

فساد و سازوکار مهار قدرت در آرای دورکیم و ابن سینا

حمید پارسانیا^۱، شاهین شکوهی^۲

چکیده

فساد، سوءاستفاده از قدرت است و اگر افرادی فاقد خودکنترلی اخلاقی، مناصب قدرت را اشغال کنند و کنترل اجتماعی نیز غائب باشد؛ قدرت به سادگی مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد. دورکیم معتقد است که در جامعه مدرن، دین به انزوا می‌رود و دیگر اقتداری بر افراد ندارد تا رفتارهایشان را کنترل کند. او به اصناف نظر دارد تا چارچوب و قواعد مشخصی برای اعضای خود تدارک ببینند و در مقابل زیاده‌روی‌های احتمالی دولت بایستند. با اصطکاک مابین دولت و اصناف، قدرت مهار می‌شود و امکان سوءاستفاده به حداقل می‌رسد. اما اخلاق این جهانی مدنظر دورکیم، بنیان محکمی برای انسجام بخشیدن به جامعه و تضمین برقراری عدالت ندارد. پیتز برگر نیز در آرای متأخر خود اشاره می‌کند که دین، معنای اساسی هستی بشری را ارائه می‌دهد و عرفی‌گرایی دوامی نخواهد داشت. ابن سینا، شریعت و حیانی را منبع استخراج قوانین عادلانه جامعه بشری و کنترل قدرت می‌داند. او برای کنترل نفسانیت و خوی شهوانی بشر، به صورت توأمان هم به نظارت درونی و معنوی و هم به نظارت بیرونی بر افراد توجه دارد که در کنار هم سد محکمی در برابر فساد ایجاد می‌کنند. به‌زعم ابن سینا، انسان از یک ساحت معرفتی و یک ساحت انگیزه‌ای و ارادی برخوردار است و برای عدالت‌ورزی، نیازمند توجیه منطقی است. شریعت به لحاظ منطقی، زمینه تمکین نفس انسان از عدالت و خودداری از فساد را فراهم می‌کند. از آنجا که عدالت صحنه‌ای قابل تخلف است؛ شریعت، الزامات بیرونی استقرار عدالت و جلوگیری از فساد را هم مدنظر قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: امیل دورکیم، ابن سینا، قدرت، فساد، دین

۱. استاد گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، h.parsania@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه

تهران، Shahinshokoochi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۷ . تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴

مقدمه

فساد از کهن‌ترین و پیچیده‌ترین پدیده‌های مطرح در جوامع انسانی است که می‌توان به‌عنوان بیماری عمومی مجموعه سیاسی و حکمرانی از آن یاد کرد. مطالعه تاریخ تمدن‌های باستان، بیانگر این است که فساد در جوامع بشری قدمتی به اندازه تمدن داشته و هنوز در زمره مسائل کشورهای جهان به شمار می‌آید. نابسامانی‌های بسیاری برای جوامع بشری به دنبال داشته و جنگ‌های پی‌درپی، خشونت‌ها و قیام علیه تمدن‌های حاکم، از بین رفتن سازمان‌ها و در هم ریختن جوامع همیشه ناشی از فساد بوده است. در مجموع، فساد در کنار بقیه عوامل، از عوامل مهم فروپاشی تمدن‌ها بوده است. طی قرون و اعصار، همواره رابطه معکوسی بین استفاده درست و بجا از قدرت و قلمرو گسترش فساد وجود داشته و هنگام استفاده مطلوب از قدرت، میزان فساد کاهش می‌یافته است (هیوود، ۱۳۸۱: ۲۸). ابن خلدون در رابطه با عوامل ظهور و سقوط تمدن‌ها، معتقد بود که عامل اصلی فروپاشی و زوال حکومت‌ها، اسراف، تبذیر و فساد در دستگاه‌های حکومتی از جانب دولت‌مردان و حاکمان است (وثوقی، ۱۳۸۵). سوءاستفاده از منابع و قدرت عمومی در راستای منافع شخصی یا گروهی را می‌توان فساد تلقی کرد و در این صورت؛ فساد، تبدیل روابط اجتماعی به مبادله‌های سودمندانه تبعیض‌آمیز است که طی آن اهداف عام جای خود را به اهداف خاص می‌دهد و خیری نامحدود (نظیر قانون‌گرایی، امانت‌داری، حلال‌خواری، شرافت‌کاری، رعایت موازین حرفه‌ای و تخصصی وفاداری، تعهد، صداقت، فضیلت، حریت، علم حق‌طلبی، پول، مقام و منصب، مدرک، پرستیژ، نفوذ، اعتبار اجتماعی) قربانی می‌شود (دوگراف، واخنار و فون مارافیک، ۱۳۹۴). فساد، همزاد قدرت است یا به عبارت دیگر، نتیجه طبیعی سوءاستفاده از قدرت است. ماکس وبر، قدرت را توانایی واداشتن افراد به انجام کاری برخلاف میلشان تعریف می‌کند. این تعریف وسیع از قدرت، در هر رابطه اجتماعی یافت می‌شود اما چنانکه وبر عنوان می‌کند و مورد نظر مقاله حاضر است؛ حاملان اصلی قدرت در جامعه، دولت و نظام سیاسی هستند. فساد، زمانی امکان بروز پیدا می‌کند که اهداف عامی که برای قدرت و کارگزار آن در نظر گرفته شده؛ جای خود را به اهداف خاصی دهد که همسو با منافع فرد یا

گروهی خاص است. در فرایند فساد، خیر جامعه قربانی منفعت طلبی دنیوی عده‌ای خاص می‌شود؛ اما چیزی که در این فرایند، پررنگ جلوه می‌کند؛ حضور قدرت است. اساساً سوءاستفاده از قدرت است که امکان قربانی گرفتن از جامعه را در اختیار افراد می‌گذارد. چنانکه مارک فلیپ می‌گوید هرگونه تعریفی از فساد سیاسی، مفهومی از سیاست غیر آلوده به فساد را مفروض می‌گیرد (هیوود، ۱۳۸۱: ۲۳). فساد، استفاده نامناسب از قدرت سیاسی و نشانگر عدم موفقیت نهادهای سیاسی در جامعه است. قدرت، وسوسه سوءاستفاده را ایجاد می‌کند و هنگامی که کنترلی بر قدرت وجود نداشته باشد، فساد امکان‌پذیر می‌شود. مطالعه سیاست‌های فساد، مطالعه این امر است که نهادهای سیاسی چگونه باید کار کنند تا میان اهداف متضاد افراد، تعادل ایجاد شود. گرچه فساد خودش را به صورت یک عمل اقتصادی نمایان می‌کند؛ اما اگر نهادهای سیاسی قادر به اعمال مراقبت و کنترل‌های لازم باشند، فساد به وجود نخواهد آمد (جین، ۲۰۰۱). بنابراین، نظارت و کنترل بر قدرت عمومی برای جلوگیری از رخداد فساد ضروری به نظر می‌رسد. از این رو، شیوه نظارت بر قدرت و چگونگی ممانعت از استفاده شخصی از قدرت عمومی، اهمیت می‌یابد و اندیشمندان مختلف با توجه به جهان بینی خودشان به آن پرداخته‌اند. اندیشه مدرن بریده از عالم وحی، عموماً سازوکارهایی دنیوی برای نظارت بر قدرت ارائه می‌دهد؛ درحالی‌که اندیشه وحیانی در سازوکارهای مادی دنیوی محدود نمی‌ماند. پژوهش حاضر، با بررسی نگاه امیل دورکیم و شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در مورد روابط میان قدرت و فساد و از رهگذر بحث درباره وجود اجتماعی دین، یک صورت‌بندی از مسئله فساد و شیوه‌های پیشگیری از آن ارائه می‌دهد.

پیشینه پژوهش

محرمی (۱۳۸۴) در پژوهشی با عنوان «نظارت بر قدرت سیاسی از دیدگاه فقهای شیعه» مطرح می‌کند که نظارت درونی حاکم لازم است و لزوم این امر از آنجا ناشی می‌شود که هر قدر هم در طراحی مکانیسم‌های بیرونی دقت به عمل آورده شود همچنان در کنترل فراگیر و نهایی بر هیئت حاکمه ناتوان خواهد بود. اگر فرد قادر به رعایت ضوابط و معیارهای اخلاقی و

مذهبی باشد، احتمال خطا و انحرافش به حداقل کاهش پیدا می‌کند. توجه به این امور، نوعی کنترل درونی را بر حاکم ایجاد می‌کند. در نظر گرفتن شرایطی چون عدالت و تقوا برای حاکم از این روست که این ویژگی‌ها، او را در رهبری جامعه به سوی خیر و صلاح یاری کند. محرمی عنوان می‌کند که برای اصلاح جامعه و استمرار حیات آن، قانون لازم است اما کفایت نمی‌کند و در واقع تأمین و تضمین صلاح و درستکاری حکومت و جامعه، در توجه به وجدان، اخلاق و خداترسی است و در صورت فقدان این شرایط و نظارت‌های درونی بین افراد، به ویژه صاحب‌منصبان جامعه، قانون و دیگر نهادهای کنترلی، کارایی حقیقی خود را از دست خواهد داد. اما نظارت درونی با تمام مزایایی که داراست، سلامت کامل نظام حکومتی را در پی ندارد و کفایت نمی‌کند؛ نظارت‌های بیرونی هم باید برقرار شود. تذکرات و ابلاغ‌های مردمی، نظرات خبرگان و کارشناسان جامعه و نهادهای مسئول می‌تواند از بروز مشکلات ناشی از اشتباهات جلوگیری کند. البته نه نظارت درونی ما را از نظارت بیرونی بی‌نیاز می‌کند و نه اعمال شیوه‌های کنترل بیرونی ما را از در نظر گرفتن شرایط و ویژگی‌های درونی و فردی برای حاکم، بلکه هر دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند.

امام‌قلی زاده و امام‌قلی زاده (۱۳۹۲) در پژوهش خود با عنوان «بررسی رابطه بین قدرت سیاسی و فساد اداری و ارائه راهکارهای مناسب برای مبارزه با آن از دیدگاه مدیریت اسلامی» مطرح می‌کنند که آموزه‌های اسلامی تلازم قدرت و اخلاق را کمال مطلوب می‌دانند و این اصل ارزشی را به انسان‌ها توصیه می‌کنند. بنابر آموزه‌های اسلامی، اصولاً قدرت خصلتی ابزاری دارد و فاقد هرگونه ارزش ذاتی و اصیل است؛ در نتیجه، تولید و کاربرد قدرت به خودی خود عاری از هرگونه جهت‌گیری ذاتی است و همواره جهت‌گیری خود را از بیرون کسب می‌کند. در نگرش اسلامی، قدرت نه ذاتاً ملازم با عدل و اخلاق است و نه ذاتاً ملازم با ظلم و فساد. در مکتب انبیا (ع)، جامع‌نگری میان حیات دنیا و سعادت آخرت و ارتباط آخرت و دین با حکومت و برقراری عدالت آمیخته با تقوا و فضیلت و معنویت است.

جعفرپور و عدالت‌جو (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «فساد مالی و راهکارهای پیشگیری از آن» فساد مالی را پدیده‌ای با عناصر مادی و معنوی معرفی می‌کنند. هر فعل یا ترک فعل

فیزیکی و مادی که منجر به سوءاستفاده از قدرت به امانت داده شده گردد؛ عنصر مادی فساد را شکل می‌دهد. برای تحقق فساد، مرتکب باید علاوه بر قصد سوءاستفاده، قصد کسب منفعت شخصی را نیز داشته باشد که همان عنصر روانی است. پیشگیری اجتماعی، پیشگیری وضعی و پیشگیری زودرس یا رشدمدار از جمله راهکارهای پیشگیری از فساد است. در پیشگیری اجتماعی، تغییر شخصیت بزه‌کار و شرایط اجتماعی و همچنین فرهنگ‌سازی برای افزایش وجدان کاری از اهمیت زیادی برخوردار است. در پیشگیری وضعی، با تغییر در موقعیت‌های خاصی که احتمال ارتکاب جرم در آن زیاد است، هدف دشوار کردن، پرخطر کردن یا جاذبه‌زدایی برای افرادی است که قصد ارتکاب فساد دارند. از جمله تدابیر خطرناک ارتکاب جرم که پیشگیری وضعی به دنبال آن است، افزایش خطر دستگیری و تقویت نظارت‌های رسمی می‌باشد.

رضاییان و اسدالله زاده (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «عوامل بازدارنده فساد اداری از نگاه امیرالمؤمنین علی (ع)» مطرح می‌کنند که از سیره و گفتار امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، این‌گونه برداشت می‌شود که حضرت برای جلوگیری از فساد در سازمان حکومت و نظام اداری، راهکارهای ذیل را ارائه داده‌اند: در عوامل روانی و رفتاری، راهکار تقویت ایمان و باورهای دینی؛ حق محوری و در عوامل سازمانی، راهکار گزینش کارگزاران صالح و توانا؛ برکناری کارگزاران فاسد؛ قاطعیت توأم با مدارا؛ انضباط اداری و ایجاد تشکیلاتی برای نظارت عملکرد کارگزاران و در عوامل فرهنگی و اجتماعی، راهکار تغییر نگرش کارگزاران نسبت به مسئولیت و وجدان کاری؛ کنترل و نظارت اجتماعی و در عوامل سیاسی، راهکار قانون‌گرایی و عدم تبعیض در برخورد با فاسد؛ شفافیت‌گرایی و در عوامل اقتصادی، راهکار اصلاح نظام اداری و مالیاتی؛ تأمین نیازهای اقتصادی کارگزاران صالح؛ پرهیز از دادن امتیازات ویژه و رانت؛ ممنوعیت هدیه و رشوه؛ مبارزه با انحصارگرایی و انحصارطلبی.

آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «سلامت اداری و راه‌های مبارزه با فساد اداری» مطرح می‌کند که شکل‌گیری هر جامعه و تداوم حیات آن، وابسته به مقررات حاکم بر آن است و در صورت عدم رعایت قوانین، شاهد هرج‌ومرج خواهیم بود. شکل‌گیری قوانین

و مقررات در جامعه دینی، مبتنی بر اصل مردم‌سالاری دینی است و ارزش‌ها، ضوابط کلی اسلام و مصالح آن نیز مدنظر قرار دارد. قوانین وضع‌شده باید به مردم اطلاع داده شود تا بدانند چه قانونی وجود دارد که باید رعایت بشود. به علاوه قانون باید توجیه‌پذیر باشد، یعنی مردم‌باور کنند که این کار به نفع آنان است و مصالحشان را تأمین می‌کند و جلوی مفاسد را می‌گیرد. از سوی دیگر، پس از وضع و آموزش قانون، باید انگیزه لازم و کافی برای اجرای قانون در مردم ایجاد کرد؛ چراکه قانون منافع گروهی را محدود می‌کند و ممکن است تصور تحمیلی بودن ایجاد شود. در جامعه‌ای که دین حاکم است؛ بالاترین عاملی که می‌تواند مقررات را نهادینه کند، تعهد به دین، واجب و حرام، باور با حساب و کتاب قیامت و عذاب ابدی است. با این حال، در هر جامعه قانون‌شکنان و هنجارگریزان وجود دارند و باید قوانین وضع شود تا اگر کسی تخلف کرد؛ طبق قوانین کیفری مجازات شود. در این صورت، رعایت قوانین، انجام بازرسی، فقدان تبعیض و نفوذ صاحبان قدرت، تخلفات را کاهش خواهد داد. به‌زعم آیت‌الله مصباح یزدی، در جامعه اسلامی علاوه بر قوانین کیفری، ترس از خدا نیز معیار مهمی است. اگر افراد دین‌دار باشند؛ قانون‌گذار، قانون را درست وضع می‌کند، زیرا مصالح مردم را مهم‌تر از مسائل خودش می‌داند. در این نظام، هر مسئولیتی به کسی سپرده شود، احتمال تخلف نیز وجود دارد، اما عوامل بازدارنده بیرونی راه چاره اصلی نیست؛ بلکه یک عامل درونی نیز لازم است. این عامل درونی، ترس از خدا، توجه‌های مربوط به دین، فرهنگ و معارف ناب است.

سؤال اصلی پژوهش حاضر، این است که قدرت با فساد چه نسبتی دارد و از منظر امیل دورکیم و ابن‌سینا چگونه قابل کنترل و نظارت است؟ در ادامه، پس از مروری بر مفاهیم مورد استفاده در پژوهش، به نظرات امیل دورکیم و ابن‌سینا در مورد رابطه بین قدرت، فساد و رابطه این دو با دین پرداخته می‌شود.

چارچوب مفهومی

الف) فساد

واژه «فساد» در زبان فارسی معنای انحراف و تباهی دارد و در لغت‌نامه آکسفورد و کمبریج نیز «رفتار غیرقانونی، بد و یا نادرست، به‌ویژه توسط افرادی در موقعیت‌های قدرت» تفسیر شده است. فساد، یکی از کهن‌ترین و پیچیده‌ترین پدیده‌های مطرح در جوامع انسانی اعم از توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته با مقیاسی متفاوت است؛ به طوری که تعدادی از صاحب‌نظران، آن را بیماری عمومی مجموعه سیاسی می‌دانند که می‌تواند ساختار سیاسی اجتماعی و فرهنگی جوامع را از بین ببرد (احدی و همکاران، ۱۳۹۷). در رهیافت‌های تبیین علل ظهور و تعمیق فساد سیاسی، دو رهیافت اساسی (خرد و کلان) ارائه شده است: نظریه کارکردگرایی ساختی، که ساختارهای کلان جامعه را ایجادگر فساد می‌داند و نظریه عقلانیت فردی، که رفتارها و هنجارها را مدنظر قرار می‌دهد و فساد را به جهت داشتن پشتوانه در قدرت سیاسی، ماهیتاً مقوله‌ای سیاسی می‌داند. در جامعه‌ای که نهادهای نظارتی، احزاب سیاسی و نهادهای مدنی و صنفی قادر به نظارت و تأثیرگذاری و تعدیل خط‌مشی‌ها و تصمیم‌گیری‌های نهادهای حکومتی نباشند و نهادهای قضایی و اطلاعاتی نیز تحت نفوذ و کنترل قدرت فائقه سیاسی باشند؛ امکان تعمیق و پایداری مفاسد سیاسی بیشتر است. بنابراین، با ایجاد سیستم نظارتی پویا، شفاف‌سازی اطلاعاتی، بازنگری و ترمیم سامانمند نظام حقوقی و غیره، می‌توان فساد را کنترل کرد. همچنین این رویکرد، پیدایش نظام ارادت‌سالاری، عدم شایسته‌سالاری، حامی‌پروری و انسداد سیاسی را از عوامل بروز و پایداری فساد سیاسی می‌داند. رویکرد خردنگر، معطوف به ویژگی‌های رفتاری و هنجاری کارگزاران حکومتی و غیرحکومتی مرتبط با آنها است. در این رهیافت، فساد نتیجه محاسبات عقلانی هزینه‌ها و سودهای کارگزاران حکومتی تلقی می‌شود. در تکمیل این دیدگاه، باید توجه داشت که سیاستمداران و بوروکرات‌های فاسد و سودجو، عمدتاً در پناهگاه‌های برجسته فساد سیاسی نظام‌های عقب‌مانده و توسعه‌نیافته که در رویکرد اول ذکر شد، پرورش و اقتدار می‌یابند (دوگراف، واخنار و فون مارافیک، ۱۳۹۴).

به‌طورکلی فساد را در سه قالب سیاسی، اداری و مالی دسته‌بندی می‌کنند:

فساد سیاسی: عبارت است از سوءاستفاده از قدرت دولتی واگذارشده به‌وسیله رهبران سیاسی برای کسب منافع خصوصی و شخصی با هدف افزایش قدرت و ثروت. فساد سیاسی ممکن است نوعی «تجارت نفوذ» یا اعطای نفع سیاسی باشد که باعث مسمومیت سیاسی شده و دموکراسی را تهدید می‌کند. فساد سیاسی، طیف گسترده‌ای از اعمال غیرقانونی و جرائمی است که رهبران سیاسی، قبل، بعد یا حین خدمت دولتی مرتکب می‌شوند. فساد سیاسی با فساد خرد یا بروکراتیک متفاوت است؛ چراکه این نوع فساد به رهبران سیاسی یا مقامات انتخابی برمی‌گردد که مسئولیت نمایندگی منافع عمومی را بر عهده دارند. فساد سیاسی هنگامی روی می‌دهد که یک کارگزار، قانون را به نفع خویش با قربانی کردن منافع حاصل از یک اصل حقوقی نقض می‌کند. در حقیقت «غیرقانونی بودن» مسئله محوری بسیاری از تعاریف فساد سیاسی است. در واقع فساد سیاسی به فقدان شفافیت در یک نظام سیاسی اشاره دارد اما با موضوعاتی نظیر عدالت، مشروعیت و حقانیت نیز مرتبط است (هودث، ۲۰۰۰).

فساد اداری: انحراف یا اعمال نظر شخصی و سوءاستفاده از مقام و موقعیت شغلی را می‌توان ذیل فساد اداری طبقه‌بندی کرد. از نظر تانزی، فساد براساس نقش وابستگی‌های اجتماعی و خانوادگی در تصمیم‌کارمندان، به این معنا است که یک کارمند و مسئول دولتی در اتخاذ تصمیم‌های اداری تحت تأثیر منافع شخصی و یا روابط و علایق خانوادگی و اجتماعی قرار گرفته، از این مسیر مرتکب فساد می‌شود (افضلی، ۱۳۹۰).

فساد مالی (اقتصادی): نقض قوانین موجود برای تأمین منافع و سود شخصی است. مطالعه دولت‌ها نشان می‌دهد که فسادهای مالی عمدتاً در دو سطح صورت می‌گیرد: سطح اول، مفاسدی است که اکثراً با نخبگان سیاسی مرتبط بوده و کارمندان عالی‌رتبه و مقامات ارشد دولت‌ها درگیر این نوع فساد هستند. تعبیر «فساد یقه‌سفیدان» را در سطح اول می‌توان به کار گرفت. فساد در سطح دوم میان کارمندان رده پایین و اساساً در سطوح و ابعاد کوچک‌تر صورت می‌گیرد (فاضل و میرآشتیانی، ۱۳۸۷: ۷۱).

ب) قدرت

قدرت عبارت است از فرصتی که در چارچوب رابطه اجتماعی به وجود می‌آید و به فرد امکان می‌دهد تا قطع نظر از مبنایی که فرصت مذکور بر آن استوار است، اراده‌اش را حتی علی‌رغم مقاومت دیگران بر آنها تحمیل کند (وبر، ۱۳۹۵: ۱۳۹). قدرت در محیط‌های بین فردی، بافت‌های نهادی و کل جوامع عملکردهای متفاوتی دارد. ولف در نوشته‌های خود، چهار شکل قدرت را از یکدیگر تفکیک می‌کند. شکل نخست، یعنی قدرت فردی، خود را در قالب قدرت فیزیکی و یا لیاقت نشان می‌دهد و توجهات را به استعداد فرد در بازی قدرت جلب می‌کند. دومین شکل قدرت عبارت است از توانایی یک فرد در تحمیل اراده خود بر دیگران. اما این شکل نیز اطلاعات چندانی در مورد عرصه کنش اجتماعی که این تحمیل در آن صورت می‌گیرد در اختیار نمی‌گذارد. شکل سوم که برای ولف جالب‌تر می‌باشد عبارت است از قدرت تاکتیکی یا سازمان‌دهی که کنترل‌کننده موقعیت‌هایی است که در آن، افراد قابلیت‌های خود را نشان می‌دهند و با دیگران وارد تعامل می‌شوند. این شکل سوم، توجه ما را به ابزاری بودن قدرت و نیز به این مسئله جلب می‌کند که افراد و گروه‌های اجتماعی چگونه کنش‌های دیگران را در چارچوب موقعیت‌های معینی محدود می‌کنند. ولف از شکل چهارم قدرت با عنوان قدرت ساختاری یاد می‌کند: قدرتی آشکار در عرصه روابط اجتماعی که نه تنها در چارچوب موقعیت‌ها و قلمروها تأثیرگذار است؛ بلکه موقعیت‌ها را نیز سازمان‌دهی و هماهنگ‌سازی می‌کند و تعیین جهت و توزیع جریان‌های انرژی را نیز برعهده دارد. قدرت ساختاری عبارت است از قدرت کنترل رفتار از طریق کنترل دسترس منابع طبیعی و اجتماعی (مور، ۱۳۸۹: ۴۲۳-۴۲۴).

از دیدگاه وبر، قدرت، مجال یک فرد یا تعدادی از افراد است برای اعمال اراده خود حتی در برابر مقاومت عناصر دیگری که در صحنه عمل شرکت دارند (فرونند، ۱۳۸۳: ۲۳۲). او سیاست را تلاش برای سهم شدن در قدرت یا تلاش برای اعمال نفوذ بر توزیع قدرت، خواه در بین دولت‌ها و خواه در بین گروه‌های درون یک دولت، تلقی می‌کند (نش، ۱۳۹۶: ۲۸). بنابراین دولت و نظام سیاسی، حاملان اصلی قدرت در جامعه هستند. از زمانی که جوامع بشری از

حالت بدویت خارج شدند و به دلایلی وارد مدنیت شدند و دست به ساماندهی خود و تشکیل سلسله مراتب اجتماعی و اقتدار زدند؛ همواره دولت و نظام سیاسی به عنوان مرجع و کارگزار اصلی و انحصاری قدرت شناخته شده است. مایکل راش، بسیاری از جوامع ابتدایی را جوامع بی دولت می‌داند، ازاین جهت که دارای قلمرو مشخص و دستگاه سیاسی و اداری صریحاً تعریف شده نبوده‌اند؛ باین حال بازهم تصریح می‌کند که به هر حال دارای نوعی قوانین بوده‌اند که هرکس اطاعت از آنها را درست می‌دانسته است و به تعبیر لوسی میر، دارای سیاست حداقل بوده‌اند. چنانچه قدرت را به صورت خاص سیاسی و در معنای نهادینه آن در نظر بگیریم؛ منظور از آن، حکومت‌ها (قدرت‌های عمومی) خواهد بود که ضامن حفاظت از جامعه در مقابل بی‌نظمی‌ها و مسئول انجام داوریه‌های لازم برای تضمین پیشرفت جوامع زیر مدیریت آن‌هاست. بنا بر نظر وبر، دولت بدان گرایش دارد که خود را «تنها سرچشمه حقوق» بداند، زیرا انحصار قدرت فیزیکی مشروع را در دست دارد (ریور، ۱۳۹۴: ۲۹). دلیل تفکیک قدرت سیاسی از سایر اشکال قدرت این است که به مجموعه‌ای از فرآیندها و نقش اجتماعی مربوط می‌شود که از خلال آنها در واقعیت تصمیماتی گرفته شده و به اجرا درمی‌آیند؛ تصمیماتی که تمامی گروه را احتمالاً بازور، متعهد و ناچار به اطاعت می‌نمایند (ریور، ۱۳۸۸: ۱۵۶). در این معنا، سیاست را می‌توان اساساً نظریه قدرت و نظریه مهار قدرت دانست (سروش، ۱۳۸۱) و بنابراین، مسئله کنترل دولت منوط به تکامل بخشیدن به ابزارهایی نهادی است که اعمال قدرت را ممکن و سوءاستفاده از آن را ناممکن سازد. مفهوم کنترل به طور مستقیم از معمای اصلی حیات سیاسی بشر نشئت می‌گیرد که راه حلی عملی برای این معماست. وجود دولت اجباری است اما نه جباریت آن (ریکور، ۱۹۵۸). بلانديه بر آن است که قدرت سیاسی به دلیل آنکه نظم و امنیت را تضمین می‌کند؛ مورد پذیرش است و به دلیل آنکه نابرابری میان جایگاه‌ها، رده‌ها، بخش‌ها و طبقات اجتماعی را توجیه کرده و تداوم می‌بخشد؛ مورد اعتراض. قدرت سیاسی از طریق اعمال گروهی از قواعد، رفتارهای فردی را هماهنگ کرده و مناسبات متعارض میان اشخاص و گروه‌ها را مدیریت می‌کند. اما روش تصمیم‌گیری و ایجاد اطاعت بر اساس راه‌ها و ابزارهای اجرایی، متفاوت است (ریور، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

ج) عرفی سازی^۱

یکی از شاخص‌های اصلی مدرنیته، سکولاریسم است و منظور از آن، جدایی مداوم امور این جهانی (دنیوی) از قلمرو دین یا امر قدسی است. در تلقی سکولار، ارزشی ورای انسان وجود ندارد و او معیار و مدار همه چیز است: قانون، عدالت، خوبی، زیبایی، درستی و نادرستی. گرایش سکولار در امور اجتماعی و سیاسی، هنگامی آغاز شد که توسعه علمی و فکری عصر خرد (قرن هفدهم)، عصر روشنگری (قرن هجدهم)، عصر ترقی (قرن نوزدهم) را ایجاد کرد؛ به ویژه زمانی که دانش تجربی حوادث و پدیده‌های این جهانی بر تبیین‌های مذهبی و سنتی غلبه یافت. بنابراین، روال شکل‌گیری آن همراه است با ایجاد تفکرات و برنامه‌هایی که جوامع را به سمت مدرنیته رهنمون می‌ساخت (ابطحی و دشتی، ۱۳۸۹: ۳۳۱). سکولاریسم، برخلاف دنیای سنتی است که نگاهی معنوی به هستی دارد و همه چیز، حتی حکومت را، مربوط به امور قدسی می‌داند. برگردن دوره نخست حیات فکری اش؛ عنوان می‌کند که در جوامع سنتی، دین به مثابه سایبانی مقدس بود که وظیفه معنا بخشی به جهان آدمیان را داشت. این وظیفه در جهان مدرن به خاطر کثرت زیست جهان‌ها و تقسیم‌کار به اضمحلال می‌رود. جهان، گرفتار نوعی کثرت‌گرایی فرهنگی و تکثر زیست جهان‌ها می‌شود و دین از وارد کردن این نظام‌های معنایی متکثر در چارچوب کلیت بخش و شمول‌گرایی خود ناتوان است. باورهای دینی، در آگاهی افراد مقبولیت خود را از دست خواهند داد، چراکه افراد با دنیایی مواجه می‌شوند که نظام‌های معنایی متعدد و مختلفی را به نمایش می‌گذارد و دین چاره‌ای جز خصوصی شدن ندارد.

د) عرفی زدایی^۲

سکولاریسم که به «عرفی شدن»، «دنیوی شدن»، «غیردینی شدن» و «دین زدایی» ترجمه گردیده، معرف فرایندی است که طی آن بشر و جوامع بشری به تدریج از بستگی‌های ماورایی در قالب اندیشه‌های اساطیری و باورهای دینی دست شسته و به ظاهر حیات تهی از معنا اکتفا می‌کند و با ترک هرگونه رویکرد غایت‌اندیشانه و بوالفضولی‌های هستی‌شناسانه،

-
1. Secularization
 2. Desecularization

بی‌آنکه چشم انتظار را به امید نزول طرحی از پیش آماده به آسمان بدوزند، دنیای خویش را بر مقیاس بشری و مقتضیات عصری بنا می‌سازند (شجاعی زند، ۱۳۸۰). در دهه‌های گذشته، نظریات عرفی سازی، مورد انتقادات و تشکیک‌های فراوانی قرار گرفته‌اند. نظریه عرفی‌زدایی پیتر برگر را می‌توان از جمله مهم‌ترین این انتقادات به عرفی‌سازی دانست که در آن ادعا می‌شود جامعه امروز، سرشار از احساسات دینی است.

پیتر برگر در نظریات مؤخر خود، قبول می‌کند که استثناءهایی مثل اروپای غربی مؤید نظریه عرفی شدن هستند اما از این نظر که مدرنیته الزاماً با سکولاریسم یا عرفی شدن همراه است، عقب‌نشینی می‌کند (برگر، ۱۳۸۰). او عنوان می‌کند که نظام‌های معنایی عرفی، آمیخته به شک و عدم قطعیت هستند و هرچند ممکن است برای مدتی در جوامع بشری گسترانیده شوند، دوامی نخواهند داشت (یوسف زاده، ۱۳۸۸). عرفی‌سازی، علاوه بر منفک کردن نهادهای جامعه از دین، مانع استمداد افراد از تفسیرهای مذهبی برای نگرستن به جهان و واردکردن آن در رفتار و آگاهی‌شان می‌شود. به باور برگر، عرفی‌سازی مورد مخالف قرار خواهد گرفت و حتی جنبش‌هایی در برابر آن شکل می‌گیرد؛ چراکه انسان همواره به نظام معنا بخشی نیاز دارد که به پرسش‌های اساسی او درباره زندگی و جهان پاسخ دهند. پرسش‌های بنیادین بشر، به هیچ‌وجه از بین نمی‌روند و تنها با پیش‌پافتاده‌ترین شیوه‌ها از سوی ادیان تقلبی عرفی‌گرایی پاسخ داده می‌شوند. به‌رغم شواهد قوی درباره کاهش علاقه به دین، دوام عرفی شدن غیرممکن است؛ زیرا در حیات انسانی شرایطی وجود دارد که پرسش از مسائل ماورائی را گریزناپذیر می‌کند. ما برای یافتن معنای زندگی ناچار از روی آوردن به چنین پرسش‌هایی هستیم (برگر، ۱۳۸۰). از نظر برگر، دین به کمک نظم بخشی به حیات جمعی می‌آید و به انسان در تفسیر جهان و جایگاه خویش در آن یاری می‌رساند. انسان مجبور است نظم معناداری برواقعیت تحمیل کند و این توجه به معنا همان چیزی است که تاروپود نظم اجتماعی را می‌سازد و زندگی اجتماعی را سرپا نگه می‌دارد (کریمی پور، ۱۳۸۸). ترس از دست دادن این سایبان مقدس موجب شده است که به شکل‌های مختلف اعتراضات و جنبش‌هایی در برابر عرفی شدن شکل بگیرد که خواهان عرفی‌زدایی هستند و انقلاب اسلامی ایران را یک نمونه موفق از این جنبش‌ها می‌داند.

بحث و بررسی

الف) امیل دورکیم: فردگرایی اخلاقی و اخلاق صنفی

امیل دورکیم عنوان می‌کند که جوامع اولیه با همبستگی مکانیکی، دارای وجدان جمعی قوی همراه با نظارتی تام بر افراد بوده‌اند. رشد جمعیت، ایجاد نیازهای جدید و لزوم تقسیم‌کار، جوامع را به سمت ایجاد همبستگی ارگانیک بر محور تفاوت‌های افراد سوق می‌دهد. برای دورکیم، اخلاقیات مانند سایر پدیده‌های اجتماعی به مثابه یک «شیء» هستند که باید از طریق نمودهایش یعنی قوانین و نظام حقوقی بررسی شوند. قوانین، تضمین‌هایی بازدارنده یا جبران‌کننده دارند که سرشت اجباری قواعد اخلاقی را نیز نشان می‌دهد. عمل اخلاقی، پیروی از قواعد اخلاقی است که قابل تقلیل به نفع شخصی افراد نیست و با قواعد عمل فایده‌گرا تفاوت دارد (اباذری، ۱۳۹۸: ۱۰۴). در همبستگی مکانیکی، یک نظام قانونی سرکوب‌گر، ناقضان قواعد اخلاقی را مجازات می‌کند. تخطی از ارزش‌ها، وحدت اجتماعی را با مخاطره مواجه کند و از این رو، خاطیان باید مجازات و سرکوب شوند. نظام ارزشی چنین جوامعی، متأثر از فرهنگی مشترک با شالوده مذهبی است که اجزای اجتماعی متمایز را در یک کل اجتماعی منسجم گرد هم می‌آورد. تقسیم‌کار که مبنای شکل‌گیری همبستگی ارگانیک است؛ کاهش اثر وجدان جمعی و دامنه فرهنگ مشترک را به دنبال دارد و منتهی به فردگرایی و کثرت‌گرایی فرهنگی می‌شود. فرهنگ مدرن، وارد فرایند سکولارشدن می‌شود و فرد مقام خدایی می‌یابد. فرهنگ مدرن، تصویری انسان‌محور از جهان ترسیم می‌کند و نهادها بر اساس ارزشی که برای افراد و جامعه دارند، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند (سیدمن، ۱۳۹۵: ۶۰-۵۹). در جوامع مدرن تمایز یافته، نهادهایی تخصصی به وجود می‌آیند که هرکدام بخشی از رفتار فرد را شکل می‌دهند و دیگر مثل جوامع ابتدایی گروه‌های مرجع تمامی شخصیت افراد را در بر نمی‌گیرند.

تأمل در باب ماهیت و ضرورت اخلاق، لازمه عمل اخلاقی است و آشکار می‌کند که منشأ اقتدار اخلاقی و عملکرد قواعد اخلاقی در خود جامعه قرار دارد (اباذری، ۱۳۹۸: ۱۰۵). اگر عمل، هدفی برتر از فرد یا سایر افراد داشته باشد، عملی اخلاقی به شمار می‌آید.

اخلاقیات باید از سرچشمه فاخرتری از تک تک افراد، یعنی «شخصیت جمعی» جاری شود. شخصیت جمعی، سوای میانگین افراد سازنده آن است؛ چراکه در غیر این صورت، تنها یک حاصل جمع است و ارزش اخلاقی بیشتری از عنصرهای سازنده آن ندارد. لذا، اگر اخلاقی وجود دارد؛ یعنی نظامی از وظیفه‌ها و الزام‌ها، جامعه باید از نظر کیفی، یک شخص اخلاقی متمایز از اشخاص فردی‌ای باشد که آن را در برمی‌گیرند و از ترکیشان نشئت می‌گیرد. دورکیم عنوان می‌کند که این استدلال با استدلال کانت در مورد وجود خدا، مشابهت دارد: «کانت خدا را اصلی مسلم می‌پندارد، چراکه بدون چنین گمانه‌ای اخلاق درک ناپذیر می‌شود. و ما نیز جامعه‌ای به‌ویژه متمایز از افراد را اصلی مسلم می‌دانیم؛ زیرا در غیر این صورت اخلاق بدون موضوع و وظیفه بدون تکیه‌گاه می‌شود» (دورکیم، ۱۳۹۰).

دورکیم، جامعه را جایگزین خدا می‌کند و مدعی اخلاق این جهانی و سکولار می‌شود. در نگاه او، خدا و دین زاییده جامعه است؛ ایده‌ای که پیشتر کانت نیز به شکلی دیگر مطرح کرده بود و خدا را مولود اخلاق می‌دانست. به‌زعم کانت، ما به تصویری نیازمندیم که به نحوی کردار فضیلت‌مندانه ما را با نیک‌بختی ربط دهد؛ بنابراین، به جای اینکه اخلاق بر ایده خدا بنیاد شود؛ این ایده خداست که بر پایه نیازمندی‌های اخلاقی استوار می‌شود. قانون اخلاقی، خدا را به عرصه هستی می‌آورد؛ نه خدا، قانون اخلاقی را. برای اینکه بتوانیم برترین نیک را پیشاپیش فرض کنیم، وجود خدا در مقام آفریننده و نگهبان آرمانی از آن دست، ضروری است. بدین شکل، اخلاق ناچار به دین می‌انجامد؛ ولی باین همه آنچه مقدم است مقصود اخلاقی است نه دین‌داری (راوچ، ۱۳۸۶: ۱۲۲). دورکیم نیز می‌گوید: در جهان تجربه تنها یک شخص را می‌شناسم که واجد یک حقیقت اخلاقی غنی‌تر و پیچیده‌تر از ما افراد است: یعنی جامعه. خطا گفتم شخص دیگری نیز هست که می‌تواند بازیگر همین نقش باشد: ربوبیت. باید میان خدا و جامعه یکی را برگزید. من نسبت به این انتخاب به قدر کافی بی‌تفاوت هستم، چه در ربانیت چیزی جز جامعه نمی‌بینم که نماد و ارائه تغییر شکل داده و اندیشیده می‌شود (دورکیم، ۱۳۹۰).

دورکیم عنوان می‌کند که ادیان، جهان را به دو بخش مقدس و غیرمقدس تقسیم می‌کنند و دین، تنها در جامعه‌ای قابلیت پدیدارشدن دارد که میان دو قلمرو مذکور جدایی وجود داشته باشد. او دین را دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی می‌داند که همه پیروان خود را در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام مسجد، کلیسا و ... (یا امت) متحد می‌کنند. لذا، دین امری اجتماعی است و عامل همبستگی: جوامع اولیه برای حفظ وحدت و همبستگی میان اعضای خود، قوانین الزام‌آوری نیاز دارند که در افراد درونی شود تا اعضا با رضایت خاطر، تن به خواست گروه دهند و از خواسته‌های فردی خود بگذرند. روحی جمعی باید وجود آید که هر کس خود را بخشی از آن بداند و این از طریق اتخاذ یک توت‌م به‌عنوان نماد گروه و ارتقای آن به مقام الوهیت ممکن می‌شود. به تدریج، این باور شکل می‌گیرد که موجودی فراتر از جامعه وجود دارد که باید از قواعد اخلاقی آن پیروی کرد. بدین ترتیب، دین در تلاش جامعه برای حفظ دوام خود ریشه دارد و جامعه می‌تواند هر زمان خدای خود را از نو بسازد و علایقی دینی ایجاد کند که بازتاب علایق اجتماعی و اخلاقی هستند (دورکیم، ۱۳۸۶: ۳۱۰).

به‌زعم دورکیم، تمایزیابی و تکثیر اجتماعی همراه با انزوای اجتماعی دین، نیاز به اشکال جدید از قدرت را برای حفظ وحدت انسجام و همبستگی اجتماعی ضروری می‌کند و دولت ساختاری نوپدید با همین کار ویژه است. جامعه سیاسی، اجتماع تعداد زیادی گروه اجتماعی ثانویه است که تابع قدرتی واحد و مستقل هستند (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۰۳). توسعه تقسیم‌کار را شرط گسترش آزادی‌های انسانی است و دولت نیز وظیفه دارد به تحقق آرمان‌های فردگرایی اخلاقی کمک کند. اما از آنجایی که ممکن است دولت به نحوی آزادی‌های فردی را تهدید کند، دورکیم پیشنهاد تشکیل اصناف یا کانون‌های شغلی را می‌دهد. عدم ایجاد توازن به‌واسطه این کانون‌های اجتماعی مداخله‌گر در ارتباط فرد و دولت، منجر به خودکامه شدن دولت خواهد شد. این قبیل گروه‌های ثانوی نقشی دوگانه دارند: آنها باید همچون حفاظی (یا پلی) میان فرد و دولت قرار گیرند و از فرد در برابر زیاده‌روی‌های احتمالی دولت محافظت کنند ولی همچنین باید به حفظ فاصله میان جامعه مدنی و دولت کمک کنند، تا اطمینان حاصل شود که نظام اجتماعی به سوی محافظه‌کاری خالی از عقل نمی‌لغزد (کیدنز، ۱۳۹۸: ۵۱-۵۳).

بنابراین در تحلیل دورکیم، به موازات ایجاد تمایز و انفکاک در جامعه به واسطه تقسیم‌کار، عقاید دینی که در جوامعی با همبستگی مکانیکی یافت می‌شدند، به اضمحلال رفته و دیگر قدرت و قوت سابق را نخواهند داشت و جامعه دچار تکثر فرهنگی خواهد شد. در این شرایط دورکیم که ایده فایده‌گرایان اقتصادی را هرج و مرج طلبانه و به زیان فردیت افراد می‌دانست، به فردگرایی اخلاقی روی آورد که به زعم خودش، فردیت افراد را در عین انسجام جامعه حفظ خواهد کرد. او برای حفظ و دوام فردگرایی اخلاقی به دولت چشم دوخته بود که ضمن دارا بودن قدرت، «ارگان آگاهی» است و وظیفه آموزش را نیز بر عهده دارد. اما درباره اینکه چگونه عنصر غیر قراردادی قرارداد باید تنظیم شود، به اصناف یا کانون‌های شغلی نظر داشت. گسترش تقسیم‌کار و تفکیک اجتماعی، تفکیک اخلاقی را نیز به دنبال دارد. فردگرایی اخلاقی، نظامی مبتنی بر رضایت همگانی فراهم می‌آورد که با نظم کل جامعه مربوط می‌شود ولی نمی‌تواند مستقیماً وظایف شغلی مختلف را اخلاقی کند؛ زیرا در این وظایف قواعدی اختصاصی مطرح است که به نوع خاص فعالیت موردنظر معطوف است. انجام این وظیفه بر عهده سازمان‌های صنفی است که در جریان عادی تحول تقسیم‌کار اجتماعی شکل می‌گیرند. گرچه سازمان‌های صنفی قرون وسطا که اعضای یک حرفه را در گروه برادری و همبستگی متحد می‌کردند و قواعدی اخلاقی وضع می‌کردند با پیدایش تجارت و صنعت در مقیاس بزرگ نابود شده است و نمی‌توان انتظار داشت که مجدداً به همان شکل ظهور کند؛ ولی وجود سازمان‌های صنفی نشان می‌دهد اخلاقی کردن زندگی شغلی از ویژگی‌های تقسیم‌کار است. شاید نزدیک‌ترین مثال به آنچه دورکیم امیدوار بود در تمام سطوح نظام شغلی به وجود آید، انجمن‌های حرفه‌ای جدید است که قواعد اخلاقی خاصی را مشخص می‌کنند که اعضایشان باید در برخورد با یکدیگر و با مراجعان رعایت کنند. او با توجه به نگاه پوزیتیویستی و تجربه‌گرای خود، تقسیم‌کار را واجد نیروی اخلاقی جدید یافت که می‌تواند از رهگذر ایجاد اخلاقی متناسب با جامعه جدید - که از طریق دولت حفظ می‌شود و در فرایند آموزش و جامعه‌پذیری نیز منتقل می‌شود - انسجام و همبستگی و حیات جامعه را حفظ کند و سازوکاری باشد برای نظارت و کنترل بر قدرت و جلوگیری از فساد. اخلاق این جهانی

و قوانین دنیوی برای تأمین عدالت، آزادی و سعادت افراد بشر لازم است اما به نظر می‌رسد که کافی نیست. نظام اخلاق این جهانی با هر درجه‌ای از جامعیت، در غیاب اخلاق دینی، ناکامل است و اخلاق دینی نیز در غیاب قوانین دنیوی کارایی نخواهد داشت.

ب) ابن سینا: شریعت عادل و مدینه فاضله

از نظر ابن سینا، انسان مدنی بالطبع است و افرادی که خارج از جامعه انسانی و در تشکلی غیراجتماعی و بدون مدنیت زندگی می‌کنند را می‌توان موجودات غیرانسانی دانست (کازمی آرانی، ۱۳۸۹: ۶۷). از آنجایی که انسان به تنهایی قادر به انجام امور زندگی خود نیست؛ نیاز به همکاری با دیگران به وجود می‌آید. علاوه بر این، تفاوت در فهم و عقول انسان‌ها نیز ضرورت تقسیم‌کار را ایجاد می‌کند. او در روانشناسی شفا عنوان می‌کند که تفاوت انسان با سایر موجودات زنده در این است که انسان به تنهایی و بدون کمک دیگری، قادر به تدبیر و تنظیم معیشت خود نیست. ابن سینا در اشارات نیز، «تعاون» و «تقسیم‌کار» را مبنای شکل‌گیری اجتماعات بشری می‌داند. از آنجاکه افراد به لحاظ فکری با یکدیگر تفاوت دارند، اجرای عدالت در روند تقسیم‌کار اهمیت می‌یابد؛ امری که به واسطه قوانین قابل تحقق است. در صورت نبود قواعد و سنت و قانون، ممکن است که افراد، نفع خود را در ضرر دیگری ببینند و جامعه دچار بی‌عدالتی و فساد شود. عدالت از نظر ابن سینا، «اعتدال قوا و ملکه فضیلت نفس انسان» است. تلقی دیگر ابن سینا از مفهوم عدالت، «استحقاق» است که در مورد قانون مدنی و شریعت عادل به کار می‌رود و مربوط به نظام سیاسی جامعه است. قانون مدنی و شریعت عادل الهی، حقوق شایسته هر فرد را مدنظر قرار داده و بدین ترتیب مانع وقوع ظلم در حق افراد می‌شوند.

سیاست از نظر ابن سینا، از مجرای قانون‌گذاری برای جامعه ممکن می‌شود. در مرکز تأملات فلسفه سیاسی او، ضرورت وجود نبی و ارسال وحی، برای ایجاد نظام خیر در زندگی مدنی با علم الهی به نظام خیر در هستی ملازم است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۴۵). تنظیم قوانین به دست خود مردم، ایجاد اختلاف و نزاع بین آنان را به دنبال خواهد داشت که با هدف قانون در تعارض است و خود قانون را تبدیل به منشأ اختلاف و نزاع بدل می‌کند. قوانین عادلانه

جامعه انسانی، تنها با شریعت الهی و سنت عادلانه نبوی تأمین خواهد شد، زیرا خداوند خالق موجودات و عالم به حقوق است و حکمت، علم، عدالت و قدرت دارد. قانون و شریعت عادلانه باید ادعای افراد و گروه‌های مختلف را به نقطه تعادل نزدیک کند تا از این طریق هرکس به حق شایسته و متناسب خودش دست یابد و از زیاده‌خواهی، تضاد، تجاوز و ظلم دوری کند. فقدان سنت عادلانه، فساد و هرج مرج در جامعه انسانی را به دنبال خواهد داشت؛ چراکه در چنین شرایطی، هرکس نفع خود را فارغ از حقوق و منافع دیگران دنبال می‌کند. نبی عادل، باید به اذن خدا به تدوین شریعت عادلانه‌ای پردازد که حقوق شایسته و وظایف واقعی انسان‌ها طبق آن نظام یابد (ابن سینا، ۱۳۹۵). ابن سینا در کتاب فی اثبات النبوه می‌نویسد که پیامبران به مدد فن سیاست، امور مادی مردم را سامان می‌دهند و به یاری فلسفه، زندگی معنوی‌شان را کمال می‌بخشند (عنایت، ۱۳۶۴: ۵۳).

به‌زعم بوعلی، اصلاح جامعه به اصلاح آحاد افراد بستگی دارد و جامعه در صورتی بری از فساد خواهد ماند که فرد حاکم، نفس خود را تربیت کرده و خودش از فساد به دور باشد؛ اولین سیاستی که شخص باید قبل از اعمال سیاست بر دیگری در پیش گیرد؛ سیاست اصلاح نفس خودش است. کسی که می‌خواهد به سیاست نفس مبادرت کند، باید بداند که عقلی دارد که عامل اصلی سیاست اوست و نفسی دارد که به بدی‌ها فرمان می‌دهد. سرشت انسان، معایب و زشتی‌های بی‌شماری دارد اما تربیت‌پذیر خلق شده است. کسی که قصد اصلاح فاسدی را دارد؛ ابتدا باید تمامی مفاسد او را شناسایی کند وگرنه، اصلاح پایدار و مطمئنی حاصل نخواهد شد. به همین ترتیب، کسی که قصد اصلاح سیاست و مفاسد آن را دارد؛ پیش از هر کاری باید تمامی معایب نفس خود را به‌طور کامل شناسایی کند (ابن سینا، ۱۳۷۹).

دینی که از جانب پیامبر آمده، قوانینی نیز برای کیفر دادن متخلفان وضع کرده تا مانع از انجام گناه شود؛ زیرا صرف امرنهی کردن، مانع انجام گناه نمی‌شود و انسان‌ها هم به‌صرف ترس از عقوبات اخروی دست از گناه برنمی‌دارند. ازاین‌رو، ترس از دنیا نیز باید به‌کارگرفته شود تا افراد از یک سری کارها به‌ویژه اعمالی که منجر به فساد جامعه می‌شود، دست بردارند

(ابن‌سینا، ۱۳۹۵). در اندیشه ابن‌سینا، امور دنیوی و امور دنیوی به هم، آمیخته می‌شوند و توأمان مدنظر قرار می‌گیرند. به‌زعم او، برای جلوگیری از فساد و تخلف از قانون، هم نیازمند بازدارنده‌های اخروی هستیم و هم بازدارنده‌های دنیوی. جماعت‌های مدنی نمی‌توانند رفع‌کننده تضادها و عامل برقراری نظم و عدالت باشند؛ مگر آنکه اقتداری واحد، تعیین‌کننده شاخص عدالت و مجری مرکزی و هماهنگ قانون اعتدالی شریعت باشد (یوسفی، ۱۳۸۹).

بنابراین، انسان به دلیل ذات اجتماعی خود، به تقسیم‌کار سوق داده می‌شود و برای جلوگیری از هرج‌ومرج و خودخواهی و شهوت‌پرستی در این فرایند، سنت و قوانینی عادلانه برای تنظیم رفتارها موردنیاز است که سعادت دنیوی و اخروی را تأمین می‌کنند. مطمئن‌ترین منبع قوانین عادلانه، وحی است که در شریعت قرار داده شده است. پیامبر که متصل به عقل فعال و قدسی است؛ آنچه را که در قالب وحی به او ابلاغ می‌شود، در قالب شریعت و دین در اختیار مردم قرار می‌دهد و همین شریعت، باید منشأ قوانین جامعه باشد. علاوه بر این، حتی قوانین عادلانه نیز به یک مجری عادل نیاز دارند و کسی که دچار آلودگی نفس است؛ مجری عادل نخواهد بود. پس لازم است که فرد مجری، پیش‌تر سیاست اصلاح نفس خود را در پیش گرفته باشد. پیامبر مجری صالح شریعت عادلانه است؛ یعنی انسانی کامل و متعالی است که هم علم کامل به شریعت دارد و هم از سلامت نفسانی (عصمت) برای اجرای صادقانه شریعت برخوردار است. اما جایگزین پیامبر و کسانی که بعد از او مدبر جامعه خواهند شد هم باید از سلامت نفس و آگاهی به شریعت برخوردار باشند. به‌طورکلی، ابن‌سینا معتقد است که تنها در صورتی جامعه فسادناپذیر می‌شود که افراد، نظارت کامل و فعالی بر نفس خود داشته باشند و با پیروی از شریعت، ضمن تأمین سعادت دنیوی و اخروی برای خودشان، به رشد جامعه و دیگر افراد نیز کمک کنند. همان‌گونه که دین و دنیا به هم، آمیخته‌اند؛ دین و سیاست نیز دارای آمیختگی هستند و برای جلوگیری از فساد و انحراف باید از یکدیگر پشتیبانی متقابل کنند. بنابراین بازدارنده‌های فساد در جامعه هم باید از جنس وعده‌های اخروی باشند و هم اینکه مجازات‌هایی، به‌عنوان بازدارنده‌های دنیوی تعیین شود.

نتیجه‌گیری

در فساد با مسئله سوءاستفاده از قدرت مواجه هستیم؛ اگر افرادی بر مسند قدرت در مناصب مختلف بنشینند که کنترل اخلاقی مؤثری بر خود نداشته باشند و ایضاً جامعه نیز کنترلشان نکنند، احتمال می‌رود قدرت به سادگی مورد سوءاستفاده قرار گیرد و از اهداف خود در جهت خیر همگانی دور شود. از آنجایی که نظام سیاسی، محمل اصلی قدرت عمومی است؛ در این مقاله بیشتر به حاملان و کارگزاران قدرت در نظام سیاسی تمرکز شده است اما نتایج حاصله را می‌توان به افراد مختلف به همان میزانی که قدرت دارند نیز جریان داد. دورکیم، معتقد است که بر اثر تقسیم‌کار و تکثر فرهنگی حاصل از آن، دین در جامعه مدرن به انزوا می‌رود و دیگر اقتداری بر افراد برای کنترل رفتارهایشان نخواهد داشت. در چنین شرایطی، فردگرایی تنها باور عمومی افراد می‌شود و دورکیم که دریافته است فردگرایی بی‌قاعده جامعه را دچار هرج و مرج می‌کند؛ می‌خواهد چارچوبی اخلاقی برای آن تدارک بیند. از نظر او خود تقسیم‌کار، واجد نیرویی اخلاقی است و برای برقراری عدالت در فرایند تقسیم‌کار، به اخلاقی این جهانی چشم می‌دوزد که در اصناف و کانون‌های شغلی افراد هم حرفه وجود دارد. اصناف، وظیفه دارند تا چارچوب و قواعد مشخصی برای اعضای خود تدارک بینند و در مقابل زیاده‌روی‌های احتمالی دولت بایستند. از یک سو، به واسطه نظارت اصناف، قدرت دولت کنترل می‌شود و از سوی دیگر دولت مراقب است که مبادا اصناف کنترل جمعی بر افراد پیدا کنند و کارشان به تمامیت خواهی بکشد. بنابراین، با اصطکاک مابین دولت و اصناف، قدرت مهار می‌شود و امکان سوءاستفاده از آن به حداقل می‌رسد. بعلاوه، دولت باید آموزش و پرورش و جامعه‌پذیر کردن افراد را بر عهده بگیرد تا آرمان‌های فردگرایی اخلاقی به نسل‌های نو نیز جریان یابد. به نظر می‌رسد اخلاق این جهانی و سکولار مدنظر دورکیم، برای کنترل قدرت و ممانعت از سوءاستفاده از قدرت و بروز فساد در جامعه کافی نیست. به دلیل عدم حضور سرشت و عناصر معنوی، بنیان اخلاق صنفی مدنظر دورکیم سست است و از این رو، دارای استعداد زیادی برای بروز تخلف و فساد و نقض عدالت است. دورکیم درست تشخیص داده که برای حفظ انسجام جامعه، به اخلاق نیازمندیم؛ اما

نگرش عرفی‌گرای او به جهان مدرن منجر شد راه حلی ابتر ارائه دهد. در نقد متفکرانی چون دورکیم که مدعی برچیده شدن دین و فقدان کارایی آن در دنیای مدرن هستند؛ پیتر برگر (در آرای متأخر خود)، می‌گوید باید از جامعه عرفی‌زدایی کرد چراکه نظام معنایی دینی مانند سایبانی مقدس است که جهان آدمیان را معنادار می‌کند و در سایه این معناداری است که اخلاق، بنیان محکم‌تری پیدا می‌کند. بنابراین، از آنجاکه جامعه همیشه نیازمند دین است؛ عرفی‌گرایی، دوامی نخواهد داشت.

ابن سینا، عنوان می‌کند که با شکل‌گیری جامعه و حرکت آن به سمت پیچیدگی و تقسیم‌کار، نیاز به قوانین و مقرراتی برای کنترل خودخواهی و شهوت‌پرستی افراد احساس می‌شود. او مطرح می‌کند از آنجاکه خدا، خواهان کمال است؛ ناممکن به نظر می‌رسد که جامعه را به حال خود رها کرده باشد و برای کمال آن، راهی پیش روی بشر نگذاشته باشد. او، دین و شریعت و حیانی را منشأ و پایگاهی مطمئن برای قانون‌گذاری در راستای برقراری عدالت و تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان می‌داند. برای جلوگیری از خودخواهی و شهوت‌پرستی و عدم توجه به خیر عمومی که موانع تمدن و سعادت بشر به شمار می‌آیند، قوانین و مقرراتی نیاز است که برگرفته از شریعت الهی باشند. در غیر این صورت افراد ممکن است نفع خود را دنبال کنند، حتی اگر به زیان دیگران باشد؛ و اگر در رأس جامعه قرار بگیرند، از قدرت سوءاستفاده کنند و فساد، امکان ظهور پیدا کند. وحی، به عنوان مطمئن‌ترین و کامل‌ترین منبع قانون‌گذاری، در قالب شریعت در دسترس بشر قرار گرفته تا با استفاده از قواعد و مناسباتش جامعه‌ای عادل ایجاد شود. صرف وجود قوانین در شرایطی که مدیر و مدبر جامعه عادل و سلیم‌النفس نباشد؛ در جامعه را از خطر وقوع فساد رها نمی‌کند؛ چراکه امکان انحراف از اهداف خیر قدرت عمومی وجود دارد. بنابراین مدیر و مسئولین جامعه، باید سیاست اصلاح نفس و دفع آلودگی‌های نفسانی را در پیش گیرند. هرچند این امر برای مسئولین جامعه ضروری‌تر به نظر می‌رسد، اما آحاد جامعه نیز باید آن را مدنظر داشته باشند. ترس از عقوبت الهی، عامل دیگری است که می‌تواند به عنوان یک بازدارنده معنوی افراد از خودخواهی و ارتکاب فساد دور کند. از سوی دیگر،

باید بازدارنده‌هایی دنیوی در قالب مجازات‌های این جهانی برای خاطیان در نظر گرفته شود تا رعایت قواعد جامعه و اخلاق، با قوت بیشتری تضمین شود. آمیختگی دین و دنیا در نگرش ابن‌سینا، منجر به این شده است که او برای کنترل نفسانیت و خوی شهوانی بشر، به صورت توأمان هم به نظارت درونی و معنوی و هم نظارت بیرونی افراد توجه داشته باشد که در کنار هم سد محکمی در برابر فساد را شکل می‌دهند. به‌زعم ابن‌سینا، انسان از یک ساحت معرفتی و یک ساحت انگیزه‌ای و ارادی برخوردار است و برای درپیش‌گرفتن رویه عدالت و عدالت‌ورزی، محتاج توجیه منطقی است. رویکردهای عرفی‌گرا، از ارائه این توجیه منطقی عاجز هستند، اما نگرش دینی ابن‌سینا با بهره‌گیری از شریعت و حیانی، از توان حل این مشکل منطقی برخوردار است. البته، ابن‌سینا به این نکته توجه دارد که عدالت‌ورزی و پیشگیری از فساد، به‌صرف توجیه منطقی حل نمی‌شود. او با مدنظر قرار دادن اختیار و اراده انسانی، عرصه عمل و الزامات دنیوی را نیز مدنظر قرار می‌دهد. گرچه رویکرد سکولار از توان اقناع انسان برای عدالت‌ورزی ناتوان است؛ شریعت انسان را متوجه این امر می‌کند که عدم رعایت عدالت، فساد و زیان را به دنبال خواهد داشت. شریعت به لحاظ منطقی، زمینه تمکین نفس انسان از لزوم رعایت عدالت و خودداری از فساد را فراهم می‌کند؛ اما از آنجایی که انسان موجودی مختار است، تخلف از شریعت نیز امکان وقوع می‌یابد. بنابراین، با توجه به اینکه عدالت صحنه‌ای قابل تخلف است؛ شریعت، الزامات بیرونی استقرار عدالت و جلوگیری از فساد را هم مدنظر قرار داده است.

فهرست منابع

۱. اباذری، یوسف. (۱۳۹۸). خرد جامعه‌شناسی. تهران: نشر طرح نو.
۲. ابطحی، مصطفی و دشتی، فرزانه. (۱۳۸۹). «شبه‌نوسازی در عصر پهلوی اول». راهبرد یاس. شماره ۱۱.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۹). السیاسیه. مترجم: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. تهران: قابل دسترسی از طریق: <https://rc.majlis.ir/fa/report/show/734702>
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۸). مجموعه رسائل. مترجم: ضیال‌الدین دری، محمود شهابی و محمد مهدی فولادوند. قم: نشر آیت اشراق.
۵. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۹۵). الهیات از کتاب شفا. مترجم: ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. افضل‌ی، عبدالرحمن. (۱۳۹۰). «فساد اداری و تأثیر آن بر توسعه: علل، پیامدها و راهکارهای برون‌رفت». مجله حقوقی بین‌المللی. شماره ۴۵ (سال ۲۸). صص ۲۳۵-۲۶۴.
۷. امام‌قلی سعید، صمد. (۱۳۹۲). «بررسی رابطه بین قدرت سیاسی و فساد اداری و ارائه راهکارهای مناسب برای مبارزه با آن از دیدگاه مدیریت اسلامی». مهندسی فرهنگی. شماره ۷۸ (سال ۸).
۸. برگر، پیتر. (۱۳۸۰). «به سکولاریسم شک کرده‌ایم». مترجم: ناصرالدین علی تقویان. روزنامه همشهری. (۱۶ مهر ۱۳۸۴).
۹. جعفرپور صادق، الهام و عدالت جو، اعظم. (۱۳۹۲). «فساد مالی و راهکارهای پیشگیری از آن». تحقیقات حقوقی آزاد. شماره ۲۲.
۱۰. دورکیم، امیل. (۱۳۹۱). درس‌های جامعه‌شناسی فیزیک اخلاقیات و حقوق. مترجم: جمال‌الدین موسوی. تهران: نشر نی.
۱۱. دورکیم، امیل. (۱۳۸۶). صور بنیانی حیات دینی. مترجم: باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.

۱۲. دورکیم، امیل. (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی و فلسفه. مترجم: فریدون سرمد. تهران: نشر کندوکاو.
۱۳. دوگراف، خیالت و واخنار، پیتر و فون مارافیک، پتریک. (۱۳۹۴). چشم‌اندازهای نظری فساد. مترجم: هژیرالساداتی، هاشم‌زاده، یاری و فاضلی. تهران: انتشارات آگاه.
۱۴. راش، مایکل. (۱۳۹۳). جامعه و سیاست. مترجم: مهدی صبوری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. راوچ، لئو. (۱۳۸۶). فلسفه کانت. مترجم: عبدالعلی دستغیب. تهران: نشر پرسش.
۱۶. رضاییان، علی و اسدالله زاده، حامد. (۱۳۹۳). «عوامل بازدارنده فساد اداری از نگاه امیرالمؤمنین علی (ع)». اسلام و پژوهش‌های مدیریتی. شماره ۱ (سال ۴، پیاپی ۹).
۱۷. ریکور، پل. (۱۳۷۲). «قدرت دولت و آزادی». مترجم: کمال اطهاری. فصلنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی. شماره ۷۵ و ۷۶. (منتشرشده در ۱۹۵۸).
۱۸. ریویر، کلود. (۱۳۸۸). درآمدی بر انسان‌شناسی. مترجم: ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
۱۹. ریویر، کلود. (۱۳۹۴). انسان‌شناسی سیاسی. مترجم: ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
۲۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۱). «نقد اخلاقی قدرت». ماهنامه بازتاب اندیشه. شماره ۳۶.
۲۱. سیدمن، استیون. (۱۳۹۵). کشاکش آرا در جامعه‌شناسی. مترجم: هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
۲۲. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۰). «عرفی شدن در مصاف با عرفی زدایی». کتاب ماه علوم اجتماعی. شماره ۴۳.
۲۳. عنایت، حمید. (۱۳۶۴). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. تهران: انتشارات فرمند.
۲۴. فاضل، رضا و میری آشتیانی، الهام. (۱۳۸۷). آسیب‌های اجتماعی ایران: نگاهی به آینده. تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۲۵. فروند، ژولین. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر. مترجم: عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: نشر توتیا.
۲۶. فیرحی، داود. (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
۲۷. کاظمی آرنی، فاطمه. (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی دین از دیدگاه دورکیم و ابن‌سینا. قم: موسسه بوستان کتاب.

۲۸. کرمی پور، الله کرم. (۱۳۸۸). «پیتربگرو جامعه‌شناسی دین». مجله هفت آسمان. شماره ۴۲ (سال ۱۱).
۲۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۸). دورکیم. مترجم: یوسف ابادری. تهران: نشر خوارزمی.
۳۰. محرمی، توحید. (۱۳۸۴). «نظارت بر قدرت سیاسی از دیدگاه فقهای شیعه». پژوهش علوم سیاسی. شماره ۱.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). «سلامت اداری و راه‌های مبارزه با فساد اداری». اسلام و پژوهش‌های مدیریتی. شماره ۹.
۳۲. مور، جری دی. (۱۳۸۹). زندگی و اندیشه بزرگان انسان‌شناسی. مترجم: هاشم آقاییگ پوری. تهران: جامعه‌شناسان.
۳۳. نش، کیت. (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر. مترجم: محمدتقی دلفروز. تهران: انتشارات کویر.
۳۴. وبر، ماکس. (۱۳۹۵). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. مترجم: احمد صدارتی. تهران: نشر مرکز.
۳۵. وثوقی، منصور و نیک‌خلق، علی‌اکبر. (۱۳۸۵). مبانی جامعه‌شناسی. تهران: بهینه.
۳۶. هیوود، پل. (۱۳۸۱). فساد سیاسی. مترجم: محمد طاهری و میر قاسم بنی‌هاشمی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳۷. یوسف زاده، حسن. (۱۳۸۸). «نگاهی به تحول آرایبایگانی شده در ۱ ژوئن ۲۰۱۶ توسط Wayback Machine». مجله معرفت فرهنگی و اجتماعی. شماره ۱ (سال ۱).
۳۸. یوسفی، حیات الله. (۱۳۸۹). «الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن سینا». معرفت سیاسی. شماره ۴ (سال ۲).

39. Jain, A. K. (2001). *The Political Economy of Corruption*. Edited by A. K. Jain. London: Routledge. (<https://doi.org/10.4324/9780203468388>).

40. Hodess, Robin. (2004). *Global Corruption Report*. [No Editor]. [n.p.]: [Publisher Unknown]. (www.globalcorruptionreport.org).