



ÁEIN-E HOKMRANI (Sceintific Journal on The Islamic Governance)
Vol.2 / No.3 / Spring & Summer 2024
ISSN: 2980-7880
<https://aeinehokmrani.iict.ac.ir>

Cultural Governance in Ayatollah Mesbah Yazdi's Religious Readings

Mahdi Jamshidi 

Assistant Professor, Cultural Studies Department, Institute of Culture and Social Studies, Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, I.R.Iran
Email: m.jamshidi.60@gmail.com



Citation

Jamshidi, M. (2024). Cultural Governance in Ayatollah Mesbah Yazdi's Religious Readings. *Aeine Hokmrani*, 2(3), 255-286

 (DOI): 10.22034/ah.2025.719484

Type of Article: Reserch Article

Received: 2024 May 22

Revised: 2024 June 25

Accepted: 2024 November 15

Published Online: 2024 December 30

Abstract

This article seeks to establish a model for cultural governance in the Islamic state so that this model includes indicators that show the identity of the religious approach to cultural governance and is considered a type of Islamic theorizing in this area. An attempt has been made to present a group of measures on cultural governance, relying on the works of Ayatollah Mesbah Yazdi, to be used as a governance prescription. In this paper, the qualitative content analysis method has been used. The findings formulated in this geometry include, the emergence of "subsidiary and primary" from the status of culture, the emergence of "equality and preference" from cultural others, the emergence of "neutrality and responsibility" from the roleplaying of the state, the emergence of "pluralism and exclusivism" from the source of prescription, the emergence of "material and spiritual interests" from freedom, the emergence of "force and groundwork" from mechanisms, the emergence of "private and public privacy" from the scope of planning, the emergence of "minority and majority" from civil society, and the emergence of "religious and secular" from solidarity.

Keywords

Culture, Islamic Culture, Cultural Governance, Islamic State, Ayatollah Mesbah Yazdi.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی پژوهشی در حوزه حکمرانی اسلامی
سال دوم / شماره ۳ / بهار و تابستان ۱۴۰۳
ISSN: 2980-7880
<https://aeinehokmrani.iict.ac.ir>

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه

مهدی جمشیدی ^{ID}

استادیار گروه فرهنگ پژوهی پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، جمهوری اسلامی ایران

Email: m.jamshidi.60@gmail.com



استناد به این مقاله:

جمشیدی، مهدی. (۱۴۰۳). حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت الله مصباح یزدی. نشریه آیین حکمرانی، ۲(۳)، ۲۵۵-۲۸۶

doi (DOI): 10.22034/ah.2025.719484

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

این مقاله به دنبال طراحی الگویی برای حکمرانی فرهنگی در دولت اسلامی است؛ به طوری که این الگو، دربرگیرنده شاخص‌هایی باشد که هویت رویکرد دینی را به حکمرانی فرهنگی نشان بدهد و گونه‌ای نظریه‌پردازی اسلامی در این گستره به‌شمار آید. باتکیه بر آثار آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه، کوشش شده است گروهی از تدبیرها درباره حکمرانی فرهنگی ارائه شوند تا از آنها به‌عنوان نسخه حکمرانی استفاده شود. در این مقاله از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. یافته‌هایی که در این هندسه، صورت‌بندی شده‌اند عبارت‌اند از برآمدن «امر فرعی و امر اصیل» از منزلت فرهنگ، برآمدن «تساوی و ترجیح» از دیگری‌های فرهنگی، برآمدن «بی‌طرفی و مسئولیت» از نقش‌آفرینی دولت، برآمدن «تکثرگرایی و انحصارگرایی» از منبع تجویز، برآمدن «مصلح مادی و مصلح معنوی» از آزادی، برآمدن «زور و زمینه‌سازی» از سازوکارها، برآمدن «حریم خصوصی و حریم عمومی» از گستره تدبیر، برآمدن «اقلی و اکثری» از جامعه مدنی و برآمدن «دینی و سکولار» از همبستگی.

واژگان کلیدی

فرهنگ، فرهنگ اسلامی، حکمرانی فرهنگی، دولت اسلامی، آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه.

آیین حکمرانی

سال دوم
شماره سوم / بهار و تابستان ۱۴۰۳

۲۵۷



ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسندگان

...

مقدمه

دولت اسلامی، به عنوان انگاره‌ای که از متن اسلام برمی‌خیزد و ماهیت و اهداف اسلامی دارد، نمی‌تواند از نسخه‌های حکمرانی رایج که بر پایه سکولاریسم هستند، استفاده کند بلکه باید به سرچشمه‌های نظری خود بازگردد و بر اساس متون اصیل اسلامی، رویکرد جداگانه‌ای را انتخاب کند. از جمله، در گستره حکمرانی فرهنگی هم باید دولت اسلامی، به جای اقتباس و گرت‌برداری از نسخه‌های حکمرانی رایج و ترمیم‌های موردی آنها، یک رویکرد نوآورانه دینی تولید شود و جامعه اسلامی در چهارچوب این رویکرد بومی و اینجایی، بازسازی و پی‌ریزی شود. این مسئله به‌ویژه از این جهت، اهمیت دارد که گستره فرهنگ در میان گستره‌های دیگر زندگی اجتماعی، اصالت دارد و مهم‌ترین و نهایی‌ترین هدف دولت اسلامی، از آن برمی‌خیزد و به آن وابسته است. به بیان دیگر، هرچند دولت اسلامی نسبت به دولت سکولار، تفاوت‌ها و شکاف‌های گوناگونی دارد، اما به‌راستی باید گسستگی بین این سنخ دولت را در حوزه حکمرانی فرهنگی، ژرف‌تر و جدی‌تر از بخش‌های دیگر دانست؛ براین اساس نظریه‌پردازی دینی در زمینه حکمرانی فرهنگی، اولویت فراوانی دارد و مسئله هویتی و حیاتی است.

یکی از شخصیت‌های اندیشمندی که در طول دهه‌های کنونی، جزو پیش‌گامان نواندیشی اسلامی و پرچم‌داران نظریه‌پردازی اسلامی در علوم انسانی بوده، مرحوم آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله است که عمرشان را در مواجهه انتقادی با علوم انسانی سکولار و به دنبال ایجاد علوم انسانی اسلامی گذراند. ایشان، افزون بر مباحث و اندیشه‌های فلسفی فراوان، درباره برخی از شاخه‌های علوم انسانی هم اندیشیده و نکته‌ها و دقایق تعیین‌کننده و برجسته‌ای را از خود به‌جا گذاشته است. از این جمله، گستره حکمرانی فرهنگی است که پشتکار ایشان به آن، چشم‌گیر و پررنگ بوده است. وی در بسیاری از آثار و درس‌گفتارهایش، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، به نقش‌آفرینی دولت اسلامی در گستره حکمرانی فرهنگی پرداخته و به نکته‌ها و لطایفی اشاره کرده است. با این حال، از آنجاکه دغدغه‌ها و اندیشه‌ورزی‌های او در این باره در چهارچوب اثری مشخص و واحد، گردآوری نشده و پراکنده هستند، چندان به آنها پرداخته نشده و از این زاویه، ارزیابی نشده‌اند؛

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

از این رو در پژوهش پیش رو به آثار نوشتاری و گفتاری او مراجعه کردیم و کوشیدیم بیشتر نکته‌هایی که وی درباره حکمرانی فرهنگی از خود به جا گذاشته است، بیابیم و به آنها ساختار منسجمی داده و در هندسه نو، روایت کنیم. به این ترتیب، مسئله اصلی پژوهش، عبارت است از طراحی مجموعه‌ای از تدبیرها و تجویزها در گستره حکمرانی فرهنگی، با رویکرد اسلامی و بر اساس میراث فکری آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله.

پرسش اصلی و کانونی این مقاله، این است که در رویکرد سیاستی آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله، دولت اسلامی باید چه تدبیرها و تجویزهای راهبردی و کلان را در گستره حکمرانی فرهنگی، ساخته و پرداخته کند؟ به بیان دیگر، الگو و نسخه حکمرانی دولت اسلامی در زمینه فرهنگ و طراحی و بازسازی آن، چه مختصات و اوصاف برجسته و دین‌مدارانه‌ای دارد؟

مسئله این مقاله، بازخوانی متن، به منظور یافتن پاسخ برای مجموعه‌ای از پرسش‌ها در حوزه حکمرانی فرهنگی است که هم مقدمه‌ای بر نظریه پردازی دینی به شمار می‌آیند و هم جنبه عملی و عینی دارند و به تدبیر و طراحی دولت در این پهنه، جهت و معنا می‌دهند؛ از این رو روش تحلیل محتوای کیفی انتخاب شده است تا هم رویارویی با متن، صورت‌بندی منطقی شود و هم کیفی بودن آن به شکل‌گیری نظریه، کمک بیشتری کند. البته پیش از کار بست این روش، مجموعه‌ای از مسئله‌های اصلی و عمومی درباره حکمرانی فرهنگی، به دست آمد و آن‌گاه این مسئله‌ها به متن‌ها ارائه شد و محتوای هم‌سان و متناسب با آنها یافته شد. در واقع، تنظیم و تعریف مسئله‌ها (مقوله‌ها)، پیشینی بود تا استنتاج از متن، جدی‌تر و چالشی‌تر شود؛ هر چند نگارنده از دلالت‌های مسئله‌وار و مسئله‌ساز خود متون نیز غافل نبود و هر جا که لازم بود، جرح و تعدیل‌هایی را به کار برده است. این مسئله‌های آماده‌شده و پیشینی، در چهارچوب دوگانه‌های مفهومی متضاد، تعریف شده‌اند تا جغرافیای مطالعه، روشن و مرزهای معنایی، آشکار شوند. این دوگانه‌ها عبارت‌اند از: دوگانه امر فرعی و امر اصیل، دوگانه تساوی و ترجیح، دوگانه بی‌طرفی و مسئولیت، دوگانه تکثرگرایی و انحصارگرایی، دوگانه مصالح مادی و مصالح معنوی، دوگانه زور و زمینه‌سازی، دوگانه حریم خصوصی و حریم عمومی، دوگانه اقلی و اکثری و دوگانه دینی و سکولار.

در علوم اجتماعی تجدیدی، ادبیات گسترده‌ای درباره حکمرانی فرهنگی تولید شده که دربرگیرنده رویکردهای درونی گوناگونی است (جردن و ویدن، ۱۳۸۲/ مک‌گوئیگان، ۱۳۸۸/ میلر و یودیس، ۱۳۸۹/ گوردن و سایمون، ۱۳۸۳/ ون‌گرمیه و گورنی، ۱۳۷۹). این مضمون‌ها، گاهی از حکمرانی هویت به حکمرانی فرهنگی نگریسته است (کالهن، ۱۳۸۹/ فوک و یام‌ا، ۱۳۹۷)، گاهی از دید زندگی روزمره و آنچه که فرد در تجربه‌های شخصی‌اش درمی‌یابد و می‌خواهد (بنت، ۱۳۸۶)، گاهی از دید رسانه و مدخلیت رسانه در امر فرهنگی (باکینگهام، ۱۳۸۹/ بل، ۱۳۸۸/ کریپر و مارتین، ۱۳۹۰)، گاهی از نگاه خرده‌فرهنگی و پاره‌پاره‌شدن جامعه جدید (جنکس، ۱۳۹۳/ کیملیکا، ۱۳۹۵/ واتسون، ۱۳۸۳)، گاهی از نگاه مصرف (کلارک، ۱۳۹۶) و گاهی از نگاه مناسبات جهانی و ارتباطات فراملی (استیونسون، ۱۳۹۵/ سینگ، ۱۳۹۶/ بلیک، ۱۳۹۵). در جامعه علمی ایران، کمابیش توجه خوبی به گستره حکمرانی فرهنگی شده است، اما کارهای انجام‌گرفته در گستره‌های گوناگونی قرار می‌گیرند. برخی پژوهشگران، در همان چهارچوب علوم اجتماعی تجدیدی، نوشته‌هایی را منتشر کرده‌اند (حسینی-بهشتی، ۱۳۸۰/ فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲)؛ بسیاری هم بدون دیدگاه بوده و جهت‌گیری صوری و شکلی و عام داشته‌اند (حاجیانی، ۱۳۸۹/ پهلوان، ۱۳۹۱/ بیات و جانباز، ۱۳۹۰/ صالحی‌امیری و عظیمی‌دولت‌آبادی، ۱۳۹۴/ اجلالی، ۱۳۷۹/ اشتریلین، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۹ و ۱۳۹۱). در این میان، کسانی هم بوده‌اند که حکمرانی فرهنگی را همانند گستره‌ای معرفتی، در ذیل افق فکری انقلاب اسلامی دیده‌اند و رهیافت اسلامی برای فهم یا حل مسئله‌های آن برگزیده‌اند (کچویان، ۱۳۸۷/ ارسطاء، ۱۳۹۸/ پورکیانی، ۱۴۰۰/ جمشیدی، ۱۳۹۶ و ۱۳۹۹/ الف و ۱۳۹۹/ ب). آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله از جمله اندیشمندان برجسته و سرآمد بوده که حساسیت فراوانی نسبت به حکمرانی فرهنگی داشته و دیدگاه‌های انتقادی و چالشی‌اش هم بیشتر معطوف به همین گستره بوده است، اما با این وجود، کتاب یا مقاله‌ای از وی درباره حکمرانی فرهنگی، منتشر نشده است. افزون‌براین، تاکنون مقاله یا کتابی هم در راستای بازسازی رویکرد دینی ایشان درباره حکمرانی فرهنگی نوشته نشده است.

۱. چهارچوب مفهومی

در مقاله حاضر، معنا و مناسبات سه مفهوم کلیدی، چهارچوب مفهومی را ساخته‌اند. این مفهوم‌ها عبارت‌اند از: دین، فرهنگ و حکمرانی. دین، مجموعه‌ای است از باورهای قلبی و رفتارهای عملی فراخور با آن باورها است که در بخش باورها، باور به یگانگی خدا و صفات جمال و جلال او، باور به نبوت و باور به معاد قرار دارد و از آن به اصول دین یا اصول عقاید، یاد می‌شود. در بخش رفتارها هم تمامی رفتارهای فراخور با باورها که بنا بر اوامر و نواهی الهی و به منظور پرستش خداوند بلندمرتبه انجام شده، قرار دارد و از این بخش به‌عنوان فروع دین یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۹)؛ بنابراین در تعریف اسلام، به‌عنوان یگانه دین حق می‌توان گفت اسلام، عبارت است از مجموعه‌ای از باورهای قلبی - که برآمده از امور فطری و استدلال‌های عقلی و نقلی است - و تکالیف دینی که از سوی خدای متعال بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و برای فراهم‌سازی سعادت این دنیایی و آن دنیایی بشر فرستاده شده است. این تکالیف، تمامی اموری را که به‌گونه‌ای در سعادت دنیا و آخرت انسان نقش دارند، دربرمی‌گیرد (همان، ص ۱۵۰). در این تعریف، هم به لایه‌های وجودی دین و هم به غایت دین پرداخته شده است.

در برخی تعریف‌ها، فرهنگ دربرگیرنده اعتقادات، اخلاق و رفتارها است و همچنین عرف یک جامعه معین تعریف می‌شود. در گونه‌ای دیگر از تعریف‌ها، آداب و رسوم، شالوده اصلی فرهنگ شمرده می‌شود و ظواهر رفتارها، بدون در نظر گرفتن پایه‌های اعتقادی آن، به‌عنوان فرهنگ یک جامعه شناسانده می‌شود. در پاره‌ای از تعریف‌های دیگر، فرهنگ به‌عنوان عاملی که به زندگی انسان، معنا و جهت می‌دهد، شناخته می‌شود (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱). اگر دین با گونه نخست از تعاریف یادشده سنجیده شود، جزو فرهنگ شمرده می‌شود؛ چراکه فرهنگ در این دیدگاه، هم دربرگیرنده باورهای قلبی دینی و غیردینی، و هم دربرگیرنده رفتارهای دینی و غیردینی است، اما اگر دین را با گونه دوم از تعریف‌ها بسنجیم، از آنجاکه در این گونه از تعریف‌ها، ظواهر رفتار و آداب و رسوم به‌عنوان فرهنگ شناخته می‌شوند، پیوند دین با فرهنگ، به سان دو مجموعه‌ای که تنها در بخشی از اعضا، مشترک هستند، قابل شناسایی است. شاید

بتوان گفت تعریف فرهنگ به عاملی که به زندگی انسان، معنا و جهت می‌دهد، منطقی‌ترین سخن در تعریف این واژه است (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲). معناداری زندگی انسان، برگرفته از جهان‌بینی اوست و جهان‌بینی هم، نظام عقیدتی را و نظام عقیدتی، نظام ارزشی را شکل می‌دهد. ازسوی دیگر، چون رفتارهای اختیاری انسان، پیرو اراده او هستند و اراده انسان هم در پرتوی گونه نظام ارزشی او شکل می‌گیرد، رفتارهای انسان هم تابعی از نظام ارزشی او خواهند بود (همان، ص ۱۵۲). به هر حال، مسئله این است که دین به سبب قدرتش در معنادهی و جهت‌دهی به زندگی انسان، بر هر سه لایه وجودی انسان اثر می‌گذارد و انسان دینی، فرهنگ دینی و جامعه دینی را پدید می‌آورد. چنان‌که دین می‌تواند به برجسته‌ترین عامل فرهنگ‌آفرین تبدیل بشود و همه پهنه‌های زندگی فردی و اجتماعی را به رنگ خود درآورد.

سال‌ها پیش از اینکه اصطلاح حکمرانی به ادبیات سیاسی جامعه ما وارد شود، آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله در مباحث فلسفه سیاسی خود، تصویری از دولت اسلامی را ارائه کرد که با نظریه حکمرانی، هم‌خوانی دارد. همچنان‌که بنیان و سخن متفاوت نظریه حکمرانی، این است که باید تمرکز، انحصار و یک‌سالاری را از دولت زدود و به جامعه و نیروهای آن بازگشت، ایشان هم چنین باوری دارد. وی براین باور است که به جز مسائلی که تنها دولت باید پای‌بند انجام آنها شود، انجام نقش دولت اسلامی برای فراهم‌سازی پاره‌ای از نیازهای جامعه اسلامی است که به دو صورت انجام می‌شود: یکی اینکه دولت تنها پای‌بند سیاست‌گذاری و نظارت می‌شود و در اجرا دخالت نمی‌کند؛ دیگر اینکه، افزون بر دخالت در سیاست‌گذاری و نظارت، متصدی اجرا هم می‌شود (همو، ۱۳۸۶ پ، ص ۶۹-۷۰).

در حکومت اسلامی، اصل، اموری است که از مردم توان انجام آن را دارند و تنها ویژه دولت نیست به آنها واگذار شود و مالکیت و استقلال مردم، محترم شمرده شود و مردم امور را خودخواسته به دست گیرند و نیازهای اجتماعی را خود برطرف کنند (همان، ص ۵۵-۵۶). لازم نیست که دولت، اجرای همه مسئولیت‌های اجتماعی را به عهده بگیرد بلکه بسیاری از مسئولیت‌ها را خود مردم می‌توانند عهده‌دار شوند. البته برای ایجاد انسجام و گنجانیدن مشارکت‌های مردمی، لازم است که دولت نقش سیاست‌گذاری را به عهده بگیرد (همان،

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

ص ۵۴). واگذاری امور به مردم و فراهم آوردن امکان مشارکت و حضور مردم در صحنه‌های گوناگون اجتماعی، از ویژگی‌های جامعه مدنی است. یکی از مفاهیم جامعه مدنی این است که تا جایی که ممکن است کارهای اجتماعی به‌عهده خود مردم سپرده شود و از تصدی دولت کاسته شود و تنها به اندازه نیاز، دولت دخالت کند. چنانکه سیاست‌گذاری کلان در امور اجتماعی، به‌عهده دولت است و برنامه‌ریزی‌های عملی و گام‌های گوناگون اجرایی، به اندازه توان، به‌عهده مردم گذاشته می‌شود. این برداشت از جامعه مدنی، یک اصل استوار اسلامی است (همان، ص ۵۷). هرچند در نگرش اسلامی، اصل بر این است که نیازمندی‌های جامعه، خودخواسته و به‌وسیله خود مردم فراهم شود، اما آنجا که سودپرستی و افزون‌طلبی افراد و گروه‌هایی، سرچشمه فساد و پایمال‌شدن حقوق دیگران می‌شود، دولت باید وارد صحنه شود و برای جلوگیری از تخلفات، تصمیمات لازم را برگزیند. این راهی متعادل و میانه است؛ ازاین‌رو که در عمل ثابت شد که شیوه تمرکز دولتی و سپردن بیشتر فعالیت‌های اجتماعی به دولت، شیوه‌ای ناکارآمد است (همان، ص ۷۷)؛ بنابراین چرخش از حکومت متمرکز به حکمرانی متکثر، ریشه در فلسفه سیاسی برآمده از اسلام دارد و امری نوپدید و موقعیتی نیست.

۲. جایگاه فرهنگ در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه امر فرعی / امر اصیل

نخستین اصل این است که انسان، افزون بر بدن مادی، روح و نفسی دارد که قابل استقلال و بقاء است و می‌تواند تا ابد باقی بماند. با پذیرش این اصل، زندگی انسان، جنبه بی‌پایان پیدا می‌کند و در نتیجه، هرگز نباید پیامدهای کارهای خود را منحصر در محدوده تنگ زندگی مادی پنداشت، بلکه باید تأثیر آنها را در سعادت و شقاوت ابدی هم موردتوجه قرار داد (همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۳۳۲). دیگر اینکه هدف نهایی از آفرینش انسان، رسیدن به قرب الهی است و هدف متوسط، عبادت و اطاعت خداوند بلندمرتبه است و هدف قریب، تحقق شناخت‌های لازم برای انتخاب آزادانه صراط مستقیم زندگی است (همو، ۱۳۹۰ ب، ص ۴۳۵).

از آنجا که انسان به‌طور فطری، خواهان کمال نامحدود است بنابراین علم و قدرت، از

مظاهر آن به‌شمار می‌رود. زمانی چنین کمالی برای انسان، فراهم خواهد بود که با منبع نامحدود علم و قدرت، یعنی خداوند متعال، ارتباط پیدا کند و همین ارتباط است که قرب نامیده می‌شود (همو، ۱۳۷۷ الف، ص ۴۶۱-۴۶۲)؛ ازاین‌رو ارزش اخلاقی در فعل اختیاری انسان، پیروی تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسانی دارد (همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۳۳۹). از آنجاکه ارزش کارهای اختیاری انسان، بستگی به تأثیر آنها در رسیدن به کمال - یعنی قرب به خداوند بلندمرتبه - دارد (همو، ص ۴۶۱-۴۶۲). پس هرکاری که سبب تقرب بیشتر به‌سوی خداوند بلندمرتبه شود، از ارزش بیشتری هم برخوردار خواهد بود (همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۳۴۰). این ملاک، پایه دآوری درباره تمامی واقعیت‌های زندگی انسان است و هیچ ملاک دیگری بر آن غالب نیست.

همچنین به‌عنوان یکی از مبادی سخن پیش‌گفته باید اشاره کرد که یکی از اختلاف‌های بین دنیا و آخرت، فناپذیری دنیا و ابدیت آخرت است (همو، ۱۳۷۷ الف، ص ۴۲۳-۴۲۴). زندگی دنیا، پیش‌درآمد آخرت و زندگی آخرت، زندگی نهایی و اصيل است (همان، ص ۴۲۴-۴۲۵)؛ براین‌اساس اگر فراهم‌سازی نیازهای مادی با رعایت مصالح معنوی تزامن پیدا کند، معنویات، پیشگام خواهند بود (همو، ۱۳۸۴ ج، ص ۴۳-۴۷). به‌بیان دیگر، چون انسانیت انسان، وابسته به روح او است و حیات حقیقی انسان هم، حیات ابدی است، دغدغه‌ای که باید نسبت به مصالح معنوی داشت، بسیار بیشتر از نگرانی درباره مصالح مادی است (همو، ۱۳۸۶ ا، ص ۳۳۹). این نتیجه تجویزی است از آنچه که درباره فلسفه زندگی انسان در بندهای پیشین گفته شد. این دستاورد، تأثیر مستقیم بر چگونگی تدبیر جامعه و به‌طور خاص، پی‌ریزی حکمرانی فرهنگی می‌گذارد و دو رویکرد دینی و سکولار را از یکدیگر جدا می‌کند؛ ازاین‌رو در راستای این نگاه، دو تاریخ متفاوت شکل می‌گیرند.

نهیض انبیای الهی که مسیر تاریخ را دگرگون کرد، ماهیت فرهنگی داشته و به‌واسطه اثرگذاری بر ذهن و قلب انسان‌ها، جوامع بشری را به نظم قدسی نزدیک کرده است (همو، ۱۳۷۶، ص ۶۵). هدف اصلی انقلاب اسلامی هم، هموارسازی بستر جامعه برای رسیدن فرد و جامعه به تکامل روحی بوده است (همو، ۱۳۸۶ ب، ص ۱۴۹-۱۵۰). انقلاب اسلامی، بیشتر

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

دل‌نگران محروم‌ماندن مردم از استکمالات معنوی است (همو، ۱۳۹۰ الف، ص ۴۱۰). این در حالی است که انقلاب‌های دیگر، توجهی به جنبه‌های معنوی و الهی ندارند و به‌دنبال فراهم‌سازی راه تکامل و تعالی انسان نیستند، بلکه تنها دگرگونی در لایه‌های زندگی مادی و این جهانی را اراده می‌کنند و تفسیری مادی از انقلاب، انسان، جامعه و تاریخ می‌پروانند.

براین اساس بزرگ‌ترین چالشی که ماندگاری انقلاب را تهدید می‌کند چالش فرهنگی است (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۲). دشمنان انقلاب اسلامی که در پهنه‌های گوناگون، ناکام ماندند، کوشیدند تا از راه برنامه‌های فرهنگی، انقلاب را شکست بدهند (همو، ۱۳۸۶ ب، ص ۳۲-۳۴). درواقع، جبهه دشمن به‌درستی فهمیده که چاره مهم برای فروپاشی انقلاب، نابودکردن آن از جهت فرهنگی است و دراین صورت است که انقلاب از توده‌های انقلابی، تهی می‌شود و به ورطه دگرگونی فرومی‌افتد. ارزش‌های انقلابی، نیروی پیشران انقلاب هستند و چنانچه این ارزش‌ها در بدنه اجتماعی، سست و خنثی شوند، انقلاب از حرکت به جلو باز می‌ایستد و دچار کهنه‌گرایی می‌شود.

درهمین راستا و از چشم‌انداز ساختاری و نهادی باید گفت اگر بخواهیم یکی از نهادهای اجتماعی را همانند مهم‌ترین نهاد معرفی کنیم، آن نهاد، نهاد تعلیم و تربیت است (همو، ۱۳۹۰ الف، ص ۳۵۴-۳۵۰). باید راه‌حل بنیادی و اساسی گره‌های اجتماعی را در فرهنگ یافت و راه‌حل‌های دیگر را فرعی و موقتی انگاشت. نظریه اصالت فرهنگ در گستره تدبیر و حکمرانی، چنین دلالت مهمی دارد. در طرح اصلاحی معطوف به جامعه، نقطه شروع، بسیار مهم است و چه‌بسا انتخاب اشتباه نقطه شروع، تمام طرح را با چالش و ناکامی روبه‌رو کند. البته نباید از یاد برد که چون مسائل اجتماعی، حالت شبکه‌ای و تودرتو دارند و به‌طور ضروری، مناسبات خطی و یکنواخت بر آنها حاکم نیست، هم فرهنگ‌بسندگی و هم درنظر نگرفتن زمینه‌های غیرفرهنگی نادرست است. سخن بیش‌ازاین نیست که در معادلات اجتماعی، سنگینی اثر فرهنگ بیش از عناصر دیگر است و فرهنگ در سنجش با آنها، وضع زیرپوستی و زیربنایی دارد و باید به آن اهتمام ویژه داشت.

آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله تا آنجا به این اندیشه باور دارد که در یکی از مناظره‌های خود در

سال‌های آغازین دهه شصت اشاره داشتند که شاید این‌گونه برداشت شود که با توجه به جنگ تحمیلی، پرداختن به مباحث فلسفی و معرفتی درباره نسبت اسلام با اندیشه‌های مارکسیستی، بی‌مورد است، ولی با الهام از کلام امام علی علیه السلام می‌توان ضرورت و اهمیت این‌گونه مباحث را حتی در زمان جنگ نیز دریافت. در جنگ جمل و در گرماگرم پیکار با دشمن، آن‌گاه که شخصی در پی طرح مسئله‌ای درباره توحید برآمد، اصحاب آن حضرت به او خرده گرفتند که امیرمؤمنان علی علیه السلام در حال جنگ است، اما ایشان فرمودند اجازه بدهید حرفش را بگویید؛ چون جنگ ما، جنگ مکتب است (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۴-۱۵). این سخن به آن معنی است که ریشه‌درگیری و کشمکش ما با جبهه دشمن، عقاید و باورها است نه مناف. عقاید هم هسته مرکزی فرهنگ را تشکیل می‌دهند. همه امور دیگر، فرع بر فرهنگ هستند و باید در ذیل آن تعریف شوند.

۳. دیگری‌های فرهنگی در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه تساوی / ترجیح

خداوند بلندمرتبه که هدفش از آفرینش انسان، به خیر و کمال‌رسیدن انسان است، احکام و تکالیف را به‌گونه‌ای برقرار کرده است که با انجام هریک از آن‌ها مصلحتی از مصالح انسان برآورده شود و گامی در راه کمال انسان برداشته شود و به اصطلاح، احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). مصلحت در فرهنگ اسلامی به معنای مراعات رأی و منافع یک شخص یا یک گروه نیست، بلکه مصلحت، سنجش میان خوبی‌ها و بدی‌ها و نقص‌ها و کمال‌ها است. به تعبیر فلسفی، مصلحت سبب فراهم‌شدن کمال وجودی است (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶). پس ارزش‌های اسلامی - که هویت فرهنگی دارند - قراردادی و دل‌بخوایی نیستند و می‌توان برای آنها، استدلال اقامه کرد و آنها را با برهان، اثبات کرد.

نکته دیگر اینکه تفاوت‌های فرهنگی، تفاوت‌هایی هستند که به علوم و معارف، خلق‌وخواها و گرایش‌های روانی مربوط می‌شوند و اختیاری هستند؛ یعنی تابع و معلول تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی نیستند، بلکه زائیده حُسن اختیار یا سوء اختیار خود انسان‌ها هستند؛ چراکه بیشتر تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی، آن‌قدر زیاد نیستند

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

که بتوان آنها را علت و موجب تفاوت‌های فرهنگی دانست. از همین‌رو است که قرآن کریم، اختلاف انسان‌ها در امر دین را مستند به سوءاختیار خود آنان می‌کند (همو، ۱۳۹۰ الف، ص ۳۰۳-۳۰۷)؛ بنابراین قرآن کریم، نسبت فرهنگی و تکثرگرایی فرهنگی را نفی می‌کند و ملاک و معیاری را برای داوری حقیقی درباره فرهنگ‌ها، پیش روی ما می‌گذارد. درواقع، به سبب اینکه قرآن کریم ملاکی برای شناسایی برتری یک فرهنگ نسبت به فرهنگ دیگر ارائه کرده است، فرهنگ‌های گوناگون را در عرض یکدیگر و یکسان نمی‌انگارد، بلکه هر فرهنگی که عنصر تقوا را در انسان به شکوفایی و بالندگی برساند، محترم‌تر و شایسته‌تر است. رهیافت اسلامی از نسبی‌گرایی فرهنگی به صورت موجه کلیه دفاع نمی‌کند؛ یعنی اسلام نمی‌پذیرد که همه ارزش‌های فرهنگی، نسبی هستند و در حوزه فرهنگ نمی‌توان به وجود ارزش‌های عام و جهان‌شمول باور داشت. پاره‌ای از ارزش‌ها، از جمله ارزش‌های گنجانده‌شده در فرهنگ اسلامی، از واقعیت‌های نفس‌الامری و مستقل از اعتبار و جعل انسان حکایت می‌کنند و سعادت حقیقی و کمال معنوی انسان در گروی پیروی از آنهاست.

بر این اساس، فرهنگ‌ها را می‌توان بر اساس رابطه‌شان با خداوند بلندمرتبه به دو دسته تقسیم کرد: فرهنگ‌های الهی و فرهنگ‌های الحادی. فرهنگ‌های الهی، فرهنگ‌های برخاسته از ادیان آسمانی هستند و فرهنگ‌های الحادی، در برابر دین الهی و برای ناسازگاری با آن به وجود آمده‌اند که مصداق بی‌کم و کاست آن در دوره معاصر، فرهنگ غربی است. از این نگاه، می‌توان فرهنگ غربی را فرهنگ الحادی نامید؛ چنانکه دارای سه رکن و پایه ضددینی است: اومانیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم (همو، ۱۳۸۶، ب، ص ۲۱۸-۲۲۱). جامعه ما از دوران مشروطیت به این سو، بیش از صد سال است که در چهارچوب تضاد سنت و تجدد، در پهنه همین کشمکش فرهنگی به سر می‌برد (همو، ۱۳۸۶، پ، ص ۲۳۶). نیروهای دینی می‌کوشند تا از سنت بر پایه فرهنگ دینی، در برابر تجدد مآبی دین‌ستیزانه پایداری کنند و نیروهای سکولار به دنبال گستردن سایه تجدد بر جامعه ایران هستند (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷). پایداری ما از فرهنگ اسلامی، پایداری کورکورانه و متعصبانه نیست و مسئله این نیست که چون این فرهنگ، هویت نخستین و تاریخی ما را ساخته است، از آن نمی‌گذریم و به آن وفادار خواهیم

ماند، بلکه چون فرهنگ اسلامی، دربرگیرنده مجموعه‌ای از ارزش‌های راستین و کمال‌بخش است، آن را ریشه‌دار و ارزشمند می‌انگاریم. درمقابل، فرهنگ تجدیدی که باطن تمدن غربی را ساخته است، بر ارزش‌هایی بنا شده است که دستاورد بسندگی به تمنیات مادی و روی‌گردانی از دین هستند و نتیجه‌ای جز سقوط انسان از انسانیت ندارند. هر برداشت دیگری از این تعارض تاریخی را باید روایت تقلیل‌یافته شمرد.

۴. نقش‌آفرینی دولت در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه بی‌طرفی / مسئولیت

هدف دولت سکولار از فراهم‌سازی نیازهای اولیه مادی برای فرد و جامعه فراتر نمی‌رود، اما دولت اسلامی، افزون بر این هدف، هدف والاتری را هم دنبال می‌کند که عبارت است از تحقق‌بخشیدن به زمینه‌های سهولت رشد کمالات انسانی از یک‌سو، و از میان‌بردن سلطه موانع عبودیت حق از سوی دیگر. درواقع، هدف نخست، مقدمه و وسیله‌ای برای رسیدن به هدف دوم است و در چهارچوبی که نفی‌کننده رسیدن به هدف دوم نباشد، مطلوب خواهد بود (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰). به بیان دیگر، در دولت اسلامی، قانون تنها برای فراهم‌سازی مصالح مادی نیست، بلکه فراهم‌سازی مصالح معنوی را هم در نظر دارد؛ تا آنجا که حتی به مصالح معنوی، اولویت می‌دهد (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۶۸). از این دیدگاه، نه تنها دولت اسلامی باید در حوزه فرهنگ مداخله کند، بلکه اساسی‌ترین تکلیف دولت اسلامی، هدایت فرهنگ به سوی ارزش‌های اسلامی است (همو، ۱۳۷۹، الف، صص ۲۹ و ۱۳۷ و ۱۳۸۶، ث، ص ۱۹-۲۰). دولت اسلامی حتی به اقلیت‌های مذهبی و اهل ذمه هم اجازه نمی‌دهد که در جامعه، به صورت علنی، مرتکب محرمات شوند (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸). پس دولت اسلامی، مسئولیتی افزون بر دولت سکولار بر دوش دارد نه اینکه مسئولیتش به فراهم‌سازی مصالح معنوی، محدود شود؛ چراکه این‌گونه دولت، آرمان‌های والاتری را هم دنبال می‌کند و نمی‌خواهد تنها به دنبال رفاه و امنیت و آزادی باشد و در دسترس قراردادن خوشی‌ها و لذت‌های دنیوی را هدف وجود خویش در نظر بگیرد. لیبرالیسم، دولت مطلوب را دولتی می‌داند که رفاه‌گستر باشد و هرچه کمتر در امور مردم

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

دخالت کند و بر اساس اندیشه فردگرایی، قوانین اجتماعی را به حداقل برساند و آزادی‌های بیشتری را فراهم کند. وظیفه دولت لیبرال، برقراری نظم و امنیت است برای آنکه افراد، هرچه بیشتر از رفاه و لذت‌های مادی برخوردار شوند، اما در اندیشه اسلامی، دولت باید هم رفاه‌گستر و هم فضیلت‌گستر باشد؛ هم باید جان، مال و ناموس افراد را حفظ کند و هم باید معنویت و اخلاق فرد و جامعه را پیشرفت دهد. در موارد ناسازگاری هم، جانب فضیلت بر جانب رفاه و مادیت برتری پیدا می‌کند.

برای اثبات این گفته، چنین استدلال شده است که چون انسانیت انسان، وابسته به روح او است و حیات حقیقی انسان هم، حیات ابدی و آخرتی است، دغدغه‌ای که باید نسبت به مصالح معنوی داشت، باید بسیار بیشتر از نگرانی درباره مصالح مادی باشد (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹). پس فراهم‌سازی نیازهای مادی در حکم مقدمه رسیدن به یک جامعه الهی و قدسی است (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۷-۲۸). اگر به سرچشمه‌های این بحث بازگردیم، به روشنی درمی‌یابیم که مسئله، به فلسفه وجودی دولت در رویکرد اسلامی پیوند دارد. حال، پرسش این است که چرا باید دولت در اختیار اسلام قرار داشته باشد و اسلام از تصرف دولت، چه هدفی دارد؟ دلیل بودن اسلام در دولت چیست؟ استدلالی که در این باره ارائه شده این است که چون تحقق ارزش‌های اسلامی در جامعه، نیازمند در اختیار داشتن قدرت سیاسی است و بدون تکیه بر امکان‌ها و ظرفیت‌های حاکمیتی نمی‌توان به صورت گسترده در راه بازسازی دینی جامعه گام برداشت، باید دولت اسلامی تشکیل داد؛ از این رو در انگاره اسلام سیاسی، دولت به خدمت آرمان‌های اسلامی گمارده می‌شود و نمی‌تواند بی‌طرف و خنثی باشد.

۵. منبع تجویز در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه تکثرگرایی / انحصارگرایی

حکم خداوند بلندمرتبه دربار کسانی که مؤمن نیستند، این است که نباید اجبار و اکراه کرد؛ چراکه ایمان، امری جبری و قهری نیست بلکه معلول شناخت و تسلیم قلبی است اما در مرحله بعد - یعنی آنجاکه انسان به اسلام ایمان آورد و آن را پذیرفت - باید احکام و آموزه‌های آن را هم بپذیرد (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۸-۷۵)؛ از این رو مردم‌سالاری در اسلام به معنی امکان

عبور از ارزش‌های اسلام نیست، بلکه باید در جامعه اسلامی، وضع به گونه‌ای شود که ارزش‌های اسلام، غالب و حاکم باشند (همو، ۱۳۸۵، ص ۴۲). اگر مراد از دموکراسی آن باشد که هر قانونی را مردم وضع کردند، معتبر است و باید اجرا شود؛ چنین مفهومی با دین، سازگار نیست؛ چراکه از نگاه دین، حق حاکمیت و تشریع، ویژه به خداست (همان، ص ۴۳). هرچه که در برابر اراده خدای متعال قرار بگیرد طاغوت است؛ چه اراده فردی و چه اراده جمعی. به بیان دیگر، نمی‌توان تنها حاکمیت اراده فردی را بر جامعه سرزنش و رد کرد، بلکه باید در برابر آنچه که مخالف اراده الهی است ایستاد و آن را نپذیرفت. دموکراسی غربی، به معنی حاکمیت اراده گروهی است، اما این اراده، نه تنها در برابر اراده یک شخص انسانی، بلکه در برابر اراده الهی هم قرار دارد و از این رو مصداق طاغوت است، اما اگر مراد از دموکراسی این باشد که مردم در چهارچوب احکام الهی در سرنوشت خود مؤثر باشند، چنین تعبیری با دین مخالفت ندارد؛ چنانکه در قانون اساسی، این معنا تأیید شده است (همان، ص ۴۴). پس هیچ منبع قانونگذاری، حق مخالفت با قوانین قطعی اسلام را ندارد و با حفظ این اصل، دموکراسی را می‌پذیریم، اما اگر معنای دموکراسی این باشد که مخالفت با احکام الهی هم جایز است، به طور جدی آن را رد می‌کنیم (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۰۹)؛ از این رو مردم‌سالاری غربی، مردم‌سالاری بریده از خواست خداوند است، در حالی که مردم‌سالاری اسلامی، خود را در حدود و چهارچوب دین الهی تعریف می‌کند و در این منطقه، به آرای عمومی مراجعه و اراده جمعی را حاکم می‌کند.

حال در اینجا مسئله این است که در حوزه حکمرانی فرهنگی، دولت اسلامی باید چه پهنه و عرصه‌ای را به عنوان منبع تولید حکمرانی فرهنگی در نظر بگیرد و باتکیه بر چه خاستگاه و سرچشمه‌ای درباره چگونگی تدبیر فرهنگی جامعه تصمیم بگیرد؟ حکمرانی‌های فرهنگی از جهت منبع ساخته و پرداخته کردن حکمرانی، دو دسته‌اند: حکمرانی فرهنگی سکولار و حکمرانی فرهنگی دینی. در حکمرانی فرهنگی سکولار، به تجربه‌های بشری و عقلانیت خویش بنیاد - که عنوان‌های فریبده‌ای برای نفسانیت جمعی هستند - تکیه می‌شود، اما در حکمرانی فرهنگی دینی و به صورت ویژه اسلامی، از نقل دینی، عقل برهانی و تجربه بهره

گرفته می‌شود. درواقع، حکمرانی دینی از جهت منبع طراحی، گسترده‌تر و وسیع‌تر از حکمرانی سکولار است و اراده تشریعی الهی را بر هر امر دیگری برتری می‌دهد و آن را چهارچوب قطعی می‌انگارد.

۶. آزادی در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه مصالح مادی / مصالح معنوی

آزادی پس از پذیرش دین، در چهارچوب دین و محدود به حدود دینی است. پس از آنکه انسان، دین را آزادانه انتخاب کرد، مجموعه دین، اعم از امور اعتقادی و دستورهای عملی را هم پذیرفته است و به لوازم این پذیرش هم - که عمل در چهارچوب این اعتقادات و دستورهای عملی است - گردن نهاده است (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴). حال اگر انسان خود را در عمل به این احکام آزاد بداند، معنایش آن است که خود را پای‌بند به انجام آنها نمی‌داند و این چیزی جز دوگانگی میان اعتقاد و عمل نیست (همان، ص ۲۱۸-۲۱۹). معنای آزادی و اختیار انسان به‌عنوان فصل ممیز هم، داشتن قدرت تکوینی بر اختیار و انتخاب است، اما انسان از جنبه تشریعی باید مسئولیت‌گرا و قانون‌پذیر باشد (همان، ص ۲۲۱). پس آزادی انسان، تکلیف‌آفرین و در حکم وسیله و مقدمه‌ای برای به دست آوردن کمالات معنوی است، نه اینکه از آن برای هوس‌ها و خواسته‌های حیوانی خود بهره بگیرد.

ازیک‌سو، قانون محدودکننده آزادی، قانونی است که خداوند بلندمرتبه، آن را بنا کرده باشد؛ چراکه حق تشریع و قانونگذاری، به‌طور اصالی و اولی، مختص اوست (همان، ص ۲۲۶). کسانی که اندیشه غربی دارند، ملاک قانون و قانونگذار را مردم و رأی اکثریت می‌دانند؛ اگر مردم یک نوع آزادی را پسندیدند، قانونی می‌شود والا نه، اما در اندیشه اسلامی، قانونگذار خداوند بلندمرتبه است. ازسوی دیگر، حد آزادی در غرب، مزاحمت با آزادی دیگران و مصالح مادی آنها است، اما در اسلام، مصالح مادی و معنوی انسان‌ها است (همان، ص ۲۲۷). روشن است که وقتی در دولت اسلامی، افزون بر نظم، امنیت و مصالح مادی، افراد و جامعه، قرار شد که مصالح معنوی و روحی افراد هم محدودکننده آزادی باشد با آمدن قید دوم و محدودیت بیشتر، دایره آزادی کمتر می‌شود (همان، ص ۲۲۸). در دولت سکولار،

چون هدف تنها عبارت است از خوش باشی و لذت جویی حداکثری، چیزی بیش از خوشی و لذت دیگران، فرد را محدود و مقید نمی‌کند، اما در دولت اسلامی، چون افزون بر حقوق و آزادی‌های مادی دیگران، مصالح معنوی جامعه و خود فرد هم ملاک است، هم چهارچوب‌ها بیشترند و هم امکان تحقق ارزش‌های عالی انسانی و معنوی، فراهم‌تر هستند. پس، از متن این محدودیت، گشایش‌های معنوی و روحانی برمی‌آید و جامعه و فرد به صلاح، خیر و معنا، نزدیک‌تر می‌شود.

در این راستا باید گفت یکی از سبب‌های تأسیس دولت در اسلام، جلوگیری از محرمات دینی است. دولت اسلامی، اجازه مبارزه با اسلام و «توطئه بر ضد دولت اسلامی و تجاهر به فسق را نمی‌دهد و با این امور مخالفت می‌کند» (همان، ص ۲۳۲). از جمله اینکه پای هر سخنی نباید نشست و هر سخنی را در هر محفلی نباید گفت، به‌ویژه در سطح رسانه‌های عمومی (همان، ص ۲۴۱). پس باید دسترسی‌ها به اطلاعات، لایه‌بندی شده و سطح‌مند باشند و این‌گونه نباشد که همه چیز در اختیار همه باشد. باید گستره عمومی، به پهنه‌های مختلفی تقسیم شود و دسترسی‌ها و ارتباط‌های اطلاعاتی با توان‌مندی‌ها و شایستگی‌های شخصی، نسبت مستقیم داشته باشند تا درعین وجود آزادی، ایمان دینی جامعه هم در امان باشد. درغیراین‌صورت، آزادی افسارگسیخته و ناهماهنگ با طبقه‌های مختلف و گوناگون مردم، به زیان خود آنها تمام خواهد شد و جامعه از دید فرهنگ اسلامی، از درون فروخواهد پاشید. همچنین هر فرد با افزایش توان فکری و تحلیلی در خویش، می‌تواند از لایه‌های پایین‌تر به لایه‌های بالاتر گذر کند و دسترسی‌هایش افزایش یابند. پاره‌ای از این مهندسی فرهنگی و معرفتی، وظیفه دولت است و پاره دیگر وابسته به انتخاب‌های وجدانی و ایمانی اشخاص.

۷. سازوکارها در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه زور / زمینه‌سازی

تکاملی که برای روح به‌دست می‌آید در اثر افعال اختیاری آن است؛ چراکه در ذات روح، گرایش به‌سوی کمال هست و این گرایش است که به‌صورت اراده، پدید می‌آید (همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۳۳۳). همچنین از آنجاکه تکامل حقیقی انسان، ارادی است هر قدر دامنه

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

انتخاب آزاد، وسیع‌تر باشد امکان بیشتری برای تکامل ارادی فراهم خواهد بود (همو، ۱۳۷۷ب، ص ۱۲۳). به بیان دیگر، تکامل انسانی همان تکامل روح است که با فعالیت اختیاری خودش به وجود می‌آید (همو، ۱۳۷۷الف، ص ۴۶۰) و هدف از اینکه انسان برای رسیدن به کمال آفریده شده، این است که آفریده شد تا با اختیار خود به مرتبه قرب الهی دست یابد (همو، ۱۳۸۶الف، ص ۱۸۱). لازمه این هدف، آن است که در برابر انسان، گزینه‌ها و انتخاب‌های گوناگون قرار گیرد (همو، ۱۳۸۶الف، ص ۱۸۳-۱۸۴). این است که برخی اندیشمندان و فلاسفه، تأکید فراوانی بر عنصر اراده و انتخاب و آزادی در انسان دارند و آن را نمایانگر هویت برجسته انسان می‌شمارند و البته هویت ثانوی انسان هم چیزی جز دستاورد و اثر همین انتخاب‌ها و اختیارها نیست.

دولت اسلامی نیز به دنبال تحقق بخشیدن به «شرایط» رشد کمالات انسانی و «زمینه‌سازی» برای سهولت بندگی خدای متعال است (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰). روش نخستین و اصلی دین در هدایت انسان، تبیین کردن حقایق و سپس واگذار کردن انتخاب به خود انسان است نه اینکه دین بر او تحمیل شود و قدرت انتخاب آزادانه و آگاهانه از او گرفته شود (همان، ص ۱۷۱-۱۷۲). پس نه می‌توان میدان انتخاب‌های آزادانه را از مردم ربود و فضای اختناق و انسداد پدید آورد و نه می‌توان به عنوان منزلت آزادی، فضای اباحه‌گرانه و ولنگارانه رقم زد. اصل این است که شرایط و زمینه‌ها فراهم باشند و انسان‌ها بر اساس شناسایی خود، راه درست و درخور را برگزینند اما اگر چنین نکردند حق ندارند با استناد به آزادی، پهنه عمومی و اجتماعی را آلوده کنند؛ چراکه نباید آزادی فردی، حقوق جمعی را نادیده بگیرد.

راه جلوگیری از انحراف فرهنگی، این نیست که از طرح شدن افکار و عقاید دیگران، به طور کلی ممانعت شود بلکه راه اصلی، این است که مردم از نظر و شناخت اسلامی، آن چنان تقویت شوند که افکار انحرافی در آنها اثر نگذارد (همو، ۱۳۶۹، ص ۱۲-۱۸)؛ براین اساس اگر کسی قصد توطئه نداشته نباشد حتی اگر نسبت به ضروریات اسلام، پرسشی دارد، می‌تواند بازگو کند (همو، ۱۳۸۶ب، ص ۲۴۳). مسئله این است که باید میان پرسش و توطئه، تمایز گذاشت و برای هر یک، حکمرانی ویژه‌ای را برگزید. با آنان که

پرسش دارند و می‌خواهند گره‌های ذهنی خود را بگشایند و در جست‌وجوی حقیقت هستند، باید با آنها گفت‌وگو و مباحثه کرد و به اقناع آنها پرداخت و درنهایت هم حتی اگر سخن ما را نپذیرفتند امنیت‌شان را مخدوش نکرد.

از این رو اگر کسی از روی عناد و توطئه و برای براندازی نظام اسلامی، شبهه‌افکنی کند باید با او برخورد شود (همان، ص ۲۴۳). از جمله شرایط طرح پرسش این است که نباید به‌گونه‌ای باشد که سبب بازداشتن دیگران از کمال‌نهایی باشد. شبهه دینی باید در جمع متخصصان مربوط در مجامع علمی و نه در جمعی که با مبانی اسلام آشنا نیستند طرح شود (همو، ۱۳۸۶ت، ص ۳۵۱-۳۵۲). این خود یکی از شاخص‌هایی است که بر اساس آن می‌توان قصد و انگیزه شخص را شناسایی کرد و پی برد که وی به دنبال چالش‌گری معرفتی در چهارچوب حس حقیقت‌جویی است یا آنکه می‌خواهد در پشت این ظاهر موجه، هدف‌های دیگری را دنبال کند.

نظریه‌ای که در برابر تحلیل یادشده مطرح گردیده، نظریه تساهل و تسامح است. درواقع، از جمله ابزارهای فرهنگی‌ای که دشمنان در این دوره از آن استفاده می‌کنند، مفهوم تساهل و تسامح است؛ چنانکه آنها این مفهوم را به‌عنوان ارزش مطلق مطرح، و درمقابل، قاطعیت و خشونت را به‌صورت مطلق، محکوم می‌کنند (همو، ۱۳۸۶پ، ص ۲۲۸)، درحالی‌که خشونت، به‌صورت مطلق، نکوهیده نیست (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱). لازمه فرهنگ اصیل اسلامی این است که مسلمان در برابر تضعیف ارزش‌ها و توهین به مقدسات دینی و رواج منکرات، تکلیف دارد امر به معروف و نهی از منکر کند و ساکت ننشیند (همو، ۱۳۸۶ت، ص ۳۲۳-۳۲۴)؛ از این رو همه حکمرانی‌های فرهنگی که جنبه سلبی و قهری دارند، نفی می‌شوند و دولت اسلامی مجاز نخواهد بود که در دیگری‌های فرهنگی برانداز و هرج و مرج طلب را برتباد. چه دولت اسلامی و چه مردم، باید در برابر دیگری‌های فرهنگی، راهروی اداری را بروند و از خود واکنش حاد و تند نشان ندهند تا فضای جامعه به‌سوی خشونت و اختناق رانده نشود.

این نظریه، خاستگاه فلسفی دارد. در فرهنگ غربی، گمان بر این است که ارزش‌ها،

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

اموری اعتباری هستند و ریشه عقلانی و واقعی ندارند، اما از دیدگاه اسلام، ارزش‌های دینی تنها راه رسیدن انسان به سعادت هستند (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷-۲۲۸ و ۱۳۸۶، ص ۲۶۰)؛ از این‌رو گرچه اصل اولی در اسلام بر رأفت و مهربانی است، اما این امر به معنای نفی هرگونه خشونت و شدت نیست (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹)؛ از جمله کسی که اهانت به مقدسات کرده، مهدورالدم است (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۴). حکمرانی فرهنگی بر پایه اسلام، نه تنها بر دعوت، تبلیغ و سازوکار نرم منحصر است و نه تنها بر قهر، غلبه و سازوکار سخت، بلکه ترکیبی از این دو است و در نسبت با واقعیت‌های فرهنگی گوناگون، آنها را به کار می‌بندد. از اینکه مواجهه حقوقی و قاطعیت و شدت عمل، راه حل نخست نیست، نباید به نفی مطلق آن رسید و تساهل و تسامح را تجویز کرد.

۸. گستره تدبیر در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه حریم خصوصی / حریم عمومی

هدف اصلی و نهایی جامعه آرمانی اسلامی، استکمال حقیقی انسان‌ها است که جز بر اثر اطاعت از اوامر و نواهی الهی، به دست نمی‌آید. این امر، مشکک و دارای مراتب است طوری که هر مرتبه از آن، در جماعتی از مردم مصداق می‌یابد، اما در جامعه آرمانی اسلامی، حداقل و «حدنصاب» این است که مخالفت با احکام الهی و ارتکاب فسق و فجور، آشکارا و علنی صورت نپذیرد. البته باید تلاش کرد که مردم، آن چنان تعلیم و تربیت یابند که حتی در نهان و خلوت نیز گناه نکنند (همو، ۱۳۹۰ الف، ص ۴۵۶). پس دولت اسلامی در زندگی خصوصی، دخالت نمی‌کند، اما در گستره زندگی اجتماعی، همه را موظف و ملزم به رعایت حدود الهی می‌کند (همو، ۱۳۸۶، ص ۷۵). در این حالت است که ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علیه السلام و فقیه، تحقق پیدا می‌کند (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹). به بیان دیگر، چون اخلاق مربوط به گستره زندگی خصوصی و فردی است و قوانین حقوقی، مربوط به گستره زندگی اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی یعنی ارزش‌های فردی، و ارزش‌های حقوقی یعنی ارزش‌های اجتماعی؛ از این‌رو تا هنگامی که یک رفتار، در گستره شخصی و خصوصی فرد انجام شود و هیچ‌گونه اثر اجتماعی بر آن مترتب نشود، مشمول قوانین

حقوقی نیست و دولت، حق مداخله ندارد، اما به محض اینکه یک رفتار، جنبه اجتماعی پیدا کند، قوانین حقوقی بر آن سایه خواهند افکند و دولت وارد می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۴۷). این امر، مرز مداخله دولت در فرهنگ را مشخص می‌کند و به تفکیک عرصه عمومی از عرصه خصوصی می‌انجامد.

در اسلام، افزون بر فریضه امر به معروف و نهی از منکر که دربردارنده نظارت عمومی است، دولت اسلامی هم باید از تظاهر به فسق و تجاوز به حرمت‌ها در جامعه جلوگیری کند، اما اگر کسی در تنهایی و خلوت، حرامی را انجام داد، دیگران حق تفحص و جست‌وجو را ندارند و در صورت آگاهی هم نباید اسرار را هویدا کنند؛ چراکه سرّ افراد، محترم است (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳). نتیجه اینکه دولت اسلامی، هرگز حق دخالت در گستره خصوصی افراد را ندارد؛ به شرط اینکه تظاهر به فسق نکنند و در ملاء عام، ارزش‌های اسلامی - حتی ارزش‌های فردی - را زیر پا نگذارند. دلیل این تدبیر هم این است که ارتکاب معاصی در جامعه، از زشتی و ناروایی گناه در نظر دیگران می‌کاهد و به تدریج، آن را به هنجار تبدیل می‌کند (همان، ص ۱۷۲). درواقع، گستره عمومی از این نگاه که عمومی است، دربرگیرنده تعاملات و ارتباطات گسترده هم هست و این امر، سبب یادگیری ناآگاهانه و اقتباس ناخواسته افراد از یکدیگر می‌شود. در این حال، چنانچه به رفتارهای ضد ارزشی در جامعه مجال داده شود، کم‌کم بر دامنه افرادی که از ارزش‌ها فاصله می‌گیرند افزوده خواهد شد و بی‌اخلاقی و فضیلت‌سوزی همچون یک بیماری واگیردار، دیگران را هم درگیر خود خواهد گرفت. در نهایت هم ارزش‌ها تضعیف شده و به حاشیه خواهند رفت. رخداد نامحسوس و ناپیدایی که در این روند رخ می‌دهد عبارت است از ساخت‌شکنی ذهنی در گستره عمومی؛ به این معنی که انجام گناه در جامعه و مشاهده پیاپی آن از سوی دیگران، زشتی و قبح گناه را در ذهن مردم، ناپایدار می‌کند و دیگران هم به دنبال این مشاهده‌ها و تکرارها و عادی‌سازی‌ها، احساس می‌کنند که خطوط قرمز فرهنگی، آن‌چنان هم ناروا و قدسی نیستند؛ از این‌رو به خود اجازه می‌دهند که تجربه‌های مشابه پیدا کنند. پس باید در همان گام نخست، اجازه نداد که کسی شهادت داشته باشد در جامعه، ارزش‌های فرهنگی اسلام را زیر پا بگذارد و تظاهر به حرام

کند. باید از همه‌گیر شدن و گسترش ضدارزش‌ها در گستره عمومی جلوگیری کرد تا زاویه‌ها بزرگ‌تر نشوند و جامعه در سرایشی زوال فرهنگی نیفتد.

۹. جامعه مدنی در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه اقلی / اکثری

لزومی ندارد که دولت اسلامی، ایفای همه مسئولیت‌های اجتماعی را به‌عهده بگیرد، بلکه بسیاری از مسئولیت‌های اجتماعی را خود مردم می‌توانند عهده‌دار شوند. البته برای ایجاد انسجام، لازم است دولت، نقش سیاست‌گذاری را به‌عهده بگیرد (همو، ۱۳۸۶ پ، ص ۵۴-۵۵). اسلام، نه دولت را موظف می‌کند که تمام نیازمندی‌های جامعه را فراهم کند نه آن را از دخالت در کارهای اجتماعی باز می‌دارد؛ بلکه سطح دخالت دولت اسلامی، فراخور با شرایط متغیری است که در جامعه پدید می‌آید و لازمه دخالت آن را در فراهم‌سازی بخشی از نیازمندی‌های جامعه آشکار می‌کند (همان، ۱۳۹۴، ص ۲۸۸). این درحالی است که ما فکر می‌کنیم دولت اسلامی یک دولت تمامیت‌خواه و حداکثری است که گستره عمومی را می‌بلعد و اجازه کنش‌گری را از جامعه می‌ستاند. در این برداشت، جای اصل و فرع، تغییر کرده است؛ طوری که دولت به‌عنوان مکمل جامعه، شناخته نشده است.

این بحث، پیوند جدی با مفهوم جامعه مدنی دارد. حال باید اندیشید که در حکمرانی فرهنگی بر پایه اسلام هم، افزون بر دولت و ملت، چنین زمینه و گستره‌ای در نظر گرفته شده است یا خیر؟ یکی از معانی جامعه مدنی این است که مردم، حداکثر وظایف اجتماعی را تاحدامکان، خودشان به‌صورت داوطلبانه به‌عهده بگیرند و به‌این ترتیب، بار دولت را سبک کنند و از تصدی دولت کاسته شود. این معنای جامعه مدنی، سازگار با اسلام است (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸ و ۱۳۸۶ پ، ص ۵۷). هدف‌های پنداشته از تشکیل جامعه مدنی در اسلام عبارت هستند از: استیفای حقوق مردم، جلب مشارکت مردم در کارها و بالابردن توان اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، بهره‌گیری از افکار و اندیشه‌ها در تصحیح و بهبود تصمیم‌گیری‌ها، جلوگیری از مفاسد اداری و اجتماعی و ممانعت از تعدیات دولت، انجام تکالیف اجتماعی همچون النصيحة للأئمة المسلمين و امر به معروف و نهی از منکر» (همو،

۱۳۸۵، ص ۱۶۱). پس اسلام، جامعه را تشویق می‌کند که درکنار دولت اسلامی، به ساختارسازی غیررسمی بپردازد و نقش‌آفرینی کند و تدبیر جامعه و برطرف کردن نیازهای آن را به‌کلی به دولت واگذار نکند. این تقسیم کار، خود به خود به شکل‌گیری جامعه مدنی اسلامی می‌انجامد؛ یعنی گستره‌ای که در آن، بخشی از نیروهای اجتماعی به‌صورت خودجوش به میدان کنش‌گری پا می‌گذارند و نهادها، انجمن‌ها و تشکلهای مردمی ایجاد می‌کنند و گره‌گشایی اجتماعی می‌کنند.

به دلایل فراوان، شیوه تمرکز دولتی و سپردن تمامی فعالیت‌های اجتماعی به دولت، نادرست و ناکارآمد است؛ از آن‌جمله، دولت اگر بخواهد تمام نیازمندی‌های جامعه را برآورده کند باید دستگاهی عریض و طویل ایجاد کند که بخش زیادی از مردم، کارمند دولت شوند. این روش، سه اشکال اساسی در پی دارد: اول اینکه، گسترش بخش دولتی، هزینه بسیار سنگینی بر دولت تحمیل می‌کند؛ دوم اینکه، وقتی دستگاهی با این حجم و وسعت ایجاد شد، تخلفات درون آن گسترده‌تر می‌شود؛ سوم اینکه، اسلام برای این آمده است تا انسان‌ها را تشویق کند که با اختیار و انتخاب خود نه با زور و فشار، به خودسازی و کارهای نیک بپردازند (همو، ۱۳۹۴، ص ۲۸۸-۲۸۹). این سبب‌ها نشان می‌دهند که تمرکزگرایی دولتی و در پیش‌گرفتن حکمرانی‌های انقباضی نسبت به جامعه، مشروع نیست و الگوی اسلامی برای تدبیر جامعه، بر پایه واگذاری پاره‌ای از نقش‌ها و تکالیف به خود جامعه است.

در رویارویی با تهاجم فرهنگی هم هرچند بخشی از مسئولیت بر دوش مسئولان است، اما بخش بیشتری از آن بر دوش مردم است (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵-۱۴۶). همچنین یکی از وظایف مردم این است که در برابر کج‌روی‌های دولت و مسئولان، نقش مؤثری به‌عهده بگیرند (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۵). جامعه باید خود را در وضع موجود، سهیم و شریک بداند و خیال نکند که حضور و حیات دولت اسلامی و ولایت فقیه به‌معنی حاشیه‌نشینی و نظاره‌گری است. دولت اسلامی، هراندازه هم که توانمند و مقتدر باشد، باز هم جامعه باید از خود، کنش جداگانه‌ای داشته باشد و میدان اثرگذاری را خالی نکند. این امر به‌ویژه در گستره فرهنگ، بسیاری جدی‌تر و تعیین‌کننده‌تر است؛ چراکه در این پهنه است که مردم و گروه‌های

خودجوش و خواص غیررسمی می‌توانند موج مطالبه‌گری و آرمان‌خواهی را ایجاد کرده و فضای عمومی را به‌سوی ارزش‌ها و ارزش‌گرایی هدایت کنند.

۱۰. وحدت در حکمرانی فرهنگی؛ دوگانه قوم‌اندیشی / امت‌اندیشی

اسلام در پی آن است که انسان‌ها بر اساس فراهم‌سازی مصالح مادی و معنوی‌شان، با هم هم‌پیمان شوند و جامعه واحدی را تشکیل دهند، اما باین‌وجود، به محور معنوی، بیش از محور مادی می‌پردازد. اسلام تلاش می‌کند تا انسان‌ها بر محور دین حق - که دلیل فراهم‌سازی مصالح معنوی انسان است - هم‌پیمان و هم‌بسته شوند (همو، ۱۳۸۴ج، ص ۹۹-۱۰۱). اسلام، اساس همبستگی اجتماعی پیروان خود را، ایمان مشترک آنها قرار داده و میان آنها، پیوند ولایی و الهی برقرار کرده و از مفهوم امت برای معرفی‌شان بهره گرفته است (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹)؛ بنابراین در اسلام، اتحاد و پیوند، دارای ارزش مطلق نیست و هرنوع اتحاد و پیوندی نمی‌تواند ارزشمند باشد؛ بلکه ارزش آن به محوربودن دین حق و مصالح معنوی بستگی دارد (همو، ۱۳۸۴ج، ص ۱۰۲).

نخستین برداشت این است که در این تعابیر و تحلیل‌ها، هم‌گرایی و یکپارچگی ستایش شده است و نشان داده شده که جامعه اسلامی، جامعه هم‌افزا و هم‌بسته است و اسیر پراکندگی و از هم‌پاشیدگی نیست. نباید انگاشت که کثرت و تعدد، شایستگی دارد و جامعه انسانی، خواه ناخواه، پراکنده است بلکه ارزش‌های اسلامی می‌تواند و باید مدار و محور همبستگی اجتماعی قرار بگیرد و بر همه افراد جامعه، سایه‌افکن شود. این ارزش‌های واقعی و متعالی، افراد جامعه را به‌عنوان مؤمنان، گرد هم می‌آورد و سبب همبستگی معنوی و باطنی می‌شود؛ از این‌رو در جامعه اسلامی، به‌راستی وحدت و هم‌گرایی برقرار است و سنجه‌ای فراتر از همه شکاف‌ها و اختلاف‌های طبیعی و اکتسابی، افراد را به یک کل یکپارچه و متحد تبدیل می‌کند. آری، در همین لایه از همبستگی هم، وضع پیوستاری و طیفی حاکم است و همه، یکسان و مشابه نیستند، اما در ذیل این‌گونه‌گونی، وحدت بنیادین قرار گرفته و جامعه اسلامی را پاره‌پاره نکرده است. حکمرانی فرهنگی در دولت اسلامی هم باید بر مدار

ارزش‌های اسلامی باشد و امر دیگری را در عرض آن قرار ندهد. باید همه به‌سوی ارزش‌های فرهنگی اسلام فراخوانده شوند و بر جامعه، نظام فرهنگی اسلام، حاکم شود و تکثرها و تعددها در پرتوی این مبنا، تعریف و پذیرفته شوند.

به این ترتیب، عضویت و خروج از امت اسلامی، بر اساس پذیرش ورد ولایت الهی معنا می‌یابد. کسی که با امام جامعه بیعت می‌کند و از این راه، ولایت خدا و احکامش را می‌پذیرد، عضو جامعه دینی شمرده می‌شود و کسی که بیعت نکرده و یا نقض بیعت کند، از امت اسلامی نیست. شرط دیگر عضویت در امت اسلامی، احساس مسئولیت و تکلیف است و اعضای امت اسلامی بیش و پیش از آنکه در فکر استیفای حقوق خود باشند، دغدغه انجام تکالیف خود را دارند و بر همین اساس است که تکالیف دینی بر منافع فردی و گروهی مقدم می‌شود (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰). در این صورت و در واقع باید از حاکمیت روح جمعی بر جامعه اسلامی سخن گفت و معتقد به استقرار من وحدت بخش و قدسی شد. ترجیح و تقدم حقوق و مصالح جمعی بر حقوق و مصالح فردی به این معناست که آن کل حاکم و مستقر، آنچنان منزلت و اعتبار دارد که در وضع تزاخم و تعارض، باید جانب او را گرفت. حکمرانی فرهنگی در دولت اسلامی هم بر همین مدار قرار دارد؛ چنانکه هم ارزش‌های اسلامی را اصل می‌نگارد و هم حال و وضع جامعه اسلامی را بر فرد ترجیح می‌دهد و هیچ‌گاه از مصالح کلی و کیان و قوام جامعه اسلامی رد نمی‌شود.

نتیجه

۱. با بررسی تجربه‌های حکمرانان در دهه‌های گذشته، به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر یا همواره، امور دیگری بر فرهنگ برتری داده شده‌اند و فرهنگ، امر فرعی و حاشیه‌ای انگاشته شده است. دولت‌های گذشته، از فرهنگ سخن گفته‌اند، اما در جایگاه الگوی حکمرانی، نتوانسته‌اند فرهنگ را در کانون بنشانند و آن را به واقعیت هدایت‌گر و تعیین‌کننده تبدیل کنند. اینک باید با بازنگری در نسخه‌های گذشته، فرهنگ را از وضع جنبی بودن و ذیل‌وارگی رها کرد و به سیاست و اقتصاد، از دریچه فرهنگ نگریست. در واقع، باید از نظریه اصالت فرهنگ در

حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح یزدی

جایگاه فلسفی و فکری دفاع کرد و آن را درست انگاشت، در جایگاه حکمرانی هم باید گره‌های سیاست و اقتصاد را از طیف فرهنگ گشود. این دیدگاه، دلالت بر چرخش حکمرانانه از اصالت سیاست و اصالت اقتصاد به فرهنگ دارد. باید نشان داد که قدرت و معیشت، هر دو وابسته به فرهنگ هستند و چنانچه امر فرهنگی، دچار رخنه و اختلال بشود، گشایش‌های گستره‌های دیگر، سبب بسط و حیات اجتماعی نخواهند شد. البته روشن است که نباید به فرهنگ، نگاه ابزاری و آلی داشت و آن را مقدمه پنداشت؛ چراکه فرهنگ، فصل تمایز حیات انسانی است و کمال و سعادت انسان به صورت جدی و مستقیم، به آن وابسته است، اما از چشم‌انداز کارکردگرایانه هم می‌توان به آن نگریست و آن را یک سازوکار و فن‌آوری واقعی و مؤثر برای تحول شمرد.

۲. هرچند در جامعه اسلامی، ارزش‌های دیگری افزون بر ارزش‌های اسلامی هم وجود دارند که ریشه در تاریخ و آداب و قومیت و... دارند، اما این ارزش‌های عرفی، در عرض دین قرار ندارند و این دین است که باید درباره آنها داوری کند. ارزش‌های دینی، در حکم محک و وسیله سنجش و همچون معیاری است که ارزش‌های اجتماعی، در چهارچوب آن تأیید یا رد می‌شوند. برخی رویکردهای حکمرانانه، دین را به عنوان امر معیارین نمی‌شمارند و دین و غیردین را در کنار هم می‌نشانند و برای حکمرانی، همه را دخالت می‌دهد؛ درحالی که باید دست به سنجش زد و امر الهی را بر امر انسانی، برتری داد و گمان نکرد که احکام و قواعد دینی، همانند و هم‌سنگ اعتبارات بشری و عرفی هستند و باید میان این دو، پیوند برقرار کرد، بلکه باید جنبه معیارین و تعیین‌کنندگی دین را در حوزه حکمرانی، باور داشت و لایه‌های دیگر ارزشی و هنجاری را بر اساس نیازهای آن، تغییر داد. با این وجود، همواره این گونه نیست که دین، هیچ ارزشی غیر از خودش را نپذیرد و به‌طور کلی و مطلق، همه را نفی کرده و نادرست بشمارد، بلکه رویارویی دینی، رویارویی بر پایه سنجش گزینش‌گرانه است. در پاره‌ای موارد، این امر حکمرانانه در نظر گرفته شده است، اما در مواردی هم، چنین نگرشی دیده نشده و به هم آمیختگی و هرج و مرج هویتی و سیاسی رخ داده است.

۳. از جمله مسئله‌ها و مناقشه‌هایی که در دهه اخیر، همواره در حوزه حکمرانی فرهنگی،

رواج داشته، رویارویی دولت اسلامی با جستار تکثر و تنوع و نسبت آن با دیگری‌های فرهنگی بوده است. این واقعیت، بسیار بحث‌برانگیز و چالش‌زا بوده و گویا تاکنون نیز به‌صورت جدی و گسترده به آن پرداخته نشده است. در روایت نادرست از تجربه نظام جمهوری اسلامی، گفته می‌شود که حاکمیت به‌دنبال یک‌دست‌سازی فرهنگی و زدودن همه هویت و نفی و رد کردن همه گوناگونی‌های طبیعی است و تنها یک برداشت بسته و محدود و سلیقه‌ای از انسان فرهنگی دارد که می‌خواهد آن را با پشتوانه قدرت سیاسی، به جامعه تحمیل کند. این درحالی است که نظریه فرهنگی دولت اسلامی، نگاه تشکیکی و مرتبه‌ای به جهان انسانی و اجتماعی دارد و حتی در دیانت هم، درجاتی را در نظر می‌گیرد و نمی‌خواهد ظهوراتی را که با حداقل‌های دینی، ناسازگاری ندارند، ممنوع اعلام کند. آری، دولت اسلامی، حداقل‌ها و حدنصاب‌هایی را برای هویت فرهنگی فرد در گستره عمومی معرفی می‌کند و این بخش را قانونی و الزام‌آور می‌انگارد، اما در سطوح و مراتب فراتراز این، دخالتی ندارد و منطق تحمیل و یکسان‌سازی را در پیش نمی‌گیرد. آن پاره از فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی که به قانون تبدیل می‌شوند بر پایه حداقل‌ها و کف‌ها و خطوط قرمز هستند نه سطوح عالی و والا و تمام‌عیار. نگاه دولت اسلامی، حداکثری و تمامیت‌خواهانه نیست و برای جامعه، تنوع و تکثر مشروع و منطقی را لحاظ می‌کند. این همه نیز تنها درباره عرصه عمومی است و گرنه حریم خصوصی، جای حضور دولت نیست. در گستره عمومی، از آنجاکه مصالح جمعی، ریشه‌دار هستند، باید حقوق و آزادی‌های فردی، به آن محدود شوند اما این محدودیت، حداکثری و مطلق نیست و به نابودی فرد و نفی اراده او نمی‌انجامد. در واقع، منطق حکمرانی فرهنگی در دولت اسلامی، یک منطق بینابینی و متعادل است. نقصی که وجود دارد نقص روایتی است و نه نقص عملی؛ یعنی در جایگاه بازنمایی و تصویرسازی، این‌گونه به مخاطب القا شده که نظام جمهوری اسلامی، رویارویی تمامیت‌خواهانه و یکسان‌سازانه با فرهنگ داشته است؛ از این رو باید در برابر، هم این منطق بینابینی، به نظریه تبدیل شود و هم بر اساس آن، روایت راستین تولید شود.

منابع

- * قرآن کریم (ترجمه محمد مهدی فولادوند).
۱. اجلالی، پرویز (۱۳۷۹). سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در ایران. تهران: آن.
 ۲. ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۸). مبانی فقهی سیاست‌گذاری فرهنگی. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
 ۳. استیونسون، نیک (۱۳۹۵). شهروندی فرهنگی؛ مسائل جهان وطنی. ترجمه ابوذر قاسمی‌نژاد و ساناز اسماعیلی. تهران: جامعه‌شناسان.
 ۴. اشتریان، کیومرث (۱۳۸۱). روش سیاست‌گذاری فرهنگی. تهران: شهر.
 ۵. اشتریان، کیومرث (۱۳۸۹). متغیرهای استراتژیک در سیاست‌گذاری فرهنگی. تهران: میزان.
 ۶. اشتریان، کیومرث (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی. تهران: جامعه‌شناسان.
 ۷. باکینگهام، دیوید (۱۳۸۹). آموزش رسانه‌ای؛ یادگیری، سواد رسانه‌ای و فرهنگ معاصر. ترجمه حسین سرفراز. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
 ۸. بل، دیوید، (۱۳۸۸). درآمدی بر فرهنگ‌های سایبر. ترجمه مسعود کوثری و حسین حسینی. تهران: جامعه‌شناسان.
 ۹. بلیک، ژانت (۱۳۹۵). درآمدی بر حقوق فرهنگی و تنوع فرهنگی در سیاست‌گذاری و حقوق بین‌الملل. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
 ۱۰. بنت، اندی (۱۳۸۶). فرهنگ و زندگی روزمره. ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران.
 ۱۱. بیات، مجید و دیان جانباز (۱۳۹۰). آسیب‌شناسی مبانی و فرایند سیاست‌گذاری فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران. تهران: قومس.
 ۱۲. پهلوان، چنگیز (۱۳۹۱). سیاست فرهنگی. تهران: نشر قطره.
 ۱۳. پورکیانی، محمد (۱۴۰۰). بنیان‌های نظری رویکردهای سیاست‌گذاری فرهنگی:

- مقدمه‌ای بر تبیین رویکرد جدید هدایت‌گری فرهنگی. تهران: سوره مهر.
۱۴. جردن، گلن و کریس ویدن (۱۳۸۲). سیاست‌های فرهنگی. ترجمه احمد علیقلیان. تهران: مربع.
 ۱۵. جمشیدی، مهدی (۱۳۹۶). «معیارهای سیاست فرهنگی عادلانه در اسلام». مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی و ایرانی. ش ۱۰. پاییز و زمستان. ص ۴۵ - ۶۵.
 ۱۶. جمشیدی، مهدی (۱۳۹۹ الف). «مبادی پیشرفت فرهنگی در دولت اسلامی از چشم‌انداز مرتضی مطهری رحمته‌الله». سیاست متعالیه. ش ۳۱. زمستان. ص ۲۴۶ - ۲۶۲.
 ۱۷. جمشیدی، مهدی (۱۳۹۹ ب). عزم راه: تأملات فرهنگی درباره بیانیه گام دوم انقلاب. تهران: صاد.
 ۱۸. جنکس، کریس (۱۳۹۳). خرده‌فرهنگ؛ تکه‌تکه‌شدن اجتماع. ترجمه هاشم آقابیک‌پوری و جلیل سبحانی، تهران: جامعه‌شناسان.
 ۱۹. حاجیان، ابراهیم (۱۳۸۹). سیاست فرهنگی. تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام.
 ۲۰. حسینی‌بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰). بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی - تهران: بقعه.
 ۲۱. سینگ، جی. پی. (۱۳۹۶). قدرت و سیاست فرهنگی در روابط بین‌الملل. ترجمه عسگر قهرمان‌پور، تهران: علمی و فرهنگی.
 ۲۲. صالحی‌امیری، سیدرضا و امیر عظیمی‌دولت‌آبادی (۱۳۹۴). مبانی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی. تهران: فقه‌نوس.
 ۲۳. فاضلی، نعمت‌الله و مرتضی قلیچ (۱۳۹۲). نگرشی نو به سیاست فرهنگی: سیاست فرهنگی از دیدگاه مطالعات فرهنگی. تهران: تپسا.
 ۲۴. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۷). هویت: سیاست هویت کنونی و مبارزه برای به‌رسمیت شناخته‌شدن. ترجمه رحمان قهرمان‌پور. تهران: روزنه.
 ۲۵. کالهن، کریج (۱۳۸۹)، نظریه اجتماعی و سیاست هویت. ترجمه محمد قلی‌پور و علی محمدزاده. تهران: جامعه‌شناسان.
 ۲۶. کچویان، حسین (۱۳۸۷). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد. تهران: نی.
 ۲۷. کریبر، گلن و رویستون مارتین (۱۳۹۰). فرهنگ‌های دیجیتال. ترجمه مرضیه وحدانی.

- تهران: ساقی.
۲۸. کلارک، دیوید (۱۳۹۶). جامعه مصرفی و شهر پسامدرن. ترجمه حمید پورنگ. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۹. کیملیکا، ویل (۱۳۹۵). شهروندی چند فرهنگی: نظریه‌ای لیبرالی در باب حقوق اقلیت‌ها. ترجمه ابراهیم اسکافی. تهران: شیرازه کتاب ما.
۳۰. گوردن، کریستوفر و ماندی سایمون (۱۳۸۳). دیدگاه‌های اروپایی سیاست فرهنگی. ترجمه هادی غبرائی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۹). بحثی ساده و کوتاه پیرامون ولایت فقیه یا حکومت اسلامی. تهران: بین‌الملل.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). تهاجم فرهنگی. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷ الف). آموزش عقاید. تهران: بین‌الملل.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷ ب). خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹ الف). کاوش‌ها و چالش‌ها. ج ۱. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹ ب). «خشونت و تساهل». کتاب نقد. ش ۱۴ و ۱۵. بهار و تابستان.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). کاوش‌ها و چالش‌ها. ج ۲. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). پاسخ استاد به جوانان پرسشگر. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ الف). اخلاق در قرآن. ج ۱. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ ب). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ ج). اخلاق در قرآن. ج ۳. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. ج ۱-۵. قم: مؤسسه امام خمینی (عج).

۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ الف). معارف قرآن. ج ۳-۱: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ب). نظریه سیاسی اسلام. ج ۱. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ پ). نظریه سیاسی اسلام. ج ۲. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ت). نظریه حقوق اسلام. ج ۱. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ث). نظریه حقوق اسلام. ج ۲. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). بزرگ‌ترین فریضه. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف). معارف قرآن. ج ۹: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۵۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). آموزش فلسفه. ج ۲. تهران: بین‌الملل.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). گفتمان روشنگر؛ دریا اندیشه‌های بنیادین. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). حکیمانه‌ترین حکومت؛ کاوشی در نظریه ولایت فقیه. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۵۳. مک‌گوئیگان، جیم (۱۳۸۸). بازان‌دیشی در سیاست فرهنگی. ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵۴. میلر، توبی؛ یودیس، جورج (۱۳۸۹). سیاست فرهنگی. ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵۵. واتسون، سی. دبلیو (۱۳۸۳). کثرت‌گرایی فرهنگی. ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۵۶. ون‌گرمیه، روبر و برنارد گورنی (۱۳۷۹). ارزیابی سیاست‌های فرهنگی-فرانسه. ترجمه محمدعلی شعاعی، تهران: گام‌نو.