

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

تحقیقات انقلاب اسلامی

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی - دفتر قم

مدیر مسئول: مهدی گرامی پور

سر دبیر: سید سجاد ایزدهی

هیئت تحریریه:

محسن اراکی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)

محمود رجبی (عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (عج))

احمد مبلّغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)

عبدالحسین خسروپناه (استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

احمد حسین شریفی (عضو هیئت علمی و استاد تمام مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (عج))

سید سجاد ایزدهی (استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

محمدعلی راغبی (عضو هیئت علمی دانشگاه قم)

محمود حکمت نیا (عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

محمد حاجی ابوالقاسم دولابی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)

علی زینتی (عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة)

مهدی گرامی پور (استادیار دانشگاه قم)

مسئول اجرایی: مهدی شهروز خواه

نشانی دفتر دوفصلنامه:

قم، خیابان شهدا (صفائیه)، خ شهید زین الدین (کوچه ۲۸)، نبش فرعی دهم، پلاک ۱۲۰

تلفن امور مشترکین:

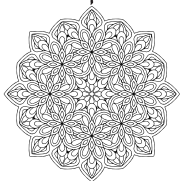
۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۴۳

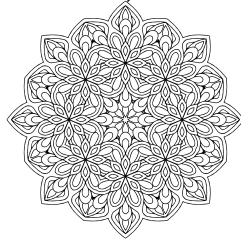
تارنمای نشریه:

<https://www.tahqiqatqom.ir>

راه ارتباطی (ایتا)

@p_m_enghlabeeslami





آئین نامه نگارش مقالات دو فصلنامه تحقیقات انقلاب اسلامی

۱. نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان عنوان رتبه علمی، آدرس، تلفن، دورنگار و پست الکترونیکی نویسنده نویسنده چنانچه مقاله ای از سوی چند نویسنده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات باید توسط نویسنده ای انجام شود که مسئولیت مقاله را به عهده دارد.

۲. نام نویسنده یا نویسندگان در فایل اصلی مقاله ذکر نمیگردد و باید در فایل جداگانه ای ثبت و ارسال گردد.

۳. عنوان، کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله باشد.

۴. چکیده؛ آئینه تمام نما و فشرده بحث است که حداقل در ۸ و حداکثر در ۱۴ سطر در یک پاراگراف (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه) آورده میشود.

۵. چکیده و کلیدواژه ها به زبان عربی و انگلیسی ترجمه شود.

۶. کلیدواژه ها بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفا کننده نقش نمایه و فهرست به منظور تسهیل در جستجوی الکترونیکی است و بعد از چکیده در صفحه اول آورده میشود.

۷. مقدمه بیان کننده مسئله، تحقیق، روش ضرورت و هدف آن میباشد.

۸. در متن اصلی مقاله؛ عناوین و تیتراها با شماره مشخص شود.

۹. نتیجه بایستی منطقی، مفید و بیان کننده بحث و ارائه یافته های تحقیق باشد.

۱۰. حجم مقاله با احتساب تمام بخشهای آن (از صفحه اول تا پایان منابع) باید حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه (۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه) باشد.

- استنادات و ارجاعات در متن مقاله باید پس از نقل مطلب و داخل پرانتز باشد. به این صورت که نام خانوادگی، سال چاپ اثر، جلد، شماره صفحه.
- مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۳۵-۱۶) و (Henriksen, ۲۰۱۷, pp. ۱۷۰-۱۷۵)
- در صورتی که تاریخ نشر مشخص نیست از عبارت بیتا (بی تاریخ) استفاده می شود

مانند (طوسی، بی تا، ج ۴).

- در ارجاعات به منابع عربی، نام نویسنده بدون «ال» نوشته شود. مانند: (طوسی، ۱۳۴۰ ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)

۱۱. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه های خارجی در پاورقی درج شود.

۱۲. در نگارش فهرست منابع؛ قرآن کریم، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه در صدر فهرست منابع ذکر می شود و باقی منابع به ترتیب حروف الفبا به صورت ذیل نوشته می شود:

• کتاب

- نام خانوادگی (نام مشهور)، نام (سال نشر)، عنوان اثر به صورت ایتالیک. (نام و نام خانوادگی: مترجم / مصحح / گردآورنده / ویراستار ...)، محل نشر: نام ناشر. مانند: طوسی (شیخ طوسی)، أبو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام. (حسن موسوی خراسان: محقق و مصحح)، تهران: دار الکتب الإسلامية.

• مقاله

- نام خانوادگی، نام (سال نشر، ماه یا فصل نشر)، عنوان مقاله، (نام و نام خانوادگی: مترجم / گردآورنده / ویراستار)، عنوان مجله / فصلنامه / مجموعه مقالات به صورت ایتالیک، دوره (شماره)، شماره صفحات مقاله. مانند: قربان نیا، ناصر (زمستان ۱۳۹۲)، ممنوعیت مطلق کاربست سلاح هسته ای. فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۰ (۳۹)، ۱۱۲ - ۷۹.

- * در صورتی که مقاله ترجمه باشد و مترجم مقاله، مترجم کل مجموعه نیز باشد، نام مترجم پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر میشود اما اگر غیر از مترجم مقاله، فرد دیگری در پدید آمدن کل مجموعه دخیل باشد، نام مترجم پس از عنوان مقاله و نام گردآورنده، ویراستار و ... پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر می شود.

• پایگاههای اینترنتی

- نام پایگاه، (جست و جو برای کلمه و عبارت مورد جست و جو)، (تاریخ دستیابی): آدرس پایگاه. مانند: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله العظمی خامنه ای مدظله العالی (جست و جو برای کلمه: تمدن نوین اسلامی)، (۸ آبان ۱۴۰۱): <https://farsi.khamenei.ir/search-result> ۹۹، ۱۰۱، ۲، ۴، ۹، ۱، ۱۶.

- در استناددهی به پایگاه های اینترنتی لازم است تاریخ دستیابی به مطلب ذکر شود

زیرا با توجه به روزآمدی اطلاعات این پایگاه‌ها ممکن است مطلبی که در گذشته با جست و جو در پایگاه خاصی به دست آمده در حال حاضر در آن پایگاه موجود نباشد.

۱۳. هیچگونه کادری برای صفحات مقاله نباید استفاده شود.

۱۴. چنانچه مقاله ای خارج از ضوابط راهنمای تهیه و پذیرش مقاله باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

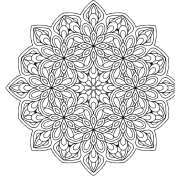
۱۵. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ و از استرداد مقالات دریافتی معذور است.

۱۶. مقاله باید طبق الگوی موجود: حاشیه بالا و پایین، ۵، چپ و راست ۴ و میان سطور ۲/۱ سانتی متر متن فارسی با قلم B Lotus فونت ۱۳ و متن لاتین با قلم Times New Roman فونت ۱۲ نرم افزار word ۲۰۰۷ حروف چینی و از طریق عضویت در این سایت ارسال شود. فایل در قالب word و pdf باید ارسال شود.

۱۷. تأیید نهایی مقاله‌ها برای چاپ در مجله پس از نظر داوران با شورای علمی مجله است.

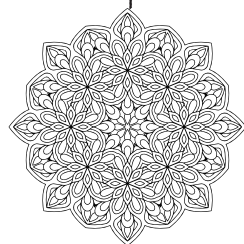
۱۸. مسئولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده (نویسندگان) است.

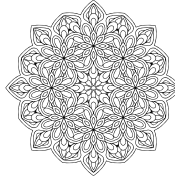
۱۹. نقل و اقتباس با ذکر مأخذ آزاد است.



فهرست

- مشروعیت سیاسی در قرآن (مطالعه‌ی موردی آیات اطاعت) ۷
محمد قاسمی
آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی
- تحلیل انتقادی پیشرفت‌های کشور از منظر فقه‌الاقتصاد ۳۱
حسین عندلیب
- واکاوی جایگاه آرای عمومی در نظام ولایی و اعمال حاکمیت سیاسی در فقه
سیاسی شیعه با تأکید بر آرای امام خمینی رحمته‌الله ۶۵
علی کارشناس
مرتضی شیرودی
مهدی گرامی‌پور
- مبانی تکامل «تفقه» در پرتو حکومت اسلامی (مبانی کلامی، فلسفه
شریعت و فلسفه اصولی) ۹۷
سید محمد مهدی میرباقری
یحیی عبدالمهی
- الهیات اجتماعی؛ زیرساخت الهیات عملی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای عنه‌الله ۱۲۵
حمید پارسانیا
نعمت‌الله کرم‌اللهی
سید مهدی موسوی
- الزامات روش اجتهاد در شناخت پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه آیت‌الله
خامنه‌ای ۱۴۷
عبدالحسین مشکاتی سبزواری
احمد مبلغی





مشروعیت سیاسی در قرآن (مطالعه‌ی موردی آیات اطاعت)

محمد قاسمی^۱
آیت الله محمد جواد فاضل لنکرانی^۲

چکیده

اگر در تمایز فقه و کلام این انگاره را مفروض تلقی نماییم که اولی بر فعل مکلف و دومی بر فعل الله متمرکز است، سؤال از خاستگاه مشروعیت سیاسی، مسأله‌ای فقهی-کلامی خواهد بود. از این حیث که از چه کسی می‌توان و بلکه باید اطاعت کرد، فقهی و از این حیث که خداوند برای چه کسی حق اطاعت را قرار داده‌است، کلامی خواهد بود. از این رو پژوهش حاضر با رویکردی فقهی-کلامی پرسش از مشروعیت سیاسی را به قرآن کریم عرضه کرده و تلاش نموده‌است تا این پرسش را از زوایه‌ی آیات اطاعت و با روش تحلیلی-اجتهادی پاسخ دهد. یافته‌ی تحقیق حاضر از مطالعه‌ی موردی آیات اطاعت این است که میان حق اطاعت و عبودیت، رابطه‌ی تلازم برقرار است. حق اطاعت و به تبع آن لزوم اطاعت از اوامر و نواهی صادره از جانب صاحب این حق، برای کسی ثابت است که حق عبودیت داشته باشد. چنین حقی منحصرأ برای خدای متعال بوده و منحصر به زمان خاص-یعنی حضور معصوم (علیه السلام)- نیست. از آنجا که بشر به صورت مستقیم نمی‌تواند مخاطب امر و نهی الهی باشد، قرآن کریم انبیاء و اولی الامر را به عنوان واسطه‌ی اطاعت الهی در امور اجتماعی و فردی بشر قرار داده‌است. اگرچه مصداق اُتم اولی الامر، امام معصوم (علیه السلام) است؛ در عین حال بسیاری از اندیشمندان شیعی معتقدند که در عصر غیبت، فقیه جامع الشرایط با واسطه یا بدون واسطه مصداق اولی الامر خواهد بود.

کلیدواژگان: مشروعیت سیاسی؛ اطاعت؛ آیات اطاعت؛ انبیاء و اولی الامر.

۱. دکترای فلسفه سیاسی و پژوهشگر مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).

۲. استاد و مدرس درس خارج فقه و اصول.



سؤال از این که چه کسی حق امر و نهی دارد و یا از چه کسی باید اطاعت نمود - یعنی مشروعیت سیاسی - یکی از مهم‌ترین سؤالات در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی محسوب می‌گردد. نظر به این که قرآن و سنت اصلی‌ترین منبع برای استنباطات فقهی هستند، این پژوهش تلاش می‌کند این سؤال را از منظر فقهی - کلامی و با تکیه بر آیات قرآن، مورد توجه قرار دهد. فی‌الجمله در منبع بودن قرآن و سنت بین شیعه و سنی، اخباری و اصولی، معتزله و اشعری اختلاف نظری وجود ندارد؛ البته این بدان معنا نیست که بگوییم تک‌تک آیات قرآن کریم برای کشف احکام فقهی مورد استناد باشند؛ بلکه در مورد تعداد آیات الاحکام سه دیدگاه کلی مطرح است: مشهور معتقدند که تعداد آیات الاحکام، قریب به پانصد آیه است. فاضل مقداد تعداد آیات الاحکام را کمتر از پانصد آیه می‌داند. برخی فقیهان معاصر تعداد آیات الاحکام را بیشتر از پانصد آیه می‌دانند. به اعتقاد ایشان علت این که مشهور آیات الاحکام را پانصد آیه دانسته، آن دسته از آیاتی بوده است که به‌طور مستقیم و با دلالت مطابقی بیانگر حکم شرعی بوده است؛ اما اگر آن دسته از آیاتی را هم که به دلالت التزامی و تضمینی بیانگر حکم شرعی هستند، به این آیات ضمیمه نماییم تعداد آیات الاحکام به مراتب بیشتر خواهد شد. (سبحانی، ۱۴۱۹ق: ۳۰ و ۳۱) به نظر می‌رسد که فقیهان شیعه حتی در بحث استقصاء آیات الاحکام، آیات الاحکام سیاسی را مورد توجه خویش قرار نداده‌اند. در حالی که بسیاری از آیات قرآن کریم ناظر به احکام تکلیفی و اجتماعی هستند. آیات تعامل با مشرکین و منافقین داخلی، آیات مشروعیت و آیات اطاعت نمونه‌ای از آیاتی هستند که بیانگر تکالیف اجتماعی و سیاسی هستند.

اگرچه پیرامون مشروعیت سیاسی به‌صورت عمومی و مشروعیت سیاسی در قرآن به‌صورت خاص، آثاری فقهی از سوی فقه‌پژوهان منتشر شده است، اما پیرامون مشروعیت سیاسی در قرآن و با تمرکز بر آیات اطاعت، تحقیق و پژوهشِ درخوری

انجام نشده است. از این رو مقاله‌ی حاضر درصدد است تا مسأله‌ی مشروعیت سیاسی را از منظر قرآن و با تأکید بر آیات اطاعت مورد بحث قرار دهد. در این راستا ابتدا نسبت اطاعت و مشروعیت سیاسی تبیین می‌شود و نشان خواهیم داد که براساس منطق قرآنی، حق اطاعت منحصرأً برای خداوند متعال است. در قدم دوم آیاتی را که شرایط فرد مطاع. یعنی کسی که باید از او اطاعت کرد. بیان می‌دارد، به بحث گذاشته می‌شود. ابتدا با طرح آیات سلبی نشان داده می‌شود که خداوند متعال اطاعت از امر و یا نهی‌ای را که در عرض اراده الهی باشد، نهی نموده است و خواست بشری مجوز اطاعت نیست. در قدم سوم تبیین آیات ایجابی. یعنی آیات اطاعت از انبیاء و اولی الامر به عنوان واسطه‌های مبین اراده‌ی الهی. مطمحنظر قرار گرفته و نشان داده می‌شود که حتی دستور به اطاعت انبیاء نیز، اطاعت مستقیم از آنان نبوده و اطاعت با واسطه است. بدین معنا که انبیاء علیهم‌السلام و اولی الامر نقش واسطه‌گری در ابلاغ اراده و خواست خداوند متعال دارند و بنابراین حق اطاعت استقلالی و مستقیم حتی برای آنان نیز جعل نشده است.

۱. نسبت اطاعت و مشروعیت سیاسی

مشروعیت، مصدر صناعی از اسم مفعول مشروع می‌باشد. واژه‌ی مشروع از شرع مشتق شده و به معنای عملی است که مطابق شرع انجام شده باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۱۷) درواقع به معنای جواز شرعی یا مورد امضای شریعت بودن، می‌باشد. البته برای آن معانی دیگری نیز بیان شده است، (کتاب العین، ج ۱: ۲۵۲ و همچنین بستان، ۱۳۷۵: ۸۲۵) لکن آنچه با معنای اصطلاحی این واژه در امور سیاسی تناسب دارد، همین معنایی است که بیان کردیم. این واژه در اصطلاح سیاسی. فارغ از دقیق بودن ترجمه، ترجمان واژه‌ی Legitimacy در زبان لاتین و به معنای جواز سلطه و حاکمیت سیاسی است. همچنین آن را به قانونی بودن یا مطابق قانون بودن نیز معنا کرده‌اند. (عالم، ۱۳۹۲: ۱۰۵)

ممکن است این سؤال به وجود آید که وقتی در تبیین مشروعیت، سخن از قانونی



بودن یا مطابقت با قانون به میان می‌آید، متعلق آن چیست؟ به بیان دیگر، مشروعیت سیاسی به دنبال کشف قانونی بودن یا مطابق قانون بودن چه چیزی است؟ پاسخ این پرسش را باید در تبیین معنای مضاف الیه مشروعیت ـ یعنی سیاست ـ جست. سیاست در زبان فارسی و عربی اشتراک لفظی و حتی اشتراک معنایی دارند. این واژه در زبان فارسی به معنای پاس داشتن ملک، حفاظت و نگهبانی، حکمراندن بر رعیت، رعیت داری کردن، حکومت و ریاست و داوری آمده است. (دهخدا، ۱۳۵۲، ج ۸: ۱۲۲۵)

این واژه در لغت عرب، مصدر از فعل ساس یسوس و به معنای عهده دار شدن امری براساس مصالح آن است؛ «القیامُ علی الشیء بما یُصلِحُه». (ابن اثیر، بی تا، ج ۲: ۴۲۱) به عبارت دیگر، سیاست عبارت است از تدبیر امر، اعم از این که متعلق این تدبیر، نفس انسان یا انسان‌های دیگر و یا حتی حیوانات باشد. (ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۴۱۶؛ و فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۳۶) در متون روایی نیز سیاست در معنای یادشده استعمال شده است. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۱؛ و کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۵)

تدبیر در حوزه‌ی اجتماع و جامعه، همان معنای اصطلاحی از سیاست است که در ادبیات دانشگاهی، ترجمان یا معادل کلمه‌ی «politics» که ریشه‌ی لاتین آن «polis» است، قرار گرفته شده است. این واژه در فرهنگ آکسفورد به فعالیت‌ها و اقداماتی که در راستای کسب قدرت و به کارگیری آن در جامعه می‌باشد، اطلاق شده است. (آکسفورد «oxford»، ذیل واژه‌ی «politics») اصطلاحاً آن را به مسائلی مانند: حکومت مدنی، دولت و امور عمومی، کشمکش انسان و حل آن و منابع اعمال قدرت، مرتبط دانسته‌اند. (مک لین، ۱۳۸۱: ۳۶۱) در عین حال، مهم‌ترین تعریف در میان متفکران سیاسی غرب از واژه‌ی مذکور این است که آن را مبارزه برای قدرت و نفوذ اعمال آن در جامعه (عالم، ۱۳۸۱: ۳۰) یا علم کسب و حفظ قدرت (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۹: ۵۲۸) می‌دانند.

فارغ از آن که این همانی میان واژه‌ی سیاست ـ به خصوص در متون روایی ـ با واژه‌ی «politics» از قوت لازم برخوردار باشد یا خیر، این که در معنای سیاست، تدبیر و اداره نهفته است، مورد انکار نیست. روشن است که تدبیر در جایی است که صاحب تدبیر برتری اراده بر مدبّر داشته باشد. برتری اراده ملازم با حق امر و نهی است. بنابراین متعلق یا موضوع مشروعیت سیاسی امر و نهی و به تعبیر ساده‌تر اطاعت است. مشروعیت سیاسی پاسخ به این پرسش خواهد بود که امر و نهی چه کسی قانونی و مشروع است؛ به تعبیر دیگر چه کسی حق اطاعت ـ یعنی حق امر و نهی کردن ـ دارد؟ به تبع ثبوت این حق ـ یعنی اطاعت کردن ـ بر دیگران رعایت آن به عنوان یک تکلیف ایجاد می‌شود. بنابراین، اطاعت نسبت به مشروعیت سیاسی لازم ذاتی و بلکه جزء ذات است. لذا می‌توانیم بگوییم کسی مشروعیت سیاسی دارد که حق اطاعت داشته باشد؛ یا کسی حق اطاعت دارد که مشروعیت سیاسی داشته باشد.

۲. قرآن و خاستگاه حق اطاعت (مشروعیت سیاسی)

خاستگاه حق اطاعت در قرآن با آنچه عرفاً تصوّر می‌کنند یا از آموزه‌های غربی مستخرج است، کاملاً متمایز می‌باشد. برخلاف آموزه‌های غربی ـ به خصوص غرب مدرن ـ، حق اطاعت در آموزه‌های اسلامی ـ به خصوص قرآن کریم ـ صرفاً برای خدای متعال ثابت است. در آموزه‌های غربی که مبتنی بر اومانیسم ـ یعنی خداانگاری انسان ـ است، خاستگاه حق اطاعت و گستره‌ی آن، اراده و خواست انسان‌ها است. لکن از آنجا که عادتاً اتفاق نظر بین افراد بشری ممکن نیست، حق اطاعت برای اکثر افراد جامعه خواهد بود. بنابراین هریک از افراد جامعه ـ به پشتوانه‌ی قرارداد نانوشته‌ی میان خود ـ، مؤظف هستند اراده‌ی برآمده از اکثریت را تبعیت نمایند و حاکم جامعه واسطه‌ی اجرا و ابلاغ اراده‌ی اکثریت در سطح جامعه است. صرف نظر از دیدگاه‌ها بجز که حاکم منتخب الزامی به اجرای اراده اکثریت ندارد، فرد یا افرادی که به عنوان حاکم یا حاکمان جامعه انتخاب می‌شوند، مؤظف هستند تا به عنوان



نماینده‌ی مردم، اوامر و نواهی اکثریت را به منصبی ظهور و تحقق خارجی برسانند. به عنوان نمونه؛ روسو از پایه‌گذاران انگاره‌ی مذکور، این گونه استدلال می‌نماید:

آنهایی که قوه‌ی مجریه را در دست دارند، مأمور و نوکر ملت هستند، نه ارباب او. ملت حق دارد هر وقت بخواهد آنها را منصوب یا معزول نماید. آنها یکی از طرفین معامله یا قرارداد نیستند، بلکه فقط ملزم به اطاعت می‌باشند. هنگامی که مأموریتی را که ملت به آنها واگذار کرده، اجرا می‌کنند، فقط وظیفه‌ی ملی خود را انجام می‌دهند و به هیچ وجه حق ندارند در آن موضوع چون و چرا نمایند. (روسو، ۱۳۴۱: ۱۵۷)

منطق اومانیستی حتی در فرض اذعان به خالقیت خداوند، حوزه‌ی سیاست را امری مختص به بشر و زمینی فرض کرده، بر این ایده تأکید می‌ورزد که تا زمانی که خود انسان نخواهد، احدی حق نخواهد داشت که او را وادار به فرمانبرداری از قدرتی زمینی نماید. (Locke, ۱۹۸۹: ۶۶) بنابراین عملکرد حاکم نمی‌تواند مبتنی بر تشخیص فرد یا گروهی محدود باشد؛ و این خواست اکثریت است که ملاک تصمیم‌گیری و امر و نهی اجتماعی خواهد بود:

...زمانی که تعدادی از افراد با ابتناء به رضایت همگانی، اجتماعی را شکل می‌دهند، درواقع جامعه‌ی واحدی را به وجود آورده‌اند که دارای قدرتی برآمده از خواست و میل اکثریت بوده و به نیابت از همه‌ی جامعه، قانون (اوامر و نواهی اجتماعی) صادر می‌کند. (Ibid: ۵۵)

حق اطاعت و انسان‌مداری در قرآن در نقطه‌ی مقابل اندیشه‌ی غرب قرار دارد. قرآن کریم لزوم پابندی به اطاعت از خدای متعال و حرمت اطاعت از غیر ایشان را به عنوان عهد و پیمانی نهادینه شده در وجود انسان می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۵: ۲۱۶) علاوه بر این، اطاعت و عبودیت را یکسان تلقی کرده و آن را حقی مخصوص به خداوند دانسته است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ؛ ای فرزندان آدم! مگر با شما عهد نسبتم که شیطان را اطاعت نکنید؟! چرا که او برای شما دشمنی آشکار است». اگرچه به اعتقاد شیخ طوسی

عبادت در این آیه به معنای پرستش است و اسناد آن به شیطان، اسنادی مجازی است. یعنی به اعتبار اطاعت از شیطان در بت پرستی، عبادت شیطان استعمال شده است، (طوسی، بی تا، ج ۸: ۴۶۹) لکن غالب مفسرین شیعه و سنی، مراد از عبادت در اینجا را همان اطاعت و سرسپردگی به امیال و خواست‌های شیطانی دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۶۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۲۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷: ۱۰۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳: ۱۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳: ۱۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵: ۲۸۸؛ دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۲۱۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸: ۱۳۳؛ ابن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۹: ۶۰۵۹؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۲۴۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶: ۲۹۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۲۶۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۳) البته شیطان در این آیه به عنوان نمادی در مقابل خدای متعال است. بنابراین حرمت عبودیت، اختصاصی به شیطان ندارد و هر آنچه در عرض و در مقابل خدای متعال اطاعت شود، مصداقی از مصادیق عبودیت شیطانی خواهد بود. لذا در ادامه عبودیت غیرخدای متعال نفی می‌گردد: «وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» و مرا اطاعت کنید که فقط این صراط مستقیم است». (یس: ۶۱)

علاوه بر مذمت خداانگاری شیطان، خداانگاری انسان نیز از سوی قرآن کریم، به شدت مورد مذمت قرار گرفته است. در برخی تعابیر کسانی را که بدون محور قرار دادن فرامین الهی، به اراده‌ی خویش اصالت می‌دهند، در زمره‌ی بیماردلان: «...أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ؛ اینان کسانی هستند که خدا بر دل‌هایشان مهر نهاده و در نتیجه هواهای نفسانی خود را پیروی می‌کنند.» (محمد: ۱۶) کفار: «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؛ آیا کسی را که خواسته‌های نفسانی خویش را خدای خویش گرفته ندیدی؟» (فرقان: ۴۳) و گمراه‌ترین افراد: «أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ؛ اینان تنها از هواهای خود پیروی می‌کنند و آیا کسی گمراه‌تر از پیرو هوی بدون راهنمایی از خدا هست؟» (قصص: ۵۰) و «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ



غِشَاوَةً؛ آیا آن کسی را که هوای نفس خود را خدای خود گرفته است، مشاهده کردی؟ و خدا او را با داشتن علم گمراه کرد و برگوش و قلبش مهر نهاد و بر چشمش پرده انداخت» (جاثیه/ ۲۳) معرفی کرده است. غالب مفسرین شیعه و سنی الوهیت هوای نفس را، به اطاعت از نفس و محور قرار دادن اراده و خواست انسان، تفسیر نموده‌اند. (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۱۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵: ۲۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۶؛ طوسی، بی تا، ج ۷: ۴۹۳؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۴۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰: ۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۸۲)

خداوند متعال انسان‌ها را برخلاف سایر مخلوقات تکویناً به گونه‌ای خلق نموده است که توان تمرّد از سلطه‌ی تشریعی او را. که در قالب امر و نهی ابلاغ می‌گردد، داشته باشند؛ لکن در همین حالت آنان را ملزم به اطاعت از دستورات خویش نیز نموده است. «ما أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ؛ خدا هیچ دلیلی برای عبادت غیر خدا نازل نکرد و تنها حکمفرمای عالم وجود خدا است و امر فرموده که جز آن ذات پاك يكتا را نپرستید، این آیین محکم است ولی اکثر مردم نمی‌دانند». (یوسف: ۴۰) «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ؛ پروردگارت حکم قطعی کرده که غیر او را نپرستید». (اسراء: ۲۳)

نظر به مطلب پیش‌گفته ـ که معیار قراردادن اراده و خواست خویشتن، نوعی شرک و کفر به خدای متعال است ـ به طریق اولی اطاعت از دیگران نیز ـ حتی اگر براساس میل و رضایت قلبی باشد ـ از مصادیق اطاعت غیرخداوند متعال و مصداق کفر و شرک خواهد بود. لذا در قرآن کریم این‌گونه افراد مورد مذمت و نهی واقع شده‌اند؛ «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ؛ (آنها) دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند و (همچنین) مسیح فرزند مریم را؛ در حالی که دستوری جز عبادت خداوند يكتا که جز او خدایی نیست، نداشتند. او پاك و منزّه است از آنچه همتایش قرار می‌دهند!» (توبه: ۳۱)

مفسرین شیعه (طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۶) و سنی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، چ سوم، ج ۱۶: ۳۰) و دیدگاه غالب مفسران در تفسیر آیه‌ی فوق چنین بوده که منظور از این‌که یهودیان و نصارا، علما و دانشمندان خویش را به عنوان رب و ارباب خویش برگزیده بودند، این نیست که آنان را پرستش می‌کردند؛ بلکه منظور این است که از دستورات آنان اطاعت می‌کردند، در حالی که دستورات آنان مخالف اوامر و نواهی الهی بود. البته مقصود از این‌که می‌فرماید: «وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»، این است که آنها قائل به الوهیت مسیح شدند؛ لکن اعتقاد به ربوبیت در مورد احبار و رهبان، صرفاً از ناحیه‌ی اطاعت از اوامر و نواهی آنان بوده است.

این برداشت مفسرین به لحاظ روایی نیز قابل تأیید است. در روایت صحیح السند از امام صادق علیه السلام منظور از ربوبیت در آیه، اطاعت از اوامر و نواهی احبار و رهبان دانسته شده است: «وَاللَّهِ مَا صَلَّوْا لَهُمْ وَلَا صَامُوا وَلَكِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَاتَّبَعُوهُمْ؛ به خدا قسم برای آنان (علما و دانشمندان یهود و نصارا) نماز و یا روزه‌ای به جا نیاوردند، لکن آنان حرامی را حلال کرده و حرام را حلال می‌کردند و اینان (یهود و نصارا)، پیروی و تبعیت می‌کردند». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۵۳)

فلسفه‌ی انحصار حق اطاعت به خدای متعال این است که عبودیت صرفاً مختص به او است. به بیان دیگر که اطاعت از شئون عبودیت است. چنان‌که بررسی متون روایی، فقهی، تفسیری و لغوی (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۶۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۴؛ خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱: ۳۱۹؛ نحویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۴۸۲؛ ابن احمد، ۱۴۲۶ق: ۱۶۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۷۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۸۹) حاکی از این مطلب است که میان اطاعت و عبودیت رابطه‌ی تلازم برقرار است. اگر مورد اطاعت، اوامر و دستورات الهی باشد، عبادت خدا و اگر مورد اطاعت، اوامر و دستورات فردی باشد و لو این‌که فرد مطیع از روی میل و اراده‌ی خویش تن به این دستورات داده باشد، عبادت غیرخدا و در نتیجه نوعی شرک تلقی می‌گردد. به همین جهت محور قراردادن اطاعت و پیروی از خواست و



اراده‌ی نفسانی را از خصوصیات اهل کفر معرفی کرده است: «وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّهُمْ أَمْرٌ مُسْتَقَرٌّ». (قمر: ۳)

همچنین در روایت دیگری که کلینی از امام صادق علیه السلام نقل کرده، اطاعت و عبودیت یکسان تلقی شده است: «مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عَبَدَهُ؛ هر کس دیگری را در معصیتی اطاعت نماید، درواقع او را بندگی و عبادت کرده است». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۹۸) براساس این روایت، فرد مطیع در معرض عبودیت فرد مطاع قرار می‌گیرد؛ اگر فرد مطاع در قالب امر و نهی، مبلّغ و مبّین اراده‌ی خویش یا هر کسی غیرخدای متعال باشد، اطاعت از او مصداق معصیت و بنابراین عبادت غیرخدای متعال خواهد بود و اگر فرد مطاع، صرفاً مبلّغ و مبّین اراده‌ی الهی باشد، مصداق اطاعت الهی بوده و بنابراین عبادت خدای متعال خواهد بود.

بایسته‌ی توجّه است که در روایت مورد بحث، یکی از راویان، نامعّین (مجهول) است؛ در عین حال، محمدبن ابی عمیر که از اصحاب اجماع است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۸، ۳۷۵، ۵۵۶) بی‌واسطه از او نقل روایت نموده است و با فرض این که اصحاب اجماع - خصوصاً محمدبن ابی عمیر - از غیرثقه نقل روایت نمی‌کنند، ضعف سندی روایت جبران شده و می‌توان نسبت به ضعف سندی آن اغماض نموده و آن را معتبر دانست.

حاصل آن که انسان حقّ عبادت غیرخدای متعال را ندارد، بنابراین حق اطاعت از غیر او را نیز نخواهد داشت و اگر انسان حق اطاعت از غیرخدای متعال را نداشت، حق اعطای آن - که همان مشروعیت سیاسی است - را به دیگری نیز نخواهد داشت. به تعبیر فلاسفه فاقد شیء - حق اطاعت - نمی‌تواند معطی آن شیء - به دیگری - باشد. درواقع کسی که خود را تسلیم امر خدا می‌داند، ربوبیت را خاص معبودش می‌داند و ربّی دیگر سراغ ندارد؛ لذا تمکین او در برابر خواست و اراده‌ی خودش یا اراده‌ی هر فردی غیرخدای متعال، مصداق پرستیدن معبودی غیرخدا و اتخاذ ربّی غیرخدا خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۳۹۵) ناگفته پیداست که

گستره‌ی این اطاعت مطلق است. بدین معنا که عبودیت الهی و حرمت اطاعت از غیر خداوند متعال، تمام ابعاد حیات بشری را دربر می‌گیرد. این گونه نیست که تصور نماییم این اطاعت و عبودیت، مختص حیات فردی انسان باشد؛ بلکه گستره‌ی آن هم حیات فردی و هم حیات اجتماعی- یا سیاسی- را دربر می‌گیرد. بر این اساس، نتیجه گرفته می‌شود که مشروعیت سیاسی، صرفاً برای خدای متعال ثابت است.

۳. دسته‌بندی آیات اطاعت

بیان شد که مشروعیت سیاسی- یعنی حق اطاعت- منحصرأً برای خدای متعال است؛ لکن امر و نهی و به تبع آن درک اراده‌ی الهی توسط نوع بشر امکان‌پذیر نبوده و این مهم نیازمند وجود واسطه در ابلاغ، تبیین و تفسیر اراده‌ی الهی است. به همین دلیل خداوند متعال به مسأله‌ی اطاعت از انبیاء، عنایت خاصی داشته و انبیا و جانشینان ایشان را برای تحقق این مهم، مبعوث نموده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...»؛ در میان هر امتی پیامبری برانگیختیم [تا به واسطه‌ی او] از فرامین الهی اطاعت و از طاغوت- هر معبودی غیر از خداوند متعال- اجتناب ورزید». (نحل: ۳۶) آیاتی که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم ناظر به واسطه‌گری در اطاعت هستند، به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم می‌شوند.

۳-۱. آیات سلبی

در برخی از آیات نسبت به اطاعت افراد ناأهل هشدار داده شده و اطاعت آنان عملی حرام و منافی با توحید معرفی شده است. به عنوان نمونه؛ می‌توان به آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی کهف: «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ»؛ از کسی که دلش را از یاد خویش غافل کرده‌ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده‌روی است، اطاعت مکن» و همچنین آیات (۱۵۱: شعراء؛ ۴۸: احزاب؛ ۱۰: قلم و ۲۴: انسان) اشاره نمود. غفلت از ذکر الهی و تبعیت از هوای نفس در آیه‌ی فوق، مشعر به علیت عدم جواز اطاعت است. روشن است که امر و نهی و بلکه پیشنهاد افراد دارای این دو



ویژگی - هرچند این ویژگی ملکه‌ی نفسانی آنان نباشد، امر و نهی الهی نیست. بنابراین از آنجا که اطاعت از فرد یا افرادی با این دو خصوصیت در مسیر عبودیت الهی نیست، اطاعت از آنان جایز نخواهد بود؛ زیرا بیان شد که اطاعت از دیگری ملازم با پذیرش عبودیت او است؛ و حال آن‌که عبودیت صرفاً برای خدای متعال ثابت است. درواقع این آیه‌ی شریفه و آیات مشابه مفهوم ضد برای آیات اطاعت از خداوند و انبیاء علیهم‌السلام هستند. با این تفاوت که مفهوم ضد وجوب اطاعت، در قالب منطوق از ناحیه‌ی خداوند متعال، بیان شده است. درواقع اگر مشابه آیات فوق نیز از سوی شرع مقدس بیان نمی‌شد، آیات انحصارِ اطاعت به خداوند متعال، فی‌نفسه حاکی از این مطلب بود که اطاعت از غیرخداوند متعال، نافرمانی از او است؛ در نتیجه این نافرمانی از باب تحریم ضد عام، حرام می‌بود. در عین حال، خدای متعال از ضد خاصِ اطاعت الهی - یعنی این‌که اراده‌ی غیرخودش مورد اطاعت قرار گیرد - نیز، نهی نموده است و این نشان از اهمیت مسأله‌ی اطاعت الهی است.

علاوه بر این‌که خدای متعال اراده‌ی فردی را که در مسیر اراده‌ی الهی نباشد، مورد مذمت قرار داده و خدا انگاری فردی را نفی کرده و خدا انگاری اکثریت را نیز نفی نموده است: «وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ؛ اگر اکثر مردم روی زمین را اطاعت کنی تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد؛ زیرا جز گمان را پیروی نمی‌کنند و جز تخمین نمی‌زنند». (انعام: ۱۱۶) براساس نگرش و فهم عرفی، کمیت بیانگر حقانیت است. در حالی که آیه‌ی شریفه بیانگر این اصل است که هر آنچه در مسیر الهی نباشد، هرچند به لحاظ کمیت افزایش یابد، ارزشی ندارد. به بیان ساده‌تر، کمیت موجد حقانیت نیست. بر این اساس، اراده‌ی فردی اگر به اراده‌ی اکثریت تغییر ماهیت پیدا کند، اما در عین حال از مسیر اراده‌ی الهی گذر نکرد، کماکان باطل بوده و هیچ نوع رنگی از حقیقت به خود نمی‌گیرد.

۲-۳. آیات ایجابی

مراد از آیات ایجابی آن دسته از آیاتی هستند که به دلالت مطابقی یا التزامی حاکی از وجوب اطاعت از انبیاء یا اولی الامر می باشند. لذا این نوع آیات به دو دسته‌ی آیات اطاعت از انبیاء و اطاعت از اولی الامر تقسیم می شوند:

۱-۲-۳. اطاعت از انبیاء

آیات اطاعت از انبیاء به شش دسته قابل تقسیم هستند:

نخست، آیتی که به طور مستقیم مسأله‌ی اطاعت را مطرح و جعل نموده و بر این اساس ضمن امر به اطاعت از خداوند متعال، به اطاعت از انبیاء - و در رأس آنان نبی مکرم اسلام ﷺ - و اولی الامر دستور داده می شود. مانند: آیه ۵۹ از سوره‌ی نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و رسول و کارداران خود را. که خدا و رسول علامت و معیار ولایت آنان را معین کرده - فرمان ببرید...». همچنین می توان به آیات ۳۲ و ۱۳۲: آل عمران؛ ۹۲: مائده و ۳۳: محمد ﷺ اشاره نمود. درواقع این آیات بیانگر آن هستند که تحقق عینی اطاعت از خداوند متعال در گرو اطاعت از انبیاء و اولی الامر - که در ادامه پیرامون مصداق آن بحث خواهیم کرد -، می باشد.

دوم، آیتی که در آن‌ها انبیاء در کنار امر به تقوای الهی، دستور به اطاعت از خویش نیز داده‌اند: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا». (شعراء آیات: ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۳؛ و زخرف: ۶۳ و آل عمران: ۵۰) آیه‌ی ۹۰ از سوره‌ی مبارکه‌ی طه، شبیه همین آیات است. سوم، آیتی که در آن‌ها عدم اطاعت از انبیاء ﷺ، عملی حرام معرفی می شود. مانند: آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مبارکه نور: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ...» بگو خدا را اطاعت کنید و پیغمبرش را؛ زیرا اگر از اطاعت آن دو سر برتابید فقط تکلیف خود را انجام نداده‌اید و به او ضرری نرسانده‌اید». نظر به این که لسان آیه نسبت به متخلفین تهدید است، حرمت نافرمانی از دستورات



پیامبر مستفاد خواهد بود. شبیه همین آیه. و شاید با دلالتی قوی‌تر، آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی الحاقه است: «فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ...» فرستاده‌ی پروردگارشان را نافرمانی نمودند...». **چهارم**، آیاتی که بیانگر آثار اطاعت و عصیان از انبیاء علیهم‌السلام هستند. آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی فتح از این قسم آیات است: «...وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا» و کسی که خدا و رسولش را اطاعت کند خداوند او را در جناتی داخل می‌کند که از دامنه‌ی آن نهرها جاری است و کسی که اعراض کند، خداوند تعالی به عذابی دردناک معذّبش می‌کند». همچنین می‌توان به آیات: نور: ۵۲؛ احزاب: ۷۱ و ۳۶؛ نساء: ۸۰ و اعراف: ۱۵۷ اشاره کرد.

پنجم، آیاتی که اطاعت و عدم اطاعت از انبیاء را شاخص ایمان و کفر معرفی کرده‌اند. کسانی که اطاعت از انبیاء را بدون کمترین اعتراض لسانی، عملی و قلبی پذیرفته‌اند، ذیل اهل ایمان قرار می‌گیرند و کسانی که در هریک از مراحل لسانی، عملی و قلبی، از اطاعت انبیاء الهی تمرد نمایند، ذیل کفار و مشرکین قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه؛ آیه‌ی ۵۹ سوره نساء که می‌فرماید: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» پس به پروردگارت سوگند ایمان‌شان واقعی نخواهد بود، مگر وقتی که تو را در مشاجراتی که برایشان پیش می‌آید حکم قرار دهند و در دل خود از هر حکمی که راندی احساس آزرده‌گی نکنند و حکم تو را بدون چون و چرا بپذیرند». شبیه به همین مضمون، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء است: «... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» هرگاه در امری اختلاف‌تان شد، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید برای حل آن به خدا و رسول مراجعه کنید، این برایتان بهتر و سرانجامش نیکوتر است».

ششم، آیاتی که بیان می‌دارند خدای متعال انبیاء و رسل را مبعوث نمود و در عین حال لزوم اطاعت از آنان، جزء لاینفک رسالت آنان بوده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ

إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ و ما هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر برای این که مردم او را به خاطر این که از طرف ما است، اطاعت کنند». (نساء: ۶۴)

دسته اول و دوم از آیات فوق به دلالت مطابقی بر وجوب اطاعت از انبیاء دلالت دارند. البته دسته‌ی اول از سنخ امر مستقیم هستند و دسته‌ی دوم امر غیرمستقیم؛ بدین معنا که در دسته اول امر به اطاعت از ناحیه‌ی خداوند صادر می‌شود، اما در دسته‌ی دوم امر به اطاعت از ناحیه‌ی انبیاء صادر شده است. وجوب اطاعت در سایر آیات، به دلالت التزامی است. یعنی بیان آثار اطاعت و عصیان که بهشت و جهنم است، یا تهدید به جهت عدم اطاعت و ناسازگار بودن عدم اطاعت با ایمان، به دلالت التزامی بیانگر آن است که اطاعت از انبیاء واجب است.

۲-۲-۳. اطاعت از اولی‌الأمر

علاوه بر اطاعت از انبیاء که به عنوان واسطه در اطاعت الهی معرفی شده‌اند، اطاعت از اولی‌الأمر نیز در دو آیه از قرآن کریم تأکید و سفارش شده است. در آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و رسول و کارداران خود را. که خدا و رسول علامت و معیار ولایت آنان را معین کرده. فرمان ببرید پس اگر در چیزی اختلاف نظر داشتید، خدا و رسولش را محور قرار دهید؛ اگر ایمان به خدا و روز قیامت دارید، چرا که این بهترین و نیکوترین رفتار است.» که دلالت مطابقی آیه بیانگر آن است که خدای متعال اولی‌الأمر را در کنار رسول خدا ﷺ و بلکه بعد از ایشان، واجب‌الاطاعه قرار داده است.

همچنین آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی نساء که به دلالت التزامی بر وجوب اطاعت از انبیاء و اولی‌الأمر دلالت می‌کند: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَتَوَرَّدُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَ



رَحْمَتُهُ لَتَبْعُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا؛ و چون از ناحیه‌ی کفار خبری از امن و یا خوف به این سست‌ایمان‌ها برسد آن را منتشر سازند، در حالی که اگر قبل از انتشار، آن را به اطلاع رسول و کارداران خویش رسانده، درستی و نادرستی آن را از آنان بخواهند، ایشان که قدرت استنباط دارند، حقیقت مطلب را فهمیده، به ایشان می‌گویند و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود جز مواردی انگشت‌شمار هر لحظه شیطان را پیروی می‌کردید».

فارغ از آنچه در تفاسیر اهل سنت در معنا و مصداق اولی‌الأمر آمده، عمده‌ی مفسرین و فقیهان شیعه این مقام را صرفاً بر معصومین علیهم‌السلام قابل انطباق دانسته‌اند. (جوامع‌الجامع، ج: ۱؛ ۲۷۴؛ المیزان فی تفسیرالقرآن، ج: ۵؛ ۲۲۰۲۳؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج: ۱؛ ۳۲۹؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج: ۱؛ ۱۱۷؛ تبریزی، ۱۴۲۷ق، ج: ۳؛ ۴۴۸) لکن در مقابل گروهی دیگر - علاوه بر معصومین علیهم‌السلام - اهل علم از شیعه را نیز از مصادیق اولی‌الأمر دانسته‌اند. (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج: ۱؛ ۹۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج: ۱۱؛ ۲۴۴؛ نجفی کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج: ۲؛ ۴۳؛ حائری حسینی، ۱۴۲۵ق؛ ۲۵۲؛ خمینی، بی‌تا؛ ۲۰) در هر دو دیدگاه فوق، این‌که معصومین یعنی اوصیاء نبی علیهم‌السلام مصداق اولی‌الأمر هستند، تردیدی وجود ندارد. این مطلب مستفاد از عقل و نقل است؛ بدین بیان که اطلاق اطاعت از اولی‌الأمر ملازم با عصمت اولی‌الأمر است؛ زیرا چنان‌که بیان داشتیم متعلق اطاعت نمی‌تواند امری غیر از اراده‌ی الهی باشد. بر این اساس، اطلاق امر به اطاعت، بیانگر آن است که فرد مطاع عاری از خطا و اشتباه است و این یعنی این‌که اولی‌الأمر در آیه، معصوم فرض شده‌اند.

روایات نیز مؤید عقل در لزوم عصمت اولی‌الأمر هستند. روایات وجوب اطاعت از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام در حد تواتر مضمونی و بلکه لفظی است. مرحوم کلینی در جلد اول کتاب شریف «کافی» بابی را به وجوب طاعة‌الامام علیه‌السلام اختصاص داده و ۱۷ روایت در این زمینه آورده است. همچنین برخی از روایات وجوب اطاعت و حرمت معصیت را در جلد دوم همین کتاب و ذیل باب‌الکفر (ص ۳۸۴ به بعد)

آورده است. مرحوم شیخ حرّ عاملی برخی از این سنخ روایات را در «اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات» (ج ۳: ۴۲ و ۴۳) آورده و صاحب «تفسیر البرهان» نیز (ج ۱: ۲۰۰ به بعد) برخی از این روایات را نقل کرده است. همچنین حرّ عاملی در «وسائل» حدیث ثقلین را از نبی مکرم اسلام ﷺ نقل کرده و می‌فرماید: این حدیث نه تنها بین شیعه، بلکه بین اهل تسنن نیز متواتر است: «وَقَدْ تَوَاتَرَ بَيْنَ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَعِثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي - وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ». (ج ۲۷: ۳۳) اگرچه این روایت شریفه به دلالت مطابقی سخن از وجوب اطاعت به میان نیاورده است؛ لکن به دلالت التزامی و مفهومی حاکی از وجوب اطاعت و حرمت معصیت و نافرمانی از عترت نبی مکرم اسلام ﷺ است.

اساساً مسأله‌ی لزوم اطاعت از معصومین در زمان حضور آن بزرگواران امری بدیهی تلقی شده و جزئی از مکنونات و باور قلبی اصحاب و شیعیان بوده است. به عنوان نمونه؛ کلینی در روایت صحیح‌السند از حسین بن ابی‌العلاء آورده است که به امام صادق علیه‌السلام پیرامون اعتقاد و باور قلبی‌ام پیرامون ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام چنین عرض کردم که ما معتقدیم اطاعت از شما واجب است. حضرت باور قلبی مرا تأیید و سپس چنین فرمودند که این حق اطاعت پس از خداوند متعال و پیامبر ﷺ فقط برای آن ذوات مقدسه ثابت است: «هُمُ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ وَهُمْ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا وَكُيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا؛ ائمه علیهم‌السلام یگانه مصداق اولی‌الامر در آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء بوده و خداوند ولایت بر دیگران را در آیه‌ی ۵۵ مائده، منحصراً برایشان قرار داده است». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۸۷) فارغ از این که در این روایت شریف مسأله‌ی وجوب اطاعت از ائمه علیهم‌السلام به قرآن کریم مستند شده است، به وضوح به دست می‌آید که کثرت ادله در مسأله‌ی وجوب اطاعت از معصومین علیهم‌السلام سبب شده تا این مهم، جزء لاینفک اعتقادات شیعی باشد.

بنابراین در این که مراد از اولی‌الامر در آیات ۵۹ و ۸۳ سوره‌ی نساء، ائمه‌ی



معصومین علیهم السلام می باشد، تردیدی میان فقیهان شیعه وجود ندارد. لکن چنان که اشاره گردید، برخی از فقیهان شیعه، گستره‌ی اولی الامر را در عصر غیبت بر فقیهان شیعه تطبیق داده‌اند. به نظر می‌رسد دلیل این عده بر تعمیم اولی الامر به عالمان شیعی این است که مسأله‌ی اِذاعه و تنازع در عصر غیبت نیز وجود دارد؛ بنابراین باید مرجعی برای رفع این مشکل وجود داشته باشد. نمی‌توان این فرض را مطرح کرد که خدای متعال جامعه‌ی اسلامی را برای عصر غیبت ـ که مشخص نیست امتداد آن تا کجا بیانجامد، بدون ولی امر رها کرده باشد. بر این اساس، دیدگاه دوم، معصومین علیهم السلام را مصداق اتم اولی الامر فرض کرده‌اند و فقیهان را برای عصر غیبت مصداق اولی الامر فرض نموده‌اند.

آن دسته از فقیهان و مفسرین شیعه که قائل به اختصاص مصداق اولی الامر به معصومین هستند و در عین حال به مسأله‌ی اِذاعه و تنازع در عصر غیبت توجه داشته‌اند، سعی کرده‌اند از طریق واسطه‌گری فقیهان شیعه، این مسأله را پاسخ دهند. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵: ۴۲۲؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۵ق: ۲۸۰؛ خمینی (امام)، ۱۴۲۳ق: ۴۰) این بزرگواران استدلال می‌کنند که ادله‌ی عقلی و نقلی ولایت فقیه، بیانگر آن است که خدای متعال جامعه‌ی اسلامی را برای عصر غیبت رها نکرده است و فقیه جامع‌الشرایط مرجع و محور رجوع مردم برای حل تنازعات و اختلافات اجتماعی ـ یعنی دارای مشروعیت سیاسی ـ است. بنابراین همان‌طور که به اتفاق عالمان شیعی اولی الامر در آیات مورد بحث معصومین علیهم السلام است؛ می‌توان این مدعا را نیز مطرح کرد که در اندیشه‌ی فقیهان شیعه برای عصر غیبت، فقیه جامع‌الشرایط مصداق باواسطه یا بی‌واسطه‌ی اولی الامر است.

نتیجه‌گیری

میان حق حکومت و حق اطاعت ملازمه وجود دارد. کسی حق حکومت کردن بر دیگران را خواهد داشت که حق اطاعت داشته باشد. بررسی آیات اطاعت به روشنی گواه بر این است که این حق صرفاً برای خدای متعال است و خداوند این

حق را به انبیاء و اوصیاء تفویض کرده است. به اطاعت از انبیاء و اوصیاء سفارش فرموده و از اطاعت غیر ایشان - به خصوص اهل معصیت - به شدت نهی کرده است. علاوه بر این، خداوند اعطای حق اطاعت را به دیگران - یعنی مردم - واگذار نکرده است. این گونه نیست که مردم خودشان کسی را به عنوان حاکم انتخاب نموده و براساس میل خویش از او اطاعت نمایند.

اثبات حق و وجوب اطاعت برای انبیاء، گستره‌ای عام دارد. بدین معنا که مراد از وجوب اطاعت، اطاعت در امور فردی دین نیست؛ بلکه حتی اختصاصی به امور عبادی نیز ندارد. بر همین اساس، می‌توان از آیات اطاعت از انبیاء، به دست آورد که خداوند متعال برای امور سیاسی نیز تعیین تکلیف نموده است. علاوه بر این که از آیات اطاعت، اطاعت عملی اثبات می‌شود، اطاعت قلبی نیز واجب است. یعنی افراد حق ندارند در برابر دستورات و اوامر نهایی حضرات معصومین علیهم‌السلام در ضمیر خویش دچار تردید و دودلی و ناراحتی شوند. در مقابل عدم جواز اطاعت از غیر انبیاء و اولی‌الأمر نیز گستره‌ای عام دارد و به لحاظ زمانی و موردی تخصیص نخورده است.

پی‌نوشت

۱. با غض نظر از رویکرد سخت‌گیرانه ابن غضائری در تفسیر غلّ و غالی که عبدالله بن بحر (یحیی) را متهم به غالی بودن کرده (ابن غضائری، ج: ۱، ص: ۷۶) روایت به لحاظ سندی تامّ و صحیح است. راویان حدیث عبارتند از: عدّه کلینی - یعنی علی بن ابراهیم، علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه، أحمد بن عبدالله بن أمیه و علی بن الحسن - أحمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن خالد برقی، عبدالله بن مسکان و یحیی ابوبصیر اسدی.

۱. راویان حدیث عبارتند از: عدّه کلینی - یعنی محمد بن یحیی، علی بن موسی الکمندانی، داود بن کوره، أحمد بن ادريس و علی بن ابراهیم بن هاشم قمی. أحمد بن محمد عیسای اشعری، علی بن حکم انباری و حسین بن ابی‌العلاء الخفاف.



منابع

القرآن الكريم

۱. ابن اثیر جزری، محمد بن مبارک، (بی تا)، النهایه فی غریب الاثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن احمد، قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۶ق)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دارالنهضة الحديثه، چاپ دوم.
۳. ابن حموش، مکی، (۱۴۲۹ق)، الهدایه إلى بلوغ النهایه، امارات: جامعه الشارقة.
۴. ابن عباد، صاحب، (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، مصحح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب.
۵. ابن عجبیه، احمد بن محمد، (۱۴۱۹ق)، البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید، قاهره: حسن عباس.
۶. ابن غضائری، احمد بن ابی عبدالله، (بی تا)، کتاب الضعفاء - رجال ابن الغضائری، مصحح سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: بی نا.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، مصحح احمد فارس صاحب الجوائب، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
۸. آقابخشی، علی و مینو افشاری، (۱۳۸۹)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار، چاپ سوم.
۹. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۱۱. بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی، (۱۴۲۷ق)، صراط النجاة، قم: دارالصديقه الشهیده.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات.
۱۴. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۵. حائری، سید کاظم حسینی، (۱۴۲۵ق)، المرجعیه و القيادة، قم: دارالتفسیر، چاپ سوم.

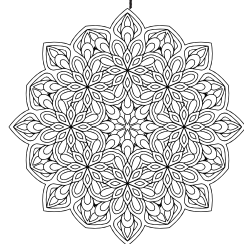
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت: أعلمی.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله، (۱۴۲۳ق)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ دوازدهم.
۱۸. خمینی، سید مصطفی، (بی‌تا)، ولایه الفقیه، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۱)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: سیروس.
۲۱. دینوری، عبدالله بن محمد، (۱۴۲۴ق)، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، مصحح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالعلم.
۲۳. روسو، ژان ژاک، (۱۳۴۱)، قرارداد اجتماعی، ترجمه عبدالحسین زیرک‌زاده، بی‌جا: شرکت سهامی چهر، چاپ چهارم.
۲۴. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
۲۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۹ق)، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، بیروت: دارالأضواء.
۲۶. سبزواری نجفی، محمد، (۱۴۱۹ق)، إرشاد الاذهان إلى تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف.
۲۷. سبزواری، سید عبدالأعلى، (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحکام (للسبزواری)، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
۲۸. سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶ق)، بحر العلوم، بیروت: دارالفکر.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۳۰. شبر، سید عبدالله، (۱۴۱۲ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالبلاغه.
۳۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، بی‌جا: بیدار، چاپ دوم.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه أعلمی، چاپ دوم.

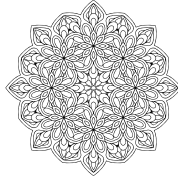


۳۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر، اردن: دارالکتاب الثقافی.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
۳۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۷. عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۱)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، چاپ سیزدهم.
۳۸. عاملی، علی بن حسین، (۱۴۱۳ق)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، قم: دارالقرآن الکریم.
۳۹. فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سؤم.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۴۱. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دارالهجرة، چاپ دوم.
۴۲. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
۴۳. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. کاشف الغطاء، جعفر، (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - الحدیثه)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۶. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، قم: دارالحدیث.
۴۷. مک لین، ایان، (۱۳۸۱)، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، تهران: میزان.
۴۸. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، (۱۴۲۵ق)، الحاکمیه فی الاسلام، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۴۹. میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابار، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
۵۰. نجفی کاشف الغطاء، علی، (۱۳۸۱ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف: مطبعة الآداب.
۵۱. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۵۲. نحویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.



54. Janet M and others, 2008, The Oxford handbooks of political science, Oxford ; New York.





تحلیل انتقادی پیشرفت های کشور از منظر فقه الاقتصاد

حسین عندلیب^۱

چکیده

هدف از این تحقیق آن است که پیشرفت های کشور را از منظر فقه الاقتصاد مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. مقوله ی «پیشرفت» همواره یکی از دغدغه های دولت مردان در اقصی نقاط دنیا بوده و هست. دولت ها برای رسیدن به این مهم دست به تدوین اسناد مختلفی می زنند. در کشور ایران نیز قبل از پیروزی انقلاب اسلامی چند برنامه ی توسعه تدوین و بخشی از آنها عملیاتی شد و پیشرفت هایی را در پی داشت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز برنامه های توسعه به همراه مجموعه ی سیاست های اقتصادی - مالی تدوین و عملیاتی شد. اکنون و پس از گذشت چهاردهه از اجرایی شدن این برنامه آسیب شناسی این برنامه ها از اهمیت بسزایی برخوردار است. در این پژوهش تنها بر روی آسیب شناسی پیشرفت های اقتصادی کشور آن هم از منظر فقه متمرکز می شویم. لذا سؤال اصلی پژوهش عبارت است از این که «پیشرفت های کشور از منظر فقه الاقتصاد مشمول چه انتقاداتی می باشد؟» فرضیه ی پژوهش آن است که از منظر فقه الاقتصاد انتقاداتی به پیشرفت های کشور وارد است که از جمله مهم ترین آنها عبارتند از: ایجاد فاصله ی طبقاتی و توزیع ناعادلانه ی درآمد، تجمل گرایی، اشرافی گری، انحصار و ویژه خواری، توژم و بیکاری، کاهش ارزش پول و... یافته ی پژوهش آن است که یکی از مهم ترین عوامل بروز آسیب های پیشرفت، آشنایی اندک برنامه ریزان و قانون گذاران با مبانی اسلامی و فقهی به ویژه فقه الاقتصاد می باشد.

واژه گان کلیدی: پیشرفت؛ تحلیل انتقادی؛ برنامه های توسعه؛ فقه الاقتصاد.



۱. کلیات و مفاهیم پژوهش

۱-۱. کلیات

۱-۱-۱. بیان مسئله

مقوله‌ی «پیشرفت» همواره یکی از دغدغه‌های دولت‌مردان در اقصی نقاط دنیا بوده و هست. دولت‌ها برای رسیدن به این مهم دست به تدوین اسناد مختلفی می‌زنند. در کشور ایران نیز قبل از پیروزی انقلاب اسلامی چند برنامه‌ی توسعه‌ی تدوین و بخشی از آنها عملیاتی شد و پیشرفت‌هایی را در پی داشت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز برنامه‌های توسعه به همراه مجموعه‌ی سیاست‌های اقتصادی - مالی تدوین و عملیاتی شد. اکنون و پس از گذشت چهاردهه از اجرایی شدن این برنامه آسیب‌شناسی این برنامه‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار است. بررسی فعالیت‌ها و پیشرفت‌های اقتصادی در سه دهه‌ی گذشته در کشور ج.ا.ا. حجم انبوهی از داده‌ها را به پژوهشگر ارائه می‌نماید. در میان این داده‌ها و برای ارتقاء و بهبود کیفیت آنها نیازمند آسیب‌شناسی هستیم.

از آنجا که کلیه قوانین، مقررات، برنامه‌های توسعه و... در نظام جمهوری اسلامی باید مبتنی بر آموزه‌های شریعت اسلامی باشد، ناگزیر از آسیب‌شناسی پیشرفت‌های اقتصادی براساس آموزه‌های شریعت هستیم. بدین خاطر که «علم فقه» به معنای وسیع آن که شامل تمام ابعاد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی می‌شود بیانگر احکام شریعت است، بالضرورة علم فقه به عنوان علم ناظر و ارائه‌دهنده‌ی طریق زندگی فردی و اجتماعی به بیان معضلات و آسیب‌ها می‌پردازد. یکی از زیرشاخه‌های کلان علم فقه و در مجموعه‌های فقه مضاف، «فقه‌الاقتصاد» می‌باشد. بر این اساس، فقه‌الاقتصاد به عنوان علم ناظر بر مشروعیت و هدایت قوانین و مقررات و برنامه‌های خرد و کلان اقتصادی می‌باشد. بنابراین، سؤال اصلی این پژوهش آن است که «پیشرفت‌های کشور از منظر فقه‌الاقتصاد مشمول چه انتقاداتی می‌باشد؟» پژوهش حاضر برای پاسخ به این پرسش سامان یافته است.



۲-۱-۱. پیشینه

بررسی و جست وجوهای فراوان در پژوهش های مختلف مرتبط با مسئله ی پژوهش حاضر حاکی از آن است که تاکنون هیچ پژوهش مستقلی به بررسی و آسیب شناسی فقهی پیشرفت های کشور پرداخته است؛ بلکه عموم نقدها و آسیب شناسی ها صرفاً اقتصادی و در برخی موارد فرهنگی و در اندک مواردی سیاسی بوده است. البته این نقدها و آسیب شناسی ها به عنوان زیربنای کار و ترتب عناوین فقهی و آسیب شناسی فقهی. حقوقی راهگشا بوده است. ناگفته نماند تنها اثری که به بررسی نسبت علم فقه و مسئله ی پیشرفت پرداخته است، تکی گاشتی با عنوان «فقه و الگوی اسلامی. ایرانی پیشرفت» نوشته ی آیت الله ابوالقاسم علیدوست است؛ لکن در این اثر نیز به آسیب شناسی فقهی پیشرفت های کشور اشاره ای نشده است. بنابراین، هیچ پژوهشی که مسئله ی مورد نظر این پژوهش را مورد بررسی قرار داده باشد، یافت نشد.

۳-۱-۱. ضرورت

از آنجایی که نظام جمهوری اسلامی یک نظام مکتبی و ارزشی و داعیه ی اجرای قوانین اسلامی را دارد و طبق اصل چهارم قانون اساسی کلیه ی قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این ها باید براساس موازین اسلامی باشد، لذا تطبیق پیشرفت های کشور در سه دهه ی گذشته با قوانین اسلامی از اهمیت ویژه ای برخوردار است. علم «فقه» که درواقع با دایره ی گسترده بیانگر قوانین و مقررات اسلامی است، به عنوان بهترین میزان برای تطبیق پیشرفت جمهوری اسلامی با قوانین اسلامی است. از همین رو آسیب شناسی فقهی. حقوقی پیشرفت های کشور این امکان را می دهد که اولاً مشخص شود چه پیشرفت هایی از منظر قانون اسلام صحیح نیست. ثانیاً مسئولین و دست اندرکاران امور اجرایی با عنایت به این آسیب شناسی جلو ادامه ی موارد آسیب زا را بگیرند و سازوکارهای برطرف کردن آن معضل را مهیا نمایند.



۱-۱-۴. فرضیه

فرضیه‌ی این پژوهش آن است که در کنار پیشرفت‌های فراوان کشور در سه دهه‌ی گذشته، آسیب‌ها و معضلاتی به وجود آمده است که به هیچ وجه مطلوب شرعی نیست. بر پایه‌ی نظرات کارشناسان آسیب‌هایی همچون ایجاد فاصله‌ی طبقاتی و توزیع ناعادلانه‌ی درآمد، تجمل‌گرایی، اشرافی‌گری، انحصار و ویژه‌خواری، تورم و بیکاری، کاهش ارزش پول و... به وجود آمده است که این آسیب‌ها از منظر فقهی و حقوقی نامطلوب و با نگاه کلان و سیستمی در برخی از موارد حرام و ممنوع است.

۱-۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲-۱. شریعت

این واژه در اصل به معنای «راه ورود به آب» است؛ (ابن منظور، ۱۹۹۷ق، ج ۸: ۱۷۵) اما در متون دینی همگن با واژه‌های «شرع» و «شرعه» به معنای «دین» یا قریب به آن به کار رفته است. شریعت در این کاربرد به مجموعه‌ی دین اطلاق می‌شود. از این رو شریعت را همانند دین باید در همه‌ی بخش‌های دین اعم از عقاید، احکام، اخلاق، گزاره‌های تربیتی و حتی تاریخ منسوب به دین به کار برد. کاربرد دیگری نیز برای واژه‌ی «شریعت» متصور است. در این کاربرد تنها بر احکام (آموزه‌هایی که رفتارها را به مجاز و غیرمجاز، راجح و مرجوح تقسیم می‌کند، همچنین گزاره‌های اعتباری و وضعی) اطلاق می‌شود. (علیدوست، ۱۳۹۰: ۶۵)

۱-۲-۲. فقه

لغت‌شناسان عرب واژه‌ی «فقه» را به مطلق «فهم، علم و ادراک» معنا کرده‌اند؛ (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۲۲۳۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۴۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۴۴۲) هرچند برخی از لغوین دایره‌ی معنایی این واژه را ضیق کرده و گفته‌اند: «علمی که با تأمل و اندیشیدن به دست می‌آید». (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۱۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۳: ۳۹۸) در اصطلاح نیز معنای معروف و مشهور آن عبارت است از «مجموعه‌ی قضایایی که کاشف از حلال و حرام و اعتبارات الهی است.



قضایایی که با تلاش و اجتهاد فقیه از منابع و مستندات شرعی استخراج می‌شود». (علیدوست، ۱۳۹۰: ۶۷)

۳-۲-۱. فقه نظام

فقه را به دو بخش فقه تفریع و فقه نظام تقسیم می‌کنند. فقه نظام می‌کوشد تا با استفاده از نتیجه‌های فقه تفریعی یعنی با استفاده از احکام متفرقه‌ی مستنبطه درباره‌ی انواع رفتارهای انسانی، نظام فقهی بنیادین را که اساس این احکام مستنبطه را تشکیل می‌دهد، به دست آورد. (اراکی، ۱۳۶۹: ۲۱۷)

۴-۲-۱. فقه‌الافتصاد

فقه اقتصادی یکی از شاخه‌های علم فقه بوده و مقصود از آن، فقه اموال است که عبارت از علم به احکام افعال انسان درباره‌ی اموال است. (میرمعزی، ۱۳۹۴: ۶) ارتباطی دوسویه بین فقه اقتصادی و سه شاخه‌ی دانش اقتصاد اسلامی وجود دارد. فقه اقتصادی مبتنی بر مذهب اقتصادی است و این به آن معنا است که از سویی اصول مذهب اقتصادی می‌توانند اصول راهنما برای تصحیح استنباط‌های فقیه در احکام باشند و از سویی دیگر، اصول مذهب را می‌توان از احکام مستنبط فقیه کشف کرد. همچنین فقه اقتصادی از سویی یکی از منابع کشف الگوهای رفتاری و روابط در نظام اقتصادی است و از سویی دیگر، مطالعه‌هایی که در نظام اقتصادی انجام می‌شود می‌تواند به فقیه در تشخیص احکام مستنبط ناسازگار با هدف‌های نظام کمک کند.

این ارتباط دوسویه بین فقه اقتصادی با علم اقتصاد اسلامی نیز وجود دارد. علم اقتصاد اسلامی نظام اقتصادی مطلوب اسلامی را با فرض تحقق احکام فقهی در جامعه‌ی فرضی مطلوب تبیین می‌کند و در ترسیم نظام اقتصادی مطلوب، مطابق با شرایط زمان و مکان یکی از مقدمه‌های آن، تطبیق احکام بر این شرایط است و در تحلیل نظام اقتصادی موجود یکی از عناصر مهم احکام جاری است که باید



مَدَنظر قرار گیرد. همچنین در آسیب شناسی باید تفاوت احکام جاری و احکام مطلوب را نیز شناسایی کند و راهبردها، سیاست ها و برنامه ها نیز در چارچوب احکام فقهی ارائه شود. از سوي دیگر، علم اقتصاد در تبیین موضوع های احکام و تشخیص احکام مستنبطي که قابل انطباق بر شرایط نیستند و نیز تشخیص تراحم ها و تشخیص اهمّ و مهمّ در مرحله ی تدوین نقشه را اجرای نظام اقتصادی و نیز در مرحله ی اجرای آن می تواند به فقیه کمک کند. (میرمعزی، همان: ۳۰)

۵-۲-۱. اجتهاد

«اجتهاد» نیز «علمی است که به انگیزه ی استخراج شریعت از مستندات آن صورت می گیرد». (همان) اجتهاد فرایندی است که با به کارگیری عقل و زمان آگاهی به فهم نصوص دینی پرداخته و در نتیجه ارائه دهنده ی دینی که پاسخگوی همه ی احتیاجات و شئون زندگی فردی و اجتماعی بشر است، می باشد.

۶-۲-۱. توسعه و پیشرفت

واژه ی توسعه معادل لفظ انگلیسی «Development» است که مشتق از واژه ی «Develope» به معنای رشد و گسترش تدریجی و نمود و تطوّر یافتن، آشکار شدن و از پوسته و غلاف درآمدن است. (فرهنگ انگلیسی- عربی المورد، ۱۹۸۶ق؛ فرهنگ آکسفورد، ۱۹۹۱ق) این پوسته و غلاف هم در زبان انگلیسی «Envelope» است. بنابراین، خروج تدریجی از لفاف، معنای دقیق واژه ی توسعه است و در اصطلاح عبارت است از «بهبود، رشد و گسترش همه ی شرایط و جنبه های مادی و معنوی زندگی اجتماعی» و یا «گسترش ظرفیت نظام اجتماعی برای برآوردن احتیاجات محسوس يك طبقه، امنیت ملی، آزادی فردی، مشارکت سیاسی، برابری اجتماعی، رشد اقتصادی، صلح و موازنه ی محیط زیست که مجموعه ای از این احتیاجات هستند» و یا «فرایند بهبود بخشیدن به کیفیت زندگی افراد جامعه. جنبه های مهم توسعه نیز عبارتند از: ارتقاء سطح زندگی افراد (مثل درآمد، مصرف مواد غذایی،



خدمات بهداشتی و آموزشی از طرق مناسب، رشد اقتصادی، ایجاد شرایطی که موجب رشد عزت نفس افراد شود و افزایش آزادی‌های آنها». (آقابخشی، ۱۳۷۵: ۱۰۵)

۷-۲-۱. توسعه در اسلام

اسلام به عنوان دین خاتم و کامل، جهان بینی خاصی به پیروان خویش عرضه می‌دارد و تعالیمی را به آنان ارائه می‌دهد تا براساس آن جهان بینی و تعالیم، مسلمانان زندگی فردی و اجتماعی خود را به بهترین نحو سامان دهند و عمران و آبادی و پیشرفت را در دو حوزه دنیا و آخرت به وجود آورند.^۱ در جهان بینی توحیدی که اسلام ارائه می‌کند، جهان از يك مشیت حکیمانه پدید آمده است و تك قطبی و تك محوری است. ماهیت جهان از او و به سویی او است و چنانچه لحظه‌ای عنایت پروردگار هستی از آن قطع شود، نابود می‌گردد و به نیستی می‌گراید. بر این اساس، جهان يك واقعیت متغیر و متحرک است و از این رو، يك حدوث مستمر است که دائم در حال خلق شدن است. در این جهان بینی، جهان از نظام متقن علی برخوردار است و فیض مستمر پروردگار و تقدیر او تنها از مسیر علل و اسباب خاص به جریان می‌افتد.

از جمله سنت‌های الهی که قرآن بارها متذکر آن شده، این است که سرنوشت هیچ قومی به دست خداوند تغییر نمی‌کند، مگر آن که در ابتدا مردم آن قوم به تغییر سرنوشت خود اهتمام ورزند. (ر.ک: رعد: ۱۱) از این رو، اسلام دینی است که در روند تاریخی حضور خویش، چنان عمل نمود که می‌توان گفت: اسلام نه تنها مانع توسعه نبوده، بلکه سرشار از عناصری است که به عنوان عامل توسعه عمل می‌کنند. (اخترشهر، ۱۳۷۸)

بنابراین پیشرفت اسلامی نباید یک جانبه باشد، بلکه باید از سویی همه‌ی

۱. آیاتی از قرآن کریم که دستور به آبادی و عمران زمین می‌دهد کنایه از پیشرفت در دنیا دارد. مانند: آیه‌ی شریفه: «... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ فِيهَا» (هود: ۶۱) اوست که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت.^۱ از سوی دیگر، توجه به آبادی آخرت به صورت توأمان با آبادی دنیا مطرح شده است. مانند این روایت شریف که امام صادق علیه السلام فرمود: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ» (مجلسی، ج ۷۵: ۳۲۱) کسی که دنیایش را به خاطر آخرتش و [یا کسی که] آخرتش را برای دنیایش رها کند، از ما نیست.

نیازهای مادی و معنوی انسان را همزمان مورد توجه قرار دهد و از سوی دیگر، با باورها و فرهنگ او نیز تناسب داشته باشد. درست با اتکا به همین نکته که باید پیشرفت همه جانبه و متناسب با باورهای مردم باشد، ضروری است نسبت بین پیشرفت و اسلام روشن شود. «اسلامی بودن پیشرفت وابسته به این است که تحققش به گونه ای باشد که نه تنها مخالفتی با آیین اسلام نداشته باشد، بلکه در همان جهتی که اسلام می خواهد، قرار بگیرد. از این رو است که نسبت بین دانش فقه و مقوله ای به نام پیشرفت شکل می گیرد». (علیدوست، ۱۳۹۳: ۱۵)

۲. رابطه فقه و حقوق اسلامی و مقوله ی پیشرفت

برای تبیین رابطه ی فقه و حقوق و مقوله ی پیشرفت باید توجه داشت که توسعه و پیشرفت دارای دو رکن است: نظام حقوقی و نظام هنجاری (اخلاقی). نظام حقوقی در کشورهای مسلمان از علم «فقه» نشأت گرفته است. بنابراین، یکی از پایه ها و ارکان توسعه ی علم «فقه» و بالتبع نظام حقوقی، مبتنی بر فقه است. از همین رو، بررسی و آسیب شناسی فقهی پیشرفت ها امری ضروری و موجه است؛ زیرا اگر پیشرفت و توسعه با نظام حقوقی آن کشور تطبیق نداشته باشد یا احیاناً در تضاد و مخالفت باشد، آن توسعه و پیشرفت، جامعه ای متناقض به بار می آورد. به بیان دیگر، توسعه جدای از فقه در خارج، نهادها، انسان ها، محصولات و پیامدهایی را رقم می زند که در تضاد با انسان مکلف و متشرع و فقه باور است.

با این حال و در کمال تعجب برخی از نویسندگان اقتصادی، علت عدم پیشرفت اقتصادی و اجرایی نشدن کامل برنامه های توسعه را وابستگی مشروعیت قوانین به دیدگاه های فقهی می دانند! همچنین عنصر «مصلحت» و نهاد تشخیص آن را در ایران متناقض با مجلس قانون گذاری می دانند! (ر.ک: صادقی تهرانی، بی تا: ۳۴۳-۳۴۲) این سخنان حاکی از عدم آشنایی صحیح و حقوقی ایشان با قانون اساسی، نهاد مصلحت، وظایف شورای نگهبان، وظایف مجمع تشخیص مصلحت نظام و... می باشد.



۲-۱. وضعیت کنونی رابطه‌ی فقه و پیشرفت و وضعیت مطلوب

اگرچه در پیوند قبلی بر رابطه‌ی فقه و توسعه اصرار داشته و داریم، لکن باید به این نکته‌ی مهم نیز توجه داشته باشیم که وضعیت کنونی رابطه‌ی فقه و مقوله‌ی پیشرفت، وضعیت مطلوبی نیست. در وضعیت کنونی نماد تأثیرگذاری «فقه» بر «پیشرفت» در عرصه‌ی اجرا، نه در عرصه‌ی نظریه‌پردازی و فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی، تنها در بررسی‌های شورای نگهبان تبلور یافته‌است. در حالی که در وضعیت مطلوب باید در گام اول گروهی از دانش‌پژوهان فقه و سایر علوم اسلامی، مبانی و اصول مرتبط با مقوله‌ی پیشرفت را تبیین نمایند؛ سپس برنامه‌ریزان با عنایت به این سند بالادستی دست به تدوین برنامه‌ها و تصویب قوانین و مقررات مرتبط با پیشرفت بزنند. البته چند سالی برای تحقق این مهم و با تدبیر رهبر فرزانه‌ی انقلاب «مرکز الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت» تأسیس شده و تاکنون پژوهش‌های خوبی به متصدیان برنامه‌ریزی در کشور ارائه شده‌است.

۳. اصول و مبانی آسیب‌شناسی فقهی پیشرفت

آسیب‌شناسی منصفانه و مبتنی بر منطق علمی باید از یک سری اصول و مبانی پیروی نماید. به عبارت دیگر، باید مشخص گردد که دیدگاه فقه اسلامی پیرامون مقوله‌ی پیشرفت و امور وابسته به آن چیست؟ سپس این دیدگاه‌ها به عنوان اصول مدنظر محقق قرار گیرد و بر پایه‌ی این اصول نتایج و پیامدهای پیشرفت را بررسی نمایند و مواردی را که در تضاد با این اصول می‌باشد، به عنوان آسیب بیان نمایند. گفتنی است از منظر فقه اسلامی دولت و جامعه دارای یک سلسله تعاملات دو سویه و وظایفی هستند که تخطی از آن اصول و وظایف در حقیقت به عنوان آسیب قلمداد می‌شود. ما در این فصل به جهت بیان اصول و مبانی، مباحث خود را در دو بخش ارائه می‌نماییم:

۱. وظایف دولت دینی پیرامون مقوله‌ی پیشرفت از منظر فقهی؛
۲. معیارها و موازین فقهی مرتبط با پیشرفت.



۳-۱. وظایف دولت دینی پیرامون مقوله‌ی پیشرفت از منظر فقهی

از نظر فقه اسلامی، دولت به مفهوم عامّ آن که در رأس آن فقیه عالم، عادل و مدبّر قرار دارد، باید برای رسیدن به پیشرفت و توسعه‌ای پایدار، عادلانه، حکیمانه و انسانی، وظایف متعدّدی را برعهده گیرد؛ زیرا دولت، مظهر و تجلّی وحدت کلمه و کلمه‌ی توحید در جامعه‌ی دینی و میان مردمانی است که جانشینان خداوند در زمین و در عین حال، امانت دار و مسئول‌اند. همه‌ی آحاد جامعه، شایستگی جانشینی خداوند بر نعمت‌ها، ثروت‌ها و منابع خداداده را دارند. (صدر، ۱۳۹۹: ۱۵۲۰)

یکی از آزمایش‌های حقیقی که در پیش‌روی می‌باشد، استفاده‌ی «کارآ» و «عادلانه» از منابعی است که خداوند ارزانی داشته‌است؛ به گونه‌ای که رفاه همگان را فراهم سازد. چنین امری تنها در صورتی تحقّق می‌یابد که این منابع، با توجّه به عنصر مسئولیت و مطابق با محدودیت‌هایی که هدایت الهی و اهداف دین و مذهب آن را تعیین نموده‌اند، مورد استفاده قرار گیرد. دولت دینی که نماینده‌ی چنین مردمی است، می‌بایست ابزارهای لازم برای عمران و آبادی کارآمد و عادلانه را فراهم کند که وظایف دولت دینی در پیشرفت عادلانه نامیده می‌شود.

البته وظایف دولت دینی در زمینه‌ی پیشرفت و عدالت به نحو هماهنگ و توأمان است، اما آنچه در اینجا بررسی می‌شود، وظایف دولت دینی در زمینه‌ی پیشرفت می‌باشد. دولت اسلامی برای تحقّق پیشرفت عدالت‌محور در سه سطح باید به ایفای نقش پردازد؛ در سطح اول، وظایف اولیه‌ای که دولت دینی برای تحقّق خود و ایجاد نظامی با هویتی کاملاً اسلامی می‌بایست انجام دهد، توضیح داده شد. این وظایف عبارتند از:

۱. حفظ نظم و ایجاد امنیت؛
۲. قوانین مناسب و کارآمد؛
۳. برپایی نظام قضایی عادلانه و تضمین حقوق افراد؛
۴. برخورداری از نظام اداری مناسب؛



۵. نظارت دقیق بر عملکرد نهادهای دولتی، قضایی و لشکری؛
۶. برنامه ریزی برای پیشرفت براساس اصول و شاخص های ثابت و تعیین عناصر متغیر مرتبط با اصول ثابت.
- سطح دوم وظایف دولت برای تحقق پیشرفتی مبتنی بر اسلام، مربوط به تکالیفی است که به علل مستقیم پیشرفت کار دارد. این وظایف عبارتند از:
 ۱. سرمایه گذاری در نیروی انسانی ماهر و متعهد؛
 ۲. انباشت سرمایه ی فیزیکی، به ویژه در امور زیربنایی؛
 ۳. نظارت بر بهره وری.
- اما سطح سوم وظایف دولت دینی، به علل غیرمستقیم پیشرفت مرتبط است؛ یعنی دولت اسلامی برای تحقق پیشرفت مبتنی بر دین می بایست برخی از سیاست هایی که به طور غیرمستقیم موجب پیشرفت و توسعه ی کشور می شود، انجام دهد. این وظایف عبارتند از:
 ۱. مداخله ی مسئولانه ی دولت در مبادله (به مثابه جزئی از فرایند تولید)؛
 ۲. کاهش انواع نابرابری های اقتصادی (تأثیر کاهش نابرابری بر رشد)؛
 ۳. نظام جامع تأمین اجتماعی (تأثیر تأمین بر کارایی نیروی کار)؛
 ۴. هزینه مند کردن گدایی، بیهوده کاری و کارهای حرام. (جهانیان، ۱۳۸۸: ۹۸)
۶۱.

مجموع وظایف مزبور، هم دولت سازی دینی را تقویت می کند و هم موجب ایجاد کشوری اسلامی و پیشرفته خواهد شد.

۳-۲. معیارها و موازین فقهی مرتبط با پیشرفت

- ۳-۲-۱. وجوب حفظ نظام (جهت ملاحظه ی تفصیلی ادله ی وجوب حفظ نظام مسلمین ر.ک. انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۷۲۰؛ خویی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۵۵۵؛ خمینی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۵۱۰)
- ۳-۲-۲. وجوب حفظ حکومت اسلامی (ر.ک: نائینی، ۱۴۲۴ق: ۴۰؛ امام



خمینی، ۱۳۷۶: ۳۰-۱۹؛ امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۶۱۹)

۳-۲-۳. وجوب حفظ مصالح مسلمین (ر.ک. مروارید، ۱۴۱۰ق، ج ۳۲: ۳۴۷؛

ج ۳۵: ۱۹۰، ۲۲۵، ۲۳۹؛ ج ۳۷: ۹۳ و...؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۵: ۳۸۰؛ ج ۱۶: ۱۰)

۳-۲-۴. وجوب حفظ اعتماد مردم به نظام اسلامی (یکی از ارکان حفظ نظام

اسلامی، حفظ اعتماد عمومی مردم به نظام اسلامی است. بنابراین از آنجایی

که حفظ نظام اسلامی واجب است، حفظ اعتماد عمومی مردم نسبت به نظام

اسلامی نیز از باب مقدمه‌ی واجب، واجب است و از سوی دیگر، هر اقدامی که

منجر به خدشه‌دار شدن اعتماد عمومی مردم نسبت به نظام اسلامی شود، چون

در نتیجه منجر به تضعیف نظام اسلامی می‌شود، حرام و ممنوع است).

۳-۲-۵. لزوم برنامه‌ریزی و دستیابی به پیشرفت همه‌جانبه (ر.ک. انفال: ۶۰.

از آیه‌ی شریفه لزوم پیشرفت در همه‌ی زمینه‌ها استفاده می‌شود)

۳-۲-۶. لزوم توجه به مقاصد شریعت (ر.ک. بقره: ۱۲۹-۱۵۱-۱۸۳-۲۱۳؛

آل عمران: ۱۶۴؛ مائده: ۹۷؛ اعراف: ۱۵۷؛ انفال: ۲۴؛ توبه: ۱۰۳؛ عنکبوت: ۴۵؛

حدید: ۹ و ۲۵؛ جمعه: ۲؛ و...) در آسیب‌شناسی فقهی پیشرفت باید این مقاصد

مدّ نظر قرار گیرد و مشخص گردد چه میزان از این مقاصد با پیشرفت‌های گوناگون

محقق شده است و چه میزان از آنها مغفول مانده و یا ضایع شده است. در تبیین

جهت دوّم نیز باید گفت: برنامه‌ریزان پیشرفت باید همواره در برنامه‌ریزی‌ها

و طرح‌های توسعه‌ای پیشنهادی به این مهمّ توجه داشته باشند که مقاصد و

اهداف کلان شریعت محقق شود و طرح‌ها و برنامه‌ها در تضادّ با این اهداف

نباشد. لذا آگاهی کامل برنامه‌ریزان محترم به اهداف کلان شریعت امری لازم و

ضروری است.

۳-۲-۷. لزوم تحقّق عدالت اقتصادی (ر.ک. حدید: ۲۵؛ نحل: ۹) بر همین

اساس شارع مقدّس در متون دینی احکام خاصی را در موارد مختلف وضع کرده

تا هدف ارجمند «عدالت اقتصادی» محقق شود. پی‌جویی این هدف مقدّس

در احکام و متون فقهی پژوهنده را به یک سلسله احکام فقهی می‌رساند که کاملاً مطابق، بلکه به هدف تأمین عدالت اقتصادی جعل و تقریر شده است. (ر.ک. ایروانی، ۱۳۹۳: ۱۳۰-۱۲۷)

۸-۲-۳. ناروایی انحصارطلبی و ویژه‌خواری (ر.ک. نهج البلاغه: نامه ۵۳؛ مقدمه و اصول ۳ و ۴۳ قانون اساسی ج. ۱.۱)

۹-۲-۳. حرمت اسراف، تجمل‌گرایی و ترویج آن (ر.ک. اعراف: ۳۱؛ مؤمن: ۳۲-۲۸، ۴۳؛ اسراء: ۲۷-۲۶) بر همین اساس، فقها فتوا به حرمت اسراف داده‌اند (به عنوان نمونه؛ نک. حلی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۴۰؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۶۶) و برخی نیز اسراف را جزو گناهان کبیره شمرده‌اند. (نک: نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۳: ۳۱۳ به نقل از علامه بحرالعلوم) افزون بر حکم تکلیفی حرمت اسراف، حکم وضعی «ضمان» نیز در پاره‌ای موارد مترتب می‌گردد. (ر.ک. استفتائات از امام خمینی رحمته الله، ج ۲: ۶۲۲، س ۲۳)

۴. آسیب‌شناسی فقهی برنامه‌های توسعه و سیاست‌های اقتصادی

در این بخش برای آسیب‌شناسی برنامه‌های توسعه و سیاست‌های اقتصادی در سه دهه‌ی گذشته به بیان نتایج و پیامدهای منفی اجرایی این برنامه‌ها و سیاست‌ها می‌پردازیم و سپس حکم فقهی آن را بیان می‌نماییم.

۴-۱. پیامدهای اقتصادی

۱-۱-۴. ایجاد فاصله‌ی طبقاتی و توزیع ناعادلانه‌ی درآمد

یکی از آسیب‌های اجرایی برنامه‌های توسعه که کم‌وبیش در اجرایی کردن همه‌ی برنامه‌ها به چشم می‌خورد، توزیع ناعادلانه‌ی درآمد و به تبع ایجاد فاصله و شکاف طبقاتی است. این مسئله با اصول مسلم فقهی همچون «عدالت»، «پرهیز از ظلم»، «عدم تبعیض بین افراد» و... در تضاد است. همچنین با بند ۹ اصل ۳ قانون اساسی که هرگونه تبعیض ناروا را ممنوع اعلام می‌کند نیز در تنافی و تضاد است.



بزرسی نتایج اجرایی برنامه‌ی اول توسعه نشان می‌دهد که توزیع درآمد به‌طور نامناسب و ناعادلانه صورت پذیرفته است و منجر به شکاف بزرگی بین گروه‌های مختلف مردم شده است. نسبت هزینه‌ی دهک بالا (ثروتمندترین) به دهک پایین (فقرترین) یکی از شاخص‌های سنجش توزیع درآمد است. هرچه این نسبت بالا باشد، نشان‌دهنده‌ی نابرابری بیشتر است. این نسبت از رقم ۲۳/۱ در سال ۱۳۶۸ به رقم ۲۲/۰۸ در سال ۱۳۷۲ کاهش یافته است.

همچنین نسبت هزینه ۲۰ درصد بالا نسبت به ۲۰ درصد پایین از رقم ۱۱/۰۵ در سال ۱۳۶۸ به رقم ۱۰/۴۹ در سال ۱۳۷۲ کاهش یافته است.

طی برنامه‌ی اول توسعه این دو نسبت برای جامعه‌ی شهری رو به کاهش و در جامعه‌ی روستایی رو به افزایش نهاد؛ اما آنچه قابل تأمل است مقایسه‌ی نابرابری جامعه‌ی شهری با جامعه‌ی روستایی است. برای مثال، در سال ۱۳۶۹ در جامعه‌ی شهری، نسبت هزینه‌ی ثروتمندترین دهک در حدود ۱۷ برابر فقرترین دهک و در جامعه‌ی روستایی این نسبت حدود ۲۸/۵ برابر بود. (حسینی و نجفی، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۰)

بزرسی نتایج اجرایی برنامه‌ی دوم، سوم و چهارم توسعه نیز نشان از ادامه‌ی توزیع ناعادلانه‌ی درآمد و بقای شکاف طبقاتی بین اقشار مختلف جامعه دارد؛ (همان) اما نتایج اجرایی برنامه‌ی پنجم تا حدودی از بهبود وضعیت خبر می‌دهد لکن این بهبود وضعیت نسبی نیز تداومی نداشت. براساس نتایج طرح آمارگیری هزینه و درآمد خانوار سال ۱۳۹۲ ضریب جینی در مناطق روستایی ۰/۳۲۴۳، در مناطق شهری ۰/۳۵۱۲ و در کل کشور ۰/۳۶۵۰ است. روند کاهشی ضریب جینی که تا سال ۱۳۹۱ وجود داشته در سال ۱۳۹۲ نیز ادامه یافته است. سهم ده درصد ثروتمندترین جمعیت به ده درصد فقرترین جمعیت در کل کشور از ۱۵/۹۷ درصد در سال ۱۳۸۸ به ۱۰/۶۸ درصد در سال ۱۳۹۲ رسیده است که این کاهش خود توضیحی برای کاهش نابرابری است. همچنین سهم ۲۰/۴۰ درصد ثروت جمعیت به سهم ۲۰/۴۰ درصد



فقیرترین جمعیت در کل کشور به ترتیب از ۹/۰۰ و ۴/۶۳ درصد در سال ۱۳۸۸ به ۶/۵۷ و ۳/۷۱ درصد در سال ۱۳۹۲ کاهش یافته است.^۱

اما بیشترین مقدار بهبود در شاخص ضریب جینی و دیگر شاخص های توزیع درآمد در سال ۱۳۹۰ به وقوع پیوسته است که مصادف با اولین سال اجرای قانون هدفمندی یارانه ها در کشور است. این در حالی است که بعد از این کاهش که به نظر می رسد در نتیجه ی پرداخت نقدی یارانه به خانوارها است، در سال های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۲ روند کاهش ضریب جینی کندتر شده است و حتی براساس گزارش بانک مرکزی جمهوری اسلامی شاخص مذکور با افزایش مواجه بوده که بیانگر افزایش نابرابری در وضعیت توزیع درآمد در کشور می باشد. این موضوع حاکی از آن است که اگرچه شروع پرداخت یارانه ی نقدی از اواخر سال ۱۳۸۹ و تأثیر مستقیم آن بر درآمد خانوارها، ضریب جینی با کاهش قابل ملاحظه ای همراه شده، اما با بروز اثرات این قانون در اقتصاد ملی در کنار اعمال تحریم های خارجی بر اقتصاد کشور که منجر به افزایش بی سابقه ی تورم تا سطح ۴۰ درصد و کاهش نرخ رشد اقتصادی و حتی منفی شدن آن در سال های ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲ گردید که در صورت تداوم این روند، بهبود نسبی ایجاد شده در وضعیت توزیع درآمد نیز خنثی می شود. (امیری، ۱۳۹۴، نگاهی به وضعیت توزیع درآمد در کشور طی دوره ۱۳۹۲-۱۳۸۳)^۲

۲-۱-۴. نابرابری های منطقه ای بازار کار

پس از اجرایی شدن برنامه ی چهارم توسعه آمارها نشان می دهد که تغییرات شاخص های بازار کار میان استان ها و حتی میان برخی از استان ها با وضعیت کلی کشور با یکدیگر تطابق ندارند. این وضعیت بیانگر وجود نابرابری است. (ازوجی، ۱۳۹۰: ۸۵) در مجموع و براساس سنجه های مختلف نابرابری نرخ بیکاری، شاخص نابرابری منطقه ای نرخ بیکاری نشان می دهد که این نابرابری ها همواره وجود دارند

1. (https://www.amar.org.ir/Portals/0/Files/reports/1393/Gini_coefficient_1388-1392.pdf)

2. <http://tolidi.mefa.ir/Portal/File/ShowFile.aspx?ID=a207d5fb-05cd-4612-94d7-42d4dbb95aa1>)



و عدم کاهش حداکثر و حداقل نرخ بیکاری میان استان‌ها و عدم تغییرات نتایج سنجه‌های نابرابری منطقه‌ای، مؤید این موضوع است. (ر.ک. ازوجی، ۱۳۹۰: ۹۹)

همچنین سنجه‌ی نرخ مشارکت نیروی کار نیز خبر از نابرابری در این حوزه می‌دهد. براساس نتایج طرح آمارگیری نیروی کار نرخ مشارکت نیروی کار کشور در برنامه‌ی چهارم توسعه در دامنه‌ی ۳۸/۰ درصد تا ۴۱/۰ درصد نوسان داشته‌است. نکته‌ی قابل توجه این‌که این نرخ در طول برنامه روند نزولی داشته‌است و این روند برخلاف پیش‌بینی برنامه ۴۱/۰ درصد بوده‌است و با توجه به عوامل مؤثر بر این نرخ و افزایش ورود به دانشگاه‌ها و فارغ‌التحصیل شدن بخشی از آنها، انتظار بر این بود که این نرخ در برنامه‌ی چهارم روند افزایشی به خود گرفته باشد. از لحاظ منطقه‌ای فاصله‌ی بین حداکثر و حداقل نرخ مشارکت استان‌ها تنها در سال ۱۳۸۶ به ۱۲/۱ درصد رسیده و در سایر سال‌های برنامه، این فاصله بیش از ۱۵ درصد می‌باشد. مطابق جدول پیوست ملاحظه می‌شود که فاصله‌ی میان شاخص نرخ مشارکت بین مناطق و سطح ملی و بین اهداف و عملکرد وجود دارد. به‌طور کلی، شاخص‌های نابرابری نرخ مشارکت نیروی کار در سطح مناطق مختلف کشور نشان می‌دهد که طی دوره‌ی یادشده افزایشی و کاهشی بوده‌است و شدت این روند برخلاف نرخ بیکاری بیشتر بوده‌است. یعنی این‌که تمایل به افزایش نابرابری بیش از تمایل به کاهش نابرابری بوده‌است. نتایج آماری سنجه‌های نابرابری منطقه‌ای نرخ مشارکت، اختلاف نرخ مشارکت بین حداکثر و حداقل استان‌ها و روند کلی نرخ مشارکت کل کشور در طی برنامه‌ی چهارم گویای این واقعیت است. (همان، ۹۹: ۱۰۰)

همچنین براساس آمار، روند تغییرات نرخ بیکاری کل کشور و روند اختلاف بین حداکثر و حداقل نرخ بیکاری استان‌ها، با روند شاخص‌های نابرابری منطقه‌ای رابطه‌ای معکوس داشته‌است. به عبارت دیگر، سیاست‌های کلان اقتصادی برای ایجاد فرصت‌های شغلی و کاهش نرخ بیکاری، همواره به نفع کاهش نابرابری‌های نرخ بیکاری در استان‌های کشور نبوده‌است. این روند برای نرخ مشارکت نیروی کار بیشتر



مشهود است؛ یعنی این نرخ نه تنها در کل کشور کاهش یافته، بلکه نابرابری های آن نیز تا حدودی بیشتر شده است و برخلاف انتظار است. (همان، ۱۰۲)

از منظر فقهی و با توجه به مالکیت هایی که فقه اسلامی برای دولت اسلامی در نظر گرفته است نظیر تصدّی بر انفال، بیت المال، مالیات ها و... و این که بقای نظام بشریّت در گرو کار و تلاش است و هرگونه اختلال در اشتغال به اختلال در نظام زندگی منجر می شود و اختلال نظام نیز ممنوع است، از همین رو اختلال در مقوله ی اشتغال ممنوع و ساماندهی آن یک واجب الهی است. همچنین اصل «عدالت» اقتضا می کند دولت با برنامه ریزی دقیق این نابرابری را تا کمترین میزان کاهش دهد. از منظر حقوقی براساس اصل ۲۸ قانون اساسی یکی از تکالیف دولت اسلامی ایجاد اشتغال مناسب و مساوی برای عموم مردم است. این اصل می گوید: «...دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون برای همه ی افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید».

۳-۱-۴. رشد اقتصادی کند و کمتر از ارقام برنامه

گزارش صندوق بین المللی پول در فواصل زمانی مختلف و آمارهای رسمی نهادهای ذی ربط حاکی از آن است که علی رغم اقدامات فراوان اقتصادی و اجرایی نمودن برنامه های توسعه توسط دولت های مختلف در ایران، متأسفانه رشد اقتصادی در ایران روندی بسیار کند و بعضاً منفی داشته است و اخیراً (از ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۳) علاوه بر نبود رشد اقتصادی، نظام اقتصادی کشور دچار رکود تورمی نیز شده است.

عملکرد برنامه ی اوّل توسعه نشان می دهد که با شروع برنامه، رشد اقتصادی چشمگیر بوده، اما در سال های آخر برنامه، رشد روند نزولی داشته است. رشد اقتصادی که در سال ۱۳۷۰ حدود ۱۰/۱٪ بود، در سال ۱۳۷۲ به ۴/۹٪ کاهش یافت که نشان دهنده ی آن است که برنامه نتوانسته روندهای مثبت و بادوام اقتصادی را در جامعه شکل دهد و این رشد شدید در اوایل برنامه بیش از آن که تابع سیاست های



هدفمند و هوشیارانه‌ی برنامه‌ریزان باشد، تحت تأثیر تحولات خارج از کنترل برنامه از جمله افزایش موقت درآمدهای نفتی کشور ناشی از ماجرایی اشغال نظامی کویت و تزریق سریع وام‌های خارجی در اقتصاد ملی و استفاده از ظرفیت‌های اقتصادی بلااستفاده در دوران جنگ بوده است. افزایش رشد اقتصادی، به خصوص در مقایسه با سال‌های قبل از برنامه، دستاورد مثبت برنامه بود (در دهه‌ی اول انقلاب، رشد اقتصادی منفی بود). رشد سالانه‌ی واقعی برنامه براساس آمارهای بانک مرکزی به قیمت ثابت سال ۱۳۶۱ حدود ۷/۳٪ بود که حاکی از عدم تحقق اهداف برنامه می‌باشد.

عملکرد برنامه‌ی دوم نشان می‌دهد میانگین رشد تولید ناخالص داخلی، ۳/۳٪ در سال بوده که با اهداف برنامه‌ی توسعه مبنی بر رشد حدود ۵/۱٪ به طور متوسط در هر سال فاصله دارد. برنامه‌ی دوم توسعه در شرایطی آغاز شد که با بهره‌برداری از ظرفیت‌های بلااستفاده‌ی موجود در سال‌های برنامه‌ی اول، به تدریج از روند روبه‌رشد اقتصادی کشور کاسته شد. بروز بحران بدهی‌های ارزی در اوایل برنامه‌ی مذکور و لزوم صرفه‌جویی در مصارف ارزی، عدم ثبات در سیاست‌های پولی و مالی و ارزی، کاهش قیمت نفت از مقدار پیش‌بینی شده در سال ۱۳۷۶ و کاهش شدیدتر آن در سال ۱۳۷۷ و خشکسالی در اکثر استان‌های کشور تقریباً در تمامی سال‌های اجرای برنامه برخی از دلایل عمده‌ی محقق نشدن اهداف برنامه‌ی توسعه بوده است.

اما عملکرد برنامه‌ی سوم توسعه نشان می‌دهد که در دو سال اول برنامه‌ی سوم توسعه، تقریباً اهداف رشد اقتصادی به لحاظ ایجاد فضای باثبات در قالب اصلاحات ساختاری و قیمت نفت، تحقق یافت. براساس آخرین برآوردها در سال ۱۳۷۹ رشد اقتصادی ۵/۱٪ بوده که از رشد پیش‌بینی شده‌ی برنامه ۵/۵٪ کمتر می‌باشد. همچنین در سال ۱۳۸۰ رشد اقتصادی به حدود ۵/۴٪ رسیده که حدود ۰/۱٪ از پیش‌بینی برنامه سوم کمتر بوده است. (جهانیان، ۱۳۸۸ (ب): ۲۱۲-۲۱۷)



عملکرد برنامه‌ی چهارم توسعه از بهبود نسبی رشد خبر می‌دهد. هرچند این رشد هم دوامی نداشت و در سال‌های ۱۳۸۸-۱۳۸۷ بسیار پایین و به حدود ۱٪ رسید. در سال ۱۳۸۱ به میزان ۸٫۷۵٪، در سال ۱۳۸۲ معادل ۷٫۹۲٪، در سال ۱۳۸۳ معادل ۶٫۹۶٪، در سال ۱۳۸۴ به میزان ۶٫۱۹٪، در سال ۱۳۸۵ معادل ۷٫۳۲٪، در سال ۱۳۸۶ معادل ۷٫۸۴٪، در سال ۱۳۸۷ به میزان ۰٫۸۳٪، در سال ۱۳۸۸ معادل ۳٫۱۶٪، در سال ۱۳۸۹ به میزان ۶٫۳۸٪ و در سال ۱۳۹۰ نیز به میزان ۳٫۲٪ رسیده است.

اما رشد اقتصادی در سال‌های ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲ چیزی شبیه دهه‌ی اول انقلاب است. در این سال‌ها نرخ رشد بسیار منفی است و به ترتیب ۶/۸-٪ و ۱/۹-٪ می‌باشد؛ اما این رشد منفی در سال ۱۳۹۳ تبدیل به مثبت شده و براساس گزارش بانک مرکزی در تاریخ ۲۷ خرداد ۱۳۹۴، نرخ رشد در سال ۱۳۹۳ به ۳٪ رسیده است. این رقم هم با آنچه که در برنامه‌ی پنجم پیش‌بینی شده بود (رشد ۸٪) فاصله‌ی زیادی داشت. مقایسه‌ی متوسط نرخ رشد اقتصادی ایران در دهه‌ی اخیر به خصوص با توجه به ظرفیت‌های بالقوه‌ی اقتصاد ایران بیانگر این امر است که نرخ رشد اقتصاد کشور به طور متوسط نسبتاً پایین بوده است و این امر بیانگر بهبود اندک و کند رفاه اقتصادی جامعه است.

از دیدگاه برخی اقتصاددانان عامل اصلی در پایین بودن نرخ رشد، «دولت» است. «برای بررسی اثر اندازه‌ی دولت بر عملکرد اقتصاد ایران رابطه‌ی رشد اقتصادی و اندازه‌ی دولت را در قالب یک مدل خطی باید بررسی کرد. نسبت کل هزینه‌های دولت به تولید ناخالص داخلی شاخصی است که اندازه‌ی دولت را نشان می‌دهد. نتایج حاصل از تخمین اولیه نشان می‌دهد که رابطه‌ی این شاخص و تولید ناخالص داخلی سرانه (به قیمت ثابت) منفی است که این امر خود مؤید اثر نامطلوب عملکرد دولت در اقتصاد ایران است.

نمودار زیر شمایی از ارتباط بین رشد اقتصادی و اندازه‌ی دولت ارائه می‌کند. براساس این نمودار، در یک تقریب کلی و بدون در نظر گرفتن سایر عوامل مؤثر



بر رشد، یک رابطه‌ی منفی میان دو متغیر ذکرشده قابل شناسایی است. (نیلی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۷۵)

در یک قضاوت منصفانه باید گفت اگرچه تنها عامل عدم رشد، برنامه‌ریزی‌ها و عملکردهای دولت نیست؛ بلکه فعالان بخش اقتصادی و اعمال تحریم‌های ظالمانه نیز نقش مؤثری در عدم رشد اقتصادی دارد؛ لکن به هر روی هم دولت‌مردان و هم فعالان اقتصادی باید به این مهم توجه داشته باشند که از منظر فقهی، رشد اقتصادی و تقویت و قدرتمندی اقتصاد کشور اسلامی یک مطلوب بلکه یک واجب الهی است و خداوند متعال به آن امر فرموده است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ». (انفال: ۶۰) باید توجه داشت که کلمه‌ی «قوه» کلمه پرمعنایی است، نه تنها وسایل جنگی و سلاح‌های مدرن هر عصری را دربر می‌گیرد، بلکه تمام نیروها و قدرت‌هایی را که به نوعی از انواع در پیروزی بر دشمن اثر دارد شامل می‌شود، اعم از نیروهای مادی و معنوی... از قدرت‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی که آنها نیز در مفهوم «قوه» مندرج هستند و نقش بسیار مؤثری در پیروزی بر دشمن دارند نیز نباید غفلت کرد. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۲۲) از همین روی هرگونه برنامه‌ریزی اشتباه و اقدام ناصحیح که منجر به عدم رشد و کاهش رشد اقتصادی حکومت اسلامی شود و در نتیجه باعث وابستگی و نیاز به بیگانگان و سلطه‌ی آنان گردد، ممنوع و حرام است.

۴-۱-۴. فربه‌شدن دولت و هدررفت منابع

یکی از مشکلات دولت در نیمه‌ی دوم دهه‌ی هشتاد این است که از طریق فروش برخی کارخانه‌های دولتی درصدد تأمین منابع مالی برای بودجه‌ی سالیانه‌ی کشور است. یکی از اقتصاددانان در این باره می‌گوید: «وقتی بودجه‌ی دولت تنظیم می‌شود، وضع دولت به یک مرد معیل می‌ماند که به علت کثرت عائله باید اثاثیه‌ی ارزشمند منزل خود را بفروشد. صرف نظر از اهداف خصوصی‌سازی، اکنون وضعیتی به گونه‌ای است که مدام قوانین خصوصی‌سازی در مجلس تغییر می‌یابد تا ۱۶۰۰



میلیارد تومان پیش‌بینی درآمد مربوط به فروش کارخانه‌های دولتی در بودجه تأمین شود... در حال حاضر نیز دولت قرض داخلی یا خارجی می‌کند و وقتی سال آینده می‌رسد باز از جای دیگری قرض می‌گیرد تا قرض‌های قبلی را پرداخت کند. خلاصه تمام هم‌وغم دولت این است که خود را اداره کند». (سبحانی، بی‌تا: ۳۱۸-۳۱۷) از منظر فقهی هدر دادن بیت‌المال یک حرام قطعی است و ادله‌ی فراوانی بر آن دلالت می‌کند. (ر.ک. حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸: ۱۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۹۳) بنابراین هرگونه هدر دادن بیت‌المال و ثروت‌های عمومی حرام و ممنوع است.

۴-۱-۵. فروش بی‌رویه‌ی اوراق مشارکت و دست‌کاری در نرخ ارز

یکی دیگر از اقدامات ناصحیح اقتصادی دولت‌ها در سه دهه‌ی گذشته فروش بی‌رویه‌ی اوراق مشارکت و دست‌کاری در نرخ ارز است که خود یکی از علل ایجاد اختلال در سیستم اقتصادی کشور است.^۱ یکی از کارشناسان مسائل اقتصادی در این باره می‌گوید: «دولت به فروش اوراق مشارکت در داخل یا دست‌کاری در قیمت ارز برای تأمین ریال مورد نیاز بودجه و غیره تمسک می‌کند. این‌ها همه باعث اختلال در اقتصاد ملی می‌شود». (سبحانی، همان: ۳۱۸) پژوهیان، یکی از اقتصاددانان مطرح کشور درخصوص انتشار بی‌رویه‌ی اوراق مشارکت می‌گوید: «متأسفانه انتشار اوراق مشارکت در سال‌های اخیر از حد آن فراتر رفته و محاسبات لازم برای تجمیع بدهی و تحمیل آن به بودجه‌ی عمومی در سال‌های آینده انجام نشده یا دست‌کم اعلام نشده است. وی می‌افزاید: از این جهت دولت باید اطلاع‌رسانی لازم را انجام دهد که از محل سود و اصل اوراق مشارکت چه مقدار خزانه و درواقع مردم بدهکار خواهند شد. پژوهیان درخصوص نحوه‌ی هزینه‌کرد وجوه این اوراق نیز می‌گوید: «موضوع بعدی نحوه‌ی هزینه‌کرد وجوه این اوراق است. ما در سال‌های گذشته و سال‌های اخیر انضباط مالی لازم را نداشته‌ایم؛ لذا احتمال جابه‌جایی برخی وجوه

۱. برای مشاهده‌ی روند فزاینده‌ی فروش اوراق مشارکت ر.ک. گزارش اداره‌ی اعتبارات بانک مرکزی:



می تواند وجود داشته باشد. اما از کم و کیف آن به دلیل نبود اطلاعات خبر نداریم».

(شماره خبر: ۱۰۰۸۰۹۷۷۶۶۸۵، پنجشنبه ۳۱ فروردین ۱۳۹۱)^۱

دکتر بهمن آرمان، عضو سابق هیأت امنای حساب ذخیره ی ارزی نیز در این باره می گوید: «انتشار اوراق مشارکت ابزاری برای تأمین مالی بخش مولّد اقتصاد است و نفساً چیز بدی نیست، اما نحوه ی استفاده از این اوراق است که باید کنترل شود». وی می افزاید: «متأسفانه در کنار انتشار بی رویه ی اوراق قرضه، ما شاهد این هستیم که وجوه ناشی از انتشار اوراق مشارکت برای جبران کسری بودجه ی جاری دولت صرف شده و به بخش های مولّد تخصیص پیدا نکرده است. بهترین گواه در این زمینه این است که بخش هایی که اوراق قرضه ی خود را به مردم فروخته اند، هنوز به پیمانکاران زیرمجموعه شان بدهکار هستند». وی معتقد است: «انتشار بی رویه و استفاده وجوه اوراق مشارکت برای بودجه های جاری، پا گذاشتن در راهی است که یونان به آخر آن رسیده است؛ یعنی بحران مالی بزرگ. این یک حرف فانتزی نیست، واقعیتی است که مجلس و دولت باید به آن توجه ویژه ای داشته باشند». (همان)

بنابراین و با توجه به نظر کارشناسان، فروش بی رویه ی اوراق به بحران مالی و افزایش بدهی های دولت منجر می شود. از منظر فقهی این مسئله «خلاف مصلحت عمومی» است و مفاسد دیگری در حوزه ی اقتصاد در پی دارد که خلاف مصلحت عمومی و در پی داشتن مفاسد منجر به ممنوعیت و حرمت آن عمل می گردد.

۴-۱-۶. ضعف به کارگیری توان کارشناسی کشور

علی رغم وجود متخصصان و کارشناسان فراوان در حوزه های مختلف در کشور، متأسفانه به کارگیری و مداخله ی آنان به خصوص در تصمیم گیری های کلان اقتصادی کشور کم رنگ است. یکی از اقتصاددانان برجسته ی کشور که خود نیز در تدوین سیاست های کلان اقتصادی کشور و برنامه های توسعه نقش داشته است در این باره می گوید: «نکته ی دیگری که جزو واقعیات است و نمی توان به راحتی از

1. <http://www1.jamejamonline.ir/newstext.aspx?newsnum=100809776685>



کنار آن گذشت این پرسش است که واقعاً توان کارشناسی که اقتصاد ایران را اداره می‌کند، چقدر است؟ به عنوان مثال؛ در وزارت اقتصاد یا بانک مرکزی یا سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی توان کارشناسی افراد چقدر است؟ گرچه منطق و عقل و اخلاق حکم می‌کند از زحمات همه تشکر کنیم؛ اما واقعیت‌هایی هم وجود دارد. به عنوان مثال؛ در اداره‌های کل استان‌ها و وزارتخانه‌ها کمتر می‌توان از کارشناس بودجه سراغ گرفت. حال آن‌که همین اداره‌ها هم اکنون بودجه‌نویسی می‌کنند و بودجه را به اجرا می‌گذارند. مثلاً در میان ۵۰ الی ۶۰ اداره‌ی کل استان سمنان که یکی از استان‌های به نسبت پیشرفته کشور است، فقط یک کارشناس بودجه که لیسانس اقتصاد یا بودجه دارد، حضور دارد. این در حالی است که این استان جزو اقتصادهای نسبتاً توسعه‌یافته ما است. تجربه نشان می‌دهد که ما در کشور به اندازه‌ی لازم نیروی کارشناسی نداریم. البته نیروهای موجود واقعاً زحمت می‌کشند ولی صحبت من بر سر مقایسه‌ی میان آنچه هست و آنچه باید باشد، می‌باشد.

واقعیت قابل ذکر دیگر این است که ما در هر صورت، تمرین رجوع به کار کارشناسی و تصمیم‌گیری درست را نداریم. کافی است که حداقل دوستانی که جلسات کمیسیون‌های مجلس را می‌بینند، به حافظه‌ی خودشان رجوع کنند و ببینند که چگونه در امور تصمیم‌گیری می‌شود. درواقع به راحتی می‌توان فهمید که چرا ما به این جا رسیده‌ایم که هستیم. به جز موارد نادر و معدود کمیسیون‌هایی که تصمیم می‌گیرند، کمیسیون‌های تخصصی نداریم. البته نباید هم انتظار داشت که کمیسیون‌ها تخصصی باشند؛ چون نمایندگان مردم از شهرهای مختلف با علایق مختلف انتخاب می‌شوند. البته چون صحبت از کمیسیون‌های تخصصی است، باید گفت که آنها کمیسیون‌های اختصاصی (نه تخصصی) هستند که هر کدام اختصاص به بررسی موضوعاتی دارند که تصادفاً ممکن است متخصص هم در میان آنها حضور داشته باشد. به هر حال، احساس نیاز به کار کارشناسی یا کم است یا متجلی نمی‌شود. بنابراین، تخصیص منابع یا تصمیم‌گیری برای تخصیص



منابع در مجلس که مرجع نهایی این‌گونه تصمیم‌گیری‌ها است مبتنی بر علایق شخصی و جهت‌گیری‌های سیاسی است که گاهی چالش‌های منطقه‌ای هم بر آن اضافه می‌شود. در ۲۰ سال گذشته عمده کسانی که در اقتصاد ایران تصمیم‌گیری کردند غیراقتصاددان‌هایی بودند که به اقتصاد پیوستند. برخی از وزرای تولیدی یا برنامه‌ریزان از مهندسی به اقتصاد روی آوردند که به نظر من نکته‌ی قابل تأملی است». (سبحانی، همان، ۳۱۹-۳۱۸)

از منظر فقهی و با توجه به ادله‌ی لفظی و غیرلفظی همواره رجوع به کارشناس و بهره‌مندی از نظرات کارشناسی یک امر لازم و ضروری در زندگی بشر است. آیات قرآن کریم بر لزوم مراجعه به متخصصان و کارشناسان تأکید دارد (ر.ک. نحل: ۴۳) و وجوب مراجعه و پرسش از آنان مستلزم وجوب قبول و ترتیب اثر بر پایه‌ی سخنان آنها است. (ر.ک. منتظری، ۱۴۰۹ق: ۱۵۹) حکم عقل و عقلا نیز مؤید لزوم رجوع به کارشناس و متخصص است؛ به‌خصوص هنگامی که موضوع تصمیم‌گیری تعیین‌کننده‌ی سرنوشت «امت مسلمان» باشد، قطعاً این امر به مرحله‌ی «وجوب» می‌رسد. بنابراین، اگر از این مهم غفلت شود و تدبیر امور کشور به دست غیرمتخصصان صورت پذیرد، این امر خلاف نقل و عقل و باعث «تفویت مصلحت مسلمین» و طبیعتاً حرام و ممنوع است.

۷-۱-۴. الگوگیری از مدل‌های غیربومی

یکی دیگر از مشکلاتی که اقتصاد ما را دچار رکود کرده و موفقیت‌های دولت در این زمینه را کاهش داده است، الگوگیری از مدل‌های اقتصادی غیربومی است. سیستم مدیریتی و مشاوره‌ای اقتصاد کشور که بعضاً از فارغ‌التحصیلان رشته‌ی اقتصاد بهره می‌گیرد، بر همان پیش‌فرض‌های اقتصاد غیربومی و غیراسلامی دست به تدوین برنامه‌های اقتصادی می‌زند و بدون در نظر گرفتن شرایط مختلف کشور و همچنین آموزه‌های اسلامی برنامه‌نویسی و طرح‌های اقتصادی تهیه و تنظیم می‌گردد. دکتر حسن سبحانی در این باره می‌گوید: «در عرصه‌ی اقتصاد، ... مستقل نیستیم و چشم

به راهکارهای اقتصاد وارداتی داریم. البته موارد محدود و استثنائاتی هم هستند که خودشان می دانند چه کار کنند؛ اما من به شخصه اشاره ام به طیف وسیعی از کارشناسان است که دقیقاً به همان شکل و شمایلی که درس خوانده اند، راه حل نشان می دهند. از این رو در برنامه ی دوم یا سوم سیاست هایی از طرف بزرگانی که حق سیاست گذاری دارند، طبق قانون اساسی اعلام می شود و سپس کارشناسان، آن سیاست ها را زینت بخش صفحات اول و دوم برنامه ی مکتوبی می کنند که بنا است به مجلس بیاورند. در بسیاری از موارد بین راهکارها و طرح های اجرایی از یک سو و سیاست های هدف گذاری شده از سوی دیگر سازگاری وجود ندارد. به طوری که می بینیم برخلاف سیاست های کلان اعلام شده در عمل نتایج به شکل دیگری نتیجه می دهد. ... واقعیات قومی، ملی، علایق فرهنگی و عقب افتادگی ها باید شناخته شود و کارشناسان اقتصادی نباید فارغ از این مسائل فقط به همان شیوه ای که درس خوانده اند راهکار ارائه کنند و بعد هم برایشان مهم نباشد که چه می شود». (سبحانی، همان، ۳۲۳-۳۲۲)

از منظر فقهی و با استناد به قاعده ی نفی سبیل هرگونه سلطه پذیری کفّار توسط مسلمین و حکومت اسلامی حرام و ممنوع است. یکی از مصادیق مهم سلطه، سلطه ی نظری و فکری است. اگر کارشناسان و برنامه ریزان کشور اسلامی بر مبنای همان نظریات غیراسلامی و تولیدات فکری کفّار دست به تصمیم گیری برای اداره ی کشور بگیرند، درحقیقت سلطه ی نظری و فکری کفّار بر مسلمین را رسمیت بخشیده و در بن بست و تعارضات با سایر مبانی دینی قرار می گیرند. به عبارت دیگر، هر سیستم فکری و نظری یک سلسله مبانی و پیش فرض ها و فلسفه هایی را پذیرفته است و منطبق بر همان ها سیستم های اقتصادی، فرهنگی و... خود را تعریف و تعیین کرده است. لذا به عنوان مثال؛ اگر سیستم اقتصادی غربی پذیرفته شود، در حقیقت مبانی فلسفی و اعتقادی آنها نیز پذیرفته شده است و اقتصادی در کشور اسلامی رواج پیدا می کند که بر مبنای تفکرات الحادی و غیرتوحیدی



بنا شده است و این یکی از بزرگ‌ترین مصادیق «سلطه‌ی کفار بر مسلمین» است که به اجماع فقها حرام و ممنوع است. از این ممنوعیت و حرمت تسلط کفار بر مسلمین، «وجوب» تبیین و تعیین سیستم‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی و... توسط عالمان و دانشمندان اسلامی استفاده می‌شود و به‌عنوان یک امر واجب همواره باید نخبگان مسلمان به این امر اهتمام داشته باشند.

۲-۴. اقتصاد رانتی

به‌طور کلی زمانی که از رانت سخن می‌رود منظور «درآمدی است که از هدیه‌ی طبیعت استخراج می‌گردد». (حاجی یوسفی، ۱۳۸۸: ۵۳) با توجه به معنای رانت، دولت رانتیر بدین شکل تعریف شده است: «هر دولتی که قسمت عمده‌ی درآمد خود را از منابع خارجی و به شکل رانت دریافت کند، دولت رانتیر نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، دولتی رانتیر است که به دلایل خاصی دارای این ویژگی است که به‌طور مستقیم دریافت‌کننده‌ی درآمد از فروش کالاها و خدمات با قیمت‌های بسیار بالاتر از هزینه‌ی تولید آنها می‌باشد».^۱ کارشناسان معایی را برای دولت رانتیر بیان کرده‌اند: قدرت انحصاری دولت، ویژه‌خواری و لابی‌گری برای مرتب‌بان با دولت، استقلال و عدم وابستگی به اقتصاد داخلی، ایجاد روحیه‌ی رانتی بین مردم، واردات بی‌رویه و تضعیف تولید داخلی. (حاجی یوسفی، همان، ۸۸) رویکرد اقتصاد رانتی منجر به انحصارطلبی و توجه نداشتن به منافع عمومی و لابی‌کردن با گروه‌های سیاسی و تقدیم منافع جناحی بر منافع ملی همگی مخالف با تصریح آیات قرآن کریم و یکی از مقاصد بزرگ شریعت اسلامی یعنی برپایی عدالت و قسط دارد. (ر.ک. حدید: ۲۵) حضرت امیر علیه السلام در تبیین وظایف کارگزاران نظام اسلامی یکی از وظایف مهم را پرهیز از «انحصارطلبی» و «ویژه‌خواری» می‌داند. (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳) از منظر حقوقی نیز قانون اساسی هرگونه انحصارطلبی را

۱. همان به نقل از:

H. Beblawi and G. Luciani (eds), The rentier State (London: Croom Helm, 1987), pp 11-12))



ممنوع می‌داند (ر.ک. مقدمه و اصل سوم ق.ا.ج.ا.ا)

همچنین رانتی شدن دولت باعث می‌شود دولت به سمت استبداد و تک‌رایی پیش برود و رابطه‌ی خود با مردم را کمتر و کمتر نماید. این فاصله و تک‌رایی باعث دلسردی، بی‌اعتمادی مردم نسبت به دولت می‌شود و زمینه‌ساز تضعیف نظام اسلامی و از دست دادن سرمایه‌ی اجتماعی و اعتماد عمومی مردم به نظام است که از منظر فقهی با توجه به این توالی فاسد رانتی شدن دولت از این منظر نیز خلاف شرع و حرام است.

بنابراین و با توجه به نظرات کارشناسان مجموعه این آسیب‌ها به نوعی به تضعیف اقتصاد داخلی منجر می‌شود و همچنین هدررفت منبع مهمی همچون مالیات که دولت اسلامی با اخذ آن اقدامات بسیاری را جهت پیشرفت کشور می‌تواند انجام دهد و در نهایت عدم تولید کالای مرغوب و باکیفیت که توان رقابت با کالاهای خارجی را ندارد، همگی مصالح و منابع بسیار مهمی هستند که به واسطه‌ی اقتصاد رانتی دولت اسلامی، بازرگانان و عموم مردم از آن محروم می‌شوند و از آنجایی که تفویت مصالح از منظر فقهی حرام است و جلب مصالح برای دولت اسلامی و مسلمین لازم و ضروری است، لذا خاتمه دادن به دولت رانتی یکی از واجبات شرعی است. مسئولان قوه‌ی مجریه و نمایندگان قوه‌ی مقننه باید با دقت هرچه بیشتر خروج از رانتی بودن دولت را گام به گام در برنامه‌های توسعه و دیگر برنامه‌ها تعبیه نمایند تا از این رهگذر مفاسد فراوانی که دولت رانتی به وجود می‌آورد، به حداقل ممکن تقلیل یابد.

۳-۴. تجمل‌گرایی، اشرافی‌گری، فخر فروشی و...

در کنار پیشرفت‌های اقتصادی کشور و با توجه به ایجاد شکاف طبقاتی، همچنین تهاجم فرهنگی و عوامل دیگر همگی باعث شده‌است هم در سطح برخی مسئولین و هم برخی از مردم شاهد بروز محرمات الهی همچون «تجمل‌گرایی»، «اشرافی‌گری»، «مصرف‌گرایی»، «اسراف و تبذیر»، «فخر فروشی»، «تکبر» و... باشیم.



آیا امروزه کاخ‌های بسیار مجلل و خودروهای بسیار گران‌قیمت وسیله‌ای برای تکبرورزی عده‌ای معدود بر فقرا و مستضعفین نشده است؟ آیا نباید دولت اسلامی براساس مبانی فقهی شیوه‌نامه‌ای را تنظیم کند که براساس آن از کاخ‌سازی و ورود کالاهای لوکس و خودروهای آنچنانی جلوگیری کند؟ باید توجه داشت که سخن در این است که به‌طور طبیعی و اقتضایی این امور تکبرآور و مایه‌ی فخرفروشی است. از همین روی ممنوعیت شرعی براساس نوع موارد است و سخن در موارد خاص و استثناء نیست. البته در موارد خاص نیز اگرچه شاید برخی صاحبان کاخ‌ها و خودروهای گران‌قیمت تکبرورزی نداشته باشند؛ لکن کاخ‌سازی و نمایش تجمل و ثروت، اولاً جامعه را از ارزش‌های اصیل، معنوی و انسانی دور می‌کند و ثانیاً به درد فقر فقرا می‌افزاید و ثالثاً موجب بدبینی مؤمنین به دولت اسلامی می‌شود که چرا و به چه دلیل دولت اسلامی توان مدیریت فاصله طبقاتی را ندارد و آزادانه از مترفین حمایت و پشتیبانی می‌کند.

نتیجه‌گیری

براساس این پژوهش برنامه‌های توسعه و سیاست‌های پولی - مالی پس از انقلاب اسلامی علی‌رغم موفقیت‌هایی که در پی داشته است منجر به بروز آسیب‌هایی شده است. این آسیب‌ها عمدتاً ناشی از عدم توجه به مبانی اقتصاد اسلامی و عدم توجه به چارچوب‌های شرعی و فقهی است. البته ذکر این نکته ضروری است که عدم موفقیت و دستیابی به اهداف برنامه‌ها، تنها ناشی از قصورها یا تقصیرهای دولت‌مردان نیست؛ بلکه وجود تحریم‌های ظالمانه از ابتدای انقلاب اسلامی، عقب‌افتادگی تاریخی کشور به ارث مانده از دوره‌ی شاهنشاهی، خسارت‌های مالی ناشی از جنگ تحمیلی ۸ ساله، وابستگی به سیستم‌های اقتصادی بین‌المللی، عدم شفافیت سیستم مالیاتی {که بخشی از آن به دولت برمی‌گردد و بخشی از آن به فرارهای مالیاتی سرمایه‌داران برمی‌گردد} و عوامل دیگری نیز دخیل در این موضوع بوده و هستند.

همان‌طور که در خلال بررسی‌ها و تحلیل‌های این پژوهش تبیین شد، دولت اسلامی جهت تدوین برنامه‌های پیشرفت کشور باید به اصول و موازین فقهی عنایت نماید. این اصول عبارتند از: وجوب حفظ نظام، وجوب حفظ حکومت اسلامی، وجوب حفظ مصالح مسلمین (ایجاد اشتغال، حفظ ارزش‌داری‌های مردم، حمایت از بخش خصوصی، حمایت از تولید و...)، وجوب حفظ اعتماد مردم به نظام اسلامی، وجوب برنامه‌ریزی دقیق برای پیشرفت همه‌جانبه، ناروایی و ممنوعیت انحصارطلبی و ویژه‌خواری، اسراف، تجمل‌گرایی و ترویج آن، وجوب تحقق عدالت اقتصادی.

همچنین دولت اسلامی برای تحقق پیشرفت عدالت‌محور در سه سطح باید به ایفای نقش پردازد: در سطح اول، وظایف اولیه‌ای که دولت دینی برای تحقق خودش و ایجاد نظامی با هویتی کاملاً اسلامی می‌بایست انجام دهد، توضیح داده شد. این وظایف عبارت‌اند از: ۱. حفظ نظم و ایجاد امنیت؛ ۲. قوانین مناسب و کارآمد؛ ۳. برپایی نظام قضایی عادلانه و تضمین حقوق افراد؛ ۴. برخورداری از نظام اداری مناسب؛ ۵. نظارت دقیق بر عملکرد نهادهای دولتی، قضایی و لشکری؛ ۶. برنامه‌ریزی برای پیشرفت براساس اصول و شاخص‌های ثابت و تعیین عناصر متغیر مرتبط با اصول ثابت.

سطح دوم وظایف دولت برای تحقق پیشرفتی مبتنی بر اسلام، مربوط به تکالیفی است که به علل مستقیم پیشرفت کار دارد. این وظایف عبارت‌اند از: ۱. سرمایه‌گذاری در نیروی انسانی ماهر و متعهد؛ ۲. انباشت سرمایه‌ی فیزیکی، به‌ویژه در امور زیربنایی؛ ۳. نظارت بر بهره‌وری.

سطح سوم وظایف دولت دینی، به علل غیرمستقیم پیشرفت مرتبط است؛ یعنی دولت اسلامی برای تحقق پیشرفت مبتنی بر دین می‌بایست برخی از سیاست‌هایی را که به‌طور غیرمستقیم موجب پیشرفت و توسعه‌ی کشور می‌شود، انجام دهد. این وظایف عبارت‌اند از: ۱. مداخله‌ی مسئولانه‌ی دولت در مبادله (به‌مثابه جزئی از



فرایند تولید)؛ ۲. کاهش انواع نابرابری‌های اقتصادی (تأثیر کاهش نابرابری بر رشد)؛
۳. نظام جامع تأمین اجتماعی (تأثیر تأمین بر کارایی نیروی کار)؛ ۴. هزینه‌مند
کردن گدایی، بیهوده‌کاری و کارهای حرام.
مجموع وظایف مزبور، هم دولت‌سازی دینی را تقویت می‌کند و هم موجب ایجاد
کشوری اسلامی و پیشرفته خواهد شد.



۱. ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: عالم الکتاب.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۹۹۷م)، لسان العرب، الطبقة الاولى، بیروت: دار صادر.
۳. اختر شهر، علی، (۱۳۸۷)، «توسعه در غرب و اسلام؛ نتایج و پیامدها»، معرفت، ش ۱۲۴.
۴. اراکی، محسن، (۱۳۶۹)، «نقش فقه و فقها در شناخت اقتصاد اسلامی»، مجموعه مقالات فارسی اولین مجمع بررسی های اقتصاد اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.
۵. ازوجی، علاءالدین، (۱۳۹۰)، «سنجش و تحلیل نابرابری های منطقه ای بازار کار در برنامه ی چهارم توسعه»، مجله برنامه ریزی و بودجه.
۶. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۷. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۴)، المکاسب، قم: دهقانی (اسماعیلیان).
۸. ایروانی، جواد، (۱۳۹۳)، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۹. آقابخشی، علی، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارك علمی ایران.
۱۰. جمعی از صاحب نظران، (۱۳۷۳)، «گزارش سمینار بررسی و نقد برنامه ی دوم توسعه»، جهاد، ش ۱۶۸.
۱۱. جمعی از نویسندگان، (بی تا)، «جایگاه مبانی و ارزش های دینی در برنامه های توسعه»، راهبرد توسعه، ش ۲.
۱۲. جوهری، (۱۴۰۷ق)، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه)، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۳. جهانیان، ناصر، (۱۳۸۸ب)، اسلام و رشد عدالت محور، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی.
۱۴. جهانیان، ناصر، (۱۳۸۸الف)، «پیشرفت و وظایف دولت دینی»، فصلنامه معرفت سیاسی، سال اول، ش اول.
۱۵. حاجی یوسفی، امیرمحمد، (۱۳۸۸)، دولت، نفت و توسعه ی اقتصادی در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



۱۷. حسینی، سیده مریم؛ نجفی، سید عباس، (۱۳۸۸)، «توزیع درآمد در مناطق روستایی و شهری ایران (۱۳۶۳-۱۳۸۶)»، مجله‌ی تحقیقات اقتصاد کشاورزی، ج ۱، ش ۳.
۱۸. حلی، ابن ادریس، (۱۳۷۳)، سرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. خمینی، سید روح‌الله، (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۰. خمینی، سید روح‌الله، (۱۲۳۴ق)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۱. خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۶۶)، استفتائات، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، (۱۳۶۲)، معجم مفردات الفاظ القرآن، تهران: المکتبه الرضویه.
۲۳. سبحانی، حسن، (۱۳۸۷)، «نشست علمی تحلیل و بررسی برنامه‌های توسعه‌ی بعد از انقلاب اسلامی»، آفاق امنیت، ۴:۵.
۲۴. سبحانی، حسن، صادقی تهرانی و دیگران، (بی‌تا)، مسائل اقتصاد ایران، تهران: دفتر بررسی‌های اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۲۵. سرخسی حنفی، محمدبن أحمد بن أبی سهل، (۱۴۱۴ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. صالحی امیری، سید رضا؛ حیدری‌زاده، الهه، (۱۳۸۸)، «ضرورت برنامه‌ریزی فرهنگی در برنامه‌های توسعه»، پژوهشنامه، ش ۳۷.
۲۷. صدر، سید محمدباقر، (۱۳۹۹)، صوره عن اقتصاد المجتمع الاسلامي، قم: مطبعة الخيام.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۳)، فقه و الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، تهران: مرکز الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت.
۲۹. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۳۰. فیتومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم: دارالهجرة.
۳۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. متقی هندی، عید بن حسام‌الدین، (بی‌تا)، کنز العمال، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفا.
۳۵. مروارید، علی اصغر، (۱۴۱۰ق)، سلسله ینایع الفقهیه، بیروت: مؤسسه الفقه الشیعه و



۳۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۷۴)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۷. منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹ق)، کتاب الزکاه، قم: انتشارات اسلامی.

۳۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۶ق)، صراط النجاه، محقق/ مصحح: جامع: موسی مفیدالدین عاصی عاملی، همراه با حواشی آقا جوادبن علی تبریزی، قم: مکتب نشر المنتخب.

۳۹. میرمعزی، سید حسین، (۱۳۹۴)، «فقه اقتصادی و اقتصاد اسلامی»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، دوره ۱۵، ش ۵۹ - شماره پیاپی ۵۹.

۴۰. نائینی، میرزا محمد حسین، (۱۴۲۲ق)، تنبیه الأئمه و تنزیه المله، محقق/ مصحح: سید جواد ورعی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه ی قم.

۴۱. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۵) جواهرالکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۲. نهج البلاغه، (۱۳۷۸)، گردآوری: سیدرضی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۴۳. نهج البلاغه، (۱۴۱۴ق)، گردآوری: سیدرضی، محقق/ مصحح: عزیزالله عطاردی، قم: مؤسسه نهج البلاغه.

۴۴. نیلی، مسعود و همکاران، (۱۳۹۳)، دولت و رشد اقتصادی در ایران، تهران: نشر نی.

۴۵. فرهادی نیا، علی، (۱۳۹۵)، «قاعده ی فقهی حفظ نظام»، دسترسی در سایت:

46. <http://mfef.ir/component/content/article/html7317-2017-05-20-03-22-54>

47. Anderson Michael R., Access to Justice and Legal Process: Making Legal Institutions Responsive To Poor People in LDCs, Paper for Discussion at WDR Meeting 16. August 1999.

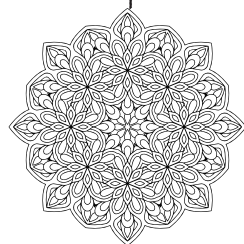
سایت ها

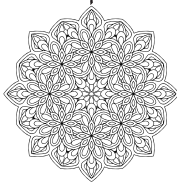
48. <https://www.amar.org.ir>

49. <http://www.jamejamonline.ir/>

50. <http://www.bmi.ir>

51. [://www.karafarinbank.ir](http://www.karafarinbank.ir)





واکاوی جایگاه آرای عمومی در نظام ولایی و اعمال حاکمیت سیاسی در فقه سیاسی شیعه با تأکید بر آرای امام خمینی رحمته الله علیه

علی کارشناس
مرتضی شیرودی^۱
مهدی گرامی پور^۳

چکیده

پیشینه‌ی بحث جایگاه آرای عمومی در نظام ولایی به صدر اسلام بازمی‌گردد. (پیشینه) از جمله مسائل اساسی در فقه نظام ولایی، نقش آرای عمومی در تشکیل نظام سیاسی اسلامی است (هدف) با وجود آن که حاکم علی‌الاطلاق در نظام اسلامی، خداوند متعال است ولی اراده‌ی الهی بر آن تعلق گرفته که در مقام عمل ضمن نظامی طولی، به ترتیب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سپس اوصیای ایشان علیه السلام و در عصر غیبت ولی فقیه، حاکم نظام اسلامی باشند؛ از سوی دیگر، آرای عمومی نقشی مهم و اساسی در شکل‌گیری، تداوم و موفقیت حاکمیت سیاسی ایفا می‌کند. (فرضیه) با توجه به مبانی فقه سیاسی شیعه مشارکت سیاسی و بسترسازی برای حضور فعال مردم در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های کلان اجتماعی از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ علی‌رغم پژوهش‌های انجام شده در این زمینه، تاکنون پژوهش مستقلی نسبت به جایگاه آرای عمومی در اعمال حاکمیت سیاسی مبتنی بر مبانی فقه سیاسی شیعه انجام نشده است، پرسش پژوهش حاضر این است که جایگاه آراء عمومی در نظام ولایی و اعمال حاکمیت سیاسی چیست؟ (سؤال) روش پژوهش مبتنی بر روش استدلال است و اقامه‌ی برهان در قالب قیاس منطقی است (روش) و یافته‌ی مقاله چنین است که مردم در نظام سیاسی ولایی در دو مرحله نقشی مؤثر ایفا می‌کنند: نخست، مرحله‌ی

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه امام صادق علیه السلام.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه قم

۳. عضو هیئت علمی دانشگاه قم.



آغازین شکل‌گیری اصل حکومت اسلامی در بیعت با ولی امر تجلی یافته و به ولایت وی، فعلیت و تحقق خارجی می‌بخشد. دوم، مرحله‌ی بقای حکومت اسلامی و اعمال حاکمیت؛ در این مرحله مردم با حضور مستمر در صحنه‌های گوناگونی چون انتخابات و... علاوه بر مشارکت در اداره‌ی امور جامعه، اسباب حفظ و بقای حکومت اسلامی را فراهم می‌نمایند. (یافته)

کلیدواژگان: آرای عمومی؛ حاکمیت سیاسی؛ مشروعیت سیاسی؛ فقه سیاسی؛ مشارکت سیاسی؛ رقابت سیاسی؛ امام خمینی رحمته الله علیه.

مقدمه (بیان مسئله)

مشارکت سیاسی مردم در فرآیند تصمیم‌گیری و مشارکت فعال آنان در ساختار قدرت سیاسی، مهم‌ترین ابزار و راهکار نظارتی آنان بر مسئولان و دولت‌مردان به‌شمار می‌آید؛ از سوی دیگر، مشارکت سیاسی رابطه‌ای تنگاتنگ با مشروعیت و کارآمدی نظام سیاسی دارد. (ر.ک. رحمانی، ۱۳۹۴: ۴۵) مشروعیت در علوم سیاسی به معنای توجیه عقلانی اعمال قدرت حاکم است. در نظام سیاسی اسلام، منبع مشروعیت، خداوند متعال است که حاکمیت مطلق جهان و انسان از آن اوست؛ اما مکاتب غیرالهی انسان را منبع اصلی مشروعیت می‌دانند و در این زمینه دچار اختلاف نظر هستند. از سوی دیگر، آرای عمومی به دلیل نقش مقبولیت‌زای خویش مورد تأکید فقه شیعه و نظام سیاسی اسلام است؛ این مسئله در مواردی چون تأیید حاکمیت و قدرت سیاسی و نیز مشارکت در اداره‌ی جامعه‌ی اسلامی از طریق امر به معروف و نهی از منکر حاکمان در قالب «النصیحه لِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ» و نیز شرکت در انتخابات برای تعیین سرنوشت جامعه‌ی اسلامی، ظهور و بروز پیدا می‌کند؛ البته برخلاف نظام‌های دموکراتیک غربی، نقش مردم در نظام اسلامی، صرفاً تأیید و حمایت حاکم و امام جامعه‌ی اسلامی است و هرگز به حاکمیت وی مشروعیت نمی‌بخشد. مشکل اصلی که ما را به‌سوی این پژوهش سوق داد عبارت است از: فقدان ادبیات جامع فقهی. سیاسی در تبیین نقش آرای عمومی در نظام ولایی و گمان اقتباس این شیوه از نسخه‌ی لیبرال دموکراسی غربی؛ این مسأله ما را بر آن



داشت تا با تبیین ریشه‌های تاریخی نقش آرای عمومی در نظام ولایی - حاکمیتی کوتاه‌مدت پیشوایان دین علیهم السلام در صدر اسلام، جایگاه آرای عمومی را در ثبوت ولایت و حاکمیت سیاسی، اثبات و اعمال حاکمیت سیاسی (شامل مشروعیت سیاسی، قدرت سیاسی، مشارکت سیاسی و رقابت سیاسی) تبیین نماییم که جای این پژوهش در تحقیقات انجام شده خالی به نظر می‌آید.

۱. مفاهیم و چارچوب نظری

۱-۱. آرای عمومی

آرای عمومی همان نظر و رأی عامه‌ی مردم است که طرفداران لیبرالیسم آن را افکار عمومی تعریف کرده‌اند و برخی آن را «وجدان بیدار ملت» و برخی «قدرت سیاسی گمنام» می‌نامند. (ر.ک. عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۲۲۷) در قانون اساسی، مراد از آرای عمومی آن سلسله افکار بررسی‌شده‌ای است که به نظر، آگاهی و اعتقاد مردم منتهی شده‌است و مردم بدان رأی داده‌اند. (همان) در نظام سیاسی شیعه، آرا و نظرات عامه‌ی مردم از طرق گوناگونی مانند بیعت، حق نظارت عمومی یا امر به معروف و نهی از منکر، خیرخواهی حاکم مسلمانان و ... ظهور و بروز می‌یابد. (همان) از آنجا که آرای عمومی، از خطا و اشتباه مصون نیست، باید مرجعی معصوم در رأس جامعه قرار گیرد تا حق را تبیین نموده و از خلط حق و باطل جلوگیری نماید. این مرجع معصوم در فقه شیعه، امام نام دارد که در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام، ولی فقیه جامع شرایط، جانشین وی در اعمال ولایت و حاکمیت است. (ر.ک. جعفری، ۱۳۶۹: ۳۰۹)

مقصود از آرای عمومی در این پژوهش، اندیشه و آرای عمومی غالب بر جامعه است که در عرصه‌هایی چون انتخابات و راهپیمایی و ... تجلی و ظهور می‌یابد.



۱-۲. حاکمیت سیاسی

حاکمیت^۱ به مفهوم اقتدار سیاسی برتر است و از مهم‌ترین ارکان سیاسی تشکیل دهنده‌ی جامعه است. درباره‌ی حاکمیت تعاریف گوناگونی ارائه شده است که به بیان دو تعریف بسنده می‌کنیم:

۱. قدرت به وجود آورنده‌ی نظم عمومی که مشروط به هنجارهای پسینی یا پیشینی نبوده و قدرتی بالاتر از آن وجود ندارد. (ر.ک. آقابخشی، ۱۳۷۴: ۳۲۱)

۲. قدرت برتر رهبری و فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق سایر اراده‌ها است؛ بدون حاکمیت، کشور موجودیت ندارد و بدون کشور، حاکمیت مطرح نیست. از این رو حاکمیت و کشور (مردم) با یکدیگر ارتباط متقابل دارند. (ر.ک. قاضی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۸۷)

هرگاه حاکمیت در سطح بین‌الملل مورد شناسایی قرار گیرد، استقلال کشور را به ارمغان می‌آورد؛ از این رو، دخالت در امور کشور دیگر، نقض حاکمیت آن کشور است؛ حاکمیت، امری دائمی، یکپارچه و غیرقابل تجزیه است. هر حاکمیتی برای اعمال قدرت خویش، نیازمند حکومت است و هر حکومتی منهای حاکمیت، محکوم به شکست است. (ر.ک. جوان آراسته، ۱۳۷۹: ۲۴۵-۲۴۶)

مقصود از حاکمیت سیاسی در این پژوهش، قدرت غالب سیاسی در کشور است به گونه‌ای که سایر عرصه‌های اجتماعی تحت این حاکمیت قرار می‌گیرد.

۱-۳. فقه سیاسی

فقه سیاسی از دو واژه‌ی فقه و سیاسی تشکیل شده است. فقه در لغت به معنای فهم عمیق، ادراک خفی، ریزینی (جزایری، ۱۳۹۱: ۱۷۶) و دستیابی به مجهولات با بهره‌گیری از معلومات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۴۲) است و در اصطلاح عبارت است از علم به احکام فرعی اسلام از روی منابع و ادله‌ی تفصیلی آن. (عاملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۹۰)



سیاست در لغت به معنای تأدیب و سرپرستی امور بوده و در اصطلاح هرگونه راهبرد، روش، مشی و تدبیر برای اداره‌ی امور جامعه توسط دولت است. (آشوری، ۱۳۷۳: ۲۱۲)

فقه سیاسی شامل بخشی از مباحث فقهی - حقوقی است که تحت عنوان حقوق بین‌الملل، حقوق اساسی و مانند آن مطرح می‌گردد. (ر.ک. عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۵۰) فقه سیاسی در این پژوهش، فهم عمیق و مبتنی بر مبانی فقهی نسبت به اداره‌ی جامعه براساس ارزش‌های دینی است.

۴-۱. چارچوب نظری و روش پژوهش

پیرامون نقش آرای عمومی در نظام ولایی دو نظریه وجود دارد: گروهی بر آن هستند که آرای عمومی ضامن مشروعیت نظام ولایی است و بدون آن نظام ولایی فاقد مشروعیت تلقی می‌گردد؛ (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۷۹: ۲۳) گروه دیگر بر آن هستند که مشروعیت نظام الهی از ناحیه‌ی خداوند متعال است و آرای عمومی تنها در مقبولیت، تأسیس و استمرار بقای سیاسی نظام ولایی در عرصه‌ی اجتماعی نقش ایفا می‌کند. (ر.ک. [امام] موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲۱: ۱۲۹) پژوهش حاضر مبتنی بر نظریه‌ی دوم است و در مباحث فقه نظام سیاسی اسلام، بطلان نظریه‌ی اول ثابت شده است. در تبیین نظریه‌ی اول باید گفت که مراد از نظام ولایی، نظامی است که در رأس آن ولی فقیه عادل و جامع‌الشّرایط قرار دارد و جامعه‌ی اسلامی را براساس آموزه‌های قرآن و سنت راهبری می‌کند. جمهوری اسلامی نیز از دو واژه‌ی «جمهوری» و «اسلامی» تشکیل شده است. واژه‌ی «جمهوری» به معنای حاکمیت اراده‌ی مردم بر سرنوشت خویش است و واژه‌ی «اسلامی» به معنای آن است که تحقق اراده‌ی مردم براساس ضوابط و قوانین شرع مقدّس اسلام می‌باشد. ترکیب این دو واژه بیانگر «مردم‌سالاری دینی» است. در مردم‌سالاری دینی، رأی و اراده‌ی مردم در چارچوب اسلام و قرآن مبنای تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب و گزینش حاکمان و مسئولان قرار می‌گیرد؛ در حالی که در دموکراسی‌های رایج دنیا، مبنای



تصمیم‌گیری‌ها و مشروعیت حکومت حاکمان صرف آرای مردم است؛ آن‌هم مردمی که تنها به زندگی دنیا و ارضای هواهای نفسانی می‌اندیشند و لذا نفس اماره و خواسته‌های نفسانی تعدیل نشده‌اش، بر مردم حکومت می‌کند. رهبر معظم انقلاب اسلامی در این خصوص معتقد است که در منطق اسلام، اداره‌ی امور مردم و جامعه با هدایت انوار قرآنی و احکام الهی است. در قوانین آسمانی و الهی قرآن، برای مردم شأن و ارج معین شده‌است. مردم هستند که انتخاب می‌کنند و سرنوشت اداره‌ی کشور را به دست می‌گیرند. این مردم سالاری، مترقی‌ترین نوع مردم سالاری‌ای است که امروز دنیا شاهد آن است؛ زیرا مردم سالاری در چارچوب احکام و هدایت الهی، انتخاب مردم است. اما انتخابی که با قوانین آسمانی و مبرای از هرگونه نقص و عیب توانسته است جهت و راه صحیحی را دنبال کند». (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰/۵/۱۱)

بنابراین، یکی از اصول مردم سالاری این است که مردم نقش اساسی در ساختار نظام داشته باشند؛ به گونه‌ای که بدون ایفای نقش مردمی، نظام نه قابل تأسیس باشد و نه قابل دوام و بقا.

اگرچه، مشروعیت ولایت ولیّ فقیه به نصب الهی است، اما او نمی‌تواند از هر راهی برای در اختیار گرفتن مسند حاکمیت بهره جوید؛ بلکه تنها راه پیش روی وی، مقبولیت مردمی است. می‌توان دلایل و مؤیدات متعددی بر این ادعا اقامه کرد؛ از جمله: خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «...وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ...» و تو به زور وادارنده آنان نیستی» (ق: ۴۵) و نیز می‌فرماید: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ؛ پس تذکرده که تو تنها تذکردهنده‌ای. بر آنان تسلطی نداری». (غاشیه: ۲۱-۲۲)

توجه به سیره‌ی معصومان علیهم‌السلام نیز نشان می‌دهد که راه‌هایی نظیر خدعه و نیرنگ و نیز استیلای به قهر برای ولیّ امر مشروع نبوده و حرام است؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةَ بِأَذْهَى مَنِيَّ وَلَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَيَفْجُرُ وَلَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَذْهَى النَّاسِ وَلَكِنْ كُلُّ غَدْرٍ فُجْرَةٌ وَكُلُّ فُجْرٍ كُفْرٌ وَلِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ



الْقِيَامَةِ وَاللَّهِ مَا أَسْتَغْفُلُ بِالْمَكِيدَةِ وَلَا أَسْتَغْمِرُ بِالشَّدِيدَةِ؛ به خدا سوگند! معاویه زیرک‌تر از من نیست؛ ولی او حيله می‌ورزد و فسق و فجور مرتکب می‌گردد و اگر نبود زشتی حيله و فريب، من زیرک‌ترین مردم بودم؛ ولی هر حيله‌گری فاجر است و هر فاجری کافر است و هر فريبکاری در روز قیامت پرچمی دارد که بدان شناخته می‌شود و به خدا سوگند! نسبت به حيله‌ها غفلت نورزیدم و از سختی‌ها و شداید، چشم‌پوشی نکردم». (نهج البلاغه، ۳۱۸)

بنابراین تنها راه مشروع باقیمانده، همان تحصیل مقبولیت مردمی است. با این بیان روشن می‌شود اهدافی که برای حکومت اسلامی ذکر می‌شود، قابل دستیابی نیستند، مگر این‌که حکومتی با مقبولیت مردمی تشکیل شود. اهدافی نظیر رشد و تعالی معنوی شهروندان، ایجاد نظم و امنیت مناسب برای گسترش عدالت و دین، اجرای احکام دینی و توسعه‌ی دینی جامعه، همگی با اختیار و مشارکت افراد و جامعه قابل دستیابی است.

امیرمؤمنان علیه السلام در خطبه‌ی شقشقیه که درباره‌ی خلافت پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله سخن می‌گوید، پس از آن‌که اصل مشروعیت خلافت دیگران را انکار می‌کند و مشروعیت خلافت الهی خویش را اثبات می‌کند، در نهایت می‌فرماید: «وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارَؤُا عَلَى كَظَمِهِ ظَالِمٌ وَلَا سَغْبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أُولَئِهَا، وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ عِنْدِي أَزْهَدُ مِنْ عَفْطِهِ عَنِّي؛ اما سوگند به آن‌که دانه را شکافت و زندگان را آفرید، اگر حاضران، حضور نمی‌یافتند و با وجود یار و یاور حجت بر من اقامه نمی‌شد و... همانا زمام خلافت را برگردنش رها می‌کردم و در پایان آن، همچون آغازش از خلافت چشم می‌پوشیدم و دنیای شما نزد من از عطسه‌ی بزی پست‌تر است». (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۵۶)

۲. پیشینه‌ی پژوهش

پیرامون جایگاه آرای عمومی در نظام ولایی و اعمال حاکمیت سیاسی آثاری



وجود دارد، ولی هیچ‌یک به تفکیک و تفصیل مرحله‌ی اثبات و ثبوت این جایگاه در نظام ولایی نپرداخته‌اند. برخی از این آثار به شرح زیر است:

پژوهشگر و سال پژوهش	عنوان پژوهش	یافته‌ی اجمالی پژوهش
محمد جواد نوروزی فرانی (۱۳۹۱)	شاخص ولایت‌مداری در نظام اسلامی	مسأله‌ی ولایت‌مداری در ابعادی چون رهبری، اقتدار و مشروعیت و ساختار و رفتار قابل طرح است.
محمد حسین طالبی (۱۳۹۷)	نقش مردم در نظام سیاسی مردم‌سالاری دینی (اسلامی)	در نظام مردم‌سالاری دینی نقش مردم در حدوث و بقای نظام اسلامی است.
عبدالله حاجی صادقی (۱۴۰۰)	نقش ولایت‌محوری در استمرار نظام اسلامی و ولایی	در جریان انقلاب اسلامی، ولایت‌محوری، نظام ولایی را چهار دهه استمرار بخشید.
محسن اراکی (۱۳۸۱)	جایگاه مردم در تشکیل حکومت اسلام	قدرت به پشتوانه‌ی مردمی در حدوث و بقای حکومت اسلامی مؤثر است.

روش پژوهش حاضر، استدلال مبتنی بر برهان بر پایه‌ی قیاس منطقی است و با توجه به نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی جایگاه آراء عمومی در دو بخش قابل واکاوی است: نخست، مرحله‌ی ثبوت ولایت و تحقق حاکمیت سیاسی؛ دوم، مرحله‌ی اثبات و اعمال حاکمیت سیاسی. در ادامه‌ی مقاله به واکاوی این دو بخش می‌پردازیم.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. جایگاه آرای عمومی در ثبوت نظام ولایی و تحقق حاکمیت سیاسی

در این بخش با واکاوی آرای عمومی و حاکمیت سیاسی در فقه شیعه، بیعت و آراء عمومی، نظریه‌ی انتخاب در عصر غیبت به تبیین جایگاه آرای عمومی در ثبوت نظام ولایی و تحقق حاکمیت سیاسی پرداخته شده است. مقصود از مرحله‌ی ثبوت ولایت و نظام ولایی، بررسی اصل وجود این نظام در متون دینی و فقه



سیاسی شیعی است.

۱-۳. آرای عمومی و حاکمیت سیاسی در فقه شیعه

در بینش توحیدی اسلام، اصل اولی آن است که انسان آزاد بوده، هیچ کس جز خداوند متعال، حق حاکمیت و ولایت بر انسان را ندارد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ؛ (یوسف: ۴۰) تنها حکم فرمای عالم وجود خدا است.» اما براساس دلایل عقلی و نقلی معتبر ثابت شده است که خداوند متعال حق حاکمیت و ولایت خویش را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام تفویض فرموده است. حاکمیت سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامت امیرمؤمنان و امام مجتبی علیه السلام پس از پذیرش مردم تحقق یافت؛ اساس برپایی حاکمیت سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه، با اعلام حمایت طیف های گوناگون مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله تحقق یافت و پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله اعلام رضایت و اقبال مردم. پس از گذشت بیست و پنج سال - به امیرمؤمنان علیه السلام و سپس نسبت به امام مجتبی علیه السلام زمینه ی تداوم حاکمیت سیاسی اسلامی را پدید آورد. (ملک زاده، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۴) هرچند در فقه شیعه، حق حاکمیت سیاسی در زمان حضور امام معصوم علیه السلام از آن ایشان است و مردم نباید به حاکمیت غیر آنان تن دهند؛ اما در عمل مشاهده می کنیم که در جریان سقیفه، به دلیل فقدان حمایت و رویکرد مردمی و پذیرش سلطه ی حاکمان غیرمعصوم از سوی مردم، این حق از امام معصوم علیه السلام سلب شد تا آن که پس از گذشت بیست و پنج سال، مردم نزد امیرمؤمنان علیه السلام آمده و با میل و رغبت و نه اجبار و اکراه با ایشان بیعت کردند. (ابن عساکر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ۴۳۹)

از سوی دیگر، استمرار زیست اجتماعی جامعه، نیازمند تعیین مقام یا تأسیس نهادی است که اختیار و اراده و تصمیم گیری اش، برتر و فراتر از اراده و اختیار افراد جامعه باشد؛ این مقام یا نهاد که در اصلاح دانش سیاست از آن به دولت یا حاکمیت سیاسی تعبیر می شود، متصدی تدبیر و اداره ی امور جامعه می گردد و در مقام يك شخصیت حقوقی، زندگی اجتماعی را راهبری می کند که در فرهنگ



سیاسی اسلام از آن با نام مقام ولایت یاد شده است. (کربلایی پازوکی، ۱۳۸۳: ۱۳۹) نهاد و سازمان ولایت در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه تشکیل و سپس از سوی آن حضرت اداره شد و پس از ایشان نیز در زمان امامان معصوم علیهم السلام همچنان تداوم یافت. امام خمینی رحمته الله در این مورد می‌فرماید: «اطاعت از اوامر خدای تعالی غیر از اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد. کلیه عبادات و غیرعبادات [- احکام شرع الهی] اوامر خداوند هستند... اطاعت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله غیر از طاعه الله می‌باشد. اوامر رسول اکرم صلی الله علیه و آله آن است که از خود آن حضرت صادر می‌شود و امر حکومتی می‌باشد؛ مثلاً از سپاه اسامه پیروی کنید؛ سرحدات را چطور نگاه دارید؛ مالیات‌ها را از کجا جمع کنید...؛ این‌ها امر رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. خداوند ما را الزام کرده که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله اطاعت کنیم و اطاعت از اولوالامر نیز اطاعت از خدا است و در عصر غیبت، مسئولیت این نهاد بر دوش فقیه جامع‌الشرايط نهاده شده [است]». (همان: ۱۴۰)

با توجه به دلایل فوق، بیعت، فقط شرط فعلیت و تحقق حاکمیت الهی است و هرگز ولایت‌ساز نیست؛ از این‌رو، مسئله‌ی ولایت و حاکمیت تنها در قلمرو نصب جای دارد.

این استدلال در قالب قیاس منطقی و برهان به شکل زیر است:
مقدمه‌ی اول: نقش آرای عمومی و بیعت، تحقق نظام ولایی در عرصه‌ی اجتماعی است.

مقدمه‌ی دوم: هر آنچه در تحقق نظام ولایی در عرصه‌ی اجتماعی مؤثر باشد، ولایت‌ساز نیست.

نتیجه: نقش آرای عمومی و بیعت، ولایت‌سازی نیست.

۲-۱-۳. بیعت و آرای عمومی

بیعت با رأی تفاوت دارد؛ رأی، صرف انتخاب‌کردن و نظر عامه‌ی مردم است. (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۲۲۷) از این‌رو، تسلیم و ولایت‌پذیری را شامل نمی‌شود؛



ولی بیعت به این معنا است که شخص خود را تسلیم امر حاکم کند. شهید مطهری با استناد به نهج البلاغه (خطبه‌ی ۳۴) وفای مردم به عهد و بیعت خود در قبال حاکم دینی را الزام شرعی می‌داند. (مطهری، ۱۳۶۵، ج ۳: ۱۰۹)

در فقه نظام سیاسی شیعه، آرا و نظرات عامه‌ی مردم و مشارکت آنان در تعیین سرنوشت از راه‌های گوناگون از جمله بیعت ظاهر می‌شود. با رجوع به تاریخ سیاسی صدر اسلام با بیعت‌های مختلفی مواجه می‌شویم که میان مردم و حاکم اسلامی و در رأس آنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام منعقد شده است و قرآن کریم بر اصل بیعت صحه گذاشته است تا جایی که خداوند متعال می‌فرماید: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...؛ یقیناً خدا از مؤمنان هنگامی که زیر آن درخت [که در منطقه‌ی حدیبیه بود] با تو بیعت می‌کردند، خشنود شد. (فتح: ۱۸)

براساس آیه‌ی شریفه‌ی فوق، رضایت الهی به بیعت با نبی اکرم صلی الله علیه و آله «إِذْ يُبَايِعُونَكَ» مقید شده است؛ از این رو، بیعت با حاکم الهی جامعه‌ی اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که رضای الهی را در پی دارد.

با این وجود، برخی روشنفکران معاصر نظیر مهندس بازرگان، وجود بیعت‌های مختلف را دلیل بر عدم مشروعیت الهی حکومت‌های معصومان دانسته‌اند؛ چراکه به‌زعم آنان در صورت مشروعیت الهی حاکمیت، دیگر وجود بیعت و استناد به آن معنایی نداشت. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۴۳) شهید مطهری در پاسخ این شبهه به فلسفه‌ی وجود بیعت در میان جامعه‌ی عرب آن روز اشاره می‌کند و هدف از بیعت را اعلام آمادگی مردم برای پذیرش حکومت و اطمینان و تحکیم پیمان منعقد شده با حاکم بیان می‌کند. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۴۱)

شهید مطهری، بیعت را همانند قسم خوردن وکلا دانسته که در هیچ وضعیتی نباید به مملکت خود خیانت کنند؛ ولی این قسم، از باب تأکید است؛ زیرا تا زمانی که شخص بیعت نکرده باشد، تنها وظیفه‌ای کلی را برعهده دارد که قابل تفسیر و تأویل است؛ ولی در بیعت، شخص به‌طور مشخص به حاکمیت حاکم و امام



جامعه معترف است. (همان؛ مطهری، ۱۳۶۵، ج ۳: ۱۱۱)

بیعت مردم، نه تنها مشروعیت حاکمیت امام جامعه نیست؛ بلکه صرفاً فعلیت و تحقق خارجی حاکمیت امام و پیشوای جامعه را در پی دارد. از این رو عدم بیعت مردم، تأثیری در نفی امامت امام حقیقی ندارد. (ر.ک. قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۴۲؛ مطهری، ۱۳۶۶: ۱۴۰)

بر این اساس، در فقه نظام سیاسی شیعه، ولایت فقیه بر بیعت و آرای عمومی تقدّم دارد و نقش بیعت تنها تحقق و فعلیت یافتن ولایت فقیه جامع الشّرایط در سطح جامعه است. از این رو در این میان دو مسئله مطرح است: مسئله ولایت (اصل ثبوت حاکمیت) و مسئله تولی (عهده دار شدن حاکمیت جامعه اسلامی). مسئله ولایت فقیه بر بیعت مقدّم است؛ یعنی پیش از بیعت مردم، حق ولایت از ناحیه خداوند متعال برای ولی فقیه ثابت شده است؛ اما مسأله تولی و عهده دار شدن حاکمیت جامعه اسلامی بر بیعت و آرای عمومی متوقف است. امام خمینی درباره چگونگی ولایت فقیه جامع الشّرایط معتقد است که [ولی فقیه جامع شرایط] به طور مطلق ولایت دارد؛ ولی تولی امور مسلمانان و تشکیل حکومت اسلامی، نیازمند آرای اکثریت مسلمانان است که در صدر اسلام، بیعت نام داشته است. (ر.ک. [امام] موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۹)

از این رو، حاکمیت و ولایت فقیه، متوقف بر انتخاب نیست؛ بلکه تولی و تصدی امر ولایت و زعامت سیاسی مسلمانان، منوط به آرای عمومی و بیعت مردم است. آیت الله مکارم شیرازی با تفاوت قائل شدن میان اصل ثبوت ولایت و مسئله تولی (پذیرش ولایت) و اعمال ولایت، نقش مردم را تنها مساعدت حاکم اسلامی و همراهی با ولی فقیه جامع الشّرایط در زمینه اعمال و تصدی ولایت می داند. (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۱۶)

آیت الله مؤمن بالله ضمن ردّ ارزش شرعی بیعت معتقد است که بیعت با «مَنْ لَهُ الْوَلَايَةُ؛ کسی که ولایت از آن او است و از ناحیه خداوند متعال به ولایت منصوب



W

شده است» می باشد نه آن که بیعت، تحقق بخش ولایت باشد. بیعت از نقطه نظر دلایل فقهی شیعه نمی تواند مُحَقِّق ولایت باشد؛ بلکه تصدّی درست است؛ یعنی پیش از بیعت، ولیّ فقیه، حقّ ولایت دارد؛ ولی تصدّی عملی مقام ولایت و اعمال حاکمیت منوط به بیعت و پذیرش و مقبولیت مردمی وی است. (مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۱۲۵۵)

بنابراین، هرگز بیعت و آرای عمومی، مشروعیتی برای حاکم ایجاد نمی کند؛ بلکه مشروعیت حکومت، منوط به تصدّی و تولّی ولیّ فقیه جامع الشّرایط است که حقّ حاکمیت و ولایت از جانب خداوند سبحان به وی اعطا شده است.

در دوران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، پیش از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، بیعت های گوناگونی چون «بیعه العشیره» در یوم الانذار و «بیعت عقبه» و «بیعه النساء» به ترتیب برای دعوت خویشاوندان، دعوت سایر قبایل به اسلام و حمایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روی داد که در بیعه العشیره (یوم الانذار) (طبری، بی تا، ج ۲: ۳۱۸) درخواست ایمان آوردن خویشاوندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ایشان، علاوه بر پذیرش بیعت با ایشان مطرح شد. هدف از این بیعت، ایمان آوردن خویشاوندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یاری ایشان بود. هدف بیعت عقبه دور ساختن دشمنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ایشان در مسیر ابلاغ رسالت الهی بود. (ر.ک. سمهودی، بی تا، ج ۱: ۲۲۰) و بیعه النساء که میان ساکنان یترب (مدینه کنونی) - یعنی دو قبیله ی اوس و خزرج - با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منعقد شد، آنان پیمان بستند که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همچون خانواده ی خویش حمایت کنند. (ابن سعد، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۲۱۹) این بیعت ها بیانگر نقش مهمّ مردم در پشتیبانی و حمایت از ولیّ و امام جامعه ی اسلامی است.

پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه نیز بیعت رضوان و بیعت یوم الفتح و بیعت غدیر در عهد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روی داد. هدف از بیعت رضوان، جهاد همراه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و استقامت، پایداری و فرار نکردن از جهاد بود. (ر.ک: ابن هشام، بی تا، ج ۳: ۳۳۰) این هدف نشانگر آن است که بیعت، اعطای حقّ حاکمیت



نیست؛ چراکه پیش از آن حق حاکمیت از ناحیه خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعطا شده بود.

در بیعت یوم‌الفتح که در روز فتح مکه انجام گرفت، مردم با رسول خدا صلی الله علیه و آله، براساس پذیرش اسلام بیعت کردند؛ (ابن اثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۶۱۸) در حالی که پذیرش اسلام و نفی شرک، امری جدا و مستقل از اعطای حق حاکمیت است.

در بیعت غدیر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای زمامداری و ولایت امیرمؤمنان علیه السلام از مردم بیعت گرفتند. در روایتی امام باقر علیه السلام در این باره می‌فرماید که خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «پس او (امیرمؤمنان علیه السلام) را برای مردم چون علم هدایت برپا دار و عهد و میثاق و بیعت او را تجدید کن». (طبرسی ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۳۵)

در این روایت شریف، سخنی از اعطای حق حاکمیت توسط مردم به امیرمؤمنان علیه السلام نیست؛ بلکه مردم مؤلف به اطاعت از ایشان به عنوان امامی هستند که خداوند متعال توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آنان معرفی نموده است. از این رو، بیعت در نظام مردم‌سالار دینی نقشی اساسی ایفا می‌کند و پایه‌ی حاکمیت، ولایت و زعامت سیاسی بدون آن، مستحکم نیست. از این رو، حتی بر طبق مسلک اعتبار نصب الهی برای مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی نیز به بیعت نیاز است؛ چرا که بیعت، اعلان وفاداری مردم به امام جامعه و تعهد به اطاعت از او است و شاخصی برای مقبولیت حاکمیت و زعامت وی بر جامعه قلمداد می‌شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۹۱) در اندیشه‌ی امیرمؤمنان علیه السلام بیعت، وسیله‌ی اجرای برنامه‌ها و فرامین حکومت اسلامی است و حاکم اسلامی به پشتوانه‌ی بیعت مردمی است که دست به عمل می‌زند و خود را متعهد و ملتزم به اهداف و برنامه‌هایی می‌داند که مردمان با وی بر آن بیعت کرده‌اند. امام در موارد فراوانی بر این انتخاب و بیعت مردم استناد می‌کرد. (ر.ک. نهج‌البلاغه، نامه ۶ و ۵۴) بنابراین، در اندیشه‌ی امیرمؤمنان علیه السلام بیعت امری اختیاری بود و مردم در کمال آزادی و با رضایت و آگاهی کامل با آن حضرت بیعت کردند و امیرمؤمنان علیه السلام به هیچ وجه اجازه نداد که کسی



را بر بیعت با ایشان مجبور سازند یا تحت فشار قرار دهند؛ چنان که امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «مردم با من بدون اکراه و اجبار بیعت کردند» (همان) و در جای دیگر فرمود: «بیعت با من مخفی نبود و جز با رضا و خشنودی مسلمانان انجام نپذیرفت». (ابن اثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۳۰۲؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۹۲)

البته استناد امیرمؤمنان علیه السلام در مقام استدلال و احتجاج با طلحه، زبیر و معاویه به بیعت مردم، در حقیقت مبتنی بر قاعده‌ی فقهی الزام بود؛ چراکه پیش از آن، مسأله‌ی نص و نصب الهی برای تعیین حاکم جامعه‌ی اسلامی، در دوران خلافت ابوبکر، عمر و عثمان کنار گذاشته شده بود. از این رو امام براساس قاعده‌ی الزام اقدام نمود. براساس این قاعده، با مخالف، به چیزی که وی خود را به آن ملزم می‌داند، استدلال می‌شود. مستند این قاعده، روایتی از امام کاظم علیه السلام است که فرمود: «الْزُمُوهُمْ بِمَا الزُّمُوا بِهِ أَنْفُسُهُمْ؛ آنان را به چیزی که خود را به آن ملزم ساخته‌اند، ملزم سازید». (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۸: ۸۵)

امام علیه السلام در برابر بیعت شکنان جنگ جمل یعنی طلحه و زبیر، آنان را ملزم به پیمان و بیعتی می‌کند که خود به آن تن دادند که همان بیعت با امیرمؤمنان علیه السلام بود. از این رو، به کارگیری قاعده‌ی الزام به معنای مشروعیت بخشی بیعت و آرای عمومی مردم به حاکمیت امام نیست؛ بنابراین، جعل ولایت، متوقف بر بیعت و آرای عمومی نیست و اساساً بیعت ملاک مشروعیت حکومت نیست.

این استدلال در قالب قیاس منطقی و برهان به شکل زیر است:

مقدمه‌ی اول: ولایت بر آرای عمومی و بیعت، مقدم است.

مقدمه‌ی دوم: هر آنچه بر آرای عمومی و بیعت تقدم دارد، معلول آن نیست.

نتیجه: ولایت، معلول آرای عمومی و بیعت نیست.

۳-۱-۳. نظریه‌ی انتصاب و انتخاب در عصر غیبت

در میان فقهای متأخر شیعه، پیرامون شیوه‌ی گزینش حاکم اسلامی در عصر غیبت کبری دو نظریه وجود دارد: نظریه‌ی انتصاب یا تقدم ولایت بر آرای عمومی و



بیعت و نظریه‌ی انتخاب یا تأخّر ولایت بر آرای عمومی و بیعت؛

نظریه‌ی تأخّر ولایت بر آرای عمومی و بیعت، خود بر دو قسم است:

الف. ولایت با بیعت و آرای عمومی ایجاد می‌شود و مردم حق ولایت را به حاکم اعطا می‌کنند. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۷۹: ۲۳)

ب. جعل ولایت، فعل خداوند متعال است که پس از بیعت مردم و امضای شارع صورت می‌پذیرد؛ بدین معنا که خداوند به کسی حق ولایت و حاکمیت اعطا می‌کند که مردم با او بیعت کنند و مورد تأیید آرای عمومی باشد؛ (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۹۲ و ۵۶) اما با استفاده از شواهد روایی و دلایل پیش گفته، بطلان فرض اول از نظریه‌ی تأخّر به روشنی آشکار می‌گردد؛ چراکه ولایت، عهدی الهی است و عهد الهی جز با انشا و جعل الهی تحقق نمی‌پذیرد و احدی حق مداخله در حکم و جعل و انشای الهی را ندارد؛ چنان‌که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صِلًا مَبِينًا؛ هیچ مرد مؤمن و زن مؤمن را سزاوار نیست که وقتی خدا و رسولش امری را صادر فرمودند، باز هم در امور خود، خود را صاحب اختیار بدانند و هرکس خدا و رسولش را نافرمانی کند، به ضلالتی آشکار گمراه شده است». (احزاب: ۳۶)

از سوی دیگر، فرض دوم از نظریه‌ی تأخّر نیز مستلزم تصویب بوده و بطلان آن آشکار است؛ زیرا به معنای فاعل موجب (مجبور) بودن خداوند متعال است. بدین معنا که هر آن‌که مردم ولایتش را اراده کنند، خداوند متعال نیز ولایت او را امضا نموده و اراده می‌کند. (تعالی الله عن ذالک علواً کبیراً)

بنابراین، تنها نظریه‌ی تقدّم یا نصب عام فقها برای تصدّی و تولّی ولایت، صحیح است و نقش ملّت انتخاب خبرگانی است که وظیفه‌ی شناسایی و کشف ولیّ فقیه را از میان فقها برعهده دارند.

براساس منطق ولایت انتصابی فقیه، رجوع به آرای عمومی و بیعت تنها برای گزینش فردی خاص از میان فقهای است که در مرحله‌ی ثبوت دارای مشروعیت



الهی باشند؛ از این رو، در فرض تزام ولایت‌های متعدّد برای آن که فصل الخطاب وجود داشته باشد و از آنجا که حکم رهبر بر همه‌ی مردم و مجتهدان واجب‌الاتباع است، خبرگان، ولیّ فقیه جامع‌الشّرایط حائز شرایط رهبری را. که ولایت و حقّ حاکمیت از ناحیه‌ی خداوند متعال به وی اعطا شده‌است - شناسایی و کشف می‌کنند. بنابراین، بیعت فراهم‌آورنده‌ی رکن مقبولیت مردمی نسبت به ولیّ فقیه جامع‌الشّرایط است و هرگز به حاکمیت وی مشروعیت نمی‌بخشد؛ چنان که به باور امام خمینی، اگر رأی مردم به خبرگان برای تعیین مجتهد عادل جهت تصدّی ولایت فقیه و سپس تعیین فردی از ناحیه‌ی خبرگان، تأیید مردم را نیز در پی دارد. (ر.ک. [امام] موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲۱: ۱۲۹)

از سوی دیگر، مفهوم مشروعیت و مقبولیت در تعاریف حقوقی اسلام غیر از مفهوم این دو واژه در حقوق بین‌الملل است. مشروعیت در بینش غربی که شالوده‌ی حکومت و نظام سیاسی‌شان بر «قرارداد اجتماعی» است، چیزی غیر از مقبولیت نیست؛ چون در این گونه نظام‌های سیاسی - اجتماعی همه‌ی مشروعیت‌ها و مقبولیت‌ها اعمّ از مشروعیت قانون اساسی، انتخاب دولت‌مردان و غیر آن از رأی اکثریت (نصف به علاوه‌ی يك) سرچشمه می‌گیرد. در حالی که در فلسفه‌ی سیاسی - اسلامی، مشروعیت غیر از مقبولیت و مفهومی عمیق‌تر و جایگاهی بلندتر از مفهوم مقبولیت را دارا است. در نظام سیاسی اسلام مشروعیت علاوه بر مقبولیت، از بار اعتقادی نیز برخوردار می‌باشد و به معنای گسترده‌تر، انطباق با نظام تشریع و هماهنگی عمل و نظر با قرآن و سنت است؛ (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۹) چنان که آیت الله جوادی آملی، مشروعیت ولایت و حکومت فقیه را ناشی از ولایت تشریعی الهی و نه رأی مردم می‌داند؛ زیرا ولایت تنها با انتساب به نصب و اذن الهی مشروعیت می‌یابد و مشروع دانستن حکومت به جز از این طریق، نوعی شرك در ربوبیت تشریعی الهی است. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۶۸) بنابراین، تأثیر آرای عمومی در تعیین حاکم آشکار می‌گردد که بدون اقبال عمومی و احراز رضایت یا

رأی مثبت آنان، حاکم اسلامی، امکان تصدّی حکومت و اعمال ولایت را نمی‌یابد. این استدلال در قالب قیاس منطقی و برهان به شکل زیر است:

مقدمه‌ی اول: ولایت فقیه ناشی از ولایت تشریعی الهی است.

مقدمه‌ی دوم: هر آنچه ناشی از ولایت تشریعی الهی است، معلول آرای عمومی و بیعت نیست.

نتیجه: ولایت فقیه، معلول آرای عمومی و بیعت نیست.

۲-۳. جایگاه آراء عمومی در اثبات نظام ولایی و اعمال حاکمیت سیاسی

در این قسمت با واکاوی آراء عمومی و مشروعیت سیاسی در فقه شیعه، آراء عمومی و قدرت سیاسی در فقه شیعه، آراء عمومی و مشارکت سیاسی در فقه شیعه و آراء عمومی و رقابت سیاسی در فقه شیعه به جایگاه آراء در اثبات و اعمال نظام ولایی و حاکمیت سیاسی می‌پردازیم. مقصود از مرحله‌ی اثبات نظام ولایی، شواهد تحقّق خارجی این نظام در سطح امت اسلامی است.

۱-۲-۳. آراء عمومی و مشروعیت سیاسی در فقه شیعه

براساس اصل اوّلی عقلایی، هیچ انسانی حقّ حاکمیت بر دیگری را ندارد، مگر آن‌که از راه عقل، ولایت او اثبات شود و چون ولایت خداوند بر موجودات از نظر عقلي اثبات شده و تنها ولایتی است که بالاصاله می‌توان آن را پذیرفت، پس تنها حقّ تصرّف و ولایتی پذیرفتنی است که به ولایت خداوند متعال منتهی گردد. از این‌رو، در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او، انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حقّ الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع یا گروه خاصی قرار دهد و ملت این حقّ خداداد را از طریق که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند». (نوروزی، ۱۳۹۱: ۷۲) از آن جهت که ولایت فقیه و حاکم اسلامی در قانون اساسی به عنوان محور اطاعت و الزام شناخته شده است،



باید مشخص گردد که منشأ مشروعیت و حقانیت حاکم و ولی فقیه در جامعه‌ی اسلامی چیست؟ آیا پذیرش و مقبولیت مردمی، مشروعیت‌آور است یا پیش از آن، مشروعیت ولی فقیه از سوی خداوند و به نصب الهی اثبات شده است و مردم در این حوزه نقشی ندارند؟ مراد از نصب الهی، «نصب خاص» یعنی نصب شخصی معین مانند نصب مالک اشتر برای استانداری مصر از سوی امیرمؤمنان علیه السلام نیست؛ بلکه مراد «نصب عام» است؛ بدین معنا که ولی فقیه جامع شرایط رهبری در زمان غیبت از سوی ائمه علیهم السلام برای تصدی ولایت و حاکمیت بر مردم نصب شده است. براساس آیات قرآن کریم و دیدگاه شیعه، تعیین حاکم براساس نظر اکثریت امری مردود است؛ اما سؤال اساسی آن است که اگر نظر اکثریت و آرای عمومی برای تعیین حاکم در چارچوب شریعت تحقق پذیرد، چه حکمی دارد؟

روشنفکران اهل سنت بر این باورند که حق تعیین حاکم از آن مردم است. اینان معتقدند که حق حاکمیت، محصول بیعت مردم است و براساس جعل الهی حق انتخاب خلیفه به مردم تفویض و واگذار شده است؛ (سنه‌وری، ۱۹۹۳: م: ۱۴۷؛ یوسف موسی، بی تا: ۹۳؛ نبهانی، ۱۴۱۰: ق: ۳۹) اما از دیدگاه شیعه، حق حاکمیت بر بیعت تقدم دارد و بیعت هیچ نقشی در اثبات اصل ولایت ندارد. اختلاف دیدگاه روشنفکران اهل سنت با دیدگاه شیعه، ریشه در نگرش هریک به اصل امامت دارد. شیعه معتقد است که امامت و ولایت از اصول دین بوده و مقامی الهی است که استمرار و امتداد نبوت و رسالت است. از این رو حق تعیین حاکم از آن خدا است؛ ولی روشنفکران اهل سنت، امامت را از فروع دین دانسته و حق تعیین سرنوشت و انتخاب حاکم و امام را منوط به انتخاب امت و آرای عمومی می‌دانند. (ر.ک. شمس الدین، ۱۴۱۲: ق: ۱۰۲) آیات قرآن کریم، موافق دیدگاه شیعه است؛ چنان که قرآن کریم در این باره می‌فرماید: (جمله ناقص)

از سوی دیگر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز در پاسخ به رئیس قبیله‌ی بنی عامر که اسلام آوردن خویش را مشروط به انتقال ولایت و زعامت به خود نمود، فرمودند: «الْأَمْرُ لِلَّهِ



يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ؛ امر ولایت و زعامت و جانشینی رسول خدا ﷺ به دست خدا است و آن را به هرکه بخواهد اعطا می‌کند». (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج: ۱، ۲۹۴) بر این اساس، مشروعیت سیاسی نظام ولایی به استناد آن به امر و فرمان الهی است و اساساً وضع و رفع ولایت تنها در دایره‌ی قدرت و فرمان و امر الهی می‌گنجد و فارغ از آن جایگاهی در عرصه‌ی اجتماعی ندارد.

این استدلال در قالب قیاس استثنایی به شکل زیر است:
مقدمه‌ی اول: اگر مشروعیت سیاسی نظام ولایی، ناشی از آرای عمومی و بیعت باشد، نظام ولایی منتسب به ولایت الهی نخواهد بود.
مقدمه‌ی دوم: لکن نظام ولایی منتسب به ولایت الهی است.
نتیجه: پس مشروعیت سیاسی نظام ولایی، ناشی از آرای عمومی و بیعت نیست.
این قیاس از نوع قیاس استثنایی است که در آن از نفی تالی، نفی مقدم حاصل می‌شود.

۲-۳. آراء عمومی و قدرت سیاسی در فقه شیعه

قدرت، روح نظام سیاسی است و از تشکّل سیاسی جامعه نشأت می‌گیرد. از این‌رو، بدون جامعه وجود خارجی ندارد. پس از تشکیل جامعه‌ی سیاسی و تقسیم آن به دو گروه فرمانروا و فرمانبردار، قدرت سیاسی در اختیار گروه اول قرار می‌گیرد. بحث فلسفی در زمینه‌ی قدرت سیاسی که چگونه و از چه عواملی به وجود می‌آید و چگونه مشروعیت می‌یابد، از مباحث حقوق اساسی خارج است؛ ولی از آنجا که قدرت سیاسی، روح نظام سیاسی است و چون خون در شریان نهادهای سیاسی و ارگان‌های حکومت جریان دارد و مقوم اصلی حاکمیت است با آرای عمومی درهم تنیده است. (ر.ک. عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۶۵)

درباره‌ی منشأ قدرت سیاسی نظریات گوناگونی ابراز شده‌است. از دیدگاه اسلام مبدأ و منشأ قدرت سیاسی، الهی است؛ به این معنی که منبع اصلی همه‌ی قدرت‌ها در جهان هستی و از جمله قدرت سیاسی خداوند است و همانطوری که در جهان



هستی هر قدرتی به طور تکوینی از قدرت الهی ناشی می‌گردد، در جامعه‌ی سیاسی نیز قدرت سیاسی باید مشروعیت خود را از خداوند کسب کند. (همان: ۶۶)

نظر دیگر چنین است که اراده‌ی مردم تنها منبع مشروعیت قدرت سیاسی است؛ چنان‌که رژیم نازیسم آلمان مهارت و نبوغ و مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌ها نیز اراده‌ی طبقه‌ی رنجبران را تنها مبین مشروعیت قدرت سیاسی می‌دانستند؛ (همان) ولی چنان‌که اشاره شد، در نظام سیاسی اسلام، منشأ همه‌ی قدرت‌ها خداوند متعال است: «إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً؛ تمامی نیروها از خدا است» (بقره: ۱۶۵)

و منشأ قدرت در اسلام خداوند متعال است؛ چنان‌که در بینش الهی اسلام، اقتدار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام جلوه‌ای از قدرت الهی است. بر این اساس، حاکمیت و قدرت، خاستگاهی الهی دارند و هرگز هدف نیستند؛ بلکه ابزاری برای نیل افراد به اهداف متعالی مادی و معنوی هستند و در چنین راستایی است که شکل بهینه و کارآمدترین صورت ایفای وظایف حکومت صورت می‌پذیرد و تحقق می‌یابد. (ر.ک. نوروزی، ۱۳۹۱: ۲۱۸)

بر این اساس، منشأ قدرت در نظام ولایی، قدرت الهی است؛ زیرا منبع لایزال قدرت، قادر مطلق است که قدرت ولی امر در نظام ولایی در یک سلسله مراتب طولی به قدرت حق تعالی بازگشت دارد.

این استدلال در قالب قیاس استثنایی به شکل زیر است:

مقدمه‌ی اول: اگر قدرت در نظام ولایی ناشی از آرای عمومی و بیعت باشد، نظام ولایی منتسب به قدرت الهی نخواهد بود.

مقدمه‌ی دوم: ولیکن نظام ولایی منتسب به قدرت الهی است.

نتیجه: پس قدرت در نظام ولایی، ناشی از آرای عمومی و بیعت نیست.

این قیاس از نوع قیاس استثنایی است که در آن از نفی تالی، نفی مقدم حاصل می‌شود.



۳-۲-۳. آراء عمومی و مشارکت سیاسی^۱ در فقه شیعه

مشارکت آزادانه‌ی مردم در تعیین خط‌مشی سیاسی کشور و نیز در جریان انتخاب حاکمان و رهبران سیاسی مشارکت سیاسی نام دارد. (ر.ک. امامی‌زاده، ۱۳۶۶: ۲۰) براساس تعریف دیگر، مجاهدت سازمان‌یافته‌ی مردم برای انتخاب رهبران و تأثیرگذاری بر سیاست‌های دولت و هدایت آن از طریق افکار عمومی مشارکت سیاسی است. (صدر، ۱۳۵۹: ۳۸-۳۹) مشارکت سیاسی، مساعی سازمان‌یافته‌ی شهروندان برای انتخاب رهبران خویش، شرکت مؤثر در فعالیت‌ها و امور اجتماعی و سیاسی و تأثیرگذاری بر صورت‌بندی حاکمیتی جامعه و هدایت سیاست دولت است. در فرهنگ اسلامی، نصیحت حاکمان مسلمان، امر به معروف و نهی از منکر، بیعت، مشورت، نقد خیرخواهانه‌ی کارگزاران و حاکم اسلامی و نظارت بر حکومت مورد توجه قرار گرفته‌است که هرکدام بستر مناسبی برای مشارکت شهروندان فراهم می‌کند و عرصه‌های مشارکت سیاسی به‌شمار می‌آیند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۲) امیرمؤمنان علیه السلام درباره‌ی مشارکت در انتخاب رهبر جامعه می‌فرماید: «در حکم خداوند و دین اسلام بر مسلمانان واجب است پس از این‌که امام و رهبرشان از دنیا رفت یا کشته شد، دست از روی دست و قدم از قدم برندارند و کاری آغاز نکنند قبل از این‌که برای خودشان رهبری دانشمند، خداترس و آگاه به قضا و سنت اختیار نمایند تا امور آنها را اداره کند». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳: ۱۴۳)

امیرمؤمنان علیه السلام مشارکت سیاسی در اداره‌ی امور حکومت را حق مردم می‌داند و می‌فرماید: «آگاه باشید حق شما بر من آن است که جز اسرار جنگی هیچ رازی را از شما پنهان ندارم و کاری جز حکم شرع را بدون مشورت با شما انجام ندهم». (نهج البلاغه، نامه ۵۰)

از دیدگاه امام، فقدان همراهی مردم، تحقق و استمرار حکومت اسلامی را ناممکن

۱. participation.



می‌سازد. از این رو، حضور و مشارکت مردمی مقدمه‌ی واجب برای تشکیل و بقای حکومت اسلامی است. (ر.ک. همان: ۱۴۳)

همچنین امام خمینی علیه السلام درباره‌ی لزوم مشارکت مردم بر این باور است که شرکت در انتخابات، تکلیف مردم برای حفظ اسلام است. (ر.ک. [امام] موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۳۶۷)

امام خمینی علیه السلام در حوزه‌ی سیاسی با دفاع از نظام جمهوری اسلامی، آن را «حکومت جمهوری، متکّی بر آرای عمومی و اسلامی و متکّی بر قانون اسلام» تعریف کرد و با تبیین الگوی نظام سیاسی اسلام، توفیق یافت که نظام جمهوری اسلامی را با رأی قاطع ۹۹ درصدی تثبیت نماید. سپس، قانون اساسی جدید به تصویب آرای عمومی رسید که براساس آن، ولی فقیه با نظارت ولایی خود، تداوم جهت‌گیری‌های اسلامی نظام را تضمین می‌کرد و از سوی دیگر نیز مردم با انتخاب مستقیم رئیس‌جمهور و نمایندگان قوه‌ی مقننه و انتخاب نمایندگان مجلس خبرگان، نقش خود را در تضمین جمهوریت نظام ایفا می‌کردند. (ر.ک. فوزی، ۱۳۹۰: ۵۹)

به باور امام خمینی علیه السلام امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای واجب بر همه‌ی مسلمانان است که بزرگ‌ترین جلوه‌ی آن، حضور مردم در صحنه‌های سیاسی نظام و دخالت در امور سیاسی و نظارت بر آن است که همین امر، زمینه‌ساز مشارکت سیاسی است. ایشان در این باره می‌فرماید: «... همه‌ی ملت مؤظف‌اند که نظارت کنند بر این امور... اگر من يك پايه را... كج گذاشتم، ملت مؤظف است که بگویند پايه را كج گذاشتی؛ خودت را حفظ كن. مسئله، مسئله‌ی مهمی است». ([امام] موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۸۰)

بر این اساس، مشارکت سیاسی، شعبه‌ای از مسئولیت‌پذیری اجتماعی در نظام ولایی است که در قالب‌هایی چون نظارت عمومی، امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت نسبت به ائمه‌ی مسلمین و ... ظهور و بروز می‌یابد و نظام ولایت و قرب افراد نظام ولایی را نسبت به ولی و حاکم امت اسلامی، در پی دارد.



این استدلال در قالب قیاس استثنایی به شکل زیر است:

مقدمه ی اول: اگر مشارکت سیاسی نظام ولایی ناشی از آرای عمومی و بیعت باشد، نظام ولایی منتسب به ولایت الهی نخواهد بود.

مقدمه ی دوم: ولیکن نظام ولایی منتسب به ولایت الهی است.

نتیجه: پس مشارکت سیاسی نظام ولایی، ناشی از آرای عمومی و بیعت نیست.

این قیاس از نوع قیاس استثنایی است که در آن از نفی تالی، نفی مقدم حاصل می شود.

۴-۲-۳. آرای عمومی و رقابت سیاسی در فقه شیعه

در اندیشه ی اسلامی براساس آیه ی شریفه ی «فَاسْتَبِقُوا الْحَيَاتِ» پس به سوی خیرات سبقت بگیرید»، (بقره: ۱۴۸) رقابت سیاسی که مبتنی بر قدرت طلبی و سلطه جویی است، به علت فقدان مشروعیت و مغایرت با اسلام پذیرفته نیست؛ زیرا نزاع و درگیری اجتماعی و سستی بنیان های اعتقاد مردم را در پی دارد. بنابراین رقابت سیاسی در مفهوم متداول غربی آن که صرفاً برای کسب قدرت است، قابل قبول نیست. براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی، کسب قدرت هدف نهایی نیست؛ بلکه کسب قدرت به منظور حفظ و گسترش ارزش های حق و عدالت است. از این رو، دسترسی به منافع شخصی، امتیازها و پاداش ها، منشأ انگیزه ی اصلی رقابت سیاسی نیست. از سوی دیگر، ابزار و وسایل رقابت مشروع است. از این رو اسراف، افترا و مانند آن از اصول رقابت سیاسی سالم در اسلام خارج است. سامان بخشی به رقابت های سیاسی باید به گونه ای تعریف شود که هیچ یک از مسئولان نظام اسلامی در حاشیه ی امن نبوده بلکه همواره در معرض پاسخ گویی و نظارت باشند. دو رکن نظارت بر قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران و نظام سیاسی اسلام عبارتند از: نهادهای نظارتی (مانند سازمان بازرسی کل کشور و دیوان عدالت اداری) و نظارت عمومی مردم که در قالب امر به معروف و نهی از منکر و براساس «النصیحه لائمة المسلمین» صورت می پذیرد. همچنین نظام دینی، حفظ



و گسترش قدرت با هر شیوه و ابزاری را از سوی گروه‌های رقیب نمی‌پذیرد. حذف رقیب، جلب آرا و افکار مردم به هر روش و وسیله‌ی ممکن به منظور بقا بر مسند قدرت، در نظام دینی روا نیست. از این رو و براساس اصل نظارت همگانی، همه‌ی مردم وظیفه دارند که در مقابل انحراف‌های حکام ایستادگی نموده و آنان را امر به معروف و نهی از منکر نمایند. (ر.ک. ایزدهی، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۴۸)

اساس نظام ولایی، خیر و نیکی است. بر این اساس، همه‌ی امت در نظام ولایی خیرخواه یکدیگرند و از همه بالاتر، خیرخواه ولی امر امت اسلامی هستند. از این رو، در خیرخواهی نسبت به ولایت بر یکدیگر سبقت می‌گیرند و رقابت‌ها در نظام ولایی را به رفاقت‌ها و مرافقت برای پیشرفت نظام ولایی بدل می‌کنند و از هیچ تلاش و ایثاری در راه تحقق آرمان‌های والای نظام ولایی دریغ نمی‌ورزند.

این استدلال در قالب قیاس استثنایی به شکل زیر است:

مقدمه‌ی اول: اگر رقابت سیاسی در نظام ولایی، ناشی از آرای عمومی و بیعت باشد، نظام ولایی منتسب به ولایت الهی نخواهد بود.

مقدمه‌ی دوم: ولیکن نظام ولایی منتسب به ولایت الهی است.

نتیجه: پس رقابت سیاسی در نظام ولایی، ناشی از آرای عمومی و بیعت نیست. این قیاس از نوع قیاس استثنایی است که در آن از نفی تالی، نفی مقدم حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

حکومت دینی، حکومتی مستند به خداوند و «خدا محور» است. بنابراین خواست، اراده و رضای حق تعالی اساسی‌ترین رکن حکومت دینی است. از سوی دیگر، خواست و پذیرش مردم، جایگاه والایی در نظام اسلامی دارد؛ ولی باید توجه داشت که خواست و رضایت مردم، در طول رضای خداوند است.

مردم‌سالاری دینی به دلیل این‌که بر جهان‌بینی الهی - توحیدی ناب - نه انسان‌محوری اومانیستی - استوار است، حقوق و آزادی‌های شهروندان را در



چارچوب تعالیم دینی و آسمانی محترم می‌شمارد و رأی و خواست مردم را با ملاحظه‌ی مصالح حقیقی آنان مدّ نظر قرار می‌دهد؛ چون مشروعیت همه چیز از جمله قوانین حکومتی و اجرایی همه را برآمده از اسلام و مبتنی بر خواست و اراده‌ی تشریعی الهی می‌داند، نه صرف خواست و رأی مردم گرفتار هواهای نفسانی و اغراض شخصی. بنابراین، در نظام مردم‌سالار دینی، گرچه مردم حقّ رأی دارند و همه‌ی امور اجرایی و حکومتی با رأی مردم و جاهت قانونی پیدا می‌کند ولی حقّ رأی و انتخاب مردم در چارچوب دین و با رعایت موازین شرعی و اخلاق اسلامی است، نه مطلق و بدون ملاک دینی، تا چه رسد به ملاک‌های مخالف با دین و موازین شرعی و اخلاق ارزشی. از سوی دیگر، براساس منطق ولایت انتصابی فقیه، رجوع به آرای عمومی و بیعت تنها برای گزینش فردی خاصّ از میان فقهای است که در مرحله‌ی ثبوت دارای مشروعیت الهی باشند. از این رو، در فرض تراحم ولایت‌های متعدّد برای آن‌که فصل‌الخطاب وجود داشته باشد و از آنجا که حکم رهبر بر همه‌ی مردم و مجتهدان واجب‌الاتباع است، خبرگان ملّت، ولیّ فقیه جامع‌الشّرایط حائز شرایط رهبری را. که ولایت و حقّ حاکمیت از ناحیه‌ی خداوند متعال به وی اعطا شده است. شناسایی و کشف می‌کنند. میزان تأثیر آرای عمومی در تعیین حاکم به گونه‌ای است که بدون رضایت آنان، حاکم اسلامی نمی‌تواند حکومت تشکیل داده و اعمال ولایت را عهده‌دار گردد. به عبارت دیگر، دو مرحله‌ی مجزا از یکدیگر وجود دارد: نخست، مرحله‌ی ثبوت ولایت است و دوّم، مرحله‌ی اعمال ولایت یا تولّی و تصدّی امور مسلمانان. در مرحله‌ی اوّل، رأی مردم، فاقد اثر است؛ چراکه ولایت از ناحیه‌ی حقّ تعالی سرچشمه می‌گیرد و لذا توسط مردم قابل اعطا یا سلب نیست؛ ولی در مرحله‌ی دوّم (مرحله‌ی اثبات حاکمیت) رأی مردم، عنصر اصلی است؛ زیرا بدون احرار رأی مثبت آنان حاکم، «مجاز» به اعمال قدرت و ولایت نیست. بدون شك در چنین حالتی حاکم واجد شرایط، همچنان دارای ولایت است و مقام ثبوت ولایت در مورد وی متحقّق است؛ ولی «مجاز» به اعمال ولایت نیست؛ زیرا شرط



□ واکاوی جایگاه آرای عمومی در نظام ولایی و اعمال حاکمیت سیاسی در فقه سیاسی شیعه با تأکید بر آرای امام خمینی علیه السلام □

۹۱

اصلی اعمال و تحقق خارجی ولایت که اقبال عمومی است، تحقق نیافته است. مرحله‌ی دوم نقش آرای عمومی در عرصه‌هایی چون مشروعیت سیاسی، قدرت سیاسی، مشارکت سیاسی و رقابت سیاسی در نظام ولایی ظهور و بروز می‌یابد.



منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه.

۱. ابراهیم زاده آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، حاکمیت دینی، قم: مرکز تحقیقات اسلامی.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید ابن هبه الله، (۱۳۸۷ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری، (۱۴۰۸ق)، الکامل فی التاریخ، تحقیق: علی شیر، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴. ابن سعد، محمد، (۱۳۸۸ق)، الطبقات الکبری، بیروت: دارصادر.
۵. ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، مناقب آل ابی طالب، بیروت: دارالاضواء.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر، (۱۴۱۲ق)، کشف المحجّه، تحقیق: محمد حسن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۰۴ق)، تاریخ دمشق، دمشق: دارالفکر.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع. دارصادر.
۹. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک بن ایوب، (بی تا)، السیره النبویه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۰. ارسطو، محمد جواد، (۱۳۷۹)، «اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه علی (ع)»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۷.
۱۱. آشوری، داریوش، (۱۳۷۳)، دانشنامه‌ی سیاسی، تهران: مروارید.
۱۲. آقابخشی، علی، (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۱۳. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۷)، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.
۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق)، انساب الاشراف، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر.



۱۵. جزایری، سید نعمت الله، (۱۳۹۱)، فروغ اللغات، قم: شریعت.
۱۶. جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۹)، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۷. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۵)، مردم سالاری دینی ماهیت، ابعاد و مسائل مردم سالاری دینی، قم: دفتر نشر معارف.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، سیری در مبانی ولایت فقیه، فصلنامه حکومت اسلامی، س ۱، ش ۱.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. حقیقت، سیدصادق، «ارتباط فلسفه‌ی سیاسی و فقه سیاسی»، فصلنامه‌ی حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالعلم. الدار الشامیه.
۲۲. رحمانی، ناصرعلی، (۱۳۹۴)، راهکارهای فقه سیاسی شیعه برای گسترش مشارکت سیاسی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۳. سازمان تبلیغات اسلامی، (۱۳۶۶)، حکومت در اسلام (مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه‌ی اسلامی)، تهران: بی‌نا.
۲۴. سمهودی، علی بن احمد، (بی‌تا)، وفاء الوفاء باخبار المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. سنه‌وری، عبدالرزاق احمد، (۱۹۹۳م)، فقه الخلافه و تطورها، ترجمه: نادیه عبدالرزاق سنه‌وری، مصر: الهیئه المصریه للكتاب.
۲۶. شمس‌الدین، محمد مهدی، (۱۴۱۲ق)، اصول الحکم و الاداره فی الاسلام، قم: دارالثقافه.
۲۷. صالحی نجف‌آبادی، عبدالله، (۱۳۷۹)، نعمت الله، تهران: کویر.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی.
۲۹. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۹ق)، الاحتجاج، مشهد، مرتضی.
۳۰. طبری، بی‌تا، تاریخ طبری، بیروت: دارالمعرفه.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق)، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۲. عاملی، حسن بن زین‌الدین، (۱۳۸۷)، معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین، تهران: المکتبه

۳۳. عمیدزنجانی، عباسعلی، (۱۴۲۱ق)، فقه سیاسی، تهران: امیرکبیر.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: مؤسسه دارالهجره.
۳۵. فوزی، یحیی، (۱۳۹۰)، اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی علیه السلام، قم: دفتر نشر معارف.
۳۶. قاضی، ابوالفضل، (۱۳۷۳)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۹)، حکومت دینی از منظر استاد شهید مطهری، تهران: مؤسسه‌ی دانش و اندیشه‌ی معاصر.
۳۸. کربلایی پازوکی، علی، (۱۳۸۳)، اندیشه‌های سیاسی شیعه در عصر غیبت، قم: دفتر نشر معارف.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۰. محمدی ری شهری، محمد، (۱۴۲۱ق)، موسوعه الامام علی علیه السلام، قم: دارالحديث.
۴۱. مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، (۱۳۶۴)، تهران: اداره‌ی کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۵)، حماسه‌ی حسینی، تهران: صدرا.
۴۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، امامت و رهبری، تهران: صدرا.
۴۵. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۷)، ولایت فقیه، قم: مؤسسه التمهید.
۴۶. مفید، محمدبن محمدبن نعمان عکبری، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۳ق)، انوارالفقاهه، قم: مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۴۸. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۰)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۹. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۰)، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵۰. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.



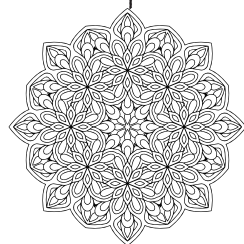
□ واکاوی جایگاه آرای عمومی در نظام ولایی و اعمال حاکمیت سیاسی در فقه سیاسی شیعه با تأکید بر آرای امام خمینی علیه السلام □

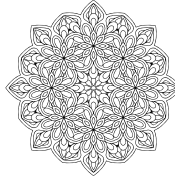
۹۵

۵۱. نبهانی، تقی‌الدین، (۱۴۱۰ق)، نظام الحکم فی الاسلام، بیروت: دارالامّه.

۵۲. نوروزی، محمدجواد، (۱۳۹۱)، دست در دست صبح (انقلاب اسلامی)، قم: دفتر نشر معارف.

۵۳. یوسف موسی، محمد، (بی‌تا)، نظام الحکم فی الاسلام، مصر: دارالفکر العربی.





مبانی تکامل «تفقه» در پرتو حکومت اسلامی (مبانی کلامی، فلسفه شریعت و فلسفه اصولی)

سید محمد مهدی میرباقری^۱

یحیی عبدالحی^۲

چکیده

این مقاله سعی دارد به تبیین چرایی «تفقه در مقیاس حکومتی» و مبادی و مبانی دستیابی به آن بپردازد. تفقه تکامل یافته می‌بایست دین و شریعت را در مقام و جایگاه سرپرستی و ولایت اجتماعی در همه‌ی شئون خود قرار دهد، از این رو می‌توان آن را «فقه سرپرستی» نام نهاد که فراتر از دو رویکرد «فقه موضوعات» و «فقه نظامات» معرفی می‌شود. در بخش دوم مقاله سعی شده است با پرداختن به مبانی روش تفقه، مراحل دستیابی به تفقه در مقیاس حکومتی در سه مرحله تبیین شود: مرحله‌ی اول، ارتقاء «مبانی کلامی» با محوریت تعریف از «دین» به جریان پرستش و ولایت الهی است. مرحله‌ی دوم، ارتقاء مبانی «فلسفه‌ی شریعت» با تبیین «شان شارع در مقام تشریع» و در نتیجه تعریف از «حکم شرعی» است. مرحله‌ی سوم نیز ارتقاء مبانی «فلسفه‌ی اصولی» بر محوریت بحث «حجیت» است که بر مبنای جدیدی از حجیت یقین و شاخصه‌های حجیت و ضرورت تکامل قواعد «عقلی، عقلایی، عرفی» می‌انجامد.

کلیدواژگان: فقه حکومتی؛ فقه سرپرستی؛ دین؛ ولایت؛ شان شارع؛ حجیت.

۱. استاد خارج فقه و اصول. حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

۲. دکتری شیعه‌شناسی. مدرس سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.



اصلی‌ترین خصلت انقلاب اسلامی و حکومت دینی، سپردن امر «هدایت و سرپرستی اجتماعی» به «دین» است به گونه‌ای که بتواند حرکت جامعه را به سمت قرب الی‌الله هدایت کرده و جامعه را در این مسیر پرمخاطره و در نبرد با طواغیت عالم سرپرستی نماید. ولایت و هدایت الهی جامعه، در عصر غیبت از طریق «نظام ولایت فقیه» انجام می‌گیرد و ساختار سیاسی قدرت را در پرتو اسلام رقم می‌زند. تحقق حکومت دینی به نحو کامل مقتضی است که تمامی ابعاد و زوایای حکومت در لایه‌های مختلف، هم‌جهت و هم‌آهنگ با هدایت دینی حرکت کند و همه‌ی روابط، ساختارها، قوانین و برنامه‌های اجتماعی و حکومتی مبتنی بر مبانی و اهداف دین شکل گیرد تا بتواند طریق و مجرای بسط ولایت الهی باشند.

اما دستیابی به این اهداف و تحقق افق‌های پیش‌رو چندان ساده و در دسترس نبود؛ از دشمنی قدرت‌های مستکبر جهانی و گسترش حوزه‌های درگیری با آنها که بگذریم، فقدان «علوم و دانش‌های دینی»، «ساختارها و مناسبات اجتماعی اسلامی» و «محصولات و فناوری دینی» در صحنه‌ی مدیریت اجتماعی از جمله اصلی‌ترین موانع حرکت نظام اسلامی است. امروزه عدم پاسخ‌گویی به «مسائل نوپدید اجتماعی» و غفلت از ارائه‌ی «ساختارها و نظامات اجتماعی» و بی‌توجهی به «مدیریت و برنامه‌ریزی دینی» برابر است با کاربست الگوها و نظام‌های اجتماعی برگرفته از تمدن غرب که به تحقق مبانی، اهداف و ارزش‌های آن از طریق ظهور سبک زندگی مادی می‌انجامد. نظام اسلامی ایران تحت فشار کشورهای سلطه‌گر و نهادهای بین‌الملل جهانی در پذیرش قوانین و نظامات اجتماعی غربی می‌بایست بتواند الگویی کارآمد و موفق از سبک زندگی ایمانی را در تمام صحنه‌ها محقق سازد؛ در غیر این صورت با همگام شدن با نظامات جهانی و پذیرش قواعد و اسناد تحمیلی آنها، به تدریج تحت سلطه و نفوذ سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آنها قرار خواهد گرفت. پذیرش مناسبات جهانی با مدیریت مرکزی نظام سلطه موجب



می‌گردد که حرکت جامعه در ابعاد مختلف در مسیر تحقق برنامه‌ی «توسعه» قرار گیرد و در نهایت، اهداف و آرمان‌های دینی و انقلابی یا به حاشیه می‌رود و به تدریج منزوی شده و به مناسک شخصی در کنج منزل و محراب مسجد محدود می‌گردد و یا استحاله می‌شود و همگام با ارزش‌های مدرن، تبدل ماهیت یافته و صورت و سیرت انقلابی خود را از دست می‌دهد. بر این اساس، امروزه ضرورت اصلی پیشرفت و بالندگی انقلاب اسلامی، کارآمدی دین در عرصه‌ی عینیت است و این که بتوان حکومتی موفق و بالنده از آموزه‌های دینی را پیش چشم جهانیان به نمایش گذاشت.

حرکت انقلاب اسلامی به سوی تمدن نوین اسلامی است؛ تمدنی که بتواند لایه‌های عمیق تمدنی همچون «علوم، ساختارها و فناوری‌ها» را بر محور مبانی تفکر اسلامی سامان دهد و این گونه، انقلابی دیگر در عرصه‌ی علم و فرهنگ رقم زند. بی‌شک دست‌یابی به ابعاد و لایه‌های مختلف تمدنی همچون «علوم انسانی اسلامی»، «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت» و در نتیجه «سبک زندگی اسلامی» بدون تکامل و ارتقاء «اجتهاد و روش تفقه» در جهت دستیابی به «عقلانیت دینی کارآمد» در صحنه‌ی مدیریت جامعه ممکن نخواهد بود. تمدن نوین اسلامی آنگاه تحقق خواهد یافت که همه‌ی لایه‌های تمدنی اعم از «سیاست، فرهنگ و اقتصاد» در پرتو معارف مستند به دین نضج و سامان یابد. نقش محوری تفقه و اجتهاد دینی در پیدایش تمدن اسلامی آنگاه به صورت صحیح ایفا خواهد گردید که فقاہت موجود، با تکیه بر اصول و قواعد فقه جواهری پا به عرصه‌های نوین اجتماعی و حکومتی گذارد و از دو پرتگاه تحجر و انفعال به سلامت عبور کند و «فقه حکومتی» را نتیجه دهد. به فعلیت رسیدن تمام ظرفیت‌های دستگاه فقاہت حوزه‌ی علمیّه در مسیر دست‌یابی به فقه حکومتی، نیازمند مجاهدت‌های علمی و بذل جهد عالمانه در این مسیر است که می‌بایست از طریق هم‌فکری و هم‌افزایی علمی علما و فضلاء حوزوی واقع گردد.



در ادامه سعی داریم به معرفی اجمالی «فقه حکومتی» و «مبانی تکامل روش تفقه» پردازیم و شاکله‌ی کلی مباحث را ارائه کنیم؛ چراکه اثبات مبانی و بیان استدلال‌های مدّعیات، مجال دیگری می‌طلبد. از این رو مباحث پیش رو در دو بخش تقدیم می‌گردد: بخش اول با عنوان: «فقه سرپرستی»، فقه هدایت و ولایت جامعه از پایگاه حکومتی»، به معرفی فقه حکومتی اختصاص دارد و بخش دوم با عنوان: «تکامل تفقه از طریق سه دسته مبانی «کلامی»، «فلسفه شریعت» و «فلسفه‌ی اصولی»» به مراحل دستیابی به تفقه بایسته و مبانی مورد نیاز در هر مرحله می‌پردازد.

۱. «فقه سرپرستی»، فقه هدایت و ولایت جامعه از پایگاه حکومت

در حال حاضر تعاریف و دیدگاه‌های مختلفی نسبت به فقه حکومتی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در سه رویکرد کلان «فقه موضوعات، فقه نظامات، فقه سرپرستی» طبقه‌بندی نمود. این سه رویکرد را می‌توان از منظرهای مختلفی همچون «موضوع» و «مکلف» با یکدیگر مقایسه کرد. محصول تفقه جامع و تکامل یافته، نظام عقلانیت اجتماعی است که بر محوریت معرفت‌های دینی شکل گرفته است. از این رو می‌توان سه سطح «تفقه دینی»، «علوم» و «الگوهای برنامه‌ریزی» را در منظومه‌ی معرفتی جامعه از یکدیگر تفکیک نمود.

۱-۱. سه رویکرد «فقه موضوعات»، «فقه نظامات» و «فقه سرپرستی» در پرداختن

به فقه حکومتی

رویکرد «فقه موضوعات» عنوانی بر روش فقهت سنتی است که تاکنون شیوه‌ی رایج و متداول حوزه‌های علمیّه بوده است. این رویکرد درصدد آن است که با تمرکز بر احکام تکلیفی ناظر به افعال مکلفین، دستورات الهی را در قالب دوگانه‌ی «حکم و موضوع» شناسایی کند. صورت‌بندی موضوعات تحت عناوین کلی انتزاعی و مستقل از یکدیگر ویژگی بارز این شیوه‌ی تفقه است.

رویکرد «فقه نظامات» که ایده‌ی اصلی آن توسط شهید سید محمدباقر صدر رحمته‌الله



مطرح شد در یک سطح برتر از تفقه، سعی دارد نظامات اجتماعی را از منابع دینی استنباط کند که غیر از احکام منفردی شرعی است. مکتب یا نظام اجتماعی، مجموعه‌ای وسیع و گسترده از موضوعات را شامل می‌شود که به صورت هدفمند نظم و انسجام یافته، بر مبانی و ارزش‌های خاصی تکیه دارد و اهداف و مقاصد مطلوب را در صحنه‌ی اجتماعی محقق می‌سازد. مبتنی بر این نگرش، فقه می‌بایست نظامات مختلف اجتماعی همچون «نظام سیاسی، نظام فرهنگی و نظام اقتصادی» را ارائه داده و حیات اجتماعی را در حوزه‌های مختلف تحت آموزه‌های دین ساماندهی نماید؛ اما «فقه سرپرستی» به عنوان رویکرد مختار، فقه را در منزلت هدایت و سرپرستی تمامی شئون اجتماعی معرفی می‌کند.

نقش هدایت و راهبری اجتماعی، توسط نهاد «حکومت» و از طریق «عقلانیت جامع دینی» واقع می‌شود که بتواند همه‌ی ساحت‌های جامعه را گام به گام به سوی اهداف متعالی اسلام پیش ببرد. فقه سرپرستی علاوه بر طراحی و تنظیم نظامات اجتماعی، تکامل و تعالی جامعه را از طریق مدل‌های برنامه‌ریزی مدیریتی و سرپرستی نموده و برنامه‌ی حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب را نیز ارائه می‌دهد.

این سه رویکرد فقه حکومتی از وجوه مختلفی با یکدیگر تفاوت دارند که در این جا به مقایسه‌ی اجمالی آنها از دو منظر «موضوع‌شناسی» و «مکلف» بسنده می‌کنیم:^{۱-۱} ویژگی‌های فقه سرپرستی از منظر «موضوع‌شناسی»

از ناحیه‌ی «موضوع‌شناسی» میان سه رویکرد «فقه موضوعات»، «فقه نظامات» و «فقه سرپرستی» تفاوت اساسی وجود دارد.^۲ «فقه موضوعات» موضوعات خارجی را

۱. در کتاب «درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی» مقایسه‌ی کامل‌تر این سه رویکرد آمده است.

۲. میان «موضوع» و «مصادق» تفاوت وجود دارد؛ بررسی‌های پیرامون موضوع، پیش از استنباط حکم «موضوع‌شناسی» و بعد از استنباط در مقام امتثال را «مصادق‌شناسی» یا «تطبیق موضوع بر مصادق» می‌نامیم؛ اما در بحث حاضر فارغ از این تفکیک، درصدد تحلیل روش «موضوع‌شناسی» به نحو عام. در مقابل حکم‌شناسی. هستیم که می‌تواند مقام مصادق‌شناسی را نیز پوشش دهد. چنانچه در برخی موارد، در مقام «موضوع‌شناسی» به مطالعات مصادقی و عینی هم نیاز است؛ به عنوان مثال؛ فقیه در مقام موضوع‌شناسی موضوعات مستحدثه ممکن است به مطالعات عینی و مصادقی موضوع نیاز پیدا کند.



به صورت «عناوین کلی» مستقل از یکدیگر لحاظ کرده و سپس به استنباط حکم تک تک آن‌ها اقدام می‌ورزد. حتی موضوعات مرکب و پیچیده را به اجزاء و عناصر آن تحت عناوین کلی تجزیه می‌کند. سپس به جست‌وجوی احکام آنها می‌پردازد؛ اما «فقه نظامات» مبتنی بر منطق «مجموعه‌نگر»، سعی دارد موضوعات یک نظام را در ارتباط، تعامل و تقوّم با یکدیگر ملاحظه کند و در نهایت به یک ترکیب هماهنگ دست یابد و یک «کل» منسجم را طراحی کند. در رویکرد «فقه سرپرستی» علاوه بر ملاحظه‌ی مجموعه‌نگر نسبت به موضوعات و تلاش برای ملاحظه‌ی منسجم آنها، بُعد «زمان» و «حرکت» نیز ملاحظه می‌شود. در این صورت، موضوعات و نظامات، در حالت ثابت و ایستا مطالعه نمی‌شود؛ بلکه تغییر و تبدّل دائمی آنها، سیر حرکت و همچنین فرآیند تبدّل آنها مورد دقت قرار می‌گیرد.

توجه به عنصر «حرکت» و «تحوّل» موضوعات و نظامات اجتماعی در بستر حرکت جامعه، ضرورت «مدیریت و سرپرستی» آنها را بر محور نهاد «حکومت» روشن می‌سازد. اگر جامعه همواره در حال تغییر و تحوّل است و با مدیریت اجتماعی می‌توان آن را به سمت مقصد و اهداف خاصی سوق داد، نظامات و ساختارهای اجتماعی نیز می‌بایست قابلیت انعطاف و همگام‌سازی با مراحل حرکت جامعه را داشته باشند که این امر بر محور هدایت و رهبری واحد صورت می‌پذیرد. از این رو نقش دستگاه حاکمیت به عنوان کانون هدایت، سرپرستی و مدیریت اجتماعی در پیش‌برد نظامات اجتماعی و موضوعات ذیل آن برجسته می‌شود.

بر این اساس، ویژگی ممتاز موضوع‌شناسی در مقیاس سرپرستی، «تبدّل موضوعات در فرآیند بهینه‌سازی» است. در یک نظام اجتماعی، همگام با حرکت جامعه، نظام موضوعات آن در مسیر رسیدن به نقطه‌ی مطلوب دائماً بهینه‌سازی می‌شود و کمّ و کیف عناصر نظام دستخوش تحوّل می‌شود. همین امر موجب حذف یا اضافه‌شدن موضوعات و تغییر موازنه، نسبت‌ها و ماهیت موضوعات می‌گردد. بر این اساس، مبتنی بر «فقه سرپرستی»، دستیابی به «علم دینی» و «برنامه‌ریزی



جامع و آینده‌نگر موضوعات» حائز اهمیت می‌گردد، چراکه در نهایت مجموعه‌ی «عقلانیت دینی» جامعه می‌بایست مراحل تکامل اجتماعی را در ضمن نقشه‌ی راه برای جامعه مشخص کرده و روشن سازد که در هر مرحله از تکامل، کیفیت نظامات اجتماعی و در رتبه‌ی بعد، موضوعات آنها، چگونه خواهد بود.

تفقه دینی اگر از طریق علوم و دانش‌های مورد نیاز، به الگوی حرکت و پیشرفت جامعه منتهی نگردد و نتواند حرکت نظامات و موضوعات را سرپرستی کند، همواره در برابر تحولات اجتماعی منفعل خواهد بود. رویکرد «فقه موضوعات» حداکثر می‌تواند «پاسخ‌گوی موضوعات مستحدثه» باشد و در فرآیند پیدایش و تغییرات این موضوعات نقش فعال ایفا نمی‌کند؛ اما رویکرد «فقه سرپرستی» با هدف این‌که نبض تحولات اجتماعی را در دست گیرد، می‌بایست به «حادثه‌سازی» نظامات و موضوعات اجتماعی مبادرت ورزد.

این سه رویکرد از منظر «دامنه‌ی موضوعات» نیز تفاوت دارند. «فقه موضوعات» تنها درصدد استنباط احکام «افعال مکلفین» است و دیگر ابعاد و زوایای انسانی را موضوع بحث فقهی نمی‌داند؛ اما گستره‌ی موضوعات در «فقه سرپرستی» به افعال و موضوعات دارای «احکام تکلیفی» محدود نمی‌شود؛ چراکه «فقه سرپرستی» قصد دارد جامعه را در همه‌ی ابعاد و زوایا هدایت و سرپرستی کند و همه‌ی موضوعات را تحت پوشش قرار دهد. از این‌رو علاوه بر «افعال مکلفین»، دو حوزه‌ی «امیال و گرایشات» و «عقاید و باورها» نیز موضوع بحث فقهی قرار خواهد گرفت. از این‌رو به یک «تفقه جامع» نیاز داریم که گزاره‌های «توصیفی» و «ارزشی» را در کنار گزاره‌های «تکلیفی»، مورد مطالعه و بررسی قرار داده و معرفت‌هایی از سنخ «توصیفی» و «ارزشی» به صورت مستند به منابع شرع را استنباط نماید.

۲-۱-۱. ویژگی‌های فقه سرپرستی از منظر «مکلف»

از منظر «مکلف» نیز میان این سه رویکرد تفاوت وجود دارد. واحد مطالعه در رویکرد «فقه موضوعات»، «فرد» است و رفتار آحاد جامعه را در حدّ تعذیر و تنجیز



نسبت به تکالیف، مورد بررسی قرار می‌دهد؛^۱ اما در رویکرد «فقه نظامات»، مکلف و مخاطب نظامات اجتماعی، «جامعه» به عنوان یک واحد به هم پیوسته‌ای است که دارای ارکان و وحدت و کثرت اجتماعی است؛ به این معنا که هم «فرد»، هویت دارد و این گونه نیست که اختیارات انسان‌ها منحل در «جامعه» شود و هم هویت جمعی آنها تحت عنوان «جامعه» مؤثر است. به تعبیر دیگر، در عین این که انسان‌ها دارای اختیاراتی هستند یک وحدت اجتماعی هم دارند و این وحدت اجتماعی و این اراده‌ی مجتمع، مکلف فقه حکومتی قرار می‌گیرد. اگر پذیرفتیم که برخی افعال و اقدامات اجتماعی کلان، برآیند مجموعه‌ای از افعال هماهنگ است که در پیوستگی و ارتباط با یکدیگر شکل می‌گیرند، در این صورت مکلف چنین فعلی، می‌بایست «مجموعه‌ای منسجم از انسان‌ها» باشند که در بالاترین سطح، «جامعه» نامیده می‌شود. از این رو، تکالیف «فقه نظامات»، متوجه تک تک آحاد مکلفین به نحو برابر و مستقل از یکدیگر نیست؛ بلکه تکلیفی است که متوجه مجموعه‌ای از افراد به نحو مشترک و تقویمی است و امثال آن هم به مجموع مکلفین وابسته است. در این صورت هر فرد می‌بایست فعلی متناسب با دیگر افعال انجام دهد و مجموعه‌ی آن افعال، تحقق تکلیف را در پی خواهد داشت. به عنوان مثال؛ فرمان پیروزی در جنگ هنگامی امثال می‌شود که یک ارتش منسجم پدید آید و با نظامی از افعال مختلف اما هماهنگ، نتیجه‌ی مطلوب به دست آید، نه این که همه‌ی افراد یک فعل مساوی و برابر انجام دهند؛ اما تکالیف «فقه موضوعات» عمدتاً به گونه‌ای است که یک فعل مشابه و یکسان متوجه تک تک افراد می‌گردد بدون این که

۱. این امر ریشه در پیشینه‌ی تاریخی و بستر پیدایش و تغییرات فقه دارد، از آنجا که جامعه‌ی شیعه در طول تاریخ عمدتاً از مناسبات حکومتی دور بوده، بلکه در برهه‌هایی مطرود دستگاه حاکمیت بوده و در انزوا به سر می‌برده است، نیازهای حکومتی متوجه فقاهت شیعه نگردیده و از این منظر مورد سؤال واقع نشده است. در این صورت طبیعی است که مسائل و مباحث فقهی، معطوف به نیازهای مکلف فردی، مورد دقت قرار گرفته است. اما با تحقق انقلاب اسلامی ایران و تشکیل حکومت دینی بر مبنای مذهب تشیع، به تدریج عملکرد حکومت و نحوه‌ی اداره‌ی جامعه سنخ جدیدی از نیازمندی‌ها را پیش روی فقه قرار داد که مکلف آن یک «فرد» نیست؛ بلکه «جامعه» یا بخشی از آن است.



میان این افعال با یکدیگر ارتباطی برقرار باشد، مثل نماز یا روزه در واجبات عینی یا تجهیز میّت در واجب کفایی. البته در باب معاملات ارتباط دو طرفه و تکالیف و حقوق آنها مورد بحث قرار می‌گیرد که از این منظر به تکالیف اجتماعی نزدیک می‌شود؛ اما در «فقه نظامات» با یک تکلیف جمعی. و نه صرفاً دو طرفه. مواجه هستیم که نیازمند مجموعه‌ی افعال «متقوّم به یکدیگر» و «هماهنگ» است که باید مجموعه‌ای از مکلفین با کمک هم آن را انجام دهند، در غیر این صورت نتیجه‌ی مطلوب به دست نمی‌آید. در این گونه موارد می‌بایست «نسبت بین افعال» را سنجید و افعال مختلف و متنوّع را مبتنی بر مبانی و معطوف به اهداف و مقاصد، از طریق تقسیم کار تعریف کرده تا یک نظام منسجم پدید آید. در این صورت، فعل یک نفر هماهنگ، مؤید و مکمل فعل دیگران خواهد بود.

از منظر رویکرد «فقه سرپرستی» علاوه بر نظام‌مند بودن مکلف، از آنجا که درصدد هدایت و ولایت بر جامعه و نظامات آن است، حضور محوری «ولی» در این سطح ضروری است و همه‌ی مناسبات جامعه می‌بایست در محور «ولی اجتماعی» تعین یابد. از این رو طبق رویکرد «فقه سرپرستی»، محور مکلفین در هر مجموعه‌ای، «ولی» آن مجموعه است و دیگر مکلفین در نسبت با او صاحب تکلیف می‌شوند. به عبارت دیگر، تکالیف به نحو مستقلّ و جداگانه میان مکلفین یک نظام توزیع نمی‌شود، بلکه از مجرای «ولی» تکالیف تقسیم شده و بر همان محور، رشد و تکامل می‌یابد.

در این صورت در هر تکلیفی، ابتدائاً مخاطب و مکلف آن تکلیف، فرمانده یا ولیّ مجموعه است و در مرتبه‌ی بعد، این تکلیف از طریق او میان دیگر مکلفین توزیع می‌شود. «ولی»، در رشد و سرپرستی کلّ مجموعه مسئولیت دارد و تحقیق مأمور به را ابتدائاً از او طلب می‌کند، مثل این که فرمان‌اداره‌ی لشگر ابتدا متوجّه فرمانده‌ی لشگر می‌شود و او نسبت به فعل بقیّه هم مسئول است. یعنی او باید این مجموعه را هماهنگ کند و در صورت ناهماهنگی و شکست لشگر، در تخلف آن‌ها شریک



خواهد بود. درواقع، منصب فرماندهی، منصب هدایت کُل و هماهنگ سازی فعل کَل است. لذا او مکلف به فعل کَل هم هست. البته نه به این معنا که تکلیف از دیگران ساقط باشد؛ بلکه ابتدائاً تکلیف متوجه او است و از مجرای او به دیگران تقسیم می شود. بنابراین مکلف در «فقه سرپرستی»، «جامعه با محوریت ولی» است. (میرباقری، ۱۳۹۶: ۱۳۵ و ۱۳۹۳: ۶۴)

۲. «تفقه دینی، معادله های علمی، مدل های برنامه ریزی»، سه مرحله ی تکوین «عقلانیت دینی»

«فقه سرپرستی» درصدد هدایت اجتماعی از طریق «عقلانیت دینی» است که این امر در سه مرحله محقق می شود. محوریت آموزه های وحیانی در منظومه ی معرفتی جامعه در گام اول نیازمند تکامل «تفقه» است، در گام دوم می بایست آموزه های مستند، در «علوم و دانش های مورد نیاز» جامعه امتداد پیدا کرده و حلقه ی دوم از منظومه ی معرفتی بشر را تکمیل نماید. تحقق عینی این معارف و راهیابی آنها به عرصه ی اجرا نیازمند مرحله ی دیگری است که آن را «مدل های برنامه ریزی» نامیده ایم؛ این مرحله که حلقه ی واسطه میان «ساحت اندیشه» و «صحنه ی اجرا» است، به «تصمیم سازی» و «ساختار سازی» در مقیاس مدیریت اجتماعی می پردازد.

امروزه حوزه های علمیه متصدی «تفقه دینی» و دانشگاه ها متصدی «معادله های علمی» هستند و «مدل های برنامه ریزی» نیز توسط نهادهای مدیریتی و تصمیم ساز همچون مجلس قانون گذاری و شوراهای عالی کشور و مدیران ارشد نظام طراحی می گردد؛ اما ارتباط میان «تفقه» با «معادلات علمی» دانشگاه تقریباً منقطع و با عرصه ی «برنامه ریزی اجتماعی» به صورت حداقلی و با شیوه ی تعیین خطوط قرمز واقع می شود، در حالی که پیدایش عقلانیت دینی نیازمند حضور متقوم «تفقه»، معادله و مدل» با محوریت معرفت های برآمده از تفقه دینی است.

حرکت از «تفقه دینی» به «معادلات علمی» حرکتی یک سویه و خطی نیست؛



بلکه علوم و دانش‌های مختلفی از منظر «تعیین مسئله» و «موضوع‌شناسی» بر تفقه تأثیرگذار است. همچنین عرصه‌ی معادلات علمی، محک آزمایش معرفت‌های دینی نیز می‌باشد که آیا آنچه از منابع دینی استنباط شده‌است، قابلیت فرآوری در نظریات علمی و تبدیل‌شدن به یک دانش منسجم نظری یا تجربی را دارد یا خیر؟ کارکرد علمی و عینی یک آموزه‌ی دینی می‌تواند شاخص تبعی حجیت آن به حساب آید. بنابراین با امتداد معرفت دینی در دیگر علوم و دانش‌ها، «علم دینی» تحقق پیدا می‌کند و تفقه از ناحیه‌ی منطق «موضوع‌شناسی» نیز صبغه‌ی دینی به خود می‌گیرد.

مرحله‌ی سوم عقلانیت اجتماعی، یعنی تولید «مدل‌های برنامه‌ریزی»، مرحله‌ای است که کارشناسان و نهادهای تصمیم‌ساز کشور مبتنی بر ظرفیت دانش‌های پشتیبان خود با «وضع قانون»، «برنامه‌ریزی»، «تنظیم سندهای بالادستی» همچون سند چشم‌انداز و اقداماتی از این دست، سعی در تنظیم و مدیریت عمل و رفتار جامعه می‌کنند.^۱ (میرباقری، ۱۳۹۴: ۸۵)

بنابر آنچه گذشت، «فقه حکومتی» در یک تعریف اجمالی، فقهی است که اولاً، مقیاس آن از سطح خرد ارتقا یافته و مناسبات «نظام ولایت و تولی اجتماعی» را بیان می‌کند؛ ثانیاً، از محدوده‌ی احکام تکلیفی فراتر رفته و سه حوزه‌ی «اخلاق، اعتقادات و احکام» را شامل می‌گردد. با این رویکرد، «فقه حکومتی» فقهی است که

۱. . مبتنی بر اندیشه‌ی مرحوم سید منیرالدین حسینی رحمه‌الله هماهنگی میان «تفقه دینی»، «معادلات علمی» و «مدل‌های برنامه‌ریزی» می‌بایست از سطح روش و منطق آنها صورت پذیرد و هماهنگی میان این سه روش، نیازمند یک «روش عام» است. «روش عام» موجب می‌شود این سه روش، به صورت یک نظام هماهنگ روشی با تعیین جایگاه مشخص هریک، منظومه‌ی معرفتی منسجمی را ارائه دهند. روش عام نیز نیازمند یک اندیشه‌ی فلسفی عام است که بنیان‌های فکری و نظری این روش را منقح کند. این فلسفه که «فلسفه‌شدن» نام دارد، می‌بایست بتواند در عالی‌ترین سطح، ابعاد «روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی» روش عام را بر یک پایگاه استوار عقلی بنیان نهاده به گونه‌ای که هم اتقان نظری آن تمام باشد و هم حجیت آن احراز گردد. بنابراین «فلسفه‌شدن» به تولید «روش عامی» می‌انجامد که بتواند سه منطق هماهنگ در حوزه‌های «تفقه، معادله و مدل» ارائه داده و محصول این شبکه‌ی منسجم روشی، منظومه‌ی معرفتی است که هم به صورت یک پیوستار دارای انسجام و امتداد نظری است و هم جریان تعبد و ولایت الهی در آن جاری شده و به حجیت رسیده‌باشد.



بتواند تئوری جامع تحقق ولایت حقه در تمام ابعاد و زوایای اجتماعی را ارائه دهد که این امر با امتداد معارف مستند به دین در عرصه‌ی دانش‌های علمی و الگوهای مدیریتی و دستیابی به «نظام جامع عقلانیت اسلامی» همراه خواهد بود.

۳. تکامل «تفقه» از طریق سه دسته مبانی «کلامی»، «فلسفه شریعت» و «فلسفه اصول»

سیر حرکت از مبانی فقه حکومتی تا دستیابی به «فقه حکومتی» به ترتیب از سه دسته مبانی «کلامی»، «فلسفه‌ی شریعت» و «فلسفه‌ی اصول» می‌گذرد. در ابتدا می‌بایست به این بحث پرداخت که «دین» چیست؟ و چه خصوصیتی دارد؟ شناخت صحیح دین و قلمرو آن در تبیین مبانی روش تفقه و تعیین حوزه‌ی فقاها، نقش بسزایی دارد. بدون تکامل علم کلام و دستیابی به تصویر صحیحی از «دین» نمی‌توان افق جدیدی را از تحوّل در فقاها انتظار داشت. (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۴۹) در مرتبه‌ی بعد از «کلام و دین‌شناسی» می‌بایست به مبانی «فلسفه‌ی شریعت» و «فلسفه‌ی اصول» پرداخت. مقصود از «شریعت»، شریعت به نحو ثبوتی است فارغ از این‌که چگونه با فقه آن را بشناسیم^۱ و مقصود از «فلسفه‌ی اصول»، مبانی روش دستیابی به شریعت (به نحو اثباتی) است.

۳-۱. ارتقاء مبانی کلامی بر محور مفهوم «پرستش» و «ولایت»

تحلیل از «دین»، بر چیستی «شریعت» و به تبع آن، «فقه» و تعیین حدود و منزلت آنها تأثیر مستقیم دارد. حقیقت دین چیست؟ آیا دین مجموعه‌ای از «عقاید، اخلاق و احکام» است که «شریعت» نام دارد یا حقیقت دین «ولایت و سرپرستی خدای متعال» است و «شریعت»، مناسک تولّی به ولایت الهیه است؟ آیا دین صرفاً از سنخ «گزاره و پیام» است که به معرّفی حدود، مناسک و باید‌ها و نبایدهایی می‌پردازد یا

۱. به همین دلیل این دسته مبانی را «فلسفه‌ی شریعت» نام نهادیم و نه «فلسفه‌ی فقه»، چراکه «فقه»، دانش کشف از «شریعت» است، اما مقصود از «شریعت» در اینجا، شریعت ثبوتی فارغ از کشف و استنباط انسان‌ها می‌باشد.



این که جریان هدایت و ولایت حضرت حق در ورای این مناسک و حدود وجود دارد که باطن دین را تشکیل می دهد؟

دین، مبدائی دارد که الوهیت حضرت حق است؛ بدون فرض «الله» در این عالم، سخن گفتن از دین، بی معنا است. در مرتبه‌ی بعد از الوهیت حضرت حق که حاکم بر همه‌ی مخلوقات است، ولایت و سرپرستی خدای متعال بر مخلوقات عرضه می شود. انسان‌ها به اقتضای اختیار و اراده‌ی خود، می توانند تسلیم شوند یا این که استکبار بورزند. کسانی که تسلیم ولایت الهی می شوند به وادی ولایت حضرت حق وارد می شوند و آنان که کفر می ورزند به ولایت طاغوت داخل می شوند؛ «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقره: ۲۵۷) در مرتبه‌ی بعد، ولایت ائمه‌ی اطهار (علیهم السلام) طریق جریان ولایت الهیه در عالم است و پرستش و عبودیت خدای متعال از طریق ولایت امام معصوم واقع می شود.

بنابراین «دین»، به «شریعت» محدود نمی شود آنچنان که ارتکاز رایج و متداول است، بلکه حقیقت و باطن دین، جریان «ولایت» است که بر محور امام به عنوان حجت و خلیفه‌ی الهی بر زمین بسط پیدا می کند. این مبنای دین شناسی که متخذ از معارف روایی اهل بیت (علیهم السلام) است به رویکرد حداکثری دین می انجامد؛ بر این اساس، انسان می بایست در همه‌ی شئون فردی و اجتماعی خود و در همه‌ی عرصه‌های حیات بشری خداوند را پرستش کند و تحت ولایت او قرار گیرد. پرستش خدای متعال هیچ قیدی نمی خورد و همه‌ی حوزه‌های ارادی انسان را شامل می شود. (میرباقری، ۱۳۹۴: ۱۹ و ۱۳۹۶: ۲۴۸)

۲-۳. ارتقاء مبانی «فلسفه‌ی شریعت» و دستیابی به تصویر «حکم»

«فلسفه‌ی شریعت» نگاهی کلی و فرانگر به شریعت است که خصوصیات و ویژگی‌های کلی شریعت را تبیین می کند. اگر «فقه» در صدد دستیابی به «شریعت» است، پیش از پرداختن به فقه می بایست خصوصیات «شریعت» را تبیین نمود.

موضوع محوری شریعت نیز «حکم» است، لذا تبیین خصوصیات شریعت می‌بایست به تصویری جامع و کامل از «حکم» و ابعاد و مسائل مختلف آن منتهی گردد.

تبیین دقیق «شریعت» نیز در پرتو نظریه‌ی کلامی و دین‌شناسی در رتبه‌ی سابق، صورت می‌گیرد؛ اگر حقیقت دین متشکل از دو لایه‌ی ولایت و شریعت است و «شریعت»، ابزار و طریق جریان ولایت به حساب می‌آید، در این صورت «شریعت» را می‌بایست در پرتو «ولایت» تبیین نمود.

مهم‌ترین مؤلفه‌ی اثرگذار در تبیین حکم، «شان شارع در مقام مخاطب» است که می‌بایست تنقیح یابد، آنگاه در پرتو آن به چیستی خطاب و حکم پرداخت. (میرباقری، ۱۳۹۶: ۱۸۳)

۱-۲-۳. شان شارع در مقام مخاطب، ولایت و سرپرستی عباد در همه‌ی شئون در فضای مرسوم و سنتی فقه و اصول، شان شارع، همسان با شان مولای عرفی تلقی می‌شود و از بازسازی روابط عبد و مولای عرفی، قواعد مخاطب با شارع به دست می‌آید. در این میان برخی نظریه‌ها همچون حق الطاعه شهید صدر رحمته‌الله و یا خطابات قانونی امام خمینی رحمته‌الله می‌تواند افق‌گشایی و حرکتی بدیع به حساب آید. برخی از اساتید معاصر نیز بر جایگزینی «نظام قانونی-ولائی» بر فرهنگ «عبد و مولا» تأکید دارند و به تبیین نظریه‌ی خود پرداخته‌اند. (مددی، ۱۳۹۴: ۲۶).

مبتنی بر مبانی کلامی که گذشت، شان شارع نه الگویافته از فرهنگ «عبد و مولای عرفی» است و نه برگرفته از «نظام قانونی» است، بلکه خداوند متعال، شانی منحصر به فرد و تأسیسی دارد. مبتنی بر آنچه در مبانی کلامی گذشت که حقیقت دین، ولایت حضرت حق بر عباد معرفی شد، شان مخاطب شارع نیز «ولایت و سرپرستی عباد» در طول تاریخ است. شارع درصدد هدایت انسان در مقیاس فردی، اجتماعی و تاریخی، در همه‌ی شئون حیات است و برای این مقصود با بشریت مخاطب نموده است. شان شارع چیزی جز اقامه‌ی توحید و بندگی و بسط ولایت حق در



این عالم نیست و شریعت نیز طریق اقامه‌ی ولایت خدای متعال است. در این صورت این شأن حضرت حق و اولیای معصومین علیهم‌السلام نه با روابط عبد و مولای عرف عصر مخاطب یکسان است و نه با ساختارهای مستحدثه‌ی بشری سازگاری دارد؛ بلکه شأنی متفاوت از این دو است که ویژگی‌های آن از خود معارف نقلی به دست می‌آید. البته این شأن تأسیسی شارع به گونه‌ای است که می‌تواند در طول تاریخ با نسل‌های مختلف بشری تفاهم کند؛ از فرهنگ جاهلی عصر ظهور اسلام گرفته تا فرهنگ‌های متکامل‌تر، همگی امکان تفاهم و مخاطب با شارع را پیدا می‌کنند، چراکه شارع درصدد هدایت و سرپرستی همه‌ی عباد در طول تاریخ است. اساساً چنین منزلتی که بتواند تکامل پرستش و عبودیت خدای متعال را سرپرستی کند و با فرهنگ‌های بشری در اعصار مختلف نیز قابلیت تفاهم داشته باشد، نمی‌تواند شأنی تأسیسی و الهی نباشد.

بنابراین، شأن شارع صرفاً «بیان احکام» نیست. همچنین صرفاً ارائه‌ی «نظام احکام» هم نیست؛ بلکه خدای متعال به واسطه‌ی حجج و اولیای الهی خود، فرایند «هدایت» را در «فرد، جامعه و تاریخ» ولایت و سرپرستی می‌کند. این ولایت و سرپرستی هم به حوزه‌ی احکام تکلیفی مکلفین محدود نمی‌شود؛ بلکه همه‌ی حوزه‌های معرفتی اعم از «تکلیفی، توصیفی و ارزشی» را شامل می‌شود. به بیان دیگر، همه‌ی عرصه‌های معرفتی می‌بایست بستر قرب به خدای متعال و عبودیت حضرت حق گردد. همچنین غایت مخاطب شارع، صرفاً «تأمین از عقوبت» نیست؛ بلکه همه‌ی مدارج قرب تا رسیدن به مقام توحید از طریق این مخاطب قابل تحصیل است. (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۲۳، ۳۶۱؛ ۱۳۹۲: ۳۳)

۲-۳. چستی «خطاب»، مبتنی بر شأن مخاطب تأسیسی شارع

گفته شد اگر حقیقت دین، جریان ولایت و هدایت الهی است، شأن شارع نیز ولایت و سرپرستی کل بشریت در مسیر تقرب الهی است و مبتنی بر این شأن، مخاطب واقع می‌شود. در امتداد این مبنا می‌بایست کیفیت خطاب شارع را تبیین نمود.



۱-۲-۳. ادبیات تأسیسی شارع

در تحلیل «زبان و ادبیات دین»، چنین مرسوم و متداول است که گفته می‌شود شارع، زبان و ادبیات جدیدی را تأسیس نکرده و از قواعد عرفی و عقلایی برای تفاهم با عباد بهره برده است. بر این اساس، برای فهم خطابات شرعی می‌بایست به معانی عرفی آنها مراجعه کرد؛ اما مبتنی بر شأن مخاطب تأسیسی شارع، ادبیات شارع نیز تأسیسی است. زبان و ادبیات به عنوان ابزار تفاهم و ارتباط، تابع شأن مخاطب است؛ خدای متعال و حجج الهی به مقتضای این که در منزلت هدایت و سرپرستی کل عالم بشری در طول تاریخ هستند و همه‌ی شئون حیات بشری را ولایت می‌کنند، ادبیات دیگری غیر از ادبیات عرف عصر جاهلی ارائه کرده‌اند و اساساً ادبیات و فرهنگ عصر مخاطب، ظرفیت بهره‌گیری در این منزلت را ندارد. درواقع از آنجا که شأن مخاطب شارع در جهت تکامل تاریخ در مسیر عبودیت است، فرض چنین شأنی، کلام شارع را از سایر خطابات بشری متمایز می‌سازد.

البته این بدان معنا نیست که زبان و ادبیات شارع، زبانی به کلی متفاوت و یا غیرعربی است که در این صورت امکان تفاهم با شارع از بین می‌رفت، بلکه ادبیات دین این قابلیت را دارد که با سطوح مختلف، درجات مختلفی از تفاهم را برقرار کند. فهم عرف زمان مخاطب از دین، یک سطح عمومی از فهم دین است و نمی‌بایست فهم دین، منحصر در آن سطح شود. (میرباقری، الف ۱۳۸۸: ۵۶؛ ۱۳۸۷: ۳۸۰) به بیان دیگر، شارع با ادبیات و فرهنگ عرف عصر مخاطب هم تفاهم کرده است و هم در آن تصرف کرده و آن را رشد داده و ارتقاء بخشیده و از این طریق ولایت خود را اعمال کرده است. پذیرش تبعی عرف عصر مخاطب به منظور رشد و ارتقای آن، غیر از به رسمیت شناختن آن عرف و محدود شدن در ظرفیت‌های نازل آن زبان است.

(میرباقری، الف ۱۳۸۸: ۱۸۰)

تأسیسی بودن زبان شارع، در کیفیت قواعد فهم خطابات شرعی اثرگذار است؛ به عنوان مثال، تحلیل‌های زبان‌شناسی علم اصول همچون تحلیل فرایند «وضع» و



نسبت آن با دلالت‌های زبانی را دستخوش تغییر و تحوّل جدّی می‌سازد و از مبانی رایج قوم فاصله می‌گیرد. (میرباقری، ۱۳۸۴: ۵۴)

ذکر این نکته ضروری است که فقهای عظام هرچند در مقام نظر و تحلیل، زبان شارع را عرفی تلقی کرده‌اند اما در عمل به فهم عرف زمان مخاطب بسنده نکرده‌اند. قواعد عمیق و پیچیده‌ی اصولی که فهم و کاربست آنها نیازمند سال‌ها تعلیم و ممارست علمی است گویای این حقیقت است که از فهم عرفی فاصله گرفته و به اقتضائات زبان تأسیسی شارع نزدیک شده‌اند. (میرباقری، الف: ۱۳۸۸: ۴۷)

۲-۲-۳. دامنه و مقیاس خطابات شرعی

مطلب دیگری که متفرّع بر شأن شارع می‌گردد تعیین دامنه و مقیاس خطاب است. یکی از محدودیت‌های فقه موجود، باقی ماندن در حصار احکام تکلیفی است که موجب شده‌است دانش‌های توصیفی و ارزشی، به منابع دین مستند نشوند. اگر شأن مخاطب شارع را ولایت بر همه‌ی شئون انسانی بدانیم، انسان می‌بایست در همه‌ی حوزه‌های معرفتی به ولایت الهی تولّی پیدا کند و فهم خود را به حجّیت رساند. از این منظر، دامنه‌ی خطابات شرعی اعمّ از گزاره‌های «تکلیفی، توصیفی و ارزشی» خواهد بود. طبق این نگرش، کلّ منظومه‌ی معرفت بشری می‌بایست بر محور معرفت‌های دینی، صبغه‌ی دینی و جهت‌گیری الهی پیدا کند.

همچنین مخاطب این خطاب، تنها «فرد» نیست؛ بلکه «جامعه و تاریخ» نیز در مخاطب با شارع قرار می‌گیرند. از آنجا که می‌توان برای جامعه و تاریخ نیز هویتی حقیقی فرض کرد، با ارتقاء روش فهم خطابات شارع می‌توان سطوحی از مخاطب شارع با جامعه و تاریخ را نیز به دست آورد. بنابراین خطاب شارع برای آن است که «تمایلات، افکار و رفتار» انسان‌ها در سطوح «فردی، اجتماعی و تاریخی»، در همه‌ی شئون حیات بشر، تحت ولایت الهی قرار گیرد.^۱ (میرباقری، ۱۳۹۲: ۷۷)

۱. مبتنی بر مبانی کلامی و شأن مخاطب شارع وجوه دیگری از مباحث حکم‌شناسی همچون تحلیل از ملاکات احکام، کیفیت جعل حکم، دسته‌بندی احکام و... نیز تحلیل متفاوتی پیدا می‌کنند که در این مقاله مجال طرح آنها نیست.



۳-۲-۳. تعریف «حکم» به «تناسبات تولّی و ولایت الهی»

طبق مجموع مبانی پیش گفته می توان گفت: حقیقت اصلی «دین»، جریان «ولایت الهی» است و «شریعت»، در امتداد «ولایت» جای گرفته که تناسبات تولّی به آن ولایت را تعیین می سازد. همچنین «شأن شارع» ولایت و هدایت همه ی شئون بشری و سرپرستی تکامل آنها در طول تاریخ است و خطابات شرعی را نیز می بایست متناسب با این شأن تعریف نمود. در این صورت، تعریف «حکم»، به «تناسبات ولایت خداوند و معصومین علیهم السلام بر انسان و جهان» باز می گردد. «حکم» در واقع مجرای جریان «ولایت» است و نسبت به «ولایت»، طریقت دارد. همچنین طبیعی است هر آنچه که مورد نهی خداوند است چیزی است که با این ولایت، متناسب نیست و بایست هماهنگی آن را با جریان ولایت باطل قطعی دانست. بر این اساس که «تناسبات ولایت و تولّی» را ملاکات احکام بدانیم، هر جا که ولایت و تولّی وجود دارد، ملاک حکم و به تبع آن، خود حکم نیز موجود است و از آنجا که دامنه ی «ولایت و تولّی»، شامل هر سه حوزه ی «اخلاق، افکار و رفتار» و سه مقیاس «فردی، جمعی و تاریخی» می باشد، می بایست «قواعد و تناسبات تولّی به ولایت الهی» را در همه ی این حوزه ها استنباط نمود. (میرباقری، ۱۳۹۶: ۲۰۱)

۳-۳. ارتقاء مبانی فلسفه ی اصولی بر محور مفهوم «حجّیت»

«علم اصول» موجود در دامن «فقه» متولد شده و رشد و نمو پیدا کرده است؛ از این روی ظرفیّت های آن نیز با «فقه» موجود تناسب دارد و درصدد تقنین و قاعده مند کردن سطحی از فقه است که محصول آن را در احکام رساله های عملیه مشاهده می کنیم. «روش تفقه» نیز همچون هر علم و دانش دیگری بر پایه ی اصول و مبانی متعدّدی استوار گردیده است که این مبانی، ظرفیّت آن علم را تعیین نموده است. بر این اساس، «تکامل روش تفقه» از طریق تکامل مبانی حاکم بر روش تفقه صورت می پذیرد که امروزه در دانشی به اسم «فلسفه ی اصول» جای داده می شود. پس از تبیین مبانی کلامی و دین شناسی و همچنین تبیین شریعت، بر محور حکم و



خطاب شرعی می‌بایست در گام بعد مبانی فلسفه‌ی اصولی را با محوریت بحث «حجّیت» مورد دقت قرار داد.

۱-۳-۳. «حجّیت»، موضوع محوری «علم اصول» و ضرورت بحث از مبانی «معرفت‌شناسی»

علم اصول روش استناد به شارع و به حجّیت رساندن فهم از شریعت در تخطاب با شارع است. از این رو می‌توان محور مباحث علم اصول را «حجّیت» دانست و دیگر مسائل اصول فقه را از این منظر سامان داد. بر این اساس، همان‌طور که «حکم»، محور مباحث «فلسفه‌ی شریعت» است، «حجّیت» نیز محور مسائل «فلسفه‌ی اصول» به حساب می‌آید. به بیان دیگر، علم اصول درصدد ارائه‌ی قواعد به حجّیت رسیدن فهم انسان است و به یک بیان، از مصادیق «روش‌های تأمین حجّت» سخن می‌گوید. در این صورت، موضوع «حجّیت فهم»، در علم «فلسفه‌ی اصول» مستقلاً مورد دقت قرار گرفته و مبانی آن بررسی می‌شود. بر این اساس، مبانی «معرفت‌شناسی» در تحلیل فرایند به حجّیت رسیدن فهم، نقش جدی ایفا می‌کند. به بیان دیگر، از آنجا که «فهم مراد شارع» و «استناد به شارع» ضرورتاً از بستر «فهم» انسان عبور می‌کند و مجتهد سعی دارد فهم خود را به «حجّیت» برساند، ضروری است از منظر «معرفت‌شناسی»، فهم و معرفت را از نو مورد تحلیل قرار داد؛ چراکه کیفیت به حجّیت رسیدن فهم، تابع تحلیل ما از «فهم» و «ادراک» است. ابتدا باید مشخص کرد که فهم و معرفت چیست تا سپس بتوان گفت: حجّیت فهم و معرفت چگونه واقع می‌شود؟ بنابراین مبنای «معرفت‌شناسی» ما در تحلیل فهم و ادراک، در تبیین «کیفیت به حجّیت رسیدن فهم»، تأثیرگذار است که آثار آن را می‌بایست در «فلسفه‌ی اصول» ملاحظه کرد.^۱ (میرباقری، ۱۳۸۷: ۲۳۲)

۱. تبیین مبنای معرفت‌شناسی استاد میرباقری مجال دیگری می‌طلبد، برای آشنایی با این مبنا بنگرید: جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی، نظریه‌پرداز: سید مهدی میرباقری، هیئت نقد: رضا حاجی ابراهیمی و حسن معلمی، دبیرعلمی: محمدتقی سبحانی، قم: معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، ۱۳۸۷.



۲-۳-۳. حجّیت یقین، زیرساخت قواعد علم اصول

در علم اصول موجود، «حجّیت»، به «یقین» بازمی‌گردد و حجّیت را ذاتی یقین می‌دانند؛ چراکه یقین، طریق الی‌الواقع است و این طریقیّت امری تکوینی است که قابل جعل نیست؛ «لأنّه بنفسه طریق إلی الواقع و لیس طریقیّته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً». (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۴) این مبنا در علم اصول به عنوان پیش فرض پذیرفته می‌شود و از کیفیّت طریقیّت یقین به واقع و اثبات آن، سخن به میان نمی‌آید و در نتیجه، تلاش اصولیین معطوف به دستیابی به قواعدی است که موجب یقین برای مجتهد نسبت به وظایف مکلفین می‌گردد، به گونه‌ای که موجب تأمین معذریّت و منجزیّت شود. بنابراین، در نگاه مشهور اصولیین، حجّیت قواعد اصولی به حجّیت یقین بازگشت می‌کند؛ حتی فراتر از این، یقین پایگاه احراز حجّیت در همه‌ی سطوح است. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۵۹)

برمبنای مختار نیز بحث از حجّیت یقین، محور مباحث فلسفه‌ی اصول قرار می‌گیرد؛ چراکه یقین، زیرساخت قواعد علم اصول است و قواعد اصولی در تحصیل حجّیت، از طریق حصول «یقین» واقع می‌شود. به بیان دیگر، فقیه و مجتهد در نهایت به «یقین به تکلیف» می‌رسد و قواعد علم اصول راه‌های دستیابی به آن را قاعده‌مند می‌کند.

۱-۲-۳-۳. «تسلیم و تولّی»، ملاک حجّیت

«حجّیت» صرفاً یک امر نظری نیست که با تحقّق علم و صورت ذهنی، ضرورتاً پدید آید؛ بلکه «حجّیت» را می‌بایست در «نظام فاعلیّت» و مبتنی بر روابط «ولایت و تولّی» تفسیر کرد. در یک تحلیل کلی و عام از «حجّیت» می‌توان گفت: بحث از حجّیت در ارتباط میان دو فاعل مختار معنا پیدا می‌کند که یکی بر دیگری احتجاج کند. به بیان دیگر، حجّیت بین دو اراده شکل می‌گیرد و اگر اراده و اختیار را نفی کنیم و قائل به جبر و ضرورت علیّتی شویم، حجّیت بی‌معنا است. بحث از حجّیت آنگاه پدید می‌آید که فاعل مافوق بر فاعل مادون احتجاج کرده و حجّت را



بر او تمام کند. در این صورت فاعل مادون برای فعل خود حجت دارد. در روابط اجتماعی احتجاج میان دو انسان هم سطح نیز حتماً با استناد به فاعل مافوق واقع می شود؛ به عنوان مثال؛ دو نفر شهروند با مراجعه به قوه قضائیه و با تکیه بر قوانین قضائی بر یکدیگر احتجاج می کنند. حتی احتجاج یک انسان با خودش هم به استناد اراده محوری او در نسبت اراده های فرعی صورت می پذیرد؛ مثلاً انسان مؤمن خودش را در انجام کاری محقق تلقی می کند و آن را حجت می داند. چراکه در راستای اراده ی عبودیت و پرستش خدای متعال است، یا خودش را در معصیت ها سرزنش می کند؛ چراکه با جهت گیری الهی او در تنافی است.

بنابراین پایگاه احتجاج در روابط اجتماعی همواره یک امر متعالی است که مورد پذیرش واقع شده است؛ یعنی امری که همه پذیرفته اند «تسلیم» آن باشند، پایگاه احتجاج قرار می گیرد. در بالاترین سطح، «اله مشترک» مبنای احتجاج است و تولی به او مبدأ شکل گیری احتجاج واقع می شود. جامعه ای که اله خود را «الله» قرار دهد، نظام احتجاجات او الهی و دینی می شود. در این صورت احتجاج، ذیل طاعت و پرستش خدای متعال تعریف می شود. بر این اساس، تنها یک حجت وجود دارد و آن «الله» است و در امتداد ولایت الهی، ولایت حجج الهی است که حجت را بر عباد تمام می کند. انسان ها نیز به میزانی که تولی به ولایت آنها پیدا کنند، به حجت می رسند.

از این منظر، مناط و مَصَب اصلی حجّیت «تسلیم» و «تولی» به خدای متعال و حجج الهی است. اراده ی انسان به مقداری که تسلیم به اراده ی شارع شود، حجت است و این قاعده در تمام قوای اختیاری انسان حاکم است. علم و معرفت نیز از آنجا که اراده در آن نقش دارد، اگر محصول تسلیم و تولی حق بود حجت است، در غیر این صورت حجت نخواهد بود. مبتنی بر این مبانی، به جز سطح ابتدایی و آغازین معرفت که اراده در آنجا تبعی است، دیگر سطوح معرفت متأثر از جهت گیری اراده واقع می شود. پیدایش یقین نیز از این قاعده مستثنا نیست؛



بنابراین یقین زمانی حجت است که محصول تبعیت و تسلیم اراده بوده باشد، نه این که حجیت آن ذاتی باشد. عبد آن گاه می تواند در پیشگاه مولای خود اقامه‌ی حجت کند که اراده‌ی خود را تسلیم اراده‌ی مولایش کرده باشد. گویا چنین القا می کند که اراده‌ی خود مولا در فعل او جاری شده است و مولا اراده‌ی خود را محترم می شمارد.

درست است که قاطع حین القطع، قابل بازگشت نیست و حکم مولا متوجه او نمی شود و برای او داعویت ندارد؛ اما این وضعیت، مستلزم حجیت نیست. انسانی که در مقدمات ارادی یقین خود با سوء اختیار، خود را در وضعیتی قرار دهد که دیگر امکان بازگشت نداشته باشد، به چه دلیل یقین او حجت باشد؟ چه این که اصولیین جای دیگر پذیرفته اند: «الاضطرار بالاخیار لاینافی الاختیار». سیره‌ی عقلا نیز چنین است که حجیت را ذاتی یقین نمی دانند؛ اگر کسی با قطع به خلاف، جرمی مرتکب شد، او را معذور نمی دانند و مؤاخذه می شود.

بنابراین، «حجیت» برپایه‌ی این اندیشه، در نظام ولایت و ارتباط انسان با ولی و حجت الهی تفسیر می شود و نه صرفاً در مواجهه‌ی انسان با متن یا گزاره‌های شریعت؛ چراکه مبتنی بر مبنای دین شناسی که گذشت، «شریعت» طریق تولی به «ولایت الهی» است و خود، موضوعیت ندارد. در این صورت پایگاه اصلی حجیت، «ولایت» است و انسان به میزان «تولی» خود به حجت دست پیدا می کند.^۱ (میرباقری، ب ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۰؛ ۱۳۹۲: ۶۵)

۳-۳-۳. «تعبد، تقنین و تفاهم» سه شاخص «حجیت یقین»

مبتنی بر آنچه گذشت حجیت یقین ذاتی نیست؛ بلکه مصب اصلی حجیت، به

۱. ابعاد وسیع تری از بحث «حجیت» مورد بحث و دقت قرار گرفته شده است که در اینجا مجال طرح آنها نیست؛ مباحثی همچون: نقش عقل عملی و عقل نظری در احتجاج و نسبت میان آنها، نقش اراده در فرایند احتجاج، مبانی انسان شناسی و معرفت شناسی احتجاج، احتجاج در سه مقیاس «تاریخی، تمدنی، اجتماعی» و نقد و نقض دیدگاه رایج از جمله سرفصل های آنها است. برای مطالعه‌ی بیشتر بنگرید: (میرباقری، ب ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰-۱۲۲)



«تسلیم بودن به اراده‌ی مولا» بازگشت می‌کند. در این صورت حجّیت سه شاخص پیدا می‌کند: «تعبد، تقنین و تفاهم». قید «تعبد»، شرط لازم برای حجّیت یقین است که می‌بایست اراده‌ی انسان در حوزه‌ی قلب، تسلیم و متعبد باشد. همچنین «تسلیم بودن» در حوزه‌ی ذهن می‌بایست به صورت «قاعده‌مند و مقتن» واقع شود تا از هرگونه تأویل و تحریف احتراز شود. علاوه بر این، می‌بایست با به‌کارگیری تمام ظرفیّت‌های اجتماعی، اتقان تسلیم و استناد به شارع را به حداکثر ممکن رساند. از این رو «تفاهم اجتماعی» شرط دیگری از «حجّیت یقین» است.

شرط اوّل، «تعبد» است؛ یعنی اراده‌ی انسان در حوزه‌ی عقل عملی خود که امیال و گرایشات او را شکل می‌دهد مؤمن و متعبد باشد. چراکه علم و معرفت صرفاً مبتنی بر عقل نظری و اکتشاف ذهنی نیست؛ بلکه عقل عملی انسان و امیال و گرایشات او نقش اصلی را در کیف معرفت ایفا می‌کند. یقین‌های انسان متأثر از گرایشات روحی و امیال و عواطف او است. اراده‌ی انسان اگر در این حوزه تسلیم شد، اوّلین شرط حجّیت را به دست آورده است.

شرط دوم، «تقنین» است؛ تسلیم در حوزه‌ی سنجش و نظر می‌بایست به قواعد و ضوابط مشخصی تبدیل شود. به صرف تعبد روحی نمی‌توان ادعا کرد که فهم او از شریعت حجّت است؛ بلکه استناد به شرع می‌بایست قاعده‌مند و روشمند باشد. بنابراین، عقل نظری نیز می‌بایست با قاعده‌مندی و تقنین قواعد استناد به شرع، نقش خود را در تسلیم و تولّی به شارع ایفا کند.

قید سوم، «تفاهم» است که بر استفراغ وسع جمعی تأکید دارد. بهره‌گیری از تمامی ظرفیّت‌های موجود، به نقد و ارزیابی گذاشتن فهم و حرکت به سوی تفاهم اجتماعی از بستر تضارب آراء می‌تواند فهم از شریعت را دقیق‌تر و کامل‌تر کند. در مراحل بعد، تفاهم می‌بایست در مقیاس اجتماعی تحقّق یابد و یقین مورد نظر در ساختارهای اجتماعی و نظام حقوقی و قانونی جامعه نمود پیدا کند.

عمل و رفتار اجتماعی همواره مّتکی به «نظام یقین اجتماعی» است. از آنجا که



جامعه نمی‌تواند بر محور یقین‌های از هم‌گسسته‌ای که پایگاه‌های متعدّد دارد، به هماهنگی در عمل برسد، نظام‌مند شدن و اجتماعی شدن یقین در فقه حکومتی - که می‌بایست مبنای عمل اجتماعی باشد - ضروری است.^۱ بنابراین شاخص سوم، یقین را از یقین فردی به سطح یقین اجتماعی سوق می‌دهد و «یقین اجتماعی» را مبنای حجّیت عمل در فقه حکومتی معرفی می‌کند. (میرباقری، ۱۳۸۷: ۲۴۸)

۴-۳-۳. قواعد «عرفی، عقلایی و عقلی»، سه دسته قواعد علم اصول

در يك دسته‌بندی عام می‌توان قواعد علم اصول را به سه دسته تقسیم کرد:

۱. قواعد عرفی (مانند مباحث الفاظ)؛

۲. قواعد عقلایی (مانند قواعد کشف مرادات جدی متکلم)؛

۳. قواعد عقلی (مانند مباحث استلزامات عقلی)؛

البته کاربرد قواعد «عرفی، عقلایی و عقلی» در موضوعات یادشده خلاصه نمی‌شود؛ بلکه هر سه دسته قاعده به‌صورت بُعد یکدیگر در غالب قواعد اصولی حضور دارند. در حقیقت این سه دسته قواعد، در مقام «تقنین» حجّیت و طراحی قواعد استناد به شارع مطرح می‌شوند. قواعد علم اصول همان روش‌های تحصیل حجّت است که ما را به یقین به تکلیف می‌رساند. اگر علم اصول موجود بخواهد تکامل پیدا کند تا در مقیاس فقه حکومتی به‌کار گرفته شود، این سه دسته قواعد می‌بایست مبتنی بر مبانی که گذشت، ارتقاء یابند.

۱-۵-۳-۳. طرح مبنای جدید در «اخبار عرفی» بر محور زبان تأسیسی شارع

در فرهنگ فقها، پایگاه استناد فهم از خطاب شارع، «ظهور عرفی زمان تخاطب» است؛ اما چنانچه گذشت زبان عرف زمان تخاطب، هرگز ظرفیت تفاهم با کلّ

۱. حرکت با شتاب به سمت وحدت رویه در علوم و ایجاد شبکه‌ی هماهنگ تحقیقات در غرب نیز برای نایل آمدن به همین مقصود است؛ یعنی هدف، ایجاد نظام هماهنگ یقین اجتماعی و هماهنگ‌سازی کارآمدی اجتماعی است. در جامعه‌ی اسلامی نیز باید رفتار اجتماعی در جهت پرستش خدای متعال هماهنگ گردد و این بدان معنا است که باید یقین در موضوعات و سطوح مختلف اجتماعی بر مبنای واحد هماهنگ شود.



جوامع تاریخ را. با توجه به روند تکامل تاریخ. ندارد. بنابراین زبان عرف زمان خطاب نمی‌تواند زبان سرپرستی تکامل تاریخ توسط دین خاتم باشد، البته زبان عرف، زبان تبعی شارع بوده که آن را به تبع زبان تأسیسی خود و به منظور تفاهم با عرف زمان مخاطب به کار گرفته است. بنابراین، نباید تنها به زبان عرف تکیه نمود؛ بلکه باید روش دستیابی به زبان تأسیسی شارع را بیابیم، در این صورت بهره‌مندی کامل‌تری از خطابات شرعی به دست خواهد آمد.

۲-۵-۳. طرح مبنای جدید در «انشاء عقلایی» بر محور سیره‌ی متشرعه

مبنای بسیاری از قواعد علم اصول، «سیره‌ی عقلا» و «انشائات عقلایی» است. در بررسی «قواعد عقلایی»، توجه به خاستگاه این قواعد بسیار بااهمیت است؛ آیا این قواعد به احکام عقل عملی بازمی‌گردد یا صرفاً به اعتبارات عقلایی تکیه دارد؟ و آیا این قواعد عقلایی تحت نظام سرپرستی اجتماعی، دستخوش تغییر می‌گردد؟ توجه به تفاوت عقلانیت جمعی در جوامع مختلف مؤید تأثیرپذیری عقل عملی و به تبع آن انشاهای عقلایی از نظام سرپرستی اجتماعی است. لذا این پرسش، معنادار خواهد بود که آیا احکام و انشاهای عقلایی مطلقاً از حجیت برخوردارند یا حجیت آنها تابع نظام سرپرستی حاکم بر آنان است؟ در فرض پذیرش تأثیر ولایت اجتماعی بر شکل‌گیری عقلانیت عملی جامعه، انشاهای عقلایی تابع ولایت اجتماعی پدید می‌آید. بر این مبنا در جامعه‌ی دینی، ولایت دینی، موجب هدایت و تکامل عقلانیت اجتماعی و مبدأ پیدایش ادراکات و بنائات عقلایی متفاوتی نسبت به جامعه‌ی غیردینی می‌شود.

نظام ارزشی و حسن و قبح جامعه نیز بر محور ولایت دینی شکل می‌گیرد و اخلاق حمیده و زیباشناسی الهی بر جامعه حاکم می‌شود. در این صورت بهره‌گیری از انشائات و بنائات عقلایی چنین جامعه‌ای در فهم خطابات شرعی حجّت است. در مقابل، جوامعی که تحت ولایت باطل توسعه یافته‌اند، احکام عقلایی آنها متفاوت شده و به کارگیری آنها در فهم از خطاب شارع معتبر نخواهد بود. بر این

اساس، آنچه به عنوان سیره‌ی عقلایی می‌تواند در علم اصول نقش‌آفرینی کند، سیره‌ی جوامع دینی یا سیره‌ی متشرعه و مؤمنین است.

۳-۵-۳. طرح مبنای جدید در «احراز عقلی» بر محور منطق مجموعه‌نگر و تکاملی در سطح قواعد «عقلی» نیز این موضوع قابل بررسی است که چنانچه منطق عقل نظری در شناسایی موضوعات تکامل یابد، آیا به کارگیری آن در کشف مراد شارع و لوازم خطاب شرعی، حجت است؟ چنانچه علاوه بر منطق انتزاعی به منطق مجموعه‌نگر و منطق تکاملی دست یافتیم، آیا به کارگیری این دو منطق در شناخت نظام موضوعات خطابات شرعی و بهینه‌ی تکامل آنها و نیز شناخت نظام احکام شارع معتبر است؟ با توجه به حاکمیت مبانی و ارزش‌ها بر منطق و روش‌های عقلی، نمی‌توان به صورت مطلق حضور عقل نظری و منطق‌های عقلی را در فرایند تفقه پذیرفت و دستاوردهای آنها را حجت دانست. به عنوان مثال؛ در صورتی که تکامل منطق عقل نظری مبتنی بر پذیرش مطلق‌گرایی حسی یا نسبیت مطلق در روش‌های هرمنوتیکی باشد به کارگیری آن در فهم خطابات شرعی معتبر نیست و نتیجه‌ای جز تأویل و تحریف فقه دربرنخواهد داشت؛ اما اگر منطق تکامل یافته بر مبانی و ارزش‌های معتبر دینی استوار باشد و قدرت محاسبه‌ی بهینه‌ی نظام موضوعات در جهت تکامل پرستش را دارا باشد، فرض حجیت آن در مقام تفاهم با شارع قابل اعتنا خواهد بود.^۱ (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۲۰۷)

۱. در پایان توجه به نسبت بین این سه دسته قواعد نیز ضروری است؛ چراکه این سه دسته قواعد، در سه دستگاه موازی استناد به شارع به‌کار نمی‌روند؛ بلکه در هر استنادی به شرع، هر سه به‌صورت منقوّم حضور دارند. به همین دلیل باید این سه دسته از قواعد، به‌صورت ابعاد يك منطق -ونه اجزاء آن. ملاحظه گردند و انعکاس آنها در همدیگر مورد دقت قرار گیرد. شایان ذکر است که سهم تأثیر این قواعد در استنادات مختلف یکسان نیست؛ بلکه به تناسب در برخی موارد قواعد عرفی «اصلی» و قواعد عقلایی و عقلی «فرعی و تبعی» هستند. در برخی موارد نیز قواعد عقلایی «اصلی» و قواعد عرفی و عقلی «فرعی و تبعی» می‌شود و در برخی موارد دیگر قواعد عقلی «اصلی» هستند و قواعد عرفی و عقلانی «فرعی و تبعی» می‌باشند



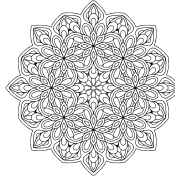
جمع‌بندی

جایگاه و منزلت فقه ارتباط مستقیمی با منزلت دین و دامنه و گستره‌ی آن دارد؛ اگر حقیقت «دین» را جریان ولایت الهی دانستیم که می‌بایست همه‌ی حوزه‌های حیات انسانی را دربرگیرد و همه‌ی شئون را به سوی قرب الهی هدایت کند، «فقه» نیز به عنوان دانش استناد معارف دینی به منابع می‌بایست در این افق تعریف شود. ملاحظه‌ی این مبنا‌ی کلامی در روش تفقه، تصویر جدیدی از «شریعت و حکم شرعی» به دست می‌دهد؛ چراکه خطاب شارع به تناسب با شأن هدایت و سرپرستی شارع می‌بایست قابلیت هدایت تاریخی بشریت را داشته باشد و همه‌ی عرصه‌ها را پوشش دهد.

فرایند دستیابی به این حکم می‌بایست در فلسفه‌ی اصول مورد دقت قرار گیرد؛ اصلی‌ترین مفهوم در دستیابی به حکم، «حجّیت» است و علم اصول به قواعد به حجّیت رسیدن فهم از شریعت می‌پردازد. حجّیت به «تسلیم و تولّی» نسبت به جریان ولایت معنا می‌شود و فهم و یقین آن‌گاه حجّت خواهند بود که از تولّی به شارع نشأت گرفته باشد. این تولّی که مناط حجّیت است را می‌توان با شاخص‌های سه‌گانه‌ی «تعبد روحی، تقنین ذهنی و تفاهم اجتماعی» قاعده‌مند ساخت. مبتنی بر این مبنا از حجّیت می‌بایست قواعد علم اصول را ارتقاء بخشید. علم اصول که متکفّل تقنین استناد به شارع است دارای سه دسته قواعد «عقلی، عقلایی و عرفی» است که هریک کارکرد خاص خود را دارد هرچند در مقام روش‌سازی به یکدیگر پیوند می‌خورند. پیشبرد این مسیر در دستیابی به فقه حکومتی و قواعد روشی آن در تفقه نیازمند ملاحظه‌ی هماهنگ سه دسته «مبانی کلامی، مبانی فلسفه‌ی شریعت و مبانی فلسفه‌ی اصولی» است.

منابع

۱. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم.
۲. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات: عبدالساتر حسن، ۱۳ جلد، بیروت: الدار الاسلامیه.
۳. مددی، سید احمد، (۱۳۹۴)، نظام قانونی ولایتی در فقه و اصول، تقریر: یحیی عبدالهی، (تدوین داخلی).
۴. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۳۸۷)، اصول فقه حکومتی؛ گفت وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، به کوشش: رضا اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۳۹۲)، مبادی علم اصول احکام حکومتی (طاعت، حکم حجّیت)، قم: تمدن نوین (چاپ داخلی).
۶. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۳۹۶)، رویکردهای فقه حکومتی، تنظیم و نگارش: یحیی عبدالهی، قم: تمدن نوین.
۷. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۳۹۶)، ولایت الهیه؛ جایگاه امام در نظام خلقت، قم: تمدن نوین.
۸. میرباقری، سید محمد مهدی، (الف ۱۳۸۸)، بررسی تطبیقی حجّیت قواعد عام علم اصول، تنظیم: غلام سخی رضوانی و علی محمدی، قم: فرهنگستان علوم اسلامی (چاپ داخلی).
۹. میرباقری، سید محمد مهدی، (ب ۱۳۸۸)، گزارش جلسات پژوهشی فلسفه‌ی اخلاق، تنظیم: علی محمدی، ۲ جلد، قم: فرهنگستان علوم اسلامی (چاپ داخلی).
۱۰. میرباقری، سید محمد مهدی، (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)، «نظریه فرآیندی بودن وضع و تأثیر آن در علم اصول»، نقد و نظر، شماره ۳۹ و ۴۰.
۱۱. میرباقری، سید محمد مهدی، (تابستان ۱۳۹۳)، تمایزات فقه و فقه سیاسی، به اهتمام: علی اصغر نصرتی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی).
۱۲. میرباقری، سید محمد مهدی، (تابستان ۱۳۹۴)، «طراحی منظومه‌ی روشی براساس فلسفه‌ی دلالت؛ تنها راه هماهنگ سازی علوم بر محور معارف نقلی»، علوم انسانی اسلامی، سال سوم، شماره ۱۴.
۱۳. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۳۹۴)، جستاری در مبانی نظری ولایت فقیه، تنظیم و نگارش: یحیی عبدالهی، قم: تمدن نوین.



الهیات اجتماعی؛ زیرساخت الهیات عملی از منظر آیت الله خامنه ای علیه السلام

حمید پارسانیا^۱

نعمت الله کرم اللهی^۲

سید مهدی موسوی^۳

چکیده

«انتزاعی بودن و انسلاخ از حیات اجتماعی» ویژگی مهم و البته غیرذاتی. دانش کلام اسلامی است که نگاه نقادانه‌ی آیت الله سید علی حسینی خامنه ای (مدظله العالی) را به عنوان یک اسلام شناس روشن فکر برانگیخته و ایشان را بر آن داشت تا طرحی نو در الهیات اسلامی دراندازد. این طرح ایجابی با بازخوانی دین به مثابه یک دستگاه معرفتی که در سطح دانش کلامی و الهیات اجتماعی و در قالب «مسئله اجتماعی و دارای اصولی منسجم و یک آهنگ و ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها» صورت بندی شده است. بنیان اساسی این «الهیات اجتماعی»، درهم تنیدگی دین در بنیادی ترین وجه آن با زندگی و حیات اجتماعی است که براساس یک شبکه‌ی مفهومی توحیدی به حیات و عمل انسان هویت، نظم و هماهنگی می‌دهد. با توجه به طرح فکری آیت الله خامنه ای «توحید» کلیدی ترین مفهوم است که در همه‌ی جریان‌های حیات بشری جریان می‌یابد. توحید نه یک بینش فلسفی صرف، بلکه شیوه‌ای برای زیست انسانی، یک دکترین اجتماعی و پیشنهاد قواره و قالبی برای «جامعه» است که خطوط اصلی و اصول بنیانی آنها را بیان می‌کند و انسان را از جامعه‌های ناسازگار و بی‌قواره‌ی جاهلی و طاغوتی که بر جهل استوارند، می‌رهاند و زندگی را کد انسان در اجتماع را دگرگون می‌سازد. در دل توحید، نمادهای روانی و بنیان‌های اقتصادی و اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی نهفته است. بنابراین توحید سازنده‌ی یک نظم اجتماعی، اقتصادی و

۱. استاد تمام دانشگاه تهران.

۲. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

۳. دکتر فلسفه علوم اجتماعی. مدرّس سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.



سیاسی نوین است که می‌تواند معنا بخش و الهام بخش الهیات عملی کارآمد باشد.

کلیدواژگان: الهیات عملی؛ الهیات اجتماعی؛ توحید عملی؛ نظریه‌ی اجتماعی؛ جامعه‌ی توحیدی؛ آیت‌الله سیّد علی حسینی خامنه‌ای.

مقدمه

الهیات عملی از جمله رویکردهای نوین الهیاتی است که در جهان غرب با رویکردهای تجویزی مطرح شده‌است و سال‌های اخیر نیز وارد جهان اسلام و از جمله ایران اسلامی شده‌است. هرچند این مقوله با این صورت‌بندی امری جدید است؛ اما ظرفیت‌های فراوانی در سنت اسلامی و منابع دینی وجود دارد که می‌تواند زمینه‌ی طرح علمی این‌گونه موضوعات باشد. از جمله شخصیت‌هایی که در آثار مکتوب و بیانات خود همواره از منظر الهیاتی به مقوله‌ی عمل و زیست مؤمنانه توجه کرده‌است آیت‌الله سیّد علی خامنه‌ای است. وروده‌های الهیاتی و دین‌شناسانه ایشان به مقولاتی چون رنج‌های پس از بلاهای طبیعی، بحران‌های زیست‌محیطی، روابط دینی همسران در خانواده، کمک‌های مؤمنانه در بحران‌ها و بیماری‌های همه‌گیر همگی نشان از اهتمام ایشان به این‌گونه مباحث دارد. مجموع اندیشه‌ها و تأملات آیت‌الله خامنه‌ای یک «منظومه‌ی معرفتی» و «دستگاه فکری» است که در درون خود شبکه‌ای منسجم و سازوار از مفاهیم و گزاره‌ها را جای داده‌است و در پیوند متقابل و متوازن مفاهیم و تفسیر هماهنگ از هستی، انسان و پدیده‌ها ارائه شده‌است. هدف از این منظومه‌ی معرفتی تأمین حضور فعال فکری و عملی انسان در صحنه‌ی زندگی است. این مقاله درصدد توصیف و تحلیل نظریه‌ی آیت‌الله خامنه‌ای در مواجهه‌ی الهیات با عمل و زندگی انسانی است. در پایان این مقاله روشن می‌شود که «الهیات اجتماعی» به مثابه یک نظریه‌ی دو وجهی کلامی- اجتماعی، به عنوان یک چارچوب نظری قابل طرح است که طبق آن، مبانی کلامی به صورت مستقیم در عملی‌ترین ساحت‌های حیات اجتماعی و عرصه‌های زندگی امتداد خواهند یافت.



۱. چرایی و چیستی الهیات عملی در جامعه‌ی غربی

حضور دین در زندگی مردم و نقش‌آفرینی آن در عرصه‌های مختلف همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌است. به‌خصوص آن‌هنگام که با سایر نهادهای اجتماعی به تعامل و تقابل برآمده‌است. اگرچه در عصر روشنگری به واسطه‌ی اولویت یافتن عقل خودبنیاد، تلاش علمی و عملی گسترده‌ای شد تا دین از حوزه‌ی عمومی کنار گذاشته و به حوزه‌ی شخصی رانده شود؛ اما هیچ‌گاه دین از صحنه‌ی رقابت با عقل مدرن خارج نشد و هماهنگ با تأملات فلسفی مدرن، صورت‌های جدیدتری از آن توسط الهیدانان مذاهب مختلف آشکار شد. یکی از آن صورت‌ها، «الهیات عملی»^۱ است که در ادامه‌ی شکل‌گیری «الهیات شبانی» در کلیسای کاتولیک برای شناخت و آموزش مهارت‌های ارتباطی بهتر کشیشان با مردم در برابر جریان مسیحیت پروتستان بود تا بتوانند با روابط صمیمانه اعتماد و رضایت مردم را جلب کنند.

پس از شکل‌گیری عصر روشنگری و تردید در کارآمدی دین در حوزه‌ی عمومی، کلیسای کاتولیک تلاش کرد تا الهیان شبانی را گسترش دهد و با برجسته کردن غایت خدمت‌رسانی در قالب طرح الهیات عملی توانست ارتباطش را با جهان مدرن گسترش دهد. البته مسیحیت پروتستانی نیز در این زمینه تلاش‌هایی انجام داد و توسط الهیدانان پروتستان همچون کشیش لوتری، شلایرماخر در عرض الهیات فلسفی و الهیات تاریخی، صورتی از الهیات عملی صورت‌بندی شد و به تدریج در جریان‌های تبشیری مسیحیت گسترش یافت. در مجموع الهیات عملی با مردم در بستر واقعیت‌ها و تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی ارتباط دارد و مسائل مردم در زمینه و زمانه‌ی شکل‌گیری آنها را شناسایی و دسته‌بندی کرده و برای یافتن پاسخ به بخش نظری و فلسفی یا همان بخش الهیات نظری ارجاع می‌دهد.

هدف الهیات عملی، حضور پررنگ الهیات در زندگی و تأثیرگذاری بر عمل و

1. Practical theology.



شیوه‌های رفتاری براساس احساسات خیرخواهانه نسبت به افراد جامعه است. در این رویکرد اصول راهبردی فعالیت‌های عبادی و اجتماعی کلیسا در راستای تأمین نیازهای معنوی و مادی افراد جامعه و همچنین تقویت روابط کلیسا با مردم تبیین، تجویز و آموزش داده می‌شود.

۲. عدم اختصاص الهیات عملی به الگوی مسیحی

اگرچه الهیات عملی با این صورت‌بندی پدیده‌ای غربی - مسیحی است و ریشه در تحولات مسیحیت و کشورهای غربی در چند سده‌ی گذشته دارد؛ اما اصل و ذات آن مسیحی و غربی نیست؛ بلکه به جوهری دین و دینداری وابسته است. توضیح این‌که هر دینی حداقل از دو بخش معرفتی تشکیل شده است: بخش اول، معرفت ناظر به عقاید و بخش دوم، معرفت ناظر به وظایف است. دین از حیث عقیده، توصیف و تبیینی از جهان، خدا و انسان ارائه می‌دهد و در بخش «وظایف» به تجویز مجموعه‌ای از تکالیف، تعهدها و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی می‌پردازد تا به غایت دین‌داری که ارتباط با خداوند است، منتهی شود. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج: ۱؛ ۳۶؛ خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۷۳۹) حتی در بسیاری از تعاریف غیردینی، به نقش عمل و تجویزهای هنجاری در هویت دین اشاره شده است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک. دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۳؛ همیلتون، ۱۳۹۲: ۲۹)

بنابراین دین با عمل ارتباط تنگاتنگی دارد و همواره نحوه‌ی مواجهه‌ی با مردم و چگونگی تحقق آموزه‌های دینی در زندگی انسان در کانون دغدغه‌ی ارباب ادیان و الهیدانان بوده است. البته کمیت و کیفیت این توجه در هر زمانی متناسب با نیازهای عصر و اقتضائات محیطی و اجتماعی بوده است. بنابراین، نمی‌توان اصل مقوله‌ی الهیات عملی را پدیده‌ای جدید و متعلق به دنیای غرب و مسیحیت دانست؛ بلکه می‌توان نمونه‌ها و الگوهای متفاوتی از الهیات ناظر به عمل را در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف مشاهده کرد. این الگوها گاه به صورت ارتکازی و غیرآگاهانه است. به این معنا که الهیدان به مقوله‌ی عمل و نحوه‌ی ارتباط با مردم و



پرسش‌های زمان خود توجه دارد و متناسب با آن در متن مباحث الهیاتی و تبلیغی خود بدان پرداخته است؛ اما صورت‌بندی نظری از آن ارائه نداده است؛ اما گاه این پرداختن به عمل و مردم، به صورت آگاهانه است و الهیدان به ضرورت و اهمیت آن پی برده است و ضمن آسیب‌شناسی دستگاه کلامی و الهیاتی برای صورت‌بندی الهیات ناظر به عمل و مردم تلاش علمی و عملی انجام داده است.

۳. الهیات عملی در جامعه‌ی اسلامی

از جمله جوامعی که همواره به نسبت میان الهیات و عمل و چگونگی ارتباط اهل دیانت با مردم توجه ویژه داشته است، جامعه‌ی اسلامی است. از آغاز جریان الهیات اسلامی این اهتمام در آثار و اندیشه‌های برخی از متکلمان و حکیمان مسلمان قابل رصد است. ایزتسو در فصل نهم از کتاب «مفهوم ایمان در کلام اسلامی» پرسش از نسبت عمل به ایمان را یکی از مسائل دراز دامنه و طولانی در الهیات اسلامی مطرح می‌کند. (ایزتسو، ۱۳۸۹: ۲۱۵-۲۵۴) این آگاهی و صورت‌بندی نظری را می‌توان در جریان «احیای تفکر دینی» مشاهده کرد. جریانی که با سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز شد و به سرعت در کشورهای اسلامی گسترش یافت و به پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران و شکل‌گیری جبهه‌ی مقاومت منتهی شد.

متفکران وابسته به این جریان فکری همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد اقبال‌لاهوری، امام خمینی، شهید مطهری، شهید بهشتی و سید موسی صدر و جمع کثیر دیگری در آثار مختلف خود و به صورت آگاهانه، ضرورت بازخوانی و بازسازی الهیات اسلامی در نسبت با نیازهای انسان معاصر و اقتضائات زمان و مکان را متذکر شده‌اند و در راستای آن تلاش علمی و نظری قابل توجهی انجام داده‌اند. به طور نمونه؛ امام خمینی علیه السلام با استناد به آیات قرآن کریم و مباحث فلسفی «نفس» معتقد است که در «عقل نظری» و «عقل عملی» عمل لازم است. همچنان‌که عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد، عقل نظری نیز به عقل عملی بازمی‌گردد. لذا در



عقل نظری هم که کارش درك و علم است، عمل لازم است. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴۱)

همچنین شهید مطهری در کتاب «احیای تفکر اسلامی» یکی از مشکلات الهیات و تفکر مسلمین را غفلت از مقوله‌ی «عمل» می‌داند و تلاش گسترده‌ای برای بازسازی این مفهوم در تفکر اسلامی کرده است. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۵: ۴۳۵؛ همو، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۴۷؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۱۴: ۱۸۳)

از جمله متفکران مهم وابسته به این جریان فکری، آیت‌الله خامنه‌ای است. ایشان هم اهداف و فرایند این جریان فکری را توصیف کرده است و هم در صورت‌بندی نظری و علمی الهیات ناظر به اجتماع و عمل تلاش گسترده‌ای انجام داده است که مورد اقبال بسیاری از متفکران و الهیدانان معاصر همچون استاد شهید مطهری واقع شده (بهبودی، ۱۳۹۱: ۴۶۴، ۴۷۶-۴۷۷؛ حداد عادل، ۱۳۹۰: ۶۲) و امام خمینی رحمته‌الله علیه ایشان را به عنوان جایگزین استاد مطهری در دانشگاه تهران و در ارتباط با نسل جوان و دانشگاهی معرفی کرده است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۴۱) آیت‌الله خامنه‌ای با تدوین و تألیف کتاب‌های مهمی به تقویت الهیات و تفکر اسلامی پرداخت. کتاب‌ها و آثاری نظیر: «تاریخ و پیشینه‌ی حوزه‌ی علمی‌ی مشهد» در ۱۳۴۶، «نقش مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان» در ۱۳۴۷، «گفتاری در باب صبر» در ۱۳۵۰، «از ژرفای نماز» در ۱۳۵۱، «همرزمان حسین» در ۱۳۵۱، «طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی در قرآن» در ۱۳۵۳، «روح توحید، نفی عبودیت غیر خدا» در ۱۳۵۳. همچنین باید به کلاس‌های تفسیر قرآن و تفسیر نهج‌البلاغه ایشان اشاره کرد که با رویکرد اجتماعی و عملی سعی در تفسیر و بازخوانی متون مقدس اسلامی دارد.

به اعتقاد آیت‌الله خامنه‌ای، حرکت نوین کلامی که از سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز شده و تا زمان او ادامه یافته اندیشه‌ای نوین ناظر به عمل و همچنین تفکری مهاجم نسبت به بنیاد الحاد و تحریف در دین بوده است که می‌تواند: ۱. به ادیان وابسته به قدرت‌ها، به مادی‌گری و کفر و الحاد غرب و شرق تهاجم علمی و



نظری کند و فروبست‌های آنها را آشکار کند. ۲. می‌تواند انقلاب مردمی برپا کند و توده‌ی مردم را از روابط ظالمانه و نامتوازن نجات دهد و ۳. اقتضاهای عجیب و پرسش‌های لاینحل جوامع جهانی را حل کند. ۴. می‌تواند تکنولوژی عظیم غرب را که جسدی بی‌روح است، جان، روح و جهت تازه و متعالی بدهد و جهان انسانی و طبیعی را از بحران‌های دست‌ساخت بشر نجات دهد.

به نظر ایشان انتزاعی بودن و انسلاخ از حیات اجتماعی، گرفتار شدن به بحث‌های انتزاعی، حاشیه‌ای به دور از زندگی مردم و درگیری‌های فرعی بی‌ارتباط با عمل انسانی در الهیّات و کلام دینی علّت ضعف بُعد سازندگی و تهاجمی دین می‌شود و متفکران دینی را در موضع دفاعی قرار می‌دهد. لذا اندیشه‌های غیردینی و مکاتب فکری الحادی از این فرصت استفاده می‌کنند و شبهات خود را در جامعه پراکنده می‌کنند و پس از آن است که متکلم و الهیدان متوجّه می‌شود و تازه باید بنشینند و از دین دفاع کند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۶)

به اعتقاد آیت الله خامنه‌ای الهیدان مسلمان در نقش مصلح اجتماعی و روشنفکر اسلامی می‌بایست به تبیین دین در عصر جدید بپردازد و تلاش کند تا مسائل عصری را از سطح بالاتری به درستی تشخیص دهد و برای این مسائل با مراجعه به منابع اصیل دین، راه‌حل‌های دینی ارائه دهد. متفکر مسلمان نه یک «موجود مجرد و برج عاج‌نشین» است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۵۳) و نه به دنبال عصری‌سازی دین بلکه در پی دینی‌سازی عصر و زمانه است که در آن قرار گرفته‌است. یعنی با مردم زندگی می‌کند و «از زندگی مردم، از تلخی‌های مردم، از رنج‌های مردم، از گله‌های مردم، از خواست‌های مردم، از نواقص مردم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۵۴) یاد می‌گیرد و سپس به دین مراجعه می‌کند و دین را با روش‌های عمیق و اجتهادی می‌شناسد و از آن منظر به مسائل عصری انسان معاصر پاسخ می‌دهد و فقط به پاسخ نظری اکتفا نمی‌کند؛ بلکه از طریق ارتباط عمیق با مردم به ابداع‌سازی آنها، گفتمان‌سازی و همراه‌سازی آنها برای ساخت جامعه اقدام می‌کند.



۴. چستی عمل

نقطه آغازین تأملات الهیاتی آیت الله خامنه‌ای مفهوم «عمل» است؛ چراکه وی در آغازین درس‌گفتار «طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی در قرآن» و در جملات ابتدایی متن نگارشی آن نوشته‌اند: «تلاش و حرکت که فلسفه‌ی بودن آدمی است...» (خامنه‌ای، ۱۳۵۴: ۱۱؛ ۱۳۹۵: ۵۵) و سپس در متن درس‌گفتار بحث خود را از تفاوت نگاه مسیحیت کلیسایی و اسلام به مقوله‌ی «عمل» شروع می‌کنند. ایشان نگاه اسلام را در تضاد با نگاه مسیحیت کلیسایی و محوریت مفهوم «رهبانیت» در شبکه‌ی معنایی آن دین می‌داند و تصریح می‌کند که رهبانیت بدعتی در حقیقت دین مسیح است و در عالم اسلامی وجود ندارد؛ بلکه اساس تعالیم اسلام عمل مسئولانه و متعهدانه نسبت به همه‌ی افراد اجتماع است. عملی که به نجات غرق‌شدگان بینجامد. ایشان با استناد به آیات قرآن کریم تبیین می‌کند که رحمت پروردگار به عمل تعلق می‌گیرد و فقط آن وقتی بر فرد و جامعه نازل می‌شود که ملتی به مسئولیت خودش عمل کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۴۵) و مغفرت الهی نیز نوعی رحمت برای التیام دادن، جبران کردن و پُرکردن خلأهای رفتاری و اعمال مؤمنان است. (همان: ۴۸-۴۹)

در فصل اول و دوم کتاب «طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی» عمل در درون یک نظام معنایی صورت‌بندی شده‌است به نحوی که مفاهیمی همچون تقوا، توبه، انفاق و ذکر الهی در کنار آن نشسته‌اند و به نوعی پیوند معنایی میان آنها و عمل، حرکت و تلاش برقرار است. بنابراین به نظر آیت الله خامنه‌ای «عمل یکی از مسائل بسیار مهم است». (همان: ۵۳) در دستگاه فکری آیت الله خامنه‌ای عمل و کار معنای موسعی دارد و هر حرکت و تلاشی را که برای هدف و غایت عقلایی و سودمندی باشد، شامل می‌شود و در ادبیات قرآنی و اسلامی به آن «عمل صالح» گفته می‌شود و هر عمل صالح و کاری که غایت عقلایی داشته باشد، رتبه‌ی والائی دارد.

ایشان تصریح می‌کند که هر عمل و کاری که با وجدان کاری، احساس مسئولیت، جدیت، تلاش و نوآوری همراه باشد، عمل صالح است و شامل عمل و کار با هدف



اداره‌ی زندگی یک عائله و کسب درآمد زندگی هم می‌شود. (خامنه‌ای: ۱۳۷۸/۲/۴)

همچنین هر حرکت و اقدام کلامی و عملی در جهت استقلال و رشد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشورها و ملت‌ها باشد، و همچنین هر کاری که در جهت وحدت و اقتدار امت اسلامی و ترویج علم، رشد دادن جوان‌ها باشد و هر فعالیت مهم اقتصادی در جهت کمک به مردم، کمک به مستضعفین، کمک به فقرا انجام بگیرد، عمل صالح است. همچنین هر حرکتی که در جهت گسترش عقلانیت، معنویت، تبلیغ حقایق و مقابله‌ی با موهومات و خرافات انجام بگیرد، عمل صالح است و از هویت و ارزش دینی برخوردار است. (خامنه‌ای: ۱۳۹۸/۸/۲۴)

در طرح آیت‌الله خامنه‌ای، هستی و هویت عمل به تحرکات جوارحی و جوانحی نیست و آنها فقط ماده و جنس اولیه‌ی عمل را شکل می‌دهند؛ بلکه صورت حقیقی و فصل عمل را آگاهی و اراده‌ی انسان می‌سازد. از آنجا که انسان موجودی با قدرت آگاهی و اراده است، اعمال او دارای غایت و غرض است و همین غایت و هدف تعیین‌بخش نوع عمل و عامل تمایزبخش هر عملی از سایر اعمال مشابه از کنشگران دیگر می‌شود. با تغییر غرض و قصد کنشگر، هستی عمل و هویت طریق انسان تغییر می‌کند هرچند ماده‌ی عمل و تحرکات روحی و بدنی او تغییر نکند. (خامنه‌ای: ۱۳۸۴/۶/۸)

بنابراین آنچه هستی و هویت عمل را شکل می‌دهد و موجب تمایز از عمل‌های مشابه می‌شود، غایت و قصد کنشگر است که در زبان دینی از آن به «نیت» تعبیر می‌شود و همان عامل ارزشیابی عمل و پیش‌روی در زندگی و جامعه است؛ (خامنه‌ای: ۱۳۹۱/۳/۲۴) اما نکته‌ی مهم‌تر این است که قصد کنشگر از عمل، مقوله‌ای فردی و جزیره‌ای و منفک از سایر اعمال و سایر مقاصد او نیست؛ بلکه قصد انسان از هر عملی با شبکه‌ی مقاصد و معانی نهفته در ذهن او مرتبط است. به تعبیر دیگر هر انسانی مجموعه‌ای از اهداف، آرمان‌ها، معانی و مفاهیم را در ذهن خود دارد که معمولاً میان آنها ارتباطات و پیوستگی‌هایی وجود دارد که محصول



پیوستگی و وابستگی انسان به مکتب یا شخص و مرکزی است که آن تأمین‌کننده حوزه‌هایی از معانی و مفاهیم متعدّد است.

انسان در ارتباط با آن مرکز مجموعه‌ای از معانی و مفاهیم را أخذ و درونی می‌سازد. انسان این معانی و مفاهیم را به صورت جزیره‌ای و جداگانه دریافت نمی‌کند؛ بلکه معمولاً شبکه‌ای از معانی و مفاهیم را أخذ می‌کند و به آنها باور ذهنی و گرایش قلبی پیدا می‌کند و براساس آنها زندگی و خودش را معنا می‌کند. بر این اساس، نوع متناسبی از حرکت و تلاش را دستور کار خود قرار می‌دهد. این پذیرش و گروش که معنادهنده به زندگی و کنش آدمی است «ایمان» نام دارد.

آیت‌الله خامنه‌ای در طرح الهیاتی خود پس از پردازش عمل به سرعت پای «ایمان» را به معرکه می‌کشد و آن را شرط لازم عمل آدمی و نقطه‌ی آغازین و سکوی پرش تلاش و حرکت معرفی می‌کند. به نظری، اساس پایداری و فرجام هر عمل و کنشی و همچنین عامل پویایی و حرکت هر کنشگر و پوینده‌ای، «ایمان» است و بدون آن، عمل ناپایدار و نافرجام و کنشگر بی‌نشاط، راکد و خموش است. (خامنه‌ای، ۱۳۵۴: ۱۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۵۵) از این رو است که ایشان بلافاصله پلی از عمل به ایمان می‌زند و میان آن دو نوعی همنشینی و پیوستگی معنایی قائل است. امری که ریشه در همنشینی این دو مفهوم در قرآن کریم دارد. (سوره عصر: ۳) آیت‌الله خامنه‌ای تلاش گسترده را برای کشف فرهنگ قرآنی و نظام معنایی حاکم بر آیات ایمان قرآن کریم داشته است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۴۰-۱۴۱) چراکه معتقدند قرآن یک فرهنگ اختصاصی دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۲۹)

۵. چیستی ایمان

از آنجا که ایمان تعین‌بخش به هستی عمل و سازنده‌ی هویت آن است در طرح الهیات عملی آیت‌الله خامنه‌ای بحث از حقیقت و چیستی «ایمان» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به نظر ایشان «ایمان» وابستگی فکری، اعتقادی و روانی و گروش قلبی به مطلب یا شخص و یا مرکزی است که با عمل منطبق با آن گروش



و با پایبندی به لوازم و تعهدات آن پرورش باشد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۶۳) ایشان همچنین در بیان دیگری می‌گویند: ایمان یعنی باور و به‌وضوح مطلب را پذیرفتن و قبول کردن و دنبال جاذبه‌ی آن حرکت کردن. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۸۸)

از بیان ایشان در توصیف ایمان استفاده می‌شود که چند عنصر در درون ایمان نهفته است: ۱. باورمندی به یک متعلق خارجی؛ ۲. جاذبه و گرایش پیدا کردن به یک متعلق؛ ۳. حرکت و عمل متناسب با آن باور و جاذبه در جهت متعلق ایمان؛ ۴. پایبند بودن به تعهدات و مسئولیت‌های برآمده از باورها و گرایش‌ها. اگر این چهار عنصر جمع شود، ایمان یک حقیقت زاینده است و «مثل سرچشمه‌ی فیاض عمل می‌زاید، ایمان همراه تعهد، ایمانی است که باری بر دوش مؤمن می‌گذارد، ایمانی که همراهش عمل است». (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۰۰) بر این اساس، «ایمان» را مقوله‌ی تشکیکی و دارای درجات و مراتب دانسته و براساس میزان زایش عمل و پایبندی به تعهدات و الزامات ایمان در عرصه‌ی فردی و اجتماعی، می‌توان ایمان را طبقه‌بندی کرد.

به نظر ایشان ایمان امری مجزّد و بریده از عمل و تعهد نیست و اگر فردی در خود تعهدی احساس نکرد، می‌بایست در ایمان خود تردید کند. هرچند عمل‌زایی و تعهدآفرینی ثمره‌ی ایمان است؛ اما هر باور و ایمانی به هر عمل و حرکتی و به هر میزان پایبندی متعهدانه و قبول مسئولیت‌های بزرگ انسانی نمی‌انجامد؛ بلکه هر ایمانی از ظرفیت و استعداد خاصی برخوردار است. آنچه تعیین‌بخش کمیت و کیفیت عمل‌زایی و تعهدآفرینی ایمان است، عنصر آگاهی و بصیرت است. بر این اساس، ایشان ایمان را به دو قسم متمایز تقسیم می‌کنند: ایمان آگاهانه‌ای که محصول بصیرت و توأم با درک و شعور، با چشم باز و بدون ترس از تحقیق و پرسش از ایمان است و در مقابل ایمان ناآگاهانه، کورکورانه، تقلیدی و متعصبانه که یا به عمل منتهی نمی‌شود و یا به عملی روی می‌آورد که با افراط‌ها و تفریط همراه است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۸۶ و ۹۲)



ایشان از میان این دو نوع ایمان، بر اصالت و ارزش نوع اول از ایمان نظر دارد و آن را مقصود اسلام و منتج به اهداف متعالی دین می‌داند؛ یعنی ایمان آگاهانه و از سر شعور است که بر بصیرت و عقلانیت تکیه دارد. بر این اساس، «ایمان» متضمن نوعی از آگاهی عمیق و بصیرت دینی است که به انسان، فلسفه‌ی فکری و به زندگی معنا و به مناسبات اجتماعی الهام می‌دهد و بنیان‌های شخصیت و کنش آدمی را به واسطه‌ی نیروی خرد و قوه‌ی فهمیدن بر پایه‌های صحیح و مستحکم می‌سازد. یک ایمان آگاهانه و برپایه‌ی عقلانیت و خرد، منتج به عمل صحیح و آفریننده‌ی پایبندی به تعهدات و مسئولیت‌های ایمانی می‌شود. بنابراین، دوام و زوال ایمان به آگاهی و استحکام فکری وابسته است. اگر ایمان آگاهانه باشد و دائماً به فرد مؤمن آگاهی داده شود تا آن مایه‌ی آگاهی خوب در مغزها، فکرها و دل‌ها بنشیند و به یک بنیاد صحیح و مستحکم تبدیل شود، در این صورت، این ایمان زائل‌شدنی نیست. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۸۹؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۷۰) براساس این طرح، جوهره و رکن ایمان آگاهی و معرفت از روی فکر و با محاسبه‌های صحیح عقلانی است که وقتی در ذهن و قلب آدمی رسوخ یافت به گرایش قلبی و معنویت تبدیل می‌شود و نهایتاً به عمل می‌انجامد. ایمانی که مجرد بماند، زاینده نباشد و به عمل نرسیده باشد، نشانگر آن است که بنیان‌های معرفتی و قلبی آن درست بنا نشده است.

ایمان آگاهانه و متکی با دلیل موجب می‌شود که اراده‌ی انسان شکوفا شود و بر دوش خود رسالت و مسئولیتی احساس کند و تسلیم جریان طبیعی زندگی و تسلیم مصائب و شرایط پیرامونی نشود و در برابر دشمن سر خم نکند و به ذلت، خودکشی، نابودکردن خود و جامعه و افساد در زمین فکر هم نکند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۶۹) ایمان آگاهانه موجب حرکت و تلاش انسان برای ساخت جامعه می‌شود و سودجویی شخصی و منفعت‌گرایی متجاوزانه و متعديانه را کنار بگذارد و به جای آن تعهد «همگانی»؛ «همه‌جایی» و «همیشگی» را اساس کار خود قرار دهد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۱۹) همگانی است یعنی شخصی نیست؛ همه‌جایی است یعنی متعلق به



یک سرزمین و قومیت خاص نیست و همیشگی است یعنی زمان بردار، گاه‌گاهی و دل‌بخواهی و تابع جوّ و احساسات شخصی نیست که اگر کسی دلش سوخت و تحت یک فضای روانی بود، دم از محبت به مردم بزند و اقدامی و حرکت متعهدانه داشته باشد؛ اما اگر احساسات و نفع‌های شخصی نبود، از کار خیر و محبت به مردم دیگر خبری نباشد. دین آگاهانه و متعهدانه یک حرکت مستمر، پویا و تابع عقلانیت است و بر احساسات و منافع استوار نیست؛ بلکه همواره برای مراعات عدالت اجتماعی، مراعات حال طبقات مظلوم و محروم برای بالا آوردن سطح فکر و اندیشه‌ی مردم در خود تعهدی احساس می‌کند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۲۰-۱۲۱)

۶. جامعه‌ی ایمانی بستر مناسب عمل مؤمنانه

در الهیّات آیت الله خامنه‌ای همان‌گونه که مراعات عدالت اجتماعی و کمک به محرومان و مظلومان یک اصل اساسی و نشانه‌ی ایمان است، انظلام و پذیرش ظلم هم مردود است و چنین نیست که ایمان با رنج‌کشی و کتک خوردن و شکنجه‌شدن ملازم باشد. به نظر ایشان این‌که کسی این‌ها را ملازم هم بداند، خلاف منطق قرآن کریم است. دین برای پیشرفت، حرکت، عزّت و خلافت مستضعفین بر جهان است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۳۱) در حقیقت، ایمان دینی ایمان زاینده‌ی عمل و سازنده‌ی اجتماع است؛ چون دین همان صراط مستقیم و برنامه‌ی فطری است که براساس شناخت صحیحی از نیازها، کمبودها و امکانات و مقدرات طبیعی انسان، راهی را به روی مردم گشوده است تا بدون دخالت قدرت‌نمایی‌ها و زور حکومت‌های جائرانه و «در قالب یک «نظام اجتماعی» در زندگی انسان پیاده شود و عینیت یابد برای آنان رفاه و امن و آزادی و تعاون و تکافل و محبت و برادری به ارمغان آورد و به همه‌ی شوربختی‌های دیرین بشریت پایان دهد». (خامنه‌ای، ۱۳۷۵: ۲۸)

هدف الهیّات نمی‌تواند فقط رفاه مادی و آبادی دنیا باشد و فقط در آن جعل و فقر و تبعیض نباشد؛ اگرچه این مهم است؛ اما سطح بالاتری هم باید در آن توجه داشت و به‌خصوص آن‌که رسیدن به این امور مادی و دنیایی هم در پرتو یک



حقیقت معنایی و سطح متعالی از حیات ممکن است. مکاتب الهی این امور دنیوی و مادی را هدف وسطی و نزدیک می‌داند؛ بلکه هدف عالی، پیراسته شدن انسان و پیشرفت و تعالی دائمی او است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۸۱-۳۸۳) ساختن انسان، پیراستن از بدی‌ها و آراستن به نیکی‌ها و خوبی‌ها است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۳۸۶) و این هم در یک محیط متناسب و مساعد ممکن است.

از اینجا است که الهیات عملی با الهیات اجتماعی و به تعبیر دقیق‌تر الهیات ناظر به جامعه و نظامات اجتماعی انسان گره می‌خورد. الهیات عملی زمانی می‌تواند به آثار واقعی و درست خود برسد که در بستر یک نظام اجتماعی دینی و در متن روابط مؤمنانه شکل بگیرد. عمل دینی و وظایفی که دین بر دوش انسان نهاده تا وسیله و راهی باشد، برای زندگی مؤمنانه، بانشاط و باامنیت و گشوده شدن سرچشمه‌های استعداد در وجود آدمی، به میدان و فضای مناسبی نیازمند است تا در آن فضای مناسب همگان بتوانند عمل مؤمنانه داشته باشند. از این رو ساختن و پرداختن محیط و جامعه‌ی دینی اولین و نزدیک‌ترین هدف ادیان الهی و انبیاء بزرگ بوده است تا میدان و فضای مناسبی برای پیمودن این راه و رسیدن به آن اهداف و انجام فراهم شود. (خامنه‌ای، ۱۳۵۸: ۹)

به اعتقاد آیت‌الله خامنه‌ای، انبیاء علیهم‌السلام در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان انسان‌ها را بر طبق الگوهای صحیح الهی تربیت کرد، فقط یک جواب دارند و آن جواب این است که برای ساختن انسان باید محیط متناسب، محیط سالم، محیطی که بتواند او را در خود پیروراند، تربیت کرد و بس. انبیاء می‌گویند دانه‌دانه نمی‌شود قالب گرفت، کارخانه باید درست کرد. انبیاء می‌گویند اگر بخواهیم ما یکی یکی آدم‌ها را درست کنیم، شب می‌شود و عمر می‌گذرد؛ جامعه لازم است، نظامی لازم است، باید در مگنه‌ی یک نظام، انسان‌ها به شکل دلخواه ساخته شوند و بس، فقط همین است و بس. (۱۳۹۵: ۳۸۴)

عمل مؤمنانه همان «شجره‌ی طیّبه» است که متعلّق به یک نظم طبیعی و بستر



مناسبی است و در آن بستر و تحت آن نظم ریشه می‌دواند و ثمر می‌دهد. اگر این درخت در سرزمین دیگری و تحت نظم طبیعی متفاوتی قرار گیرد، نمی‌تواند آن‌گونه که بایسته است، ریشه بدواند و ثمر بدهد. عمل مؤمنانه و حیات ایمانی تحت خط‌ومشی‌های جاهلانه و نظم طاغوتی نمی‌تواند به ثمر بنشیند چراکه آن نظم‌ها همانند «تور نامرئی» اراده و کرامت انسان را تضعیف می‌کند و به طرف استضعاف، جهل و بهره‌کشی می‌کشاند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۶۲۱-۶۳۰) بنابراین ساخت جامعه‌ی دینی برپایه‌ی همبستگی ایمانی یکی از پیش‌شرط‌های شکل‌گیری عمل مؤمنانه‌ی حداکثری است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۷۵)

۷. توحید زیرساخت ایمان سازنده

با توجه به این اصل که هر درجه از ایمان، سطحی از عمل و تعهدات را تولید می‌کند، این پرسش مطرح می‌شود که کدام ایمان می‌تواند عمل سازنده‌ی اجتماعی و تعهد جامع و مسئولیت‌پذیری گسترده‌ی مؤمنانه را به همراه داشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش، می‌بایست به این مسئله توجه کرد که از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، ایمان یک باور و گرایش دارای متعلق خارجی و حیث التقاطی است و هویت خود را از متعلقش می‌گیرد. بنابراین کمّیت و کیفیت سازندگی ایمان به متعلق ایمان و میزان آگاهی از آن و ارتباط قلبی با آن است. آیت‌الله خامنه‌ای متعلق اصیل ایمان سازنده را باور به خدا و اعتقاد به هدفداری نظام خلقت و بیهوده نبودن جهان و زندگی انسان می‌داند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۹۰-۹۱)

به عقیده‌ی ایشان اگر ایمان به توحید بود، همه‌ی آرمان‌های والای علمی و اجتماعی و دنیایی هم به وجود خواهد آمد؛ اما اگر ایمان به خدا و جریان فرهنگی دینی الهی و معنوی در جامعه‌ای وجود نداشت، علی‌رغم رشد علمی، اقتصادی و فناوری دوری از صلاح انسانیّت و عدالت، معنویّت، اخلاق و فضیلت هم بیشتر می‌شود و مسیر جامعه در مسیر انحرافات اخلاقی و روابط ظالمانه‌ی اجتماعی قرار خواهد گرفت و به استعمار فکری، فرهنگی و اقتصادی سایر جوامع روی خواهد آورد



و جوامع را فاسد، ملت‌ها را خار و خفیف و محیط زیست را به نابودی می‌کشاند. «وقتی رگه‌ی هدایت معنوی و جریان متنقذ فرهنگی سالم در جامعه‌ای غایب بود، نتیجه این می‌شود؛ گناه بزرگ تمدن غربی همین بود. ... مخالفت مؤمن به اسلام با تمدن غربی به خاطر پیشرفت علمی و مبارزه‌ی با خرافات و علمی کردن همه‌ی روابط اجتماعی نیست؛ به خاطر خلأ معنویّت و فضیلت در این مجموعه‌ی دنیایی است». (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۲)

ایشان در ریشه‌یابی مشکلات انسان امروز و تمدن مدرن در عرصه‌ی نظر و عمل همچون مسئله‌ی عدالت، آزادی، اخلاق، خانواده، محیط زیست و بحران‌های اقتصادی بر این نکته تأکید دارد که همه‌ی این بحران‌های پیچیده برآمده از دوری انسان مدرن از آموزه‌های ادیان توحیدی و به خصوص ایمان توحیدی و شبکه‌ی مفهومی و نظام معنایی برآمده از آن است. امروزه به جهت بنیان‌های فلسفی اومانیستی و سکولاریستی دست بشریت از معارف انبیاء کوتاه شده است و در ذیل اندیشه‌ی ماتریالیستی زندگی و هویت خود را معنا کرده است. به نظر ایشان، الهیات سکولاریستی که دین را به حوزه‌های شخصی محدود کرده است و عمل دینی را به انجام یک سلسله خدمات خیریه‌ای و رفاهی تقلیل داده است نیز نمی‌تواند بشریت امروز را از فروبست‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی نجات دهد؛ نهایت ثمر این‌گونه اقدامات و کارها مانند داروی مسکنی است که موجب فراموشی درد و غفلت از بیماری می‌شود؛ زیرا ساختارهای نامرئی جامعه‌ی جاهلی و روابط طاغوتی افراد مؤمن و اقدامات مؤمنانه را با هزاران پیوند و رابطه به قدرت طاغوتی و نظم اجتماعی مستقر، وابسته می‌سازند و آنها را با تور نامرئی نظم جاهلی محاصره و کنترل و راهبری می‌کنند. (خامنه‌ای، ۱۳۵۴: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۹۵: ۶۳۵)

آیت‌الله خامنه‌ای اساس این انحراف جامعه‌ی غربی را در محتوا و ساختار الهیاتی کلیسا در قرون وسطی و عصر رنسانس تحلیل می‌کند و معتقد است دوری ایمان از عقلانیت و گسترش خرافات در جامعه‌ی دینی و همچنین ستیز با علم و پیشرفت



علمی و مادی موجب شد که تمدن غربی به چنین وضعیتی دچار شود: «روحانیتی که غرب قبل از رنسانس اروپا به آن دچار بود. آن کج فکری‌ها، آن واپسگرایی‌ها، آن تعصب‌های عنادآمیز و به کلی دور از عقل و منطق. واکنش‌اش همین‌ها هم بود. وقتی با علم و پیشرفت مخالفت می‌کردند و انسان‌ها را به جرایم موهوم، زنده‌زنده در آتش می‌سوزاندند. این مربوط به همین دو سه قرن پیش اروپا است؛ مال خیلی قدیم نیست. وقتی خرافات زشت بر همه‌ی شئون فکری و معنوی اروپا و کلیسای آن روز حاکم بود، نتیجه‌اش می‌شود همین چیزی که در اروپا پیش آمد و اروپا را در این سرایشب انداخت». (خامنه‌ای: ۱۳۸۳/۳/۲۲) بنابراین، راه نجات بشریت و علاج بحران‌های لاعلاج تمدن امروز را باید از طریق بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دین و زدودن آن از خرافات، جهالت‌ها و غفلت از روح معارف دینی جست‌وجو کرد.

۸. الهیات اجتماعی و طراحی افق‌های عمل مؤمنانه

آیت‌الله خامنه‌ای با طرح این پرسش که علی‌رغم باور بسیاری از متفکران جهان به این‌که بحران تمدن مدرن بحران معنویت و خلأ اعتقادی است، چرا الهیات سنتی در رهایی بخشی انسان از این بحران‌های پیچیده چندان موفق نبوده‌است و همچنان جوانان و متفکران نسبت به کارآمدی ادیان با ابهام و تردید مواجه هستند؟ به عقیده‌ی آیت‌الله خامنه‌ای نسل امروز به جهت شناخت سطحی که از دین دارد و به جهت آنچه به‌عنوان دین به خورد جامعه داده می‌شود، از مکتب الهی سرخوردگی فکری و روحی پیدا کرده‌است، این روی‌گردانی از باب لجاجت با خدا و یا اقامه‌ی استدلال قانع‌کننده‌ی فکری بر انکار وجود خدا نیست؛ به همین دلیل این روی‌گردانی بر اثر نداشتن یک فلسفه‌ی خردپسند الهیاتی و یا بر اثر داشتن یک فلسفه‌ی خردپسند ماتریالیستی نیست؛ بلکه به این نتیجه رسیده‌است که «بنای امروزی جهان و اراده‌ی انسان‌ها و استقرار عدل و برداشتن تبعیض، جز در سایه‌ی یک طرز فکر مادی و ماتریالیستی امکان ندارد [...] امروز این مکتب مادی بهتر می‌تواند دنیا را اداره کند. می‌گوید بهتر می‌تواند ظلم را از بین ببرد، بهتر می‌تواند



تبعیض و نابرابری را نابود کند، بهتر می‌تواند ظلم و خودکامگی را ریشه‌کن کرده و زایل و فانی کند. می‌گوید دین این کارها را نمی‌تواند بکند» و مکتب الهیون از این ظرفیت برخوردار نیست؛ لذا از آن رو برگردانده‌است.

ایشان ضعف آگاهی نسل جدید از حقیقت دین و اکتفا کردن به تفسیرهای کوچه‌بازاری و رسانه‌ای از دین را از جمله‌ی عوامل این رویگردانی می‌داند؛ چراکه با نشان دادن چهره‌ی ناقص و مشوشی از آن، موجبات این توهّم را فراهم کرده‌است که دین با ظلم و ظالم کنار می‌آید و ذره‌ای سود به حال زندگی مردم ندارد و نمی‌تواند گره‌ای از کار فروبسته‌ی مردم بگشاید. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۲۰۱-۲۰۳) اما ایشان در یک تحلیل عمیق‌تر لایه‌ی دیگری از ایجاد این آسیب آشکار می‌کند و آن روی آوردن عالمان دین به مباحث انتزاعی و استدلال‌ات فلسفی و تفریع فروع کم در فلسفه و کلام است و همین موجب شده‌است که تفسیری ذهنی و بی‌مسئولیت از توحید و سایر مفاهیم ارائه و به‌جامعه عرضه شود و چون این بحث‌ها فارغ از ارتباطات با دنیای واقعیت و خارج است، به‌صورت مجرّد و بی‌اثر باقی می‌ماند و نمی‌تواند به عمل مجاهدانه و رستاخیز اجتماعی منتهی شود. (همان: ۲۲۸)

بنابراین در دستگاه الهیاتی بیش از هر مسئله‌ای باید درصدد ارائه‌ی دریافت و برداشتی از دین بود که دین در سازندگی زندگی (همان: ۱۸۷) و شناخت طرح‌های عملی برای جامعه (همان: ۱۹۱) مفید باشد. بنابراین، ارائه‌ی دین به‌عنوان «بینش فلسفی و زیربنایی» و «قاعده‌ی اساسی تمام طرح‌ها و برنامه‌ها و افکار عملی و زندگی‌ساز» (همان: ۱۹۷) یکی از فوری‌ترین نیازهای جامعه است و رسالت الهیات اجتماعی «طرح اسلام به‌صورت مسلکی اجتماعی و دارای اصولی منسجم و یک‌آهنگ و ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها» (همان: ۳۳) است.

از این‌رو، در تبیین معارف آن لازم است «مسائل فکری اسلام، به‌صورت پیوسته و به‌عنوان اجزای یک واحد، مورد مطالعه قرار گیرد و هریک به لحاظ آن‌که جزئی از مجموعه‌ی دین و عنصری از این مرکب و استوانه‌ای در این بنای استوار است



و با دیگر اجزا و عناصر، هم‌آهنگ و مرتبط است. و نه جدا و بی‌ارتباط با دیگر اجزا. بررسی شود تا مجموعاً از شناخت این اصول، طرح کلی و همه جانبه‌ای از دین، به صورت یک ایدئولوژی کامل و بی‌ابهام و دارای ابعادی متناسب با زندگی چند بعدی انسان، استنتاج شود» (همان: ۳۴) بنابراین هر بخش از دین تا اندازه‌ای حاوی کل است. (خامنه‌ای، بی‌تا: ۱۰)

آیت الله خامنه‌ای در تأملات الهیاتی خود بر این اعتقاد است که مفهوم «توحید» جامع‌ترین مفهوم دین اسلام است که جامع همه‌ی معانی و مفاهیم اسلامی و آرمان‌های بشری است که از قدرت سازندگی فردی و اجتماعی برخوردار و شیوه‌ای برای زیست انسانی است: «توحید، غیر از آن‌که یک بینش فلسفی است، یک شناخت علم‌زا و زندگی‌ساز نیز هست؛ یعنی عقیده‌ای است که بنای زندگی اجتماعی و فردی انسان‌ها باید برپایه‌ی آن نهاده شود». (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۲۳۹) بر این مبنا، توحید در فرهنگ الهیاتی قرآن، تنها نگرشی بی‌تفاوت و غیرمسئول نیست؛ بلکه میان ابعاد مختلف حیات انسان از جمله ذهن و واقع، اندیشه و عمل وحدت و یکپارچگی ایجاد می‌کند و یکپارچگی و وحدت را بر قلمرو هستی و زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌گستراند (خامنه‌ای، بی‌تا: ۱۱) و این مفهوم می‌تواند پایگاه محکم ساخت جامعه‌ی دینی و تکیه‌گاه عمل مؤمنانه باشد؛ چراکه در دل توحید، نمادهای روانی و بنیان‌های اقتصادی و اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی نهفته است و همچنین یک دکترین اجتماعی و پیشنهاد قواره و قالبی برای زندگی و جامعه‌ی انسانی است که خطوط اصلی و اصول بنیانی آنها را بیان می‌کند و انسان را از جامعه‌های ناسازوار و بی‌قواره‌ی جاهلی و طاغوتی که بر جهل استوارند، می‌رهاند و زندگی را کد انسان در اجتماع را دگرگون می‌سازد. بنابراین، توحید سازنده‌ی «یک نظم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نوین است».

جمع‌بندی

در طرح الهیاتی آیت الله خامنه‌ای از معارف اسلامی که در ادامه‌ی نهضت



فکری احیای تفکر دینی شکل گرفته است، مفهوم «عمل» انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و فلسفه‌ی بودن آدمی را می‌سازد. اما هستی معنایی آن را «ایمان» می‌سازد. از این رو، ایمان سگّوی پرش حرکت و تلاش آدمی است. در این نگرش، جوهره‌ی ایمان دینی را آگاهی برآمده از خرد و گرایش برآمده از آگاهی و حکمت تشکیل می‌دهد که اگر چنین ایمانی در فرد و جامعه‌ای ظهور کند، موجبات عمل مؤمنانه و پایبندی به تعهدات فردی و اجتماعی گسترده‌ای را فراهم می‌کند. حقیقت «توحید» مهم‌ترین و جامع‌ترین متعلق ایمان دینی و هسته مرکزی آن است که عیار سنجش ایمان و دکتترین اجتماعی ادیان توحیدی است. این طرح الهیات اجتماعی توحیدی که برپایه‌ی مفهوم «عمل» آغاز می‌شود و با محوریت حقیقت «توحید» به طرح ساخت «جامعه‌ی توحیدی» و «اجتماع ایمانی» می‌انجامد، می‌تواند معنابخش و زیرساخت الهیات عملی باشد. بر این اساس، می‌توان مجموع مباحث آیت الله خامنه‌ای درباره‌ی موضوعات مرتبط با الهیات عملی را همچون خانواده، محیط زیست، امیدواری در شرایط سخت اقتصادی، الهیات پزشکی، کمک‌های مؤمنانه در ایام همه‌گیری بیماری کرونا تحلیل کرد.



۱۴. ایزتسو، توشی هیکو، (۱۳۸۹)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه: زهرا پورسینا، تهران: سروش.
۱۵. بهبودی، هدایت‌الله، (۱۳۹۱)، شرح اسم (زندگی‌نامه آیت‌الله سید علی حسینی خامنه‌ای)، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
۱۶. حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۹۰)، «فرهیختگی رهبر، تحت‌الشعاع رهبری سیاسی ایشان ناشناخته ماند»، تداوم آفتاب، به کوشش جمعی از نویسندگان، تهران: مؤسسه جام جم.
۱۷. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۵۴)، طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی در قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۵۸)، گفتاری در باب صبر، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی اَمّت.
۱۹. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۷۵)، از ژرفای نماز، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۹۵)، طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی در قرآن، تهران: صهبا.
۲۱. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۹۶)، جریان روشن‌فکری اسلامی در ایران، قم: صهبا.
۲۲. خامنه‌ای، سید علی، (۱۴۰۰)، تفسیر سوره براءت، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۲۳. خامنه‌ای، سید علی، (بی‌تا)، روح توحید نفی عبودیت غیرخدا، بی‌جا: بی‌نا.
۲۴. خمینی، (امام) سید روح‌الله، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. خمینی، (امام) سید روح‌الله، (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، صور بنیادین حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، آشنایی با قرآن، ج ۱۴، تهران: صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، «احیای تفکر اسلامی»، در: مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۵، تهران: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۴)، گریز از ایمان، گریز از عمل، تهران: صدرا.



۳۱. همیلتون، ملکم، (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

بیانات

۳۲. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۴/۶/۸.

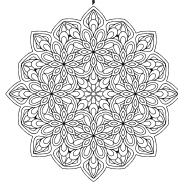
۳۳. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار طلاب مدرسه‌ی علمیه‌ی آیت‌الله مجتهدی، ۱۳۸۳/۳/۲۲.

۳۴. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار کارگران و کارآفرینان، ۱۳۷۸/۲/۴.

۳۵. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی،

۱۳۹۸/۸/۲۴.

۳۶. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار نمایندگان مجلس نهم، ۱۳۹۱/۳/۲۴.



الزامات روش اجتهاد در شناخت پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای

عبدالحسین مشکانی سبزواری^۱
احمد مبلغی^۲

چکیده

شناخت پدیده‌های اجتماعی و انسانی یکی از مهم‌ترین تقاطع‌های علوم اجتماعی با فقه است. سامانه‌ی فقه در بخش موضوع‌شناسی جهت استنباط احکام پدیده‌های اجتماعی به روش و متد خاصی نیاز دارد. روشی که در ضمن نداشتن ایرادات روشی علوم انسانی موجود، از حجیت فقهی نیز برخوردار باشد. به نظر می‌رسد آیت‌الله خامنه‌ای تلاش دارد تا با توسعه در روش اجتهادی و رعایت برخی الزامات پیوستی پدیده‌های اجتماعی را مورد شناخت قرار دهد. در این مقاله با بررسی رویکرد علمی و فعلی ایشان، تلاش شده تا نگرهی ایشان نسبت به شناخت موضوعات مورد شناسایی قرار گیرد. در بخش اول با بررسی توسعه در مفهوم اجتهاد از سوی ایشان، بخشی از پاسخ به پرسش از روش ایشان داده شده است. در بخش دوم دلالت‌های روشی منطق اجتهاد در شناخت پدیده‌های اجتماعی از منظر ایشان مورد بررسی قرار گرفته است. مدل و فرآیند شناخت موضوعات اجتماعی از منظر ایشان ادامه‌ی چنین تحقیقی است که در مقاله‌ی دیگری ارائه خواهد شد.

کلیدواژگان: پدیده‌های اجتماعی؛ واقعیت‌های اجتماعی؛ روش‌شناسی؛ توسعه در اجتهاد.

۱. پژوهشگر فقه سیاسی.

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه و مدیر گروه فقه سیاسی مرکز فقهی ائمه اطهار (عج).



آیت الله خامنه‌ای ورود به نظریه‌ی اجتماعی را از پایگاه دینی و با رویکرد اجتماعی آغاز کرده و در تعریف جامعه و واقعیت اجتماعی مبتنی بر داشته‌های کلامی و حکمی خود موضع گرفته است. در روش‌ها و اسلوب شناخت نیز برخلاف برخی اندیشمندان دینی از قبیل شهید صدر، استاد مطهری و... که از پایگاه نقد روش‌های معهود در علوم انسانی مانند پوزیتیویسم، نسبی‌گرایی و یا استقراء به روش خود پرداخته‌اند، ایشان بیشتر روش اجتهادی خود را به صورت اثباتی تبیین نموده و در ضمن، روش‌های دیگر را نقد و یا جایابی کرده‌اند. «منطق اجتهاد» و روش «تبیین و مبناسازی» (بیانات، ۱۳۹۱/۴/۴) که ایشان از آن نام برده و بر آن سلوک علمی می‌کنند، روشی است که بیشتر در فضای علوم دینی و حوزوی وجود داشته و کارکرد خود را به عنوان تحقیق کیفی نشان داده است.

ناگفته نماند ایشان همان‌گونه که بیشتر توضیح داده خواهد شد، به صورت کلی، شناخت به توسط روش‌های معهود در دانش‌های دیگر را نفی نمی‌کند؛ ولی اصالت را به منابع اجتهاد می‌دهد: «در دل نظم اجتماعی و قوای اجتماعی و اندام‌های اجتماعی، حرف‌ها و بحث‌ها هست که می‌توان با استمداد از فرهنگ‌های جدید و نوین رایج دنیا و بیشتر با استمداد از قرآن و منابع حدیث این مسائل را فهمید و درک کرد». (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۲۵) بنابراین، از نظر ایشان منطق فهم برآمده از اجتهاد ایشان که بیشتر مبتنی بر فهم متون مکتوب است، قابل سرایت به فهم تمامی متون انسانی، اجتماعی نیز خواهد بود. همچنین هرچند بسیاری از نکاتی که ایشان درباره‌ی فهم می‌فرمایند مربوط به فهم متن است؛ اما در برخی موارد اذعان دارند که فهم متن و فهم شخصیت‌ها و کنش‌های آن‌ها و به عبارت دیگر فهم واقعیت‌های اجتماعی هم می‌تواند از این قواعد پیروی کند. (بیانات، ۱۳۹۴/۳/۱۴) در این مقاله تلاش می‌شود از سه گذرگاه برشی منطق فهم پدیده‌های اجتماعی از منظر آیت الله خامنه‌ای را بررسی کنیم. یقیناً برش‌های دیگری نیز وجود دارد



که باید بدان‌ها پرداخت تا الگوی شناخت واقعیات اجتماعی آیت الله خامنه‌ای به صورت کامل نمایان شود. در این مقاله با نگاهی به توسعه در منطق اجتهاد، دلالت‌های روشی منطق اجتهاد در شناخت پدیده‌های اجتماعی تلاش خواهیم کرد تا گام‌هایی را که ایشان در شناخت موضوعات اجتماعی به کار گرفته‌اند، به یک الگو تبدیل نماییم. بنابراین، مقاله در همین سه بخش خلاصه شده است.

۱. توسعه در منطق اجتهاد

آیت الله خامنه‌ای درباره‌ی فقه رایج مشهور به فقه سنتی، نظر خاص خود را داشته و علی‌رغم پابندی اصولی بدان، بر این باورند که در حال حاضر و با توجه به ظرفیت‌های تولید شده درون انقلاب اسلامی و تحولات جهان اسلام، امکان ارتقاء این فقه فراهم شده است. (ن.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۰) همچنین از منظر ایشان در حال حاضر و بنا به ضرورت پاسخگویی فقه به مسائل حکومت اسلامی، ارتقاء تحول در فقه ضرورت یافته است. این ارتقاء از نظرگاه ایشان هم در رویکرد و هم در روش باید اتفاق بیفتد. همان‌گونه که جهت استنباط و کشف حکم الهی از اصول فقه به عنوان ابزار کشف حکم طی فرآیند اجتهاد استفاده می‌شود، جهت امکان بهره‌گیری از برخی مباحث اصول فقه و نیز توسعه‌ی برخی مفاهیم آن برای فهم پدیده‌های اجتماعی می‌توان به سیره‌ی قولی و فعلی ایشان نسبت داد.

براساس حجیت و اتقان روش اجتهادی است که استفاده آن در موضوع‌شناسی و معرفت به پدیده‌های اجتماعی، اهمیت پیدا کرده، از نسبی‌گرایی به دور بوده و حجیت آن محرز می‌شود. از این روی، بیشتر با توجه به عملیات شناخت موضوعات اجتماعی که در ذیل دروس خارج، احکام حکومتی، سخنرانی‌های تخصصی و نیز امتداد مدیریتی در نظام حکمرانی ایشان آمده می‌توان توسعه‌ی روش اجتهادی در موضوع‌شناسی را روش غالب ایشان دانست. (ن.ک. آیت الله خامنه‌ای، بیانات در



۱-۱. تعریف اجتهاد

اجتهاد «چگونگی استفاده از منابع؛ یعنی متد استفاده از منابع» است. از همین روی، «مجتهد در عرف طلبگی ما، یعنی آن کسی که می‌تواند مباحثی را که یک آدم عامی و عادی اصلاً نمی‌تواند از آن مباحث استفاده کند و آن‌ها را جمع‌بندی کند، جمع‌بندی کند. مجتهد - یعنی کسی که قوت استنباط دارد - آن کسی است که می‌تواند مثلاً از ده عنصری که علی‌الظاهر به هم ارتباطی ندارند، یک جمع‌بندی صحیح در بیاورد». (بیانات، ۱۳۷۰/۱۱/۲۹) بنابراین، اجتهاد منحصر در جمع‌بندی ادله جهت استنباط حکم نیست؛ بلکه اجتهاد می‌تواند حول فهم هر چیزی معنا پیدا کند، چه فهم در مورد واقعیت‌های عینی اجتماعی باشد یا مفاهیم موجود در منابع دینی و یا حتی منابع غیردینی. اجتهاد صورت‌بندی صحیح و جامعی است که انسان را به فهمی می‌رساند که یقین به صحت آن وجود داشته و می‌توان آن را حجت دانست.

وی در یک بیان کلی، فرآیند روش اجتهادی را این‌گونه بیان می‌کند: «روش رایج فقها، بدین ترتیب است: اولاً، استفاده از ظواهر و علاج مشکلات ظواهر و امارات و هنگامی که فقیه دستش از امارات کوتاه شد، مراجعه به اصول و پیدا کردن اصلی که این‌جا مجرای آن است و اگر معارض‌هایی میان اصول وجود داشته باشد، علاج کردن آن معارضه و دیگر مشکلات باب اجرای اصول... و بالاخره از آب در آوردن مسأله‌ی فقهی». (همان، ۱۳۶۸/۴/۲۰)

۱-۲. توسعه در مفاهیم محوری اصول فقه

در برخی از دروس، نوشته‌ها و بیانات ایشان یکی از مدخل‌هایی که برای تحوّل در فقاہت استفاده نموده‌اند، «توسعه در دایره‌ی مفهومی» برخی مفاهیم محوری است.

توسعه در مفهوم اجتهاد را می‌توان اولین آن‌ها برشمرد. آیت‌الله خامنه‌ای اجتهاد را نگرش منظومه‌ای و نظام‌مند به تفسیر مفاهیم و کشف احکام از ادله‌ی معتبر



برای رسیدن به «نظریه اسلامی ناب» می‌دانند که یک روش علمی حساب شده و در چارچوب‌های فنی برای رسیدن به حقیقت است. (بیانات، ۱۳۹۰/۲/۲۷) به عبارتی دیگر، اجتهاد یک متد و یک شکل و یک طریقه و کیفیتی در فهمیدن حقیقت است. (بیانات، ۱۳۶۹/۱۱/۴) وقتی اجتهاد را روش رسیدن به نظریه‌ی اسلامی ناب دانستیم، مسلّم است که به توسعه‌ی گستره‌ی اجتهاد قائل شده‌ایم. چه این که نظریه بیشتر در فهم و توصیف به کار می‌رود. همچنین تصریح ایشان به این که اجتهاد برای کشف حقیقت است، می‌تواند مُشعر به شناخت حقایق و وقایع عالم اعم از احکام الهی، تکوین الهی و یا پدیده‌های اجتماعی باشد. به عبارت دیگر، اجتهاد محصور به دانش فقه و تفریع فروع فقهی نیست؛ بلکه اجتهاد به مثابه یک روش و منهج علمی برای رسیدن به حقیقت است و می‌تواند انسان را به علم و طمأنینه علمی رهنمون شود. از این رو، در عرصه‌های مختلف علمی و پژوهشی می‌تواند اثرگذار باشد.

همچنین «مفهوم نص» را به گونه‌ای توسعه داده و در متون غیرمکتوب و نیز در متون مربوط به غیرمعصوم نیز استفاده کرده‌اند. ایشان در بررسی متون امام خمینی علیه السلام، به نصّ محور بودن کسانی که بر روی متون امام مطالعه می‌کنند، تأکید می‌کند. همچنین جهت کسب اتقان در عمل امام نیز، رفتار امام را به عنوان نصّ معرفی می‌نمایند. همچنان مفهوم «استظهار» را از متون مکتوب به «متون عملی» نیز گسترش می‌دهند یا می‌توان به توسعه‌ی مفهوم لزوم اکثار و یا تواتر اشاره کرد که ایشان نسبت به تفسیر وقایع تاریخی و نیز وقایع معاصر نیز بدان قائل است.

۳-۱. توسعه در کاربست اجتهاد

۳-۱-۱. نوآوری با توسعه‌ی عرضی و طولی اجتهاد

با توجّه به سنت رایج حوزه‌های علمیه در ان قلت و قلت در مباحث و ارائه‌ی نظرات مختلف از منظرهای گوناگون، ایشان این پدیده را فرصتی برای نوآوری و مَصَبّ نواندیشی می‌دانند که البته باید درون مکانیزم معقول اجتهاد و استنباط فقهی

قرار گیرد. (بیانات، ۱۳۸۹/۷/۲۹) از نوآوری‌های ایشان می‌توان به توسعه‌ی عرضی اجتهاد اشاره کرد. «ایشان با بازسازی و توسعه‌ی فقهی، فهمی جامع و روش‌شناسانه به اجتهاد دارند و آن را از انحصار فقه خارج می‌کنند و چونان منطق گفتمان دینی مطرح می‌کنند». توسعه‌ی طولی اجتهاد را هم می‌توان در نگاه‌های عمیق ایشان در مواجهه با موضوعات عام‌البلوای فقهی مانند غنا و موسیقی مشاهده کرد. در همین باب نوآوری‌های روشی ایشان در موضوع‌شناسی و نیز استفاده از ادله، شایان ذکر است.^۱ ایشان بر این باورند که روش فقاهتی نیاز به تهذیب، نوآوری و پیشرفت دارد. (بیانات، ۱۳۷۰/۶/۳۱) در روش‌ها اشتباه و نقص وجود دارد و گاهی نیز روش‌های کنونی پاسخگوی همه‌ی نیازهای ما نیست. از این‌روی، باید با حفظ اصول فهم و منطق حجیت فقهی، روش‌ها را اصلاح کنیم. (بیانات، ۱۳۸۴/۲/۱۹) روش فقهی و اجتهادی کاربستی بس بیشتر از آنچه تاکنون از آن بهره‌وری شده است دارد و لذا باید فکرها و ایده‌های نو در این جهت تلاش نمایند. (بیانات، ۱۳۷۰/۶/۳۱) در حال حاضر، گاهی به نظر می‌رسد برخی از روش‌ها در پاسخگویی فقه کفایت نمی‌کند؛ لذا باید با حفظ اصول و اصلاح روش‌ها، سامانه‌ی پاسخگویی فقه را فعال نموده و یا فعال‌تر نماییم. (بیانات، ۱۳۸۴/۲/۱۹)

۲-۳-۱. استفاده در علوم انسانی اسلامی

توسعه‌ی استفاده از روش اجتهاد در علوم اسلامی که وجهه‌ی صرفاً دستوری نداشته و به توصیف و تبیین می‌پردازند، نیز محل تأمل جدی است. از نظر ایشان «اجتهاد مخصوص فقه نیست؛ بلکه در علوم عقلی، فلسفه و در کلام نیز کارایی دارد. اجتهاد کسانی که فتان این فنون هستند، امر لازمی است. اگر این اجتهاد نباشد، خواهیم شد آب راکد». (بیانات، ۱۳۸۹/۷/۲۹) یا این‌که «اگر این طریقه استنباط را یاد گرفتید، آن وقت ارزش‌های اخلاقی را هم درست از کتاب و سنت

۱. نک: خامنه‌ای، سید علی، غنا. همچنین هفت نشست علمی با عنوان روش‌شناسی اجتهاد مقام معظم رهبری در کتاب غنا ارائه شده توسط استاد آیت‌الله مبلغی.



استنباط می‌کنید. برای فراگیری معارف اسلامی اجتهاد لازم است». (بیانات، ۱۳۹۸/۲/۱۸)

در مورد کارایی روشی اجتهاد نیز بر این باور هستند که «یکی از قوی‌ترین و منطقی‌ترین شیوه‌ها، اجتهاد است؛ اجتهاد متکی به یقین و علم، با اتکای به وحی... اجتهاد مخصوص فقه هم نیست؛ در علوم عقلی، در فلسفه، در کلام... در زمینه‌های گوناگون، امروز نیاز وجود دارد؛ هم برای نظام اسلامی، هم در سطح کشور، هم در سطح جهان. تبیین معرفت‌شناسی اسلام، تفکر اقتصادی و سیاسی اسلام، مفاهیم فقهی و حقوقی‌ای که پایه‌های آن تفکر اقتصادی و سیاسی را تشکیل می‌دهد، نظام تعلیم و تربیت، مفاهیم اخلاقی و معنوی، غیره و غیره، همه این‌ها باید دقیق، علمی، قانع‌کننده و ناظر به اندیشه‌های رایج جهان آماده و فراهم شود». (بیانات، ۱۳۸۹/۷/۲۹) با توجه به این‌که علوم ذکر شده در این بیانات مانند کشف نظام تعلیم و تربیت، تفکر اقتصادی و سیاسی، علم فلسفه و کلام و... همه از علوم تبیینی هستند و یا این‌که بخش عظیمی از آن‌ها مربوط به تبیین و توصیف است، لذا می‌توان از نظرگاه ایشان توسعه‌ی اجتهاد به موضوع‌شناسی را امری ممکن و معقول دانست.

ایشان در جای دیگری که درصدد بیان علوم انسانی اسلامی هستند، می‌فرمایند: «گرچه در حوزه‌ی علوم انسانی هنوز پاسخ‌های آماده‌ای به نیازهای متعدد داخلی و بین‌المللی برای طراحی نظامات اجتماعی براساس تفکر اسلامی وجود ندارد، اما ظرفیت‌های متعدد و قابل اتکایی برای تولید علم موجود است و می‌توان با استفاده از چارچوب‌های مستحکم و استخوان‌بندی قوی حوزه‌ها، روش‌شناسی ظریف، دقیق و عمیق تجربه شده در فقه شیعه و نیز منابع عظیم فکری و معنوی موجود در اسلام، ابزارها و شیوه‌های کامل‌تری را برای پاسخگویی به استفهام‌های فراوان و ساختن انسان‌هایی. که مانند چشمه‌های جوشانی از معارف اسلامی جوشیده و نیازها را پاسخ دهند. خلق کرد. (بیانات، ۱۳۶۸/۱۱/۱)



۳-۳-۱. موضوعات دانشی نوین

به باور اندیشمندانی که به صورت حکمی نسبت به روش‌های اجتهادی ایشان نظر داشته‌اند، رویه‌ی اصلاح، به‌گزینی و ارتقاء در دروس خارج ایشان فراوان است. نوع نگاه ایشان به پدیده‌های نوپدید مانند سلول‌های بنیادین، تلقیح مصنوعی و نیز موضوع‌شناسی پدیده‌های ماورایی مانند دعا و... برآمده از همین اصلاح‌طلبی روشی ایشان است.^۱

۴-۳-۱. پدیده‌های تاریخی و بشری

نظرات اشخاصی مانند امام علیه السلام، مجموعه‌ای است که باید تفکّر امام از آن‌ها استنباط شود: «روشن است که باید چه کار کنیم: یک کار اجتهادی است؛ اجتهادی است که از عهده‌ی شما جوان‌ها برمی‌آید. بنشینند واقعاً گروه‌های کاری در زمینه‌های مختلف، نظر امام را استنباط کنند، از گفته‌های امام به دست بیاورند». (بیانات، ۱۳۸۷/۷/۷) مشخص است که در این‌جا منظور ایشان همان اجتهاد مصطلح است؛ اما نه جهت شناخت حکم، بلکه جهت شناخت و توصیف و تبیین نظرگاه‌های امام خمینی علیه السلام.

۵-۳-۱. پدیده‌های مدیریتی و اجرایی

در فراز دیگری ایشان با برشمردن مناسبات اجتهاد و نظام اسلامی، معنای اجتهاد را به صورت انضمامی‌تر بیان نموده‌اند: «اجتهاد، خصوصیتی است که این امکان را به یک مسئول می‌دهد تا بتواند به اقتضای شرایط، روش‌ها، راه‌ها و تاکتیک‌های درست را انتخاب کند. البته انتخاب روش و اجتهاد برای پیدا کردن روش نو و مناسب، کار مجتهد است. این غیر از بدعت‌گذاری یک انسان ناوارد و تجدیدنظرطلب است؛ این کار کسی است که قدرت اجتهاد در این کار را داشته باشد. نقش اجتهاد و مجتهد در نظام اسلامی به همین خاطر است». (بیانات،

۱. به هشت نشست علمی که از سوی مرکز نشر انقلاب اسلامی و توسط آیات اساتید کعبی و مبلغی در روش‌شناسی اجتهاد ایشان برگزار گردید و در کانال روشنا موجود است، رجوع شود.



۱۳۸۱/۳/۱۴) هرچند در ظاهر این بخش از فرآیندی که ایشان تعریف نموده، مربوط به مرحله‌ی «حکم‌شناسی» است، اما با توجه به انضمامی که در کلام ایشان نسبت به حضور فقیه و مجتهد در حاکمیت جهت پاسخگویی وجود دارد، نشان می‌دهد که ایشان نیم‌نگاهی نیز به موضوع‌شناسی فقیه دارند، چه این که اگر بنا نباشد مجتهد با قوه‌ی اجتهادی خود مسائل و موضوعات نظام اسلامی را فهم نماید، چه نیازی به حضور در نظام و پذیرش مسئولیت دارد. فقیه می‌تواند در کنج حوزه‌ی خود موضوعاتی را که توسط دیگران شناسایی شده است، حکم‌شناسی نماید.

۶-۳-۱. توصیف زندگی اجتماعی

ایشان در عبارتی که شاید وضوح بیشتری دارد، در مورد فقه و گستره‌ی شمولیت آن، بر این باورند که «فقه استخوان‌بندی و درواقع ستون فقرات زندگی اجتماعی است؛ فقه این است، متکفل این است. حالا اگر ما به خیلی از بخش‌هایش توجه نمی‌کنیم، نقص از ما است و لا فقه یعنی اداره‌ی زندگی، یعنی تبیین نظام زندگی اجتماعی و سیاسی» (همان). در این جا هرچند ایشان در مورد فقه سخن می‌گویند و توسعه‌ی عمقی و عرضی فقه را بیان می‌دارند، اما با دقتی که ایشان در استفاده از اصطلاحات، آن هم در جمع‌های تخصصی دارند، می‌توان گسترش مأموریت فقه از استنباط احکام و جنبه‌ی دستوری آن، به جنبه‌ی تبیینی و توصیفی نظامات و وقایع زندگی اجتماعی را فهم نمود. اصولاً تبیین و توصیف زندگی اجتماعی، نظام زندگی، نظام اجتماعی، نظام سیاسی و نیز ترسیم نظام، به جز از طریق هم‌افزایی میان بُعد توصیفی و دستوری پدید نمی‌آید. بنابراین، سامانه‌ی اجتهاد باید به گونه‌ای دچار تحوّل گردد که بتواند روش شناخت موضوعات اجتماعی را مانند روش شناخت حکم شرعی، ارائه نماید. همان‌گونه که به مناسبت‌های مختلف تا بدین جا بیان شد، بسیاری از روش‌هایی که در استنباط حکم مورد استفاده قرار می‌گیرد و حجیت آن در سامانه‌ی فقاهات محرز است، استبعادی برای بهره‌برداری از آن‌ها در موضوع‌شناسی وجود ندارد.



یکی دیگر از مدخل‌هایی که ایشان به صورت ضمنی اجتهاد را به موضوع‌شناسی توسعه می‌دهند، بحث دخالت مکان و زمان در اجتهاد است. به روشنی پیدا است که بیشترین تأثیر زمان و مکان در موضوعات پیچیده‌ی اجتماعی است که فقه را به صدور حکم الهی دعوت می‌کند. از این‌روی، اگر شناخت تأثیرات زمان و مکان را کاری مجتهدانه بدانند، ضرورت یا امکان دخالت روش اجتهاد در موضوع‌شناسی مدّ نظر ایشان است. ایشان می‌فرمایند: «شناختن نقش هر زمان و هر مکان، همواره باید با پایبندی به اصول فقه‌ت که روشی علمی و تخصصی است، همراه باشد.... تنها فقهای کارآزموده و اهل فن، صلاحیت آن را دارند که تأثیر زمان و مکان را در احکام شریعت بشناسند و بر طبق آن فتوا دهند. این امر خطیر از دسترس ناخبرگان و غیرمتبحران اقیانوس فقه‌ت، بسی دور است». (بیانات، ۱۳۷۴/۱۲/۱۴) هرچند مکان و زمان می‌توانند قید حکم باشند و از این‌روی، به صورت مستقیم در حکم دخالت خواهند داشت، اما می‌توانند قید موضوع بوده و به صورت غیرمستقیم در حکم دخالت داشته باشند. آن چیزی که بیشتر، قائلین به دخالت عنصر زمان و مکان در اجتهاد را به خود مشغول داشته، جریان زمان و مکان از طریق موضوعات مستحدثه می‌باشد. بنابراین، روش اجتهاد علاوه بر این که روش فهم متون آن گونه که در سنت حوزه‌های علمیه رایج است، با اصلاح و ارتقا می‌تواند روش فهم و تفسیر کنش‌های انسانی و پدیده‌های اجتماعی و تاریخی نیز باشد. (بیانات، ۱۳۹۷، ص ۳۰)

۴-۱. ظرفیت تفهّمی و انتقادی روش اجتهاد

آنچه منطق فهم اجتهادی را در ساحت علوم انسانی کارا نشان می‌دهد، این است که روش اجتهاد قرابت خاصی به روش تفهّمی و تفسیری دارد. به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد از آن هم فراتر رفته و به عرصه‌ی تبیین و انتقاد نیز وارد می‌شود. از این منظر، روش اجتهاد از اهمیّت روش‌شناسی فوق‌العاده‌ای برخوردار است و از این جهت قابلیت بین‌الذهانی شدن با جریان اندیشمندان علوم اجتماعی غیرحوزوی را نیز دارا است.



در ادبیات روشی علوم انسانی، روش تفهّمی و تفسیری به عنوان روشی کارا شناخته شده است. علوم انسانی، علوم فرهنگی و تاریخی است و با کنش‌ها و معانی نهفته در تاریخ و فرهنگ و درک مقاصد و انگیزه‌ها و دلایل کنشگران اجتماعی سروکار دارد. به عبارتی در این مکتب موضوع علوم انسانی علاوه بر ظاهر کنش انسانی، مقاصد و انگیزه‌های انسانی است که برخاسته از بینش‌ها و ارزش‌های او در لایه‌های زیرین کنش است. به همین جهت است که روش تفسیری مهم‌ترین و کارآمدترین روشی است که در علوم انسانی وجود دارد. (ن.ک. شریفی، ۱۳۹۵: ۳۹۸)

دیدگاه مکتب تفهّمی، پدیده‌های اجتماعی را دارای ابعاد ذهنی گران‌بار از ارزش می‌داند که فهم آن‌ها منوط به فهم ارزش‌ها است. بر این اساس، فهم این پدیده‌ها باید درون متن و منظومه‌ای باشد که در آن قرار دارد. از این منظر، نفوذ در هر پدیده‌ی اجتماعی از آن جهت که کنش انسانی است و از جهان‌بینی خاصی نشأت می‌گیرد، بدون ورود به جهان اجتماعی کنشگر ممکن نیست. بنابراین، برای فهم فعل جمعی که در یک جهان معنادار اجتماعی شکل گرفته و در آن محصور است هیچ راهی به جز ورود در دنیای ارزش‌ها و اهداف آن‌ها وجود ندارد. (ن.ک. لیتل، ۱۳۹۲: ۱۳۷) در این روش، برخلاف روش تبیینی که علت‌های عام حوادث ذکر می‌شود، معنای حوادث در زمینه‌ی اجتماعی خاص به دست می‌آید. (همان: ۱۱۳) علی‌رغم این، روش تفهّمی توصیف‌بسنده است و کمتر به وادی تبیین علی یا انتقادی وارد می‌شود.

۱-۴-۱. تفهّم در فهم معنای الفاظ

در اصول فقه که متکفّل تبیین منطق استنباط احکام شرعی از ادلّه است، یکی از اولین و مهم‌ترین مباحث، مربوط به الفاظ و مفاهیم است. مباحث فراوانی شکل می‌گیرد تا مقصود مولا از القاء یک لفظ و یا مفهوم، معین شود. «حکیم بودن»، «در مقام قصد بودن»، در حالت «تقیّه نبودن»، حتی «توجّه به مخاطب» مولا و... مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. درواقع فهم الفاظ و مفاهیم، بر این امر مبتنی است که



تمامی زمینه‌ها و مقاصدی که مولا قصد می‌کند، در نظر گرفته شود. این که مفهوم مورد نظر، در متن مکتوب منابع دینی باشد یا در متن مکتوب تاریخی، اجتماعی و انسانی باشد، تفاوت چندانی وجود ندارد. همچنین نسبت و روابط میان مفاهیم از عام و خاص گرفته تا مطلق و مقید و ناسخ و منسوخ، همه در جهت فهم الفاظ و مفاهیم است و تفاوتی بین مفاهیم با یکدیگر وجود ندارد.

۲-۴-۱. تفهّم در فهم وقایع

استفاده از روش‌های عقلی، سیره‌ی عقلا، عرف و سیره‌ی متشرعه همه جزو مفاهیمی هستند که در روش‌های تفهّمی و حتی غیر آن برای فهم موجودات عینی و کنش‌های عینی کنشگران استفاده می‌شود. بنابراین، همان اصول و منطقی که یک مجتهد در فهم مفاهیم بدان پایبند است و نیز ابزارها و قواعدی که در فهم وقایع منصوص و تطبیق آن‌ها بر وقایع موجود استفاده می‌کند، در فهم واقعیت‌های اجتماعی و نیز موضوع‌شناسی فقهی کاربرد خواهد داشت. در تحلیل‌های تاریخی او با بازتولید ذهنیت کنشگران و بازیگران تاریخ است که تلاش می‌کند با نفوذ در دنیای ذهنی فرد مورد مطالعه، معانی و مقاصد او را کشف و درک کند. بازسازی واقعیتی مانند عاشورا هم در عالم عین اجتماعی زمانه‌ی وقوع و هم در عالم ذهن کنشگران مورد مطالعه، زمینه‌ی فهم این پدیده‌ی تاریخی است. در بسیاری از وقایع تاریخی که او ورود پیدا کرده، تلاش کرده روابط میان پدیده‌ها و نسبت بین کنشگران را بازسازی نماید. توجه ایشان به عواملی مانند تغییر راهبردها، تقیّه، پنهان‌کاری، تحریف، جعل و سوءاستفاده از تاریخ باعث شده تالیف‌های اجتماعی و ذهنی تاریخ را نیز بکاود. (بیانات، ۱۳۷۰/۱۱/۸)

فهم فعل و تقریر معصوم نیز این چنین است. تمام ضوابط و اصولی که بر این فهم حاکم است می‌تواند در فهم کنش‌های دیگر کنشگران اجتماعی حاکم باشد. البته همان گونه که فهم کنش معصوم در قالب زمان، مکان و زمینه فراهم می‌گردد، در فهم دیگر کنشگران نیز این چنین خواهد بود و لذا تفاوت بین مقام عصمت. که زمینه‌ای



در فهم کنش معصوم است. و غیر آن، کاملاً منطقی بوده و از روایی روش، در دیگر کنشگران جلوگیری نمی‌کند. همچنین با توجه به حجیت استفاده از عقل، سیره‌ی عقلا و سیره‌ی متشرّعه و یا عرف از یک‌سوی و فهم کنش معصوم و تقریر او از سوی دیگر، صرف عینی بودن برخی وقایع اجتماعی منعی برای درک آن‌ها با مِتُد اجتهاد به وجود نمی‌آورد. به این دلیل است که آیت‌الله خامنه‌ای در فهم مفاهیم تاریخی و نیز مفاهیم اجتماعی تلاش دارد از روش اجتهاد و مباحث فوق بهره‌مند گردد.

۳-۴-۱. دخالت مفاهیم عالی در فهم پدیده‌ها

تفاوت عمده و رویکرد ارتقائی ایشان نسبت به مکتب تفهیمی و حتی انتقادی را می‌توان در دخالت دادن مفاهیم عالی و غیبی در فهم واقعیت‌ها دانست. ایشان کنش‌های انسانی و پدیده‌های اجتماعی را تابعی از نظم‌های علّی و سنّت‌های ثابت الهی می‌داند. لذا شناخت این سنّت‌ها و نظم‌های علّی تعیین‌کننده خواهد بود. (بیانات، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹) بدین بیان، ایشان معتقد است قوانین حاکم بر حیات انسانی از این طریق شناخته می‌شود؛ اما با توجه به کلّی بودن این قوانین و سنّت‌های الهی. اجتماعی، شناخت پدیده‌های اجتماعی خرد و جاری و عینیت یافته انجام نمی‌پذیرد. در این جا است که قائل به لزوم شناخت قوانین کلّی و سنّت‌ها، علاوه بر مقاصد و انگیزه‌های کنشگر می‌شود. مهم‌ترین معنای ذهنی که در پس کنش‌های کنشگران وجود دارد هدف و نیتی است که کنشگر به‌عنوان یک مکلف قصد می‌کند. کنش‌ها و رفتارهای ارادی انسان به معنای ذهنی و تصمیمات کنشگر وابسته است و درواقع روح عمل همان قصد و نیتی است که عامل، در نظر گرفته و به‌وسیله‌ی آن به عمل خود معنا، ارزش و شرافت داده است. (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۱۵۷)

۲. دلالت‌های روشی منطق اجتهاد در شناخت پدیده‌های اجتماعی

وجود ابعاد کلان، پیچیده و مجموعی پدیده‌ها، وجود بُعد غیبی و ماورایی حاکم



بر همه‌ی پدیده‌های صادرشده از مردم یا کنشگران اجتماعی و مکلف، مختار، صاحب اراده و نیت‌مند بودن کنشگر و... از یک سوی و رویکرد ایشان در امکان مطالعه و فهم این پدیده‌ها با عملیات اجتهاد از سوی دیگر می‌طلبد تا برخی ملاحظات مهم در به‌کارگیری عملیات اجتهاد در خوانش و فهم این پدیده‌ها و مرحله‌ای که از فحوای کلمات ایشان و نیز بازخوانی مواردی که ایشان به شناخت پدیده‌های اجتماعی همت گمارده‌اند، اشاره شود.

۲-۱. لحاظ دلالت‌های مبانی معرفتی در فهم

تحلیل کنش‌های مردم، مبتنی بر بینش‌ها و ارزش‌هایی است که به‌صورت پیشینی، از آن‌ها برخوردارند. بدین جهت معنای یک پدیده که در ظاهر شبیه با پدیده‌ای دیگر است اما از کنشگر دیگری صادر شده، متفاوت خواهد بود. برای فهم هر مطلب لازم است تا نظام‌واره‌ای از مفاهیم و مبانی را تشکیل داده و در یک دستگاه منسجم فکری مورد فهم قرار داد. (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۵) در تفسیر آراء و اندیشه‌های امام خمینی رحمته‌الله و نیز ترسیم فرآیند تکاملی انقلاب اسلامی شاهد چنین رویکردی هستیم.^۱

۲-۱-۱. استخدام فهم بصیرتی

اصطلاح «فهم بصیرتی» برای توضیح لایه‌ای و پیچیده بودن فهم استخدام شده است. در فهم لایه‌مند که مبتنی بر مبانی، نیت‌مندی و قصدمندی کنشگر است دو سطح مورد توجه قرار گرفته است. علاوه بر سطح مشهود و قابل توضیح، سطح اصولی و لایه‌ی زیرین بصیرت، شامل فهم جهان‌بینی و مفاهیم توحیدی است. در فهم وقایع اجتماعی و سیاسی نیز باید لایه‌های زیرین وقایع دیده شوند. همچنین تمامی اطراف یک واقعه اعم از علل و عوامل و آثار باید نگریسته شود تا فهم ما به حقیقت رسیده و یا بدان نزدیک گردد. ایشان لوازم فهم بصیرتی را اتکا به قرآن، تقوای الهی، عقل سلیم و ولایت‌مداری می‌دانند. (ن.ک. همو، بی‌تا[الف])

۱. «مکتب امام یک بسته کامل است، یک مجموعه است، دارای ابعاد است؛ این ابعاد را باید با هم دید، با هم ملاحظه کرد. (بیانات مقام معظم رهبری در سالگرد امام خمینی، ۱۳۹۰/۳/۱۴)



همچنین ایشان اصطلاح «تدبّر» را برای این گونه از فهم که لازمه ی رسیدن به حقیقت در وقایع کلان است به کار می برند. وی تدبّر را روشی می داند که در مقابل سرسری نگریستن قرار دارد و به کاویدن لایه های عمیق و ژرف نگری می پردازد. از این روی، می توان آن را نیز هم معنی بصیرت دانست که نحوی از فهم اجتهادی است. (بیانات، ۱۳۷۷/۷/۱۸)

بر این اساس، ایشان فهم را اصولاً همان تدبّر و بصیرتی می دانند که مهم ترین مشخصه ی آن شناخت لایه های اساسی واقعیت به خصوص مبانی بینشی آن است. مثلاً در باب فهم «مفهوم عدالت اجتماعی» با مروری تاریخی بر نگرش ها نسبت به این مفهوم، مبانی هر کدام از نحله هایی که عدالت اجتماعی را محور عمل اجتماعی خود قرار داده اند، کاویده و اثبات می نماید که هر کدام به یک واقعیتی غیر از دیگری اعتقاد دارد؛ هرچند از همین اصطلاح و مفهوم بهره می برند. آن گاه ایشان مفهوم عدالت اجتماعی را طی گفت وگویی با مبانی دینی تعریف می کنند که دگربودگی آن با این مفهوم در ادبیات مارکسیستی و... روشن می گردد. سنت های الهی مهم ترین مبنایی است که ایشان در تحلیل واقعیت های اجتماعی بدان توجّه داشته و ماهیت واقعیت های اجتماعی را براساس آن روشن می سازد. (ن.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۹) برای مثال هنگامی که از «مواجهه ی جبهه ایمان و کفر» سخن می گوید یا این که مفهوم «طبقات اجتماعی» را تحلیل می نماید و همچنین در تبیین «سطح دین داری» مردم ایران سخن می گوید، جایگاه سنت های الهی را روشن می سازد.

۲-۲. استناد مکرر جهت کشف واقعیت

در میان برخی از اندیشمندان متداول است با مقداری از ادله تتبع را کافی دانسته و به قول مشهور با استناد به «حجّیت خبر واحد ثقه»، شناخت خود را کامل می دانند. ایشان به صراحت حجّیت خبر واحد ثقه را در شناخت واقعیت ها انکار می کنند. (ن.ک. آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۷: ۶۴).

ایشان با عدم پذیرش این فرآیند به خصوص در فهم واقعیت‌های تاریخی به‌ویژه در شناخت واقعیت‌های اجتماعی نیاز به تتبع کامل و به قول مشهور رسیدن به «یأس عن الفحص» است. حجیت بسیاری از عمومات لفظی و رفتاری پس از این تتبع خواهد بود؛ مثلاً درباره عدم چشم‌داشت امام حسین (ع) نسبت به مظاهر دنیوی، مجموعه‌ای از رفتارها و کنش‌های امام از مدینه تا شهادت را برمی‌شمرند. بنابراین، همان‌گونه که در حکم‌شناسی نیاز به اکتار و تتبع در ادله است تا بتوان حکم را بدان نسبت داد، در وقایع تاریخی و اجتماعی نیز این‌چنین است و نیاز به اکتار و تتبع، جهت نسبت دادن توصیف یا تبیینی به یک واقعیت اجتماعی می‌باشد. در این جا نیز محقق پس از آن‌که از یافتن قرائن و موارد مرتبط ناامید شد، می‌تواند به عمومات لفظی یا عمومات رفتاری و موارد به‌دست آمده اعتماد نموده و از مراجعه و جست‌وجوی بیشتر در متن و گفتار منصرف شود.^۱ در فهم متون امام خمینی (ره) نیز به این امر پایبند هستند: «آنچه را به امام نسبت می‌دهیم، باید در منابع مربوط به امام موجود باشد، آن‌هم به شکل مکرر، به شکل مستمر». (بیانات، ۱۳۹۴/۳/۱۴)

۳-۲. یقین به جای استحسانات و وجوه ظنی^۲

در مباحث اجتهادی برخی استحسانات به جای ظنّ معتبر قرار گرفته و رهن شناخت واقعی می‌شود. ایشان با تبیین رویکرد اجتهادی که در آن ظنون معتبر و نیز اصول عملیه وجود دارد، بر این نکته تأکید می‌ورزند که حتی در آن جایی که بحث ظنون وجود دارد باید با یک دلیل قطعی حجیت و اعتبار پیدا کند؛ وگرنه اتکا بر

۱. آیت الله خامنه‌ای، درس خارج صلوٰه‌المسافر، جلسه‌ی ۶۴، تاریخ ۱۳۹۴/۱/۲۴؛ نیز، همان، درس خارج صلوٰه‌المسافر، درس ۶۷، تاریخ ۱۳۹۴/۱/۳۱؛ در اصول ثابت و مسلم است، ما هم قبلاً گفتیم که در شبهات حکمیه قبل از اجرای اصل عملی باید فحص کند. تمسک به عام هم همینطور است. اگر عامی وجود دارد و شک داریم در این‌که آیا تخصیصی بر این عام وارد شده است یا نه؟ قبل از این‌که ما تمسک به عام بکنیم، باید فحص از مخصص بکنیم. اگر مطلق وجود دارد که نمی‌دانیم آیا مقیدی برای آن مطلق آمده است یا نه؟ اگر شک کردیم، قبل از تمسک به این اطلاق، باید فحص از دلیل مقید بکنیم. بنابراین، وجوب فحص در همه‌ی شقوق مفروض است».

۲. وجوه ظنی نمی‌توانست راهنمای حق باشد. ن.ک. کاوشی در حکم فقهی صابثان، مجله‌ی فقه اهل بیت فارسی، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.



ظنونات و استحسانات کفایت از اعتبار نمی‌کند. درباره‌ی اصول عملیه نیز همین رأی را دارند و معتقدند: «حتی اعتبار اصول علمیه‌ای که ما در فقه از آن استفاده می‌کنیم، باید اعتبار جزمی و قطعی باشد. تا وقتی که از دلیل قطعی به معتبر بودن این اصل عملی - استصحاب با برائت یا اشتغال، هر کدام در مجاری خودشان - جزم پیدا نکنیم، نمی‌توانیم از این اصل استفاده کنیم؛ بنابراین، یا بی‌واسطه یا باواسطه، همه‌ی شیوه‌های استنباط ما در فقه منتهی می‌شود به قطع و یقین». (بیانات، ۱۳۸۹/۷/۲۹) همان‌گونه که ذکر شد، اگر بنا باشد در فهم متون دینی و نیز فهم تکلیف مکلف در حکم، از روشی استفاده نموده و یا اصول و قیودی را تحمل نمود، منعی جهت توسعه‌ی این روش یا اصل و ضابطه برای فهم متون اجتماعی و واقعیت‌های تاریخی وجود ندارد. به طریق اولویت مقدّمی نیز بدان جهت که فهم اشتباه موضوع و واقعیت می‌تواند حکم دگرگونه‌ای را شامل شود، رعایت این اصول و ضوابط حکم‌شناسی در شناخت موضوعات، امکان‌پذیر بلکه ضرورت پیدا می‌نماید. به همین جهت است که ایشان در بحث صابئین با تردیدی که نسبت به قول مشهور پیدا می‌کنند، طی یک استقصای نسبتاً کامل، اشتباه بودن فهم بسیاری از گذشتگان نسبت به این پدیده را اثبات می‌نمایند.

۴-۲. نص بنیانی

از یک سوی نص در مرحله‌ی حکم‌شناسی جایگاه ویژه دارد. اولویت جایگاه نص نسبت به اصول عملیه نیز بر همین جایگاه استوار است. همچنین در مرحله‌ی حکم‌شناسی باید دقت کرد که به قول مشهور در فقه «اجتهاد در مقابل نص» اتفاق نیفتد. اجتهاد مقابل نص و مباحثی که پیرامون آن شکل گرفته بخش عظیمی از مباحث اصولی و استنباطی فقه شیعی را به خود اختصاص داده است. در مباحث مربوط به منصوص‌العله، جایگاه ویژه و قابلیت خاصی برای حکم منصوص قائل هستند. ایشان بر این باورند که حتی برای فهم اولیه مفاهیم دالّ بر کنش‌ها و یا روابط تولیدشده، ابتدا و پس از فهم اجمالی احتمالاً عرفی، باید به سراغ نصوص



معتبر دینی و عقلی رفته و معادل‌یابی صورت گیرد. بنابراین، بنیان شناخت پدیده‌های اجتماعی حتی، نوع غیرمنصوص آن‌ها باید نصوص باشد. از این‌روی، در فهم واقعیت‌های اجتماعی مانند طبقات اجتماعی، دین‌گریزی، معنویت‌گرایی و... تناظر نصی آن‌ها در منابع دینی را جست‌وجو می‌کنند. درواقع صورت‌بندی مجتهد از این وقایع و مفاهیم مبتنی بر فهمی است که مجتهد به صورت ارتکازی و یا طیّ تتبع در نصوص بدان دست می‌یابد. مثلاً در باب فهم انعقاد نطفه در رحم دیگری که مشکل مؤسسه‌ی رویان در جهت توسعه‌ی دانش سلول‌های بنیادین بود، ایشان با تطبیق عمل صورت گرفته با مفهوم اجاره در نصوص و ادبیات فقهی، عبارت رحم اجاره‌ای را صورت‌بندی نموده‌اند.

از سوی دیگر، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد یکی از مفاهیمی که در معنای آن توسعه داده‌اند، مفهوم نصّ است. بر این اساس، علاوه بر مباحث اصولی، در برداشت‌هایی که از سخنان بزرگان صورت می‌گیرد نیز به این اصل تأکید دارند. (بیانات، ۱۳۹۵/۸/۲۶) بنابراین، بازگشت به اصل منبع در مورد هر شخصیت یا هر واقعه‌ای را نصّ می‌دانند و برای شناخت آن‌ها رجوع به نصّ را ضروری می‌دانند.

۵-۲. پیروی از قرائت معتبر و مراقبت از شخصیت‌ها و واقعیت‌های تحریف‌شده
با توجه به این‌که در بیشتر شخصیت‌های اثرگذار و واقعیت‌های تعیین‌کننده، احتمال و امکان تحریف فراوان وجود دارد و از سوی دیگر همان‌گونه که گفته شد باید در فهم واقعیت‌های اجتماعی نسبت به فهم قصد، نیت و مبانی کنشگر، دقت صورت گیرد، از این‌روی، ابتدا باید نسبت به آنچه درباره‌ی آن‌ها گفته می‌شود جست‌وجو و دقت انجام پذیرد. (بیانات، ۱۳۹۴/۳/۱۴) ایشان در بحث غنا برای ملاحظه‌ی این مطلب و فهم دقیق از معنای غنا، اقوال شاذّ را نیز مورد بررسی قرار می‌دهند. همچنین در فهم شخصیت‌های تاریخی در کتاب «همرزمان حسین» همین‌گونه عمل می‌نمایند. یا نسبت به ماهیت طایفه‌ی صابئین این روش را در پی می‌گیرند. به نظر ایشان فهم از صابئین در تاریخ فقاقت، دچار تحریف شده است.



۶-۲. بهره‌گیری جهت‌دار از دانش‌های بشری و نظام کارشناسی

هرچند درباره‌ی بهره‌گرفتن از علوم و دانش‌های روز اختلافات فراوانی وجود دارد؛ اما آن جایی که دانش بتواند کشف یقینی از واقع نماید، قابلیت بهره‌جویی از آن برای شناخت و فهم پدیده‌ها وجود دارد. سیره‌ی عملی ایشان در شناخت پدیده‌های اجتماعی و تمسک به کارشناسان، کاشف از اعتبار فی‌الجمله دانش‌های بشری در نظر ایشان است. «در دل نظم اجتماعی و قواره‌ی اجتماعی و اندام‌های اجتماعی، حرف‌ها و بحث‌هایی وجود دارد که می‌توان با استمداد از فرهنگ‌های جدید و نوین رایج دنیا و بیشتر با استمداد از قرآن و منابع حدیث این مسائل را فهمید و درک کرد». (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۲۵) ایشان تذکر می‌دهند که باید مراقبت کرد که دانش‌های جدید ما را دچار التقاط در فهم نکند. (همان، ۱۳۹۷: ۵۷ و ۳۳۵) بنابراین، هرچند استفاده از دانش و نیز نظریه‌های پیشینی از نظر ایشان مذموم نیست؛ اما باید از ایجاد التقاط در فهم جلوگیری کرد. در ساحت تولید افکار و نظریات جدید ایشان بر این‌که با تأثیرپذیری از افکار و اندیشه‌های دیگر، گمان تولید اندیشه داشته باشیم، در حالی که نادانسته از اندیشه‌های دیگران اثر پذیرفته‌ایم، هشدار می‌دهند. این نوع از فهم حتماً باید مبتنی بر مبانی و مدارک اسلامی باشد تا از التقاط پیشگیری شود. (بیانات، ۱۳۷۸/۱۱/۱۴) لذا درباره‌ی استفاده از علوم جدید و دانش‌های موجود در فهم می‌فرمایند: «با نظر بیگانه‌آشنا می‌شویم و ذهن ما آن اتساع لازم را پیدا می‌کند، از منبع اسلامی خودمان استفاده‌ی بهتر و کامل‌تری می‌کنیم؛ این جا هم همین جور است. لیکن ما باید دنبال رسیدن به نظریه‌ی اسلامی ناب باشیم و از التقاط بپرهیزیم». (بیانات، ۱۳۹۰/۲/۲۸) به مناسبت دیگر رویکرد استفاده از علوم انسانی غربی را شفاف بیان کرده و علت احتیاط و دوری گزیدن از آن را نیز تبیین می‌کنند.^۱ ایشان نسبت

۱. علوم انسانی روح دانش است. حقیقتاً همه‌ی دانش‌ها، همه‌ی تحرکات برتر در یک جامعه، مثل یک کالبد است که روح آن، علوم انسانی است. علوم انسانی جهت می‌دهد، مشخص می‌کند که ما کدام طرف داریم می‌رویم، دانش ما دنبال چیست. وقتی علوم انسانی منحرف شد و بر پایه‌های غلط و جهان‌بینی‌های غلط استوار شد، نتیجه این می‌شود که همه‌ی تحرکات جامعه به سمت یک گرایش انحرافی پیش می‌رود. امروز دانشی که غرب دارد، شوخی نیست؛ چیز کوچکی نیست. دانش غرب یک پدیده‌ی بی‌نظیر تاریخی



به اعتماد تامّ به علوم انسانی جدید هشدار داده‌اند و حتّی کلّیت علوم انسانی رایج را به جهت محتوایی که دارد، ماهیّتاً معارض با حرکت و نظام اسلامی دانسته‌اند. (بیانات، ۱۳۸۹/۷/۲۹) هرچند علوم انسانی روح کالبد عالم انسانی است؛ اما اگر منحرف شده و براساس مبانی غیردینی سامان یافته باشد، شناخت ما را راهزنی خواهد کرد. (بیانات، ۱۳۹۰/۷/۱۳)

این‌گونه استفاده کاملاً مراقبت‌شده و جهت‌دار، البته در حکم‌شناسی و فرآیند آن دارای متناظر است. ایشان نیز مانند تمامی فقهای دیگر، در مباحث رجوع به قول لغوی و تمسّک به سیره‌ی عقلانیّه نوعی از رجوع به نظام کارشناسی را می‌پذیرند. البته در حکم‌شناسی نیز شدیداً دقّت دارند که کارشناسان با جهت‌گیری خاصّ و یا اشتباه، وی را به اشتباه نیندازند. مثلاً در مورد مفهوم غنا و تعاریف لغوی و اصطلاحی که وارد شده، تشکیک کرده و خود وارد میدان شناخت آن می‌شوند.

۷-۲. توجه به عالم واقع و زمینه‌ها

با توجّه به این‌که ایشان شکل‌گیری واقعیّت اجتماعی را در زمینه می‌دانستند، لحاظ این زمینه در فهم را نیز قائل هستند. به همین دلیل است که در شناخت واقعیّت‌های اجتماعی مانند دین‌داری، به شدّت به واقعیّت‌های موجود در کف میدان مراجعه می‌کنند. یا درباره‌ی پدیده‌ی نفوذ فرهنگی و شناخت لایه‌های آن در میان واقعیّت‌های موجود، رفت‌وآمد معرفتی برقرار می‌کنند. نیز در فهم کنش‌های انسانی و نسبت آن با فعالیت او دقّت نظر دارند. به همین جهت بر این باورند که انسان با کنش و کار خود، جهان را می‌سازد و به واسطه‌ی عقل و علم، کنش و کارهای خود را جهت می‌دهد. با علم راه و مسیر بهتر شناخته می‌شود و کنش‌ها

است؛ اما این دانش در طول سال‌های متمادی در راه استعمار به کار رفته، در راه برده‌داری و برده‌گیری به کار رفته، در راه ظلم به کار رفته، در راه بالاکشیدن ثروت ملت‌ها به کار رفته؛ امروز هم که می‌بینید چه کار دارند می‌کنند. این بر اثر همان فکر غلط، نگاه غلط، بینش غلط و جهت‌گیری غلط است که این علم با این عظمت - که خود علم یک چیز شریفی است، یک پدیده‌ی عزیز و کریمی است - در این جهت‌ها به کار می‌افتد. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰/۷/۱۳)



و فعالیت‌های انسان، عالمانه‌تر و از تجارب و اندوخته‌های علمی، بهره‌مندتر می‌شود و به واسطه‌ی کار و کنش است که علم، واقعی‌تر و با صحنه‌ی زندگی و عمل نزدیک‌تر می‌شود. (بیانات، ۱۳۷۵/۲/۱۲)

۸-۲. لزوم تمسک به محکّمات

این هم از قواعد استنباط فقهی است که تمامی علمای دین در فرآیند استنباط خود بدان توجّه دارند و امورات مورد مطالعه را به محکم و متشابه تقسیم می‌کنند. اما گاهی در علوم انسانی متشابهات با ادنی سنخیتی، تبدیل به محکم می‌شوند و این نیز برآمده از جهت‌دار بودن علوم انسانی است. ایشان درباره‌ی تمامی وقایع تاریخی و شخصیت‌ها تمسک به محکّمات را ملاک قرار داده‌اند. در خوانش واقعیت‌های اجتماعی و شخصیت‌های اجتماعی نیز این ملاک باید شدیداً مورد لحاظ قرار گیرد. (بیانات، ۱۳۹۳/۳/۱۴) چه این‌که مثلاً برخی از اندیشمندان با چند مؤید متوالی نسبت به یک پدیده‌ی اجتماعی و علّت بروز آن، اظهار نظر می‌کنند و چند مؤید متشابه را به جای محکم تلقی می‌کنند.

۹-۲. پرهیز از ظاهرگرایی و متن‌گزینی براساس ظهور تفسیری

۱-۹-۲. دوری از جمود

ظاهرگرایی و جمود بر اندیشه‌های پیشین، به‌خصوص در فهم پدیده‌ها و واقعیت‌های پیچیده اجتماعی رهن بزرگ فهم صحیح است. درون‌مایه‌ی پیچیده‌ی این پدیده‌ها راه را بر هرگونه ظاهرگرایی و جمود می‌بندد. ایشان درباره‌ی فهم متون همین نظر را دارند. (بیانات، ۱۳۷۸/۷/۹) توجّه خاص و ویژه‌ی وی به عنصر زمان و مکان و نیز زمینه‌های فردی و اجتماعی و تاریخی صدور متن، تفسیرپذیری متون را مشخص می‌کند: «ما اگر بخواهیم معنای روایات را بفهمیم، بایستی ظروف و شرایط حاکم بر دوران صدور این روایات را بشناسیم، ببینیم در ذهن فقهای آن زمان چه چیزی وجود داشته است که امام علیه السلام این بیان را در جواب فقهای شیعه بیان کردند... ما باید ببینیم مرکوز ذهن فقهای عامّه معاصر با عصر صدور این



روایات چه بوده است، وقتی آن را به دست آوردیم، می فهمیم که مرکوز ذهن اصحاب ائمه که از ائمه علیهم السلام این سؤالات را می کردند، چه بوده است. وقتی مرکوز ذهن این ها را فهمیدیم، جواب امام علیه السلام را درست می فهمیم». (آیت الله خامنه ای، درس خارج صلوٰۃ المسافر، جلسه ی ۱۲۱، تاریخ ۱۳۹۴/۱۱/۱۱) درواقع به روشنی در این جا ایشان در پی فهمیدن مقصود سائل که همان موضوع حکم امام است، می باشند. فهم پس زمینه ی سائل به عنوان یک واقعیت تاریخی و کنشگر اجتماعی نیز در این فراز مورد تأکید است. روشی که به موضوع شناسی درون حکم شناسی می پردازد.

۲-۹-۲. دوری از انسداد فهم

از سوی دیگر ایشان همان گونه که جمود به معنای ظاهرگرایی را نمی پذیرند، سخن کسانی را که استظهار از متن را غیرممکن می دانند، رد می کنند. اختلاف این که آیا می توان به ظاهر متون اعتماد کرده و از آن ها معانی مدّ نظر ماتن را فهم نمود یا خیر؟ جزو اختلافاتی است که در میان اندیشمندان علوم انسانی و همچنین اندیشمندان علوم دینی و فقها وجود دارد. مباحثی که با عنوان انواع هرمنوتیک مطرح می شود از یک سوی، و مباحث مربوط به نحله های اخباریون و اصولیون و یا اهل حدیث و اهل تعقل از سوی دیگر در این زمینه شکل گرفته است. از نظر ایشان جمود در مقابل فهم متون و استظهار و تفسیر آن ها درست نیست. (آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۶: ۱۳۰؛ ۲۴۹؛ ۲۵۱؛ ۵۴۴) چه این که ماتن به صورت اولی و نوعی، هوشیار بوده و درصدد بیان جدی است و هزل و شوخی بودن آن به قرینه نیاز دارد. بنابراین، فهم متن و استظهار از آن هرچند به رجوع به فرهنگ لغات و اصطلاحات ماتن نیاز داشته باشد، ممکن بوده و می توان به معنای مستعمل ماتن دست یافت. (همان: ۱۲۹؛ ۲۴۵؛ ۲۶۷) به عنوان مثال؛ اگر ظهور عرفی با «استبعاد» و «خلاف مقتضای حکمت» همراه نباشد، نزد عقلا صحیح است و به آن اعتماد می کنند.^۱ اما اگر با

۱. اگر کسی از یک عبارتی، یک ظهوری را برداشت بکند که واقعاً ظهور عرفی داشته باشد، حرفی نیست... استظهار هم براساس استبعاد نباید باشد. استظهار باید براساس فهم عرف باشد. (آیت الله خامنه ای، درس



استبعاد عقلی همراه و خلاف مقتضای حکمت باشد، نمی‌توان به ظهور تمسک کرد و می‌بایست به قرائن حالیه و مقالیه مراجعه کرد.

۳-۹-۲. ظهور تفسیری

در ظهور تفسیری، برخلاف «ظهور عرفی» به برخی از مفسران کارشناس و متخصص مراجعه می‌شود که بیش از دیگران به متن تسلط دارند و مقصود متکلم را بهتر استظهار می‌کنند. آیت الله خامنه‌ای در بیان فرق ظهور عرفی و تفسیری می‌گوید: «فرقش این است که در آن جا [ظهور عرفی] از ظاهر کلام، انسان عرفاً این را فهمید؛ در این جا [ظهور تفسیری] از ظاهر کلام فهمیده نمی‌شود، کسی که آگاه است، وارد است، مطلع است، او به ما می‌گوید که مراد از کلمه این است». (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج صلوٰه المسافر، جلسه‌ی ۲، تاریخ ۱۳۹۳/۱/۱۹) بنابراین، استظهار راه اصلی فهم متون قولی یا فعلی است. این استظهار چه به صورت بنای عقلانی باشد، چه به صورت ظهور تفسیری باشد و چه در طول این‌ها به صورت تأویل باشد، لازمه‌ی هر فهم و استنباط از متنی است. براساس حجیت ظهور تفسیری از منظر ایشان نوع خاصی از رجوع به نظام کارشناسی را می‌توان صورت‌بندی نمود.

۱۰-۲. جامع‌نگری و تکثر روش‌شناختی

براساس تحقیقاتی که توسط محققینی پیرامون موضوعات مطروحه توسط ایشان انجام گرفته، شاهد حاکم بودن نوعی «جامع‌نگری» در مقابل «تحویل‌انگاری» بر اندیشه‌ی ایشان هستیم. هنگامی که ایشان در باب دفاع، (جعفری، ۱۳۹۵: ۲-۴) یا حج (موسوی، ۱۳۹۳: ۳۳-۴۰) سخن می‌گویند یا در باب تاریخ و زندگی ائمه تحقیق می‌کنند، (ن.ک. آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۹۷) رویکردی همه‌جانبه و جامع‌نگرانه‌ای دارند: «رهیافت ایشان از سنخ دینامیکی است که در قالب منظومه‌ی منسجم با مفصل‌بندی دقیق است که همه‌ی ابعاد فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی، مادی



و معنوی، ملّی و بین‌المللی را مورد توجه قرار داده‌اند». (موسوی، همان: ۳۶)

تکثر‌روشن‌شناختی که درواقع ملزوم جامع‌نگری است بر تمامی آثار و گفتار ایشان حاکم است. «یکی از پایه‌های روشن‌شناسی مقام معظم رهبری، پرهیز از حصرگرایی معرفت و توجّه به تکثر روشی است». (همان: ۳۴) تحلیل گفتار ایشان در باب حج و پیام‌هایی که به کنگره حج داده‌اند و یا در دیدار مسئولین مربوطه سخن گفته‌اند این است که «مقام معظم رهبری حج را از جمله مقولات چندتباری و میان‌رشته‌ای می‌دانند و استفاده از ظرفیت علوم موجود را برای شناخت این فریضه مهم خواستارند». (همان: ۳۵)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

منطق فهم دینی از نظر آیت‌الله خامنه‌ای منطقی اجتهاد پایه است. بر این اساس ایشان تلاش دارد همان‌گونه که منطق فهم اجتهادی در حکم‌شناسی عمل کرده و فهم حاصل از آن دارای حجّیت است، همین منطق می‌تواند در موضوع‌شناسی نیز متناسب با توسعه‌ای که در این منطق داده می‌شود، عمل کند. در این مقاله تلاش شد برخی از توسعه‌هایی که ایشان در مفهوم و فرایند اجتهاد داده و به توسط آن موضوع‌شناسی پدیده‌های اجتماعی کرده‌اند سامان یابد. وی با توسعه در مفهوم و کاربرست اجتهاد و فعال‌سازی ظرفیت‌های تفهّمی و انتقادی منطق اجتهاد در این راستا گام‌هایی برداشته است. هم‌چنین با التزام به برخی دلالت‌های روشی منطق اجتهاد از قبیل لحاظ دلالت‌های مبانی در فهم، استناد مکرّر جهت کشف واقع، یقین بنیانی و نص‌محوری و ... از این منطق استفاده نماید. در این جهت شاید بتوان مدلی را نیز به ایشان نسبت داد که طی مقاله‌ای دیگر ارائه خواهد شد



منابع

کتاب و مقالات

۱. جعفری، سید علی اصغر و همکاران، (۱۳۹۵)، درآمدی بر دفاع در اندیشه ای امام خامنه ای، تهران: نشر دفاع.
۲. خامنه ای، سید علی، (۱۳۹۹)، بیان قرآن: تفسیر سوره براءت، چاپ سوم، تهران: نشر انتشارات انقلاب اسلامی.
۳. خامنه ای، سید علی، (بی تا [الف])، پرتو ولایت، دفتر بیست و ششم، بی جا: بصیرت نافذ.
۴. خامنه ای، سید علی، (۱۳۹۶)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، چاپ دهم، تهران: نشر مؤسسه ایمان جهادی.
۵. خامنه ای، سید علی، (۱۳۹۷)، همزمان حسین، تهران: نشر انتشارات انقلاب اسلامی.
۶. شریفی، احمد حسین، (۱۳۹۵)، روش شناسی در علوم انسانی اسلامی، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
۷. لیتل، دانیل، (۱۳۹۲)، تبیین در علوم اجتماعی، عبدالکریم سروش، تهران: نشر صراط.
۸. مشکانی سبزواری، عباس علی، (۱۳۹۰)، درآمدی بر فقه حکومتی از منظر آیت الله خامنه ای، مجله حکومت اسلامی، شماره ۶۰.
۹. مشکانی سبزواری، عبدالحسین، (۱۳۹۹)، ماهیت واقعیت اجتماعی از منظر آیت الله خامنه ای، اندیشه معاصر مسلمین، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۱۲.
۱۰. موسوی، سید مهدی، (۱۳۹۳)، روش شناسی مقام معظم رهبری در تبیین فریضه حج، چاپ شده در: معینی پور، مسعود حج در اندیشه مقام معظم رهبری، قم: نشر مشعر.
- نشست های علمی:
۱۱. کعبی، عباس، روش شناسی اجتهاد آیت الله خامنه ای در کتاب ثلاث رسائل فی الجهاد، مؤسسه انقلاب اسلامی ۲ جلسه.
۱۲. مبلغی، احمد، روش شناسی اجتهاد آیت الله خامنه ای در کتاب غنا، مؤسسه انقلاب اسلامی ۷ جلسه.
- مصاحبه ها و سخنرانی ها:
۱۳. بیانات مقام معظم رهبری در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱.



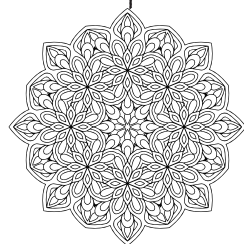
۱۴. بیانات مقام معظم رهبری در دومین نشست اندیشه‌های راهبردی با موضوع عدالت، ۱۳۹۰/۲/۲۷.
۱۵. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای هیأت علمی کنگره امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸/۱۱/۱۴.
۱۶. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای گروه اجتماعی، صدای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰/۱۱/۲۹.
۱۷. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از بانوان اندیشمند، ۱۳۷۷/۷/۱۸.
۱۸. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از دانشجویان استان کرمان، ۱۳۸۴/۲/۱۹.
۱۹. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار دانشجویان سراسر کشور، ۱۳۸۷/۷/۷.
۲۰. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه سراسر کشور، ۱۳۹۸/۲/۱۸.
۲۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مجمع نمایندگان طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۶۹/۱۱/۴.
۲۲. بیانات مقام معظم رهبری در مراسم بیعت فضلاء و طلاب حوزه علمیه مشهد، ۱۳۶۸/۴/۲۰.
۲۳. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۱۱/۱.
۲۴. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای گروه تاریخ صدای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰/۱۱/۸.
۲۵. بیانات مقام معظم رهبری در آخرین دیدار رئیس‌جمهور و هیأت دولت دهم، ۱۳۹۲/۴/۲۳.
۲۶. بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۸۱/۹/۱.
۲۷. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۷/۶/۷.
۲۸. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جمع کثیری از کارگران، معلمان و فرهنگیان کشور، ۱۳۷۵/۲/۱۲.
۲۹. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مردم اصفهان، ۱۳۹۵/۸/۲۶.
۳۰. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مردم قم، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹.
۳۱. بیانات مقام معظم رهبری در مراسم بیست و ششمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۹۴/۳/۱۴.
۳۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۷/۲۹.
۳۳. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰/۷/۱۳.

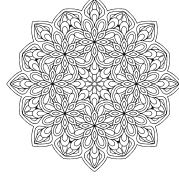


□ الزامات روش اجتهاد در شناخت پدیده های اجتماعی از دیدگاه آیت الله خامنه ای □

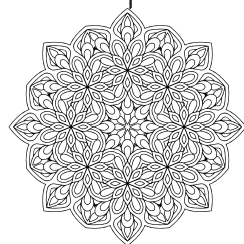
۴۳

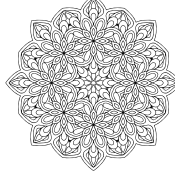
۳۴. بیانات مقام معظم رهبری در خطبه های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۸/۷/۹.
۳۵. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس و جمعی از اساتید و دانشجویان دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۳/۴/۸. در فصلنامه اندیشه حدیث، شماره ۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۸۳.
۳۶. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹.
۳۷. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار هیأت امنای مؤسسه پژوهشی انقلاب اسلامی، ۱۳۹۱/۴/۴.
۳۸. پیام مقام معظم رهبری به همایش جهانی حکمت مطهر، ۱۳۸۳/۲/۶.
۳۹. پیام مقام معظم رهبری به کنگره زمان و مکان در اجتهاد، ۱۳۷۴/۱۲/۲۴.





خلاصة المقالات





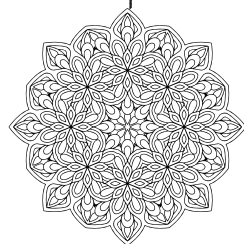
المشروعیة السیاسیة فی القرآن (دراسة موضوعیة لآیات الإطاعة)

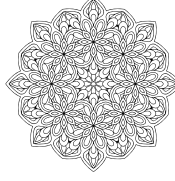
محمّد قاسمی
آية الله محمد جواد فاضل اللنکرانی

الخلاصة

إذا انطلقنا من فكرة أنّ التمايز بين الفقه والكلام يكمن في أنّ الأول يركّز على فعل المكلف فيما الثاني يركّز على فعل الله، فالسؤال عن منشأ المشروعیة السیاسیة سيكون مسألة فقهیة-كلامیة؛ فهي فقهیة من حيث إنّهُ مَنْ الذي يمكن للمكلف -بل يجب عليه- إطاعته؟ وهي كلامیة من حيث إنّهُ مَنْ الذي جعل الله تعالى له حقّ الإطاعة؟ ومن هنا ينطلق بحثنا هذا بمقاربة فقهیة-كلامیة ليطرح على القرآن الكريم السؤال عن المشروعیة السیاسیة، ساعياً إلى الإجابة عن السؤال المذكور من زاوية آيات الإطاعة وبالمنهج التحليلي-الاجتهادي. وأما النتيجة التي توصل إليها هذا البحث من خلال الدراسة الموضوعیة لآيات الإطاعة فهي أنّ العلاقة القائمة بين حقّ الإطاعة والعبودیة هي علاقة التلازم؛ فحقّ الإطاعة وما يتفرّع عنه من لزوم إطاعة صاحب هذا الحقّ في ما يصدر عنه من الأوامر والنواهي إنّما يثبت للشخص الذي يكون له حقّ العبودیة، وهذا الحقّ حصريٌّ لله تعالى ولا ينحصر في زمانٍ خاصٍّ -أي زمان حضور المعصوم عليه السلام-. ومن حيث إنّهُ لا يمكن للبشر أن يكونوا مخاطبين بشكلٍ مباشر بالأمر والنهي الإلهيين، فقد جعل تعالى القرآن الكريم والأنبياء وأولي الأمر هم الوسطة لطاعة الله في أمور البشر الاجتماعیة والفردیة. وعلى الرغم من أنّ المصداق الأتمّ لأولي الأمر هو الإمام المعصوم عليه السلام؛ فمع ذلك يعتقد كثيرٌ من المفكرين الشيعة بأنّ الفقيه الجامع للشرائط يشكّل في عصر الغيبة، سواءً بالواسطة أو بدون الوسطة، مصداق أولي الأمر.

الكلمات المفتاحیة: المشروعیة السیاسیة، الإطاعة، آيات الإطاعة، الأنبياء وأولو الأمر.





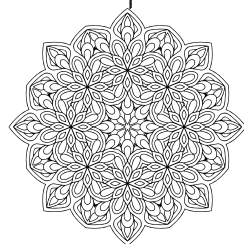
التحليل النقدي لتطوّرات الدولة من منظار فقه الاقتصاد

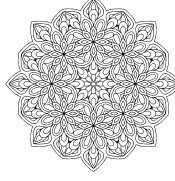
حسين عندليب

الخلاصة

يهدف هذا البحث إلى إجراء دراسة تحليلية لتطوّرات بلدنا من منظار فقه الاقتصاد، فلطالما كان مفهوم «التطوّر» -وما يزال- يشكّل أحد الهواجس التي تشغل بال رجال الدولة في مختلف نقاط العالم، حيث تُقدّم الحكومات على إعداد مشاريع مختلفة للوصول إلى هذه الغاية. وفي إيران أيضًا أعدّ قبل انتصار الثورة الإسلامية برامج عدّة للتطوير، بعضها تمّ تنفيذه على أرض الواقع وكان له نتائج تقدّمية. وكذلك الأمر بعد انتصار الثورة الإسلامية حيث خُطّط لبرامج تقدّمية أُرقت بمجموعة من السياسات الاقتصادية-المالية، وتمّ إجراؤها على أرض الواقع. واليوم، وبعد مرور أربعة عقود على إجراء هذه البرامج، فمن الأهميّة بمكان أن نجري دراسة تقييميّة لها، حيث نركّز في هذه المقالة، ومن منظار الفقه، على خصوص الدراسة التقييميّة للتطوّرات الاقتصاديّة في بلدنا. ولهذا فالسؤال الرئيس لبحثنا الحاليّ هو عبارة عن التالي: «ما هي الانتقادات الموجهة إلى تطوّرات بلدنا من منظار فقه الاقتصاد؟». أمّا فرضيّة البحث فهي أنّ ثمة انتقادات واردة من منظار فقه الاقتصاد على تطوّرات البلد، ومن أهمّ تلك الانتقادات ما يلي: إيجاد التفاوت الطبقيّ والتوزيع غير العادل للدخل، الولع بالمظاهر والتزيّن، البرجوازيّة، الامتيازات والتمييز الطبقيّ، التضخّم والبطالة، تراجع قيمة العملة، و.... وأمّا النتيجة التي توصل إليها البحث فهي أنّ أحد أهمّ عوامل بروز الآفات في التطوّر تكمن في محدوديّة اطلاع المخطّطين والمقنّنين على المباني الإسلاميّة والفقهية، وبخاصّة في مجال فقه الاقتصاد.

الكلمات المفتاحيّة: التطوّر؛ التحليل الانتقاديّ؛ برامج التقدّم؛ فقه الاقتصاد.





تحليل موقع آراء الشعب في النظام الولائي وتطبيق الحاکمیة السياسية في الفقه السياسي عند الشيعة مع التركيز على آراء الإمام الخميني رحمته الله

علي كارشناس^۱
مرتضى شيروذي^۲
مهدي كرامي بور^۳

الخلاصة

تعود سابقة البحث عن موقع آراء الشعب في النظام الولائي إلى زمان صدر الإسلام، ومن جملة المسائل الأساسية في فقه النظام الولائي البحث عن دور آراء الشعب في تشكيل النظام السياسي في الإسلام. وعلى الرغم من أنّ الحاكم المطلق في النظام الإسلامي هو الله تعالى، غير أنّ الإرادة الإلهية قد اقتضت أن يكون الحاكم على النظام الإسلامي، في مقام العمل وضمن نظامٍ طولي، هو النبي الأكرم (ص)، ثمّ أوصيائه عليه السلام، ثمّ الولي الفقيه في عصر الغيبة. ومن جهةٍ أخرى، فأراء الشعب تلعب دورًا هامًا وأساسيًا في تكوين الحاکمیة السياسية وفي استمرارها ونجاحها. بالنظر إلى مباني الفقه السياسي عند الشيعة، فالمشاركة السياسية وتهيئة الأرضية لحضور الناس الفعّال في الساحات السياسية-الاجتماعية والقرارات الاجتماعية العامة تحظى بأهمية كبيرة. وعلى الرغم من البحوث الكثيرة التي أنجزت في هذا المجال، لا نجد في ما كُتب حتى الآن بحثًا مستقلًا حول موقع آراء الشعب في تطبيق الحاکمیة السياسية ويكون مرتكزًا على مباني الفقه السياسي عند الشيعة. أمّا السؤال المطروح في هذه المقالة فهو التالي: ما هو موقع آراء الشعب في النظام الولائي وتطبيق الحاکمیة السياسية؟ وأمّا منهج البحث فهو يقوم على منهج الاستدلال وإقامة البرهان في قالب القياس المنطقي. وكان في نتيجة البحث أنّ الشعب يلعب دورًا بارزًا في النظام السياسي

۱. عضو الهيئة العلمية في مركز الإمام الصادق (عليه السلام) للأبحاث.

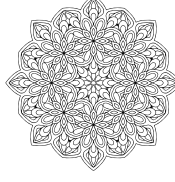
۲. عضو الهيئة العلمية في جامعة قم.

۳. أستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية في قم، دكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية.



الولائي؛ وذلك ضمن مرحلتين: إحداهما هي المرحلة الأولى من تشكيل أصل الحكومة الإسلامية، وهي تتجلى في البيعة لولي الأمر والتي توصل ولايته إلى الفعلية والتحقق الخارجي. والمرحلة الثانية هي مرحلة بقاء الحكومة الإسلامية وتطبيق الحاكمية، وفي هذه المرحلة يقوم الشعب بتهيئة أسباب حفظ الحكومة الإسلامية وبقائها من خلال الحضور الدائم في الساحات المختلفة، مثل الانتخابات وغيرها... فضلاً عن المشاركة في إدارة شؤون المجتمع.

الكلمات المفتاحية: آراء الشعب؛ الحاكمية السياسية؛ المشروعية السياسية؛ الفقه السياسي؛ المشاركة السياسية؛ الرقابة السياسية؛ الإمام الخميني رحمته الله.



مباني تكامل «التفقه» في ضوء الحكومة الإسلامية (المباني الكلامية، ومباني فلسفة الشريعة وفلسفة الأصول)

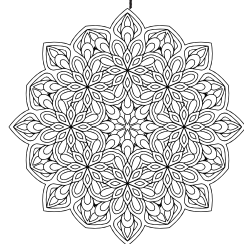
السيد محمد مهدي ميرباقری^۱
يحيى عبد اللهی^۲

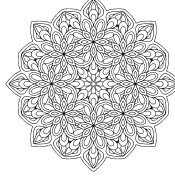
الخلاصة

تسعى هذه المقالة إلى تبين ماهية «التفقه في المقياس الحكومي» وبيان مبادئ ومباني الوصول إليه. إن التفقه المتكامل لا بد من أن يجعل الدين والشريعة في مقام الرعاية والولاية الاجتماعية، وعلى مستوى شؤونه جميعها. ومن هنا يمكن تسميته بـ«فقه الرعاية» الذي يُعتبر أشمل وأكبر من رؤية «فقه الموضوعات» و«فقه الأنظمة». وقد سعيينا في القسم الثاني من المقالة، ومن خلال التطرق إلى مباني منهج التفقه، لكي نبين المراحل الثلاث للوصول إلى التفقه في المقياس الحكومي: أما المرحلة الأولى فهي الارتقاء بـ«المباني الكلامية» من خلال تعريف «الدين» على أنه حركة العبادة والولاية الإلهية. وأما المرحلة الثانية فهي الارتقاء بمباني «فلسفة الشريعة» من خلال تبين «شأن الشارع في مقام التشريع»، وبالنتيجة تعريف «الحكم الشرعي». وأما المرحلة الثالثة فهي كذلك الارتقاء بمباني «فلسفة الأصول» مع محوريتة بحث «الحجّة» الذي ينتهي إلى مبنى جديد من حجّة اليقين ومؤشرات الحجّة وضرورة تكامل القواعد «العقلية، العقلانية، والعرفية». الكلمات المفتاحية: الفقه الحكومي، فقه الرعاية، الدين، الولاية، شأن الشارع، الحجّة

۱. أستاذ البحث الخارج في الفقه والأصول في الحوزة العلمية في قم.

۲. دكتوراه في علم التشيع، أستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية في قم.





الإلهيات الاجتماعية؛ ركائز الإلهيات العملية من منظور آية الله الخامني رحمته الله

حميد پارسانيا^١
نعمت الله كرم الله^٢
السيد مهدي الموسوي^٣

الخلاصة

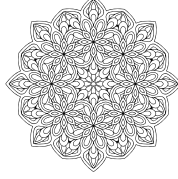
«الانتزاعية والانسلاخ عن الحياة الاجتماعية» ميزة مهمة - وغير ذاتية بطبيعة الحال - لعلم الكلام الإسلامي. هذه الميزة استثارت النظرة النقدية لآية الله السيد الحسيني الخامني رحمته الله بصفته عالماً إسلامياً نير الفكر، ودفعته لكي يأتي بطرح جديد في الإلهيات الإسلامية. هذا الطرح الإيجابي أو إعادة القراءة للدين يُعَدّ بمنزلة أداة معرفية تُظَمّت على مستوى العلم الكلامي والإلهيات الاجتماعية وفي قالب «مسلك اجتماعي له أصول منسجمة ومتناسقة وناظرة إلى الحياة الجماعية عند البشر». الركيزة الأساس في هذه «الإلهيات الاجتماعية» هو مواكبة الدين بأهم أسسه ومظاهره للحياة الاجتماعية واهتمامه بها، وهو ما يمنح حياة الإنسان وعمله الهوية والنظم والانسجام من خلال شبكة مفهومية توحيدية متكاملة. ومع التوجّه إلى الطرح الفكري الذي يقدمه آية الله الخامني، فمفهوم «التوحيد» يُعَدّ المفتاح الأهم الذي يجري في جميع شرايين الحياة البشرية. التوحيد ليس رؤية فلسفية محضة، بل هو طريقة للعيش الإنساني، وهو مدرسة اجتماعية ونظرية وإطار مطروح «للمجتمع» يبيّن له خطوطه الرئيسة وأصوله التي يتركز عليها، فيحرّر الإنسان من المجتمعات المتفلّنة والعبثية الجاهلية والطاغوتية التي لا تقوم إلا على أساس الجهل، ويغيّر حياة الإنسان الاجتماعية الراكدة والميتة. هذا، والتوحيد يكتنف بداخله إشارات نفسية وأسساً اقتصادية واجتماعية وقيماً أخلاقية؛ وبناءً عليه، فالتوحيد البناء هو نظام اجتماعي، اقتصادي، وسياسي

١. بروفيسور في جامعة طهران.

٢. أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

٣. دكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعية - أستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية في قم.

جديد يمكنه أن يجعل الإلهيات العملية منتجة وفعالة وملهمة وذات معنى.
الكلمات المفتاحية: الإلهيات العملية، الإلهيات الاجتماعية، التوحيد العملي، النظرية الاجتماعية، المجتمع التوحيدي، آية الله السيد علي الحسيني الخامنئي.



مقتضيات منهج الاجتهاد في معرفة الظواهر الاجتماعية من منظور آية الله الخامني

عبد الحسين مشكاني السبزواري^١
أحمد مبلغي^٢

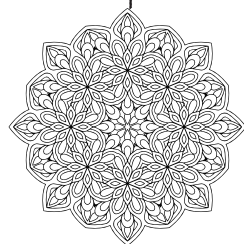
الخلاصة

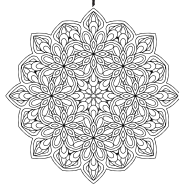
تشكّل معرفة الظواهر الاجتماعية والإنسانية أحد أهم نقاط التقاطع بين العلوم الاجتماعية والفقه، على أن تنظيم الفقه في مجال تشخيص الموضوع من أجل استنباط الأحكام يحتاج إلى طريقة ومنهج خاص، وهو منهج لا يرد عليه الإشكالات المنهجية في العلوم الإنسانية الحالية، وفي الوقت نفسه فهو يحظى بالحجّة الفقهية. وفي هذا السياق نرى أن آية الله الخامني يسعى إلى توسعة المنهج الاجتهادي مع مراعاة بعض المقتضيات المتفرعة عن ذلك، وصولاً إلى التعرف على الظواهر الاجتماعية. وإذ تتناول هذه المقالة دراسة مقارنة سماحته العلمية والفعليّة، فهي تسعى إلى التعرف على رؤية سماحته حول تشخيص الموضوعات، حيث قدّم القسم الأول منها -الذي يبحث حول توسعة مفهوم الاجتهاد من منظور سماحته- جزءاً من الإجابة عن السؤال عن منهج سماحته، فيما تناول القسم الثاني الدلالات المنهجية لمنطق الاجتهاد في معرفة الظواهر الاجتماعية وفق رؤية سماحته. ومن تتمة هذا البحث أن يُبحث عن طريقة وآلية معرفة الموضوعات الاجتماعية من منظور سماحته، وهو ما سيتمّ عرضه وتناوله في مقالة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الظواهر الاجتماعية، الواقعيات الاجتماعية، المنهجية، التوسّع في الاجتهاد.

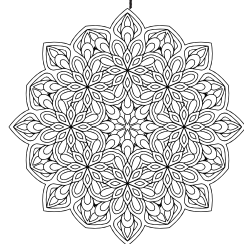
١. باحث في الفقه السياسي.

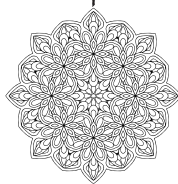
٢. أستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية، ومدير مجموعة الفقه السياسي في مركز الأئمة الأطهار (عليه السلام) الفقهي.





Abstracts





Political Legitimacy in the Qur'an (A Case Study of Obedience Verses)

Mohammad Qasemi

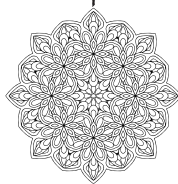
Ayatollah Mohammad Javad Fazel Lankarani

Abstract

If we assume a distinction between jurisprudence (fiqh) and theology (kalam), where the former focuses on obligatory actions and the latter centers around divine actions, the question of the origin of political legitimacy becomes a jurisprudential-theological issue. From two perspectives, this question arises: First, who should and, indeed, must be obeyed? This is a jurisprudential inquiry. Second, for whom has God established the right to obedience? This pertains to theology. Consequently, the present research approaches the question of political legitimacy from a jurisprudential-theological standpoint, examining the Qur'an to provide answers through an analytical-ijtihadi method, with a focus on the verses related to obedience. The findings of this study, based on a case study of obedience verses, reveal that there exists a complementary relationship between the right to obedience and servitude. The right to obedience, and consequently the necessity of obeying commands and prohibitions issued by the possessor of this right, is established for anyone who possesses the right to servitude. Such a right is exclusively reserved for the Almighty, not limited to a specific time (such as the presence of an infallible Imam). Since humans cannot directly be recipients of divine commands and prohibitions, the Qur'an designates prophets and 'ulil al-'amr (those vested with authority) as intermediaries for divine obedience in social and individual matters. Although the most complete manifestation of 'ulil al-'amr is the infallible Imam, many Shia scholars believe that during the occultation period, the qualified jurist (faqih jami' al-sharayit) will serve as the embodiment of 'ulil

al-‘amr, whether with or without direct intermediation.

Keywords: Political Legitimacy, Obedience, Obedience Verses, Prophets, ‘Ulil al-‘amr.



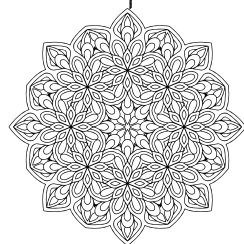
An Analysis of Economic Progress in Iran from the Perspective of Islamic Jurisprudence

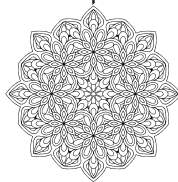
Hussein Andalib

Abstract

The aim of this research is to analyze the progress of the country from the perspective of Islamic economics (fiqh al-‘iqtisād). The concept of “progress” has always been a concern for statesmen worldwide. Governments formulate various documents to achieve this goal. In Iran, even before the victory of the Islamic Revolution, several development programs were drafted and partially implemented, resulting in progress. After the Islamic Revolution, development programs, along with economic and financial policies, were further developed and put into action. Now, after four decades of implementing these programs, assessing their shortcomings is of significant importance. In this study, we focus exclusively on the critical analysis of the country’s economic progress, specifically from the viewpoint of Islamic jurisprudence. The central research question is: “What criticisms can be leveled against the country’s progress from the perspective of fiqh al-‘iqtisād?” The research hypothesis posits that there are criticisms of the country’s progress from the perspective of Islamic economics, including issues such as income inequality, conspicuous consumption, elitism, monopolies, inflation, unemployment, and currency devaluation. The findings of the research highlight that one of the key factors contributing to the emergence of these shortcomings is the limited familiarity of policymakers and legislators with the Islamic and jurisprudential foundations, especially those related to fiqh al-‘iqtisād.

Keywords: Progress, Critical Analysis, Development Programs, Fiqh al-‘iqtisād.





Investigation of the Role of Public Opinions in the System of Guardianship (Wilāyah) and the Implementation of Political Governance in Shia Political Jurisprudence with Emphasis on Imam Khomeini's Views

Ali Karshenas

Morteza Shiroudi

Mahdī Girāmpūr¹

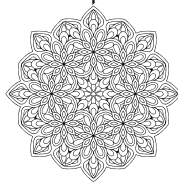
Abstract

The discussion on the role of public opinions within the Wilāyah system traces back to the early days of Islam. Among the fundamental issues in the jurisprudence of the Wilāyah system is the significance of public opinions in shaping the Islamic political order. Despite the absolute sovereignty of God in the Islamic system, the divine will is vested in the practical realm, successively through the Prophet Muhammad (pbuh&p), then the Imams (pbuth), and during the occultation, the Supreme Jurisprudent (Walī al-Faqīh) holds political authority. On the other hand, public opinions play a crucial and foundational role in the formation, continuity, and success of political governance. Based on the principles of Shia political jurisprudence, political participation and creating a platform for active public engagement in political and social arenas, as well as major societal decisions, are highly significant. Despite existing research in this field, there has not been an independent study specifically focused on the role of public opinions in the exercise of political authority based on the foundations of Shia political jurisprudence. Therefore, the present research aims to address the following question: What is the position of public opinions within the Wilāyah system, and how do they impact

1. Faculty Member of Qom University.

the exercise of political authority? The research methodology relies on logical reasoning and establishing arguments through analogical deduction. The findings of this article reveal that people play an influential role in the Wilāyah political system in two stages: 1. Initiation Stage: During the inception of the Islamic government, their role becomes evident through allegiance to the Walī al-Faqīh, granting legitimacy and external realization to his authority. 2. Sustaining Stage: In this phase, people's continuous presence in various arenas, such as elections and other social activities, not only ensures their participation in community affairs but also contributes to the preservation and continuity of the Islamic government.

Keywords: Public Opinions, Political Authority, Political Legitimacy, Shia Political Jurisprudence, Political Participation, Political Competition, Imam Khomeini.



The Principles of the Perfection of "Deep Understanding" in Light of Islamic Government (Theological Foundations, Sharīʿa Philosophy and Theoretical Philosophy)

Sayyid Muḥammad Mahdī Mirbāqirī¹

Yahyā ʿAbdullahī²

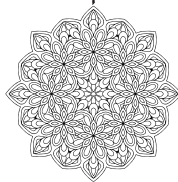
Abstract

This article seeks to explain the nature of deep understanding (tafaqquh) in the governmental level so as to explore the basics and principles of gaining such understanding. Evolved jurisprudence should place religion and sharīʿa in the position of authority and social guardianship in all its affairs. Therefore, it can be called "jurisprudence of guardianship" which goes beyond the two approaches of jurisprudence of subjects and jurisprudence of systems. In the second part of the article, an attempt has been made to explain the steps of obtaining an understanding in the government level in three stages by addressing the basics of the understanding method. The first stage is the promotion of "theological foundations" centered on the definition of "religion" to the application of worship and divine guidance. The second stage is to improve the basics of Sharīʿa philosophy by explaining the status of the Legislator in the position of legislation" and, as a result, defining "Sharīʿa ruling". The third stage is the promotion of the foundations of ʿUṣūlī philosophy with a view to the "authoritativeness", which leads to a new basis of the authority of certainty and the indicators of authority and the necessity of the perfection of rational and conventional rules.

1. Lecturer of advanced jurisprudence and legal theories in the Islamic Seminary of Qom

2. Doctor of Shīʿatolgy and lecturer of higher levels of Islamic studies in the Islamic Seminary of Qom

Keywords: government jurisprudence, guardianship jurisprudence, religion, guardianship, Legislator's status, authority.



Social Theology and the Infrastructure of Practical Theology according to Ayatollah Khamenei

Ḥamīd Pārsāniā¹

Ni^ʿmatullāh Karamullāhī²

Sayyid Mahdī Mūsavī³

Abstract

"Being abstract and detached from social life is an important and non-essential feature of Islamic theology, evoking the critical view of Ayatollah Seyyed Ali Husayni Khamenei as an enlightened Islamologist prompting him to launch a new project in Islamic theology. This positive plan is formulated by rereading religion as an epistemological system at the level of theological knowledge and social theology and in the form of "a social profession with coherent and consistent principles with a view to the collective life of human beings". The basic foundation of this "social theology" is the entanglement of religion in its most fundamental aspect with man's social life, giving identity, order and harmony to human life and action based on a monotheistic conceptual network. Considering Ayatollah Khamenei's intellectual plan, "tawhīd" (monotheism) is the most key concept that runs through all the arteries of human life. Tawhīd is not a mere philosophical insight, but a way of human life, a social doctrine and a proposal for a "society" whose main lines and basic principles separate people from incompatible and unruly societies of ignorance and tyranny. It supports, frees and transforms the stagnant human life in society. In the heart of monotheism, psychological symbols and economic and

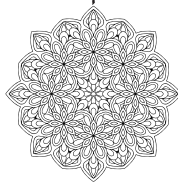
1. Full professor of Tehran University

2. Associate professor of Baqir al-Olum University

3. Doctor of the philosophy of social sciences, and lecturer of higher levels of the Islamic Seminary of Qom

social foundations and moral values are hidden. Therefore, monotheism is the creator of a new social, economic and political order that can inspire and give meaning to effective practical theology.

Keywords: practical theology, social theology, practical monotheism, social theory, monotheistic society, Ayatollah Sayyid ‘Alī Ḥusaynī Khāmeneī.



Requirements of the Ijtihād Method in Understanding Social phenomena according to Ayatollah Khamenei

Abd al-Husayn Mishkānī Sabzewārī¹

Aḥmad Muballighī²

Abstract

Understanding social and human phenomena is one of the most important junctures where the social sciences intersect jurisprudence. The jurisprudence system needs a special method to indentify subjects in order to derive rulings on social phenomena, a method that lacks the methodological flaws of the existing human sciences and also enjoys jurisprudential authority. It seems that Ayatollah Khamenei seeks to recognize social phenomena by developing the ijtihād method and complying with some requirements. The present article aims at examining Ayatollah Khamenei's current scientific and approach. Meanwhile, an attempt has been made to identify his attitude towards the knowledge of subjects. In the first sect, a part of the answer to the question concerning his method has been given by examining the development in the concept of ijtihād by him. In the second part, the methodological implications of the logic of ijtihād in understanding social phenomena have been examined from his perspective. The model and process of understanding social issues from his point of view is the continuation of such a research that will be presented in another article.

Keywords: social phenomena, social realities, methodology, development in ijtihād.

1. Ph.D. in philosophy of social sciences and lecturer of Islamic Seminary and university

2. Lecturer of advanced jurisprudence and legal theories in the Islamic Seminary of Qom

