاسی از دیدگاه استیون لوكس؛ قدرت از نگاه کثرت‌گرا، اصلاح‌طلب و رادیکال، **نشریه راهبرد** شماره ۳۶ فصل تابستان ۱۳۸۴، صص ۲۸۴-۲۹۲
- بودون، ریمون، بوریگو، فرانسا (۱۳۸۵)، **فرهنگ جامعه شناسی انتقادی**، ترجمه عبدالحسین نیک گوهر، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر
- پیلجر، جین؛ ولهان، ایملدا (۱۳۹۹)، **مطالعات جنسیت و زنان**، ترجمه شکوری راد و مرادی طادی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- پین، مایکل (۱۳۸۹)، **فرهنگ اندیشه انتقادی**، ترجمه یزدانجو، تهران، نشر مرکز
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹)، دولت آفتاب: **اندیشه سیاسی و سیره حکومتی علی (ع)**، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۴)، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، نشر نگاه معاصر
- خامنه‌ای، سید علی، **مجموعه بیانات**، منتشره در تارنمای رسمی (khamenei.ir)
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۸)، **شرح نهج البلاغه** (دوره سه جلدی)، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی
- خیرخواهان، جعفر (۱۳۸۸)، اقتصاد رانته (توزیعی) در برابر اقتصاد تولیدی (رقابتی)، **ماهنامه حقوق و اقتصاد**، شماره ۶ (آبان ۱۳۸۸)، صص ۳۰-۳۶
- راسخ، محمد (۱۳۹۳)، **حق و مصلحت**، تهران، انتشارات طرح نو
- زمزم، علیرضا (۱۳۹۵)، هندسه (توزیع و تمرکز) قدرت با استناد به دیدگاه برخی فقهای معاصر، علوم سیاسی، ۱۹ (شماره ۷۵-۷۶)، پاییز ۹۵، صص ۸۵-۱۰۲
- سرور اخلاقی، غلام (۱۳۹۴)، **رابطه قدرت و عدالت در فقه سیاسی**، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی
- شریف الرضی، محمد بن حسین (گردآورنده) (۱۳۷۲)، **نهج البلاغه**، مترجم عبدالمحمد آیتی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۴)، **مفاتیح الغیب** (با تعلیقات مولی علی نوری)، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۹)، **بنیادهای علم سیاست**، تهران، نشر نی
- فورکوش، موریس (۱۳۹۱)، **عدالت**، ترجمه دیهیمی، تهران، نشر نی؛ در وینر، فیلیپ (۱۳۹۱)، فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، ترجمه دیهیمی، تهران، نشر نی، صص ۲۱۸-۲۳۹
- فوکو، میشل (۱۳۹۴)، **اراده با دانستن**، ترجمه جهان‌نیده و سرخوش، تهران، نشر نی
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۷)، **خرد در سیاست**، تهران، انتشارات طرح نو
- فیرحی، داود (۱۳۹۱)، **فقه و سیاست در ایران معاصر** (جلد ۱)، تهران، نشر نی
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۸)، **قانون مدنی در نظم حقوق کنونی**، تهران، انتشارات میزان
- کلی، جان (۱۳۸۸)، **تئوری حقوقی در غرب**، ترجمه راسخ، تهران، نشر طرح نو
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۹)، شهریار، ترجمه آشوری، تهران، انتشارات آگه
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۹)، **قواعد فقه**، جلد ۱، قم، مرکز نشر علوم اسلامی
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۴)، **سیری در نهج البلاغه**، تهران، ناشر نامشخص
- ممتان، بی‌بی (۱۳۹۴)، **تاریخ فکری لیبرالیسم**، ترجمه احمدی، تهران، انتشارات آگه
- لاگلین، مارتین (۱۳۹۱)، **مبانی حقوق عمومی**، ترجمه راسخ، تهران، نشر نی
- لوكس، استیون (۱۳۹۳)، **قدرت (نگرشی رادیکال)**، ترجمه عماد افروغ، تهران، انتشارات علم
- نصار، ناصیف (۱۳۷۶)، قدرت سیاسی و اصل عدالت، ترجمه خلجی، نشریه نقد و نظر ۱۳۷۶ شماره‌های ۲ و ۳

منابع لاتین

- Cuddon, A.J. (1998), **Literary Terms and theory**, London, Penguin Boks
- J. Steffensmeier, H. Brady, D. Collier (2009), **The Oxford Handbook of Political Methodology**, Oxford, the Oxford university press