

اسلامی سازی سیاست تقنینی جمهوری اسلامی ایران؛ منطق و نگرش‌ها

دریافت: ۹۸/۱۰/۲۹ تأیید: ۹۹/۵/۲۹
علی غلامی*
و محمدمهدی عالمی طامه**

چکیده

اسلامی سازی سیاست تقنینی جمهوری اسلامی ایران در گرو پاسخ به دو سؤال اصلی است که عبارتند از این که اولاً: منطق فهم دین، به معنای روش فهم، تفسیر و استنباط از منابع دین کدام است؟ و ثانیاً با توجه به اختلاف فتاوی فقها، راه کار حل تعارض و رسیدن به نتیجه چیست؟ این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی در پاسخ به سؤال اول با توجه به بطلان نگرش نقل‌گرا و عدم پاسخ‌گویی آن نسبت به نیازهای زمانه، تابع نگرش عقل‌گرا با منطق فهم اصولی است.

در تبیین پاسخ سؤال دوم، نگارندگان ضمن پای‌بندی به نظریه شمول تشریح به عنوان نظریه مختار، ذیل دیدگاه ناظر به عینیت سیاست و دیانت، تحقق اسلامی سازی سیاست تقنینی را از یک سو، منوط به اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه حاکم و اختیارات متناظر با آن می‌دانند و از سوی دیگر، تعیین فتوای معیار را؛ اعم از این که نظر فقیه حاکم یا فقیهی دیگر باشد، در اختیار ولی فقیه یا نهاد منتخب وی می‌شمرند که این نهاد، در حال حاضر در جمهوری اسلامی ایران، شورای نگهبان است.

واژگان کلیدی

عرفی شدن، اسلامی سازی، منطق فهم دین، فتوای معیار، شمول تشریح

* عضو هیأت علمی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق 7 : 1355gholami@gmail.com
** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی:
m.alemi36@yahoo.com

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران به منظور برپایی حکومتی اسلامی بر مبنای نظریه عینیت سیاست و دیانت و رهیافت حداکثری از آن (ایده ولایت مطلقه فقیه)، در تقابل با حکومت سکولار پهلوی به پیروزی رسید و بلافاصله به توصیه حضرت امام خمینی¹ نخستین جلوه مشارکت مردم در بالاترین سطح ممکن و به منظور تعیین نوع نظام سیاسی حاکم تحقق یافت. ملت نیز در مشارکتی بی‌نظیر و با توجه به دغدغه دینی خود، نوع نظام حاکم را «جمهوری اسلامی» تعیین کرد و بر این مهم صحنه گذارد که در عین مشارکت سیاسی، در کلیه ابعاد اجتماعی - سیاسی کشور، بر اسلامی‌سازی کلیه سیاست‌ها و قانون‌گذاری‌ها تأکید دارد. لذا اصل اسلامی‌سازی¹ در اصول متعدد قانون اساسی مورد توجه قرار گرفت² و مقرر شد کلیه قوانین و مقررات مطابق با موازین اسلامی³ و مذهب رسمی کشور (جعفری اثنی عشری) باشد.⁴

در عین حال؛ اگرچه معیارهای ارائه شده برای اسلامی‌سازی تقنینات در قانون اساسی کشور، معیارهایی لازم بود، اما این معیارها تمامی ارکان لازم برای تحقق این مهم را پوشش نمی‌دهد و از این رو، به نظر می‌رسد درک بایسته مقصود از اسلامی‌سازی در جمهوری اسلامی ایران، منوط به پاسخ تحلیلی به مسائل ذیل و تعیین تکلیف در رابطه با آن‌هاست:

الف) با توجه به تفاوت‌های ناظر به نوع و گستره منابع معرفت‌شناختی در انواع نگرش‌های نقل‌گرا و عقل‌گرای فقه امامیه، اسلامی‌سازی در نظام جمهوری اسلامی ایران از کدام نگرش تبعیت می‌کند؟

ب) با عنایت به اختلافات ناظر به منطق فهم آموزه‌های دینی (منطق فهم اصولی، منطق فهم اخباری، منطق فهم نواعترالی و هرمنوتیکی و...) کدام منطق به عنوان منطق معیار در اسلامی‌سازی پذیرفته شده است؟

ج) با توجه به اختلافات ناظر به گستره شریعت در امور اجتماعی، کدام نظر به عنوان مبنای اسلامی‌سازی سیاست‌جنایی در جمهوری اسلامی ایران پذیرفته شده است؟

این نوشتار در سه محور به دنبال پاسخ به سؤالات پیش‌گفته است؛ پس از تبیین نگرش‌های مؤثر در اسلامی‌سازی تقنینات در محور اول، به انواع منطق فهم دین و منطق فهم معیار در جمهوری اسلامی ایران پرداخته خواهد شد و در محور سوم دیدگاه‌های ناظر به گستره شریعت در اسلامی‌سازی مورد تدقیق قرار خواهد گرفت.

نگرش‌های مؤثر در اسلامی‌سازی تقنینات

در میان فقهای امامیه، به تبع دو نگرش نقل‌گرا و عقل‌گرا، منابع معرفت‌شناختی متفاوت بوده و همین امر، یکی از دلایل استنباط‌های متفاوت در میان ایشان بوده است. نقل‌گرایان، تنها رجوع به کتاب و سنت را در فهم بایسته از دین برتافته و بر اجتناب از رهیافت‌های عقلی تأکید می‌نمودند. اما عقل‌گرایان بر ضرورت کاربست عقل در فهم، تفسیر و استنباط از دین؛ چه به عنوان دلیلی مستقل و چه به عنوان دلیلی در فهم بایسته کتاب و سنت اصرار می‌کردند. هر یک از این نگرش‌ها نیز در درون خود، از تقسیماتی برخوردار بوده که پذیرش یا طرد هر یک از آن‌ها در فهم بایسته مقصود از اسلامی‌سازی، نقش مستقیم دارد. در ادامه، انواع این دو نگرش و تأثیر آن در چیستی و چگونگی منابع معرفت‌شناختی فقه امامیه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نقل‌گرایی

از زمان غیبت حضرت مهدی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) تا پیش از شیخ مفید (۳۳۶ق)، نگرش غالب در فقه امامیه، نگرش نقل‌گرا بوده است. این نگرش، منابع معرفت‌شناختی را در منابع نقلی منحصر می‌نموده و اعتماد به رهیافت‌های عقلی را نادرست می‌پنداشته است. در این نگرش، به جهت برداشتی خاص از روایات دال بر مذمت رأی‌گرایی، توجه به برداشت‌های عقلی کلاً نفی گردیده و بر نصوص دینی جمود ورزیده شده است.

بی‌اعتنایی به عقل، ویژگی مشترک نگرش نقل‌گرا بوده است؛ اگرچه روی‌کردهای متفاوتی در میان نقل‌گرایان وجود داشته است. برخی به شیوه حشویه اهل سنت با احادیث معصومین برخورد می‌کردند که به علت برخوردار نبودن از مبنای اجتهادی و نداشتن

هیچ‌گونه فکر نو، چندان مورد اعتنا قرار نگرفته و در منابع فقهی - کلامی به نظرات آنان استنادی نشده است.^۵ برخی به نقل حدیث؛ البته با نقد محافظه‌کارانه آن روی آورده و روایات را با توجه به قواعد ناظر به دانش رجال و علم حدیث، نقادی می‌کردند؛ گروهی نیز به پیروی مطلق از اخبار معصومین روی آورده و روش‌های اجتهادی و اصول فقه را بر نتافتند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۶۵).^۶ البته گروه اخیر (اخباریان)، در درون خود دیدگاه‌های متفاوتی داشتند. برخی به عدم حجیت استقلالی ظواهر قرآن قائل بوده و با استناد به آیات ناهی از عمل به مشابهات، حجیت استقلالی آن را انکار می‌کردند (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲).^۷ بعضی میان احکام ضروری و غیر ضروری دین تفکیک می‌نموده و معتقد بودند در احکام نظری دین، ضروری است به سنت معصومین مراجعه شود (صرامی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۲).^۸ دسته‌ای نیز معتقد بودند نصوص و ظواهر آیات قرآن کریم از حجیت استقلالی برخوردار است (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲).^۹

عقل‌گرایی

نگرش عقل‌گرا منابع معرفت‌شناختی را؛ اعم از نقل و عقل می‌داند و در کنار رجوع به کتاب و سنت، برای دریافت‌های عقلی، اعتبار خاص قائل است. رأی‌گرایی و توسل به قیاس در حدود گسترده، مقاصد‌گرایی، اعتزال‌گرایی و در نهایت، دیدگاه عقل‌گرایی اصولی، همگی در ذیل این نگرش قرار دارد. البته غالب فقهای امامیه به دلیل نصوص متعدد دال بر مذمت قیاس به رأی،^{۱۰} رأی‌گرا نبوده و اگرچه بر وجود اهداف و مقاصد کلان شریعت برای آموزه‌های دینی معتقد بودند، اما منش ایشان در استنباطات فقهی، تقدم نصوص بر مقاصد استنباطی به ویژه مقاصد غیر قطعی بوده است.^{۱۱} از این‌رو، به نظر می‌رسد با توجه به واقعیات موجود در منطق فهم فقه‌های امامیه، تنها منطق فهم عقل‌گرای مورد اهتمام امامیه، منطق فهم اصولی بوده است. در مقابل نیز باید؛ البته منطق فهم نواعترالی (هرمونتیکی) مورد توجه قرار گیرد که در اعصار جدید در تفسیر عقلانی و تعبدزدایی از نصوص به منصف ظهور رسیده و از سوی روشن‌فکران ترویج شده و در عمل از تلائم بیش‌تر با عرفی‌شدن برخوردار است.^{۱۲}

انواع منطق فهم دین و منطق فهم معیار در جمهوری اسلامی ایران

منظور از منطق فهم دین، روش فهم، تفسیر و استنباط از منابع دین است. با توجه به بطلان نگرش نقل‌گرا و عدم پاسخ‌گویی آن نسبت به نیازهای زمانه، طبیعی است منطق فهم معیار نیز تابع نگرش عقل‌گرایی خواهد بود. در این میان، از آن‌جا که رأی‌گرایی و مقاصد‌گرایی در فقه امامیه جایگاهی نداشته و خاست‌گاه این دو روی‌کرد بیش‌تر رویه فقهاتی معمول در میان مذاهب اهل سنت و اندیشه‌های عالمان سنی است، در ذیل تنها به منطق فهم اصولی و منطق فهم نواع‌تالی اشاره خواهد شد.

منطق فهم اصولی

اصولیان امامیه معتقدند به منظور فهم صحیح و بایسته محتوای آموزه‌های شریعت و نیز تشخیص چگونگی روابط میان عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، جمع بین موافقین و مخالفین و...، اصول، قواعد و ضوابطی وجود دارد که یا به نحو تأسیسی از سوی معصومین بیان گردیده است و یا آن‌که با توجه به قواعد عام ناظر بر فهم محاورات کلیه زبان‌ها و یا به طور خاص (زبان عربی) قابل استکشاف و تمسک است. در این منطق، نص دینی، معنای مشخص و قابل دسترسی دارد که می‌توان آن را از طریق توجه به دلالت الفاظ و قرائن لفظیه و یا دلالات عقلیه قطعیه احراز نمود. لذا در این منطق، بر فراتاریخی‌بودن مفهوم نصوص شریعت تأکید می‌شود.

لازم به ذکر است، در منطق فهم اصولی، اعتبار سندی و صدور نصوص دینی، در فرآیند خاصی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در صورتی که از منظر قواعد مزبور، مشکلی وجود نداشته باشد، نوبت به بررسی اعتبار دلالتی و جهت‌ی نصوص خواهد رسید. بررسی اعتبار دلالتی در دانش علم اصول، به ترتیب به مرحله کشف دلالت تصویری، کشف دلالت تصدیقی استعمالی و کشف دلالت تصدیقی جدی نام گرفته است. در منطق و منهج اصولی، کشف دلالت تصویری از طریق توجه به فهم عرفی معنای واژگان صورت می‌گیرد. در این مرحله، بر خالی‌کردن هر نوع پیش‌فرض غیر عرفی ناظر بر دانش خاص چون دانش فلسفی، عرفانی و یا هر دانش دیگر تأکید می‌شود. پس از آن، مرحله دلالت تصدیقی استعمالی قرار دارد که مخاطب و مستمع، پس از استماع متن و

یا قرائت آن، از مجموع واژگان به‌کاررفته، به استظهاری عرفی دست می‌یابد. در این مرحله نیز فرد باید ذهن خود را از هر نوع پیش‌فرض تهی نموده و تنها به فهم عرفی مربوط به آن زبان توجه نماید، اما در نهایت، مرحله دلالت تصدیقی جدی است که بر خلاف دو مرحله پیشین، وظیفه فقیه اصولی آن است که توجه خود را بر تمامی قرائن لفظی و غیر لفظی معطوف دارد تا بتواند نسبت به مراد جدی متکلم (شارع) دست یابد و بر فحوای مورد نظر حجت (اعم از قطع و یا ظن معتبر) بیابد و رویه عقلانی چنین است (سلمان‌پور، ۱۳۸۳، ش ۱۰، ص ۱۳-۱۲).

نکته دیگری که در تبیین اجمالی منطق فهم اصولی، ضرورتاً باید مورد توجه قرار گیرد، تأکید بر گفتمان حجیت و دست‌یابی به حجت شرعی مؤمن و معذّر است. این امر از طریق کاربست اجتهاد در منابع معرفت‌شناختی دینی (اعم از عقل و نقل) صورت می‌پذیرد. تأکید بر حجیت و دست‌یابی به مقصود شارع از نصوص شرعی، لازمه پذیرش ایده امکان دست‌یابی به مراد شارع است.

منطق فهم نواعتزالی

اصطلاح معتزله در مفهومی عام به دو اندیشه قدیم و جدید عقل‌گرایی اشاره دارد. اندیشه قدیم به فرقه‌ای کلامی ناظر است که ویژگی عمده آنان، به‌کارگیری عقل در تفسیر آموزه‌های کلامی و دینی بوده و بدین‌سان راه خویش را از تفکر حدیث‌گرایان متفاوت می‌ساختند. آن‌ها به رهبری کسانی چون حسن بصری و افراد دیگری چون جاحظ و قاضی عبدالجبار به دنبال حوادث سیاسی - اجتماعی و اندیشه‌های جدیدی که در جامعه نوپای اسلامی پدید آمده بود، در تاریخ اسلام ظهور کردند (حنفی، ۱۹۸۸م، ص ۵۳۵). عکس‌العمل عقل‌گرایی افراطی ایشان، حرکت اصحاب حدیث از اهل سنت و محدثین شیعه بود که می‌خواستند یک‌سره معارف کلامی و اعتقادی را از راه حدیث بفهمند.^{۱۳} دیدگاه‌های ایشان، بیش‌تر تأثیرات کلامی داشت و از این‌رو، اندیشه آنان به دلیل فقدان تأثیرات کلان فقهی - حقوقی چندان مورد توجه نبوده و نیست. لذا آنچه در این نوشتار به عنوان اعتزال مطرح است، اندیشه نواعتزالی^{۱۴}

(هرمونتیکی) است که از قرن نوزدهم میلادی آغاز و تاکنون ادامه یافته است.^{۱۵} در ذیل، به منظور تبیین دیدگاه ایشان به برخی از مهم‌ترین اعتقادات نواعتالیان اشاره می‌شود:

الف) نواعتالیان، بر تاریخ‌مندی نصوص شریعت و فهم عصری و مطابق با عقلانیت بشری تأکید دارند. نومعتزلیان با روی‌کردی عقلانی (به مفهوم نوین)، تمامی نصوص شرعی کتاب و سنت را بازخوانی کرده، هر آنچه را به زعم خویش غیر معقول یا غیر عادلانه تشخیص دهند، کنار می‌گذارند (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳). آن‌ها معتقدند هیچ دلیل عامی به سود اشتراک مکلفین در همه احکام وجود ندارد، بلکه بر عکس، تعمیم‌دادن هر حکمی از زمان و مکان صدر اسلام به سایر زمان‌ها و مکان‌ها به دلیل خاص و موردی نیاز دارد (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۱). برخی از ایشان در این باره گفته‌اند:

آنچه در باره روابط خانوادگی، روابط اجتماعی، حکومت، قضاوت، مجازات، معاملات و مانند این‌ها به صورت امضانات بی‌تصرف یا امضانات همراه با اصلاح و تعدیل در کتاب و سنت وجود دارد، ابدانات کتاب و سنت به منظور تعیین قوانین جاودانه برای روابط حقوقی خانواده یا روابط حقوقی جامعه و یا مسأله حکومت و مانند این‌ها نمی‌باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۸۷).

ب) طیف وسیعی از نومعتزلیان، اصل آموزه‌های اجتماعی قرآن و نیز سنت اجتماعی را مصون از خطا نمی‌دانند و لذا علی‌رغم اذعان به ارزندگی آن، آن را نه کلام خالق که بسان کلام سایر مخلوقات برمی‌شمارند. به طور نمونه، سروش می‌گوید: «وَحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند» (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴). رشیدرضا نیز در این باره گفته است: «گفتار پیامبر در مسائل عبادی مصون از خطاست، اما در مسائل دنیوی، این‌طور نیست. آن بخش از سنت که به امور دنیای مسلمانان مربوط می‌شود، خطاپذیر است» (رشیدرضا، ۱۹۵۶م، ص ۲۸-۲۴). مهدی بازرگان نیز می‌نویسد:

سنت پیامبر با وجود ارزنده‌بودن، جزء شریعت به شمار نمی‌آید. آن حضرت در کنار وظایف نبوت، وقتی عهده‌دار کاری برای زندگی شخصی یا عمومی شده بود، با عنوان انسان مسلمان با ایمان، به خدمت و تربیت هم‌نوعان

مبادرت می‌کرد. تعلیماتی که از او در این مقام و موقعیت صادر گردید، در عین ارزنده و ممتاز بودن، جزء دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول «ان هو الا وحی یوحی» نمی‌گردد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۵۵).^{۱۶}

ج) نواعتزالیان، بر افتراق سیاست از دیانت تأکید نموده و حکومت اسلامی و حاکمیت اسلامی را، نه یک شأن الهی که شأنی مردمی بر می‌شمارند. آن‌ها معتقدند با بروز پدیده «ملت» به عنوان یک کلیت تام اجتماعی، دولت به عنوان مهم‌ترین مرجع تولید و توزیع قوانین و ارزش‌ها بر جایگاه دین تکیه می‌زند و با ادعای در نظر گرفتن مصالح ملت به امور مربوط به حقوق افراد جامعه پرداخته و خود را ضامن قراردادهای آن می‌شمارد؛ یعنی در عرصه سیاست هیچ شیوه، ارزش، قاعده، قانون، مقام و منصبی که فوق نظارت عامه باشد، وجود ندارد. آن‌ها، حتی شأن حاکمیت برای پیامبر را یک شأن مردمی دانسته و معتقدند: «نه تنها حکومت و آیین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج می‌باشد که مقام زمامداری آن حضرت از طریق انتخاب و مباحث مردم به وجود آمده است» (حائری یزدی، ۱۳۸۱، ش ۸، ص ۶) یا معتقدند: «حق ویژه فقها یا روحانیون در حوزه عمومی اولاً فاقد مستند معتبر شرعی است، ثانیاً فاقد دلیل عقلی است...» (کدیور، ۱۳۸۲، ش ۴۳، ص ۱۰۹).

د) نومعتزلیان با عرضی خواندن احکام اجتماعی اسلام، معتقدند این آموزه‌ها اکنون باید با توجه به مقاصد شریعت بازخوانی شود. مثلاً برخی از ایشان اظهار داشته‌اند: حدود تعیین شده در اسلام با قالب و شکل و مقدار خاص آن، مورد نظر شارع نیست؛ آنچه مد نظر اوست، غایات و اهدافی است که باعث جعل این حدود گردیده است. بر این اساس، حد سرقت، محاربه و زنا می‌تواند به عقوبت دیگری که همان غرض را تحصیل نماید، تبدیل شود^{۱۷} (ملاح، ۴۲۲ق، ص ۸۱۳-۸۱۲).

منطق فهم معیار

تردیدی نیست که منطق فهم معیار در جمهوری اسلامی ایران، منطق فهم اصولی

است و منطق فهم نواعتزالی، به دلایل ذیل و انتقادات اساسی وارد بر آن، هیچ‌گاه از منظر فقهی مورد توجه قرار نگرفته است.

الف) برخی از مباحث ناظر به منطق فهم نواعتزالی که بحث از تأویل و تفسیر امور رازگونه و فهم آن‌هاست، مغایر با رویه متعارف تبیین شریعت در زمان نزول وحی است که شارع از الفاظی بهره می‌برد که به سهولت از سوی عرف آن زمان قابل فهم بود و ظاهری رازگونه نداشت.

ب) اعتقاد به خطاپذیری نصوص اجتماعی قرآن و یا کلام نبوی، ادعایی به غایت ناصحیح و مغایر با نصوص قرآنی متعدد است. مثلاً این ادعا کاملاً مغایر با تصریح آیه ۱۵ سوره مبارکه یونس^{۱۸} و آیه ۱۰۶ سوره مبارکه اسراء است.^{۱۹} بدیهی است قاری در مقام قرائت، از خود چیزی نمی‌گوید. هم‌چنین واژه تلاوت که در آیات متعددی از قرآن کریم آمده است، به معنای «خواندن از روی متن» است. بنابراین، چنین نیست که قرآن، کلام پیامبر باشد، بلکه آن وحیی الهی است و به وعده الهی از هر خطا محفوظ و مصون است.^{۲۰}

ج) در ارتباط با سنت نبوی نیز باید گفت آیاتی از قرآن به صراحت بر تبعیت مطلق از اوامر پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارد^{۲۱} و آن را در مرتبه اطاعت از خداوند می‌داند؛ حال چگونه ممکن است خداوند از یک‌سو به اطاعت از پیامبر امر کند و از سوی دیگر، پیامبرش مصون از خطا نباشد؟

با توجه به این‌که منطق فهم نواعتزالی در فقه امامیه جایگاهی ندارد، تنها منطقی که به عنوان منطق فهم معیار می‌تواند ملاک عمل باشد، منطق فهم اصولی است که؛ اگرچه در این رابطه مشخصاً نه در قانون اساسی و نه در سایر قوانین عادی، تصریحی وجود ندارد، اما می‌توان ضرورت کاربست آن را از اصول متعددی از قانون اساسی استنباط نمود که بر ضرورت اتخاذ رویه اجتهاد فقهاتی در فرایند اسلامی‌سازی تأکید دارد؛ مانند بند (الف) از فقره ۶ اصل ۲ و یا اصول ۹۱، ۹۴ و ۹۶. هم‌چنین تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران بر اساس نظریات فقهاتی حضرت امام خمینی^۱ بوده و ایشان نیز بارها بر ضرورت کاربست فقه جواهری تأکید ورزیده و تردیدی نیست که در اجتهاد جواهری، منطق فهم اصولی به عنوان منطق فهم معیار پذیرفته شده است.^{۲۲}

دیدگاه‌های ناظر به گستره شریعت در اسلامی سازی

دیدگاه‌های ناظر به گستره شریعت به دو دیدگاه افتراق سیاست و دیانت و عینیت سیاست و دیانت تقسیم می‌شود. البته هر یک از این دیدگاه‌ها دارای رویکردها یا استدلال‌های گونه‌گونی است که به جهت تعیین دیدگاه معیار در اسلامی سازی به اجمال تبیین می‌گردد.

دیدگاه‌های ناظر به افتراق سیاست و دیانت

دیدگاه‌های ناظر به افتراق سیاست از دیانت، حکومت و حاکمیت را، نه شأنی الهی که پدیده‌ای انسانی و مردمی بر می‌شمارند و دارای دیدگاه‌های ذیل می‌باشند.

بدعت‌دانستن تأسیس حکومت اسلامی و کاربرد مصلحت در فقه

سعید حجازیان در مقاله «فرایند عرفی شدن فقه شیعی»، اساس دخالت دین در تشکیل قدرت دولتی را موجب ذوب سرمایه‌های قدسی آن دانسته و از این راه بر تثبیت رأی خود و اثبات عرفی بودن ذات دین بهره برده است (حجازیان، ۱۳۸۰، ص ۹۰). وی معتقد است به لحاظ نظری، اساساً دین با امور ثابت و مفاهیم قدسی سروکار دارد و دولت با امور دائم‌التغییر و باید بتواند با حربه مصلحت و منفعت ملی، آن‌ها را رتق و فتق کند (همان، ص ۸۹). وی سعی کرده اندیشه ولایت مطلقه فقیه و نیز توجه ویژه حضرت امام به نهاد مصلحت را نوعی بدعت در دین تلقی نماید که موجب تسریع فرایند عرفی شدن فقه می‌شود:

تأسیس دولت دینی بر مبنای نظریه ولایت مطلقه فقیه، برخلاف ظاهر امر که آن را فرایندی مخالف با عرفی شدن می‌پندارند، در چشم‌اندازی دوربردتر، موجب عرفی شدن شریعت می‌گردد؛ چه عرفی شدن را به معنای عبور مفاهیم و مقولات از ساحت قدسی به ساحت ناسوتی بدانیم و چه آن را به معنای افتراق ساختاری ساخت سیاسی و نهاد دین مد نظر بدانیم (همان، ص ۷۹-۷۷)

یا:

تئوری ولایت مطلقه فقیه که زمینه نظری لازم برای تبدیل شیعه، از یک

حزب تمام‌عیار به شیعه، به‌مثابه دولت تمام‌عیار را فراهم آورده است، علی‌رغم ظواهر امر که بر ادغام دو نهاد دین و دولت از یکسو و باز افسونی ساحت سیاست گواهی می‌دهد، مهم‌ترین کاتالیزوری است که به فرایند عرفی‌شدن دستگاه فقه شیعه شتاب می‌دهد (همان، ص ۸۳-۸۲).

چنین تفسیری از دین که دخالت دین در عرصه سیاسی را نفی می‌نماید، پیامدی جز لزوم تلائم قوانین با خواست اکثریت به جای نخواهد گذارد؛ امری که در صورت پذیرش، خود موجبات فاصله‌گرفتن از شریعت در حوزه سیاست تقنینی را فراهم خواهد آورد.

فراوانگاری شأن دین از دخالت در امور دنیا

مهدی بازرگان در آخرین نظریات خود اظهار داشته است:

ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی در سطح مردم، دور از شأن خدای خالق انسان و جهان‌هاست و تنزل دادن مقام پیامبران [است] به حدود مارکس‌ها، پاستورها و گاندی‌ها یا جمشید و بزرگ‌مهر و حمورابی...؛ نیازی ندارد که خدا و فرستادگان خدا، راه و رسم زندگی و حل مسائل فردی و اجتماعی را به او یاد دهند (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۹-۴۸).

«چنانچه آخرت و خدا را برنامه اصلی بعثت انبیا بدانیم و امر و اصلاح دنیا، وظیفه ادیان الهی نباشد، دیگر ایراد و نقصی برای ادیان نخواهد بود...» (همان، ص ۵۴). او با تأکید بر این نظر که هدف اصلی بعثت انبیا، خدا و آخرت است، مساعی خود را در جهت جداانگاری دین از سیاست مصروف داشته و حتی از نظریه رقیب با عنوان «ادغام دین و سیاست» یاد می‌کند (همان). این یعنی دین و سیاست ذاتاً دو امر بیگانه از یک-دیگرند که برخی به غلط، سعی در ادغام آن داشته‌اند. ملکیان نیز با مقابل هم نشانیدن دو آرمان بلند ادیان؛ یعنی خودسازی و جامعه‌سازی، این سؤال را مطرح می‌سازد که آیا هدف دین، ساختن بهشت دنیوی است یا پرورش نیلوفری زیبا و خوشبو در دل مرداب؟ و خود پاسخ می‌دهد: «اندیشه ناکجاآباد متعلق به مکاتب دنیوی است که به

غلط به دین ملصق شده است. دین وعده بهشت زمینی به مردم نداده است؛ هدف دین، ایجاد بهشت در روان و قلب آدمی است» (شجاعی زند، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹).

امضایی یا عرضی خواندن آموزه‌های شریعت در امور اجتماعی

برخی از روشن‌فکران مسلمان با تأکید بر امضایی یا غیر ذاتی بودن قاطبه نصوص شریعت در حوزه سیاست بوده‌اند. مثلاً مجتهد شبستری معتقد است:

بسیاری از احکام دوران پیامبر اسلام؛ چه در قرآن مجید آمده باشد و چه در احادیث، احکامی است که به مقاصد و ارزش‌های درجه دوم و بالعرض و تصادفی مربوط است. آن‌ها به این جهت مطرح می‌شدند که شرایط تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و در یک کلام، واقعیت‌های اجتماعی حجاز که مرکز جغرافیایی رسالت و دعوت وی بود، آن‌ها را ایجاب می‌کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۸-۲۶۷).

او معتقد است:

تصرفات نبوی در معاملات آن زمان به منظور الزام به مراعات اصول اخلاقی و عدالت آن عصر بود و هیچ هدف رازآمیزی را تعقیب نمی‌کرد. سیاست نیز چون بیعت، شوری، قصاص، حدود، دیات و شهادت، همه امور عقلایی بودند و تصرفات نبوی در آن‌ها نیز همگی به منظور الزام به اصول اخلاقی و عدالت آن عصر انجام می‌گرفت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸، ش ۴۶، ص ۸-۶).

وی بر این باور است که:

هدف احکام حدود و قصاص و دیات، گونه‌ای مهارکردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی رایج در میان اعراب آن عصر بوده است و نه قانون‌گذاری از موضع حکومت مرکزی برای پیش‌گیری از تکرار جرم و مانند آن (همان). منظور او از «مهارکردن عادلانه و اخلاقی»، تأکید بر عدم هرگونه تأسیس فقهی و وجود روی‌کرد صرفاً اخلاقی از رسول اکرم ﷺ و مطابق با مقتضای عدالت عصر رسالت است. پیامد این روی‌کرد، فاصله‌گرفتن از نصوص شریعت و اجتهاد در اصول،

به جای اجتهاد ضابطه‌مند در فروع است که نتیجه‌ای جز ناعادلانه دانستن بسیاری از مقررات کنونی و وضع مقرراتی مطابق با الزامات و عدالت عصری نخواهد داشت. در این روی‌کرد، به راحتی می‌توان از جایگزینی مجازات‌های دیگر به جای قصاص، رد تفاوت‌های جنسیتی به خاطر مخالفت با عدالت عصری، ظالمانه بودن ضمان عاقله و وحشیانه بودن مجازات‌های اسلامی اعدام، رجم، جلد و... سخن گفت:

مسأله ما این نیست که آن‌ها (غالب نصوص باب سیاسات در کتاب و سنت)، هنوز هم برای این عصر، امر و نهی‌های معینی را بیان می‌کنند، ولی ما در عمل به آن‌ها مشکل داریم، بلکه مسأله این است که آن‌ها دیگر برای ما در عصر حاضر، امر و نهی‌های معینی را بیان نمی‌کنند (همان، ص ۹).

عبدالکریم سروش نیز در مقاله‌ای با عنوان «ذاتی و عرضی در ادیان» می‌نویسد:

احکام فقهی و آداب شرعی و اشکال و صور آیین‌های عبادی و غیر عبادی و مقررات فردی و اجتماعی (نه مصالح شارع و غایات و مصالح شرایع که جزء ذاتیات دینند) در اصل تشریح‌شان مشروط به امور و احوال شرایط روحی و اجتماعی و جغرافیایی و تاریخی قوم معین بوده‌اند؛ به طوری که اگر آن شرایط، به گونه دیگری بودند، آداب و احکام و مقررات هم صورت و سامان دیگر می‌گرفتند و چنان نبوده است که فقط مصالح و مفساد نفس‌الامریه بدون ملاحظه شرایط تاریخی در وضع احکام دخیل باشند... این که اکثر احکام فقهی و ضروریات آن عرضی بوده‌اند و هستند، مدلولی است که جای شبهه ندارد (سروش، ۱۳۷۷، ش ۴۲، ص ۴۴-۴۵).

کم‌ترین پیامدهای این دیدگاه آن است که بپذیریم دیه عاقله و حرمت ماه‌های حرام که از مناسبت‌های قبیلگی و قراردادهای موسمی اعراب برخاسته است نیز از آشکارترین مصادیق عرضیات است... او می‌گوید مطلب بالاتر از این‌هاست؛ درگذشتن از عرضیات یا ترجمه آن‌ها به عرضیات فرهنگ دیگر...، نظام و پارادایم دیگری را در فقه بنا خواهد نهاد (همان). وی در جای دیگری می‌نویسد:

آیا این نابرابری‌های حقوقی جزء ذاتیات اسلامند یا جزء عرضیات اسلام؟

پاسخ صریح من این است که این نابرابری‌ها جزء عرضیاتند و لذا بنا به تعریف می‌توانستند غیر از این باشند. به‌طور کلی تمام نظام حقوقی اسلام، جزء عرضیات اسلام است (سروش، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳-۱۰۲).

حداقل‌انگاری شأن دانش فقه و عرفی بودن اجتماعیات

راه‌کار دیگر این گروه، طرحی به نام فقه حداقلی و فقه حداکثری است. عبدالکریم سروش در تبیین این برداشت می‌گوید:

دین، یا دنیوی و معاشی است یا اخروی و معادی. دین دنیوی، احکام فقهی و اخلاقی را برای اداره جامعه لازم می‌داند و حسن معاد را تابع حسن معاش می‌داند؛ در مقابل، دین اخروی و معادی، آن‌ها را تکالیفی می‌بیند که مقصود اصلی آن‌ها تأمین سعادت اخروی است و دنیا را فقط به قدر حاجت سامان داده و احکام را از جنس عبادیات محضه می‌بیند. حال اگر دین را اخروی بگیریم، تردیدی نیست که باید سامان‌دادن به امور دنیوی را خود بر عهده بگیریم (مثال خمس و هدف زدودن حب مال؛ بریدن دست سارق و اهداف اخروی آن). بنابراین، فقه و دین به‌طور قاطعی حداقلی خواهد بود و اگر احکام را ناظر بر مسائل اجتماعی نماییم و دین و فقه را دنیوی کنیم، در این صورت نمی‌توانیم قائل به مصالح غیبی و خفیه باشیم، بلکه باید صددرصد به پیامدهای دنیوی آن نظر کنیم که در این صورت نیز دین و فقه حداقلی خواهد بود... (سروش، ۱۳۷۷، ش ۴۲، ص ۶۳-۴۷).

دیدگاه‌های ناظر به عینیت سیاست و دیانت

پس از تبیین آراء ناظر به دیدگاه افتراق سیاست و دیانت، به نظریات ناظر به عینیت سیاست و دیانت اشاره می‌شود.

شمول تشریح

طرف‌داران این دیدگاه معتقدند هیچ واقعه‌ای نیست که از شمول شریعت خالی باشد و شارع مقدس به‌طور مستقیم (از طریق نصوص خاص یا عام) و یا غیر مستقیم

(از طریق درک عقل و یا امضای بنای عقلا) در مورد آن جعلی نداشته باشد. ایشان بر طبق مقتضای نصوص و روایات، این تصور را که حوزه‌ای وجود دارد که خداوند آن را فارغ از تشریح الهی قرار داده است و اختیار تشریح را با توجه به مصالح عمومی به ولی امر تفویض کرده است، ناصحیح می‌دانند؛ البته آن‌ها بر این باورند که فقیه حاکم در مسائل اجتماعی بسان پیامبر و امام ولایت تام دارد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴-۲۱۲). ایشان معتقدند معصومین تمامی اصول و قواعد مربوط به احکام شرعی را از طریق نصوص خاص یا عام به انسان آموخته و تنها وظیفه مجتهدین، تطبیق فروع بر اصول است و لذا منطقه‌ای خالی از تشریح وجود ندارد. از این قاعده به قاعده منع خلو نیز یاد می‌شود. البته اگرچه حوزه‌ای خارج از تشریح وجود ندارد، اما ولی فقیه می‌تواند در مواردی که مصالح عامه مسلمین اقتضای حکمی مغایر با حکم فقهی را داشت، به صدور حکم حکومتی بپردازد و این، مقدم بر بسیاری از فروع، حتی نماز، روزه و حج است. امام خمینی 1 از سردمداران این دیدگاه است که می‌فرمودند: «...حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است...» (امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۲). دلایل معتقدین به این دیدگاه عبارت است از:

الف) آیات دال بر تبیین همه چیز در قرآن،^{۲۳} عدم تفریط چیزی در قرآن^{۲۴} و اکمال دین.^{۲۵}

ب) روایت عبدالعزیز بن مسلم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹).^{۲۶}

ج) روایت امام صادق 7 خطاب به ابوبصیر (همان، ص ۲۳۹).^{۲۷}

منطقه الفراغ یا عفو از تشریح

معتقدان به این دیدگاه علی‌رغم اتفاق نظر در اصل حوزه فراغ از تشریح بی‌واسطه، در گستره فراغ، شخصیت قانون‌گذار و نیز ماهیت قانون‌گذاری با یکدیگر اختلاف نظر دارند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳).

نظریه فوق، به آیه‌الله محمدحسین نایینی و آیه‌الله محمدباقر صدر اختصاص دارد.

البته میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد. مرحوم نائینی معتقد است معظم سیاسات نوعیه، فارغ از تشریح مستقیم الهی است و این سیاسات، به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه و میزان مخصوص به نظر ولایت ولی امر و نواب ایشان و ترجیحات آن‌ها موکول گردیده است (نائینی، بی تا، ص ۱۰۱). ایشان می‌گوید:

مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت... بالضرورة یا منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیر منصوصی است که وظایف عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص، غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی، موکول است و واضح است که هم‌چنان که قسم اول، نه به اختلاف اعصار و امصار، قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعه، وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین‌طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییر است و چنانچه با حضور و بسط ید ولیّ منصوب الهی - عزّ اسمہ - حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش - صلوات الله علیه - موکول است، در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظایف مذکوره عنین له ولایة الاذن مأذون باشد، موکول خواهد بود (همان، ص ۱۳۴-۱۳۳).

اما شهید صدر می‌نویسد:

شریعت جاودان نمی‌تواند برای تک‌تک اعمال، برنامه دائم داشته باشد. دخالت مستقیم شارع در خرد و کلان کارها، موجب پیدایش شبکه‌ای متصل است که به هیچ وجه با تحولات اجتماعی، پیشرفت و تکامل بشری، قدرت هماهنگی و همگامی ندارد. شریعتی که در حصار سخت قرار گیرد، قادر به تعامل با معرفت‌های بشری و راه‌بردن انسان‌ها همراه با تحولات اجتماعی و انسانی نیست. لکن بیان اصول و ارزش‌های کلی و

تعیین نهادی قانون‌گذار برای این تحولات، ضمن این‌که بشر را به اهداف بلند و مصالح خویش هدایت می‌کند، اهداف شارع را نیز تأمین می‌نماید (شهید صدر، ۱۴۱۱ق، ص ۶۸۱-۶۸۰).

شهید صدر از طریق تفکیک روابط انسان به چهار نوع رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با انسان دیگر، رابطه انسان با خود و رابطه انسان با طبیعت معتقد بود در این میان، رابطه انسان با طبیعت، رابطه‌ای است که حکم آن بر حسب تغییر امکانات و ارتقای ابزار بهره‌وری، متغیر است و این ولی امر است که در این محدوده به تشریح مناسب می‌پردازد. یکی از نمونه‌هایی که ایشان برای تثبیت نظریه خود ارائه می‌کند، تفاوت احیای اراضی موات در گذشته و حال است. ایشان معتقدند با پیشرفت فن‌آوری و ظهور ابزارآلات نوین، امروزه به سهولت می‌توان به احیای گسترده این اراضی اقدام ورزید؛ در حالی که در گذشته بسیار سخت انجام می‌شد. لذا حکم مالکیت اراضی احیایی توسط مردم که به جهت احیای و آبادانی زمین، از سوی شارع جعل گردیده بود، در عصر کنونی در اختیار ولی امر است. باید متذکر شد محدوده منطقه‌الفراغ در این دیدگاه هر فعلی است که به‌طور طبیعی مباح و فاقد نص شرعی دال بر حرمت یا وجوب باشد. شهید صدر از این تشریح به «تشریح ثانوی» یاد می‌کند (همان، ص ۶۸۴-۶۸۰).

دلایل این دیدگاه عبارت است از:

الف) آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ» (نساء: ۴): (۵۹). با توجه به وحدت امر ناظر به اطاعت از رسول و والیان امر (فقیه حاکم)، در آیه مذکور قلمرو منطقه‌فراغ، قانون‌گذاری در مورد هر عملی است که ذاتاً مباح باشد؛ یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی را که حرمت یا وجوب صریحاً اعلام نشده است، به عنوان دستور ثانویه، ممنوع و یا واجب اعلام نماید. از این رو، هرگاه امر مباحی را ممنوع کند، آن عمل مباح، حرام می‌گردد و هرگاه اجرای آن را اجبار نماید، واجب می‌شود. البته کارهایی که مثل حرمت ربا به‌طور مطلق تحریم شده است، قابل تغییر نیست؛ همان‌گونه که حکم کارهایی را هم که اجرای آن‌ها نظیر انفاق زوجه واجب شناخته شده، ولی امر نمی‌تواند تغییر دهد؛ زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان و احکام

عمومی خداوند تعارض داشته باشد. بنابراین، آزادی عمل ولی امر منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که ذاتاً مباح اعلام شده باشد (اسماعیلی: www.Mohsenesmaeili.com).

ب) توجه به جامعیت شریعت و نیازهای متغیر جوامع بشری، می‌تواند چنین اختیاری را برای ولی امر اثبات نماید. وجود چنین حوزه‌ای در فقه و حقوق اسلامی، رمز بالندگی، انعطاف‌پذیری و توانایی آن برای پاسخ به نیازهای زمان یا مکان‌های متفاوت است. شهید صدر در این باره می‌فرماید:

این بنیان حقوقی را نباید دلیل نقص و یا اهمال نسبت به بعضی وقایع و حوادث تلقی کرد. بلکه خود دلیل شمول نظام حقوقی و قدرت آن در حل مسائل دوره‌های مختلف است؛ زیرا منطقه مزبور از روی بی‌توجهی و بر حسب اتفاق به وجود نیامده و تابع مقررات خاص احکام ثابتی است که ولی امر (دولت) با توجه به مقتضیات روز در چارچوب آن، تصمیمات قانونی اتخاذ نموده و آن‌ها را به مورد اجرا می‌گذارد (همان).

عدالت اجتماعی

برخی از علما در رابطه با چگونگی تمشیت دین در امور اجتماعی، تنها توجه به قاعده قرآنی «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره (۲): ۲۷۹) را ضروری دانسته و گفته‌اند:

این‌که مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان چگونه و طبق چه الگویی آن را برقرار کنند، در این‌جا شارع مردم را به خودشان موکول نموده است و حتی شریعت فرموده اصل مقررات و قوانین را هم خودتان بیاورید؛ البته چارچوبی هم مقرر فرموده است که نباید به احدی ظلم شود: «لَا يَظْلِمُ أَحَدُكُمْ أَحَدًا» و هیچ‌کس نباید از حقوقی که خداوند متعال و طبیعت برایش مقرر کرده است، محروم شود و هر کسی باید در چارچوب قانون از حقوقش بهره‌مند گردد. مسأله آزادی یک اصل مهم در اسلام است. معنای آزادی این است که باید خود مردم در شؤون زندگی خودشان تصمیم

بگیرند. یعنی دارای اراده و اختیار باشند تا در شؤون زندگی شخصی و اجتماعی خودشان تصمیم بگیرند، ولی اگر مردم به طور مطلق به خودشان واگذار گردند و حد و مرزی برای آنان در این تصمیم‌گیری معین نشود، ممکن است هرکس مطابق میل و خواست خودش، حد و مرز را تعیین کند و چه بسا حقوق ضعفا در این تعیین حد و مرز پایمال شود و اگر تعیین حد و مرز به طور کلی در اختیار اشخاص باشد، امکان دارد که قانون جنگل حاکم شود و قدرت‌مندان به ضعفا ظلم و تعدی کنند... لذا شارع مقدس، یک اصل اجتماعی مهم به نام «لا تظلمون ولا تظلمون» را مطرح کرده است. در جامعه‌ای که اسلام حکومت می‌کند، باید این اصل حاکم باشد (معرفت، ۱۳۷۳، ش ۱، ص ۶۱-۶۰).

ممکن است مستند دیدگاه ایشان، روایتی از پیامبر باشد که فرموده‌اند:

به درستی که خداوند بلندمرتبه حدودی را برای شما مشخص کرده است، از آن‌ها فراتر نروید و بر شما واجباتی قرار داده است، آن‌ها را ضایع نکنید و سنن و شیوه‌هایی را تعیین نموده است، از آن‌ها پیروی کنید و برای شما حریم‌هایی تعیین و محرماتی قائل شده است، آن‌ها را هتک نکنید و به سبب رحمتش بر بندگان، از مواردی بدون آن‌که فراموش کرده باشید، گذشته است (و به خود شما واگذار کرده است). خود را در این محل‌ها به زحمت نیندازید (و به تأسیسات و عادات و عرف خود عمل نمایید)^{۲۸} (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۶۰).

دیدگاه مختار

در جمهوری اسلامی ایران دیدگاه معیار برای اسلامی‌سازی، دیدگاه عینیت سیاست و دیانت است و نظریات ناظر به دیدگاه افتراق سیاست از دیانت جایگاهی ندارد،^{۲۹} اما نکته مهم آن‌که نظریات ناظر به دیدگاه عینیت سیاست و دیانت بر اساس مطالب مذکور به سه گونه شمول تشریح، منطقه الفراغ و عدالت اجتماعی تفکیک می‌شدند و

طبیعی است احراز نظر معیار برای اسلامی سازی در این رابطه نیز نیازمند بررسی دلایل این دیدگاه‌هاست. در نقد شمول تشریح گفته می‌شود دلایل این دیدگاه، تنها به یک نظام حقوقی یک‌پارچه با تمام اهداف، قواعد و اصول و ضوابط اشاره دارد و اگرچه در نظام حقوقی برای کشف قواعد رفتاری می‌توان از مبانی و اصول و ضوابط نیز بهره جست، اما لازم نیست تمام احکام در قالب قضایای شرعی بیان شود. مؤید این سخن، برخی روایات است. مثلاً امام صادق ⁷ می‌فرمایند: «هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف نظر داشته باشند، جز آن‌که برای آن در کتاب خدا ریشه و بنیادی است، ولی عقل‌های مردم به آن نمی‌رسد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۰). اگر این سخن به روایات دیگری ضمیمه شود که امام فرمودند: «بیان اصول بر عهده ما است و فهم حکم فروع با تبدیل اصول به فروع بر عهده شماست» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۶۲)، می‌توان گفت یکی از راه‌های فهم احکام شرعی، رجوع به اصول و مبانی است. شهید صدر، مطلبی با عنوان «رابطه مکتب اقتصادی (المذهب) و قانون» مطرح کرده که مؤید این برداشت است:

مکتب، مجموعه نظریات اساسی است که شکل‌های زندگی اقتصادی را اداره می‌کند. قانون مدنی عبارت از تشریحی است که روابط مالی میان افراد، حقوق شخصی و عینی آن‌ها را بیان می‌دارد. بنابراین، مکتب اقتصادی، همان قانون مدنی نیست (حکمت‌نیا، ۱۳۸۱، ش ۸، ص ۱۲۰-۱۰۷).

در نقد دیدگاه منطقه الفراغ باید گفت دلایل ارائه‌شده در اثبات این دیدگاه ناتمام است. آیه دال بر وجوب اطاعت از والیان امر مثبت گستره آن و تحدید این حوزه به مباحثات و غیر الزامات نیست. به عبارتی، آیه شریفه تنها در مقام بیان لزوم اطاعت از خدا، رسول و والیان امر است و در غیر آن، شاید ظهوری نداشته باشد. هم‌چنین این نکته که نیازهای بشر و اقتضائات زمانه مقتضی وجود نظام ثابت و متغیر و اختیارات ولی فقیه است، دلیل بر تقسیم حوزه احکام به حوزه عرفی و شرعی (نظر آیه‌الله نائینی) و یا حوزه الزامات و غیر الزامات و انحصار ولایت فقیه به حوزه غیر الزامات (نظر شهید صدر) نمی‌باشد.

فحوای نظریه عدالت اجتماعی نشان‌دهنده اهمیت اصل آزادی و عدالت اجتماعی

است و نمی‌تواند مثبت آن باشد که شارع در حوزه اجتماعیات، اصول یا قواعد دیگری را مد نظر قرار نداده است. هم‌چنین مقتضای دلایل عینی، طرد دیدگاه اخیر است؛ زیرا اگرچه قاعده عدالت از منظر مفهومی امری پیشین‌دینی است، اما از منظر عینی، گاه شارع در تبیین آن نقش ایفا کرده است. مثلاً شارع گاه با دخالت در چگونگی اعتبار حقوق برای طرفین معامله در اتصاف یک رفتار به عدالت و یا ظلم نقش‌آفرین است. قواعدی چون «تلف المبیع قبل قبضه فهو من مال بايعه» و یا جعل خیار حیوان با مدتی مشخص (سه روز برای مشتری) و مواردی از این قبیل است.

بنابراین، در مقام جمع میان نظرات و گزینش رأی مختار، به نظر می‌رسد نظریه شمول تشریح از قوت بیش‌تری برخوردار است. مفاد روایاتی چون «انما علینا ان نقلی الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵) و یا «علینا القاء الاصول و علیکم التفریح» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۶۲) نیز که با قید «انما» که دلالت بر حصر دارد، حاکی از آن است که بیان تمامی اصول در این حوزه، از طریق نصوص عام یا خاص بر عهده ائمه هدی بوده و هیچ حوزه‌ای نیست که خالی از چنین اصولی باشد، لذا وظیفه فقیه، تنها تفریح فروع بر آن اصول است. شاید گفته شود که جامعیت شریعت و نیازهای متغیر آن اقتضای وجود منطقه‌ای فارغ از تشریح دارد که در پاسخ می‌توان گفت ادعای جامعیت شریعت و نیازهای متغیر بشر مثبت وجود منطقه فراغ و تحدید اختیارات حاکم به آن حوزه نیست.

نتیجه‌گیری

وجود تفاوت در نگرش‌های مؤثر در اسلامی‌سازی تقنینات، تنوع در منطق فهم دین و منطق فهم معیار در جمهوری اسلامی ایران و دیدگاه‌های ناظر به گستره شریعت در اسلامی‌سازی، این سؤال را ایجاد می‌نماید که با توجه به این تفاوت‌ها، اسلامی‌سازی سیاست تقنینی چگونه محقق خواهد گردید؟ پاسخ به این سؤال منوط به تبیین حدود اختیارات فقیه حاکم از یک‌سو و تعیین فتوای معیار جهت اسلامی‌سازی سیاست تقنینی در جمهوری اسلامی ایران از سوی دیگر است.^{۳۰}

در فقه امامیه در رابطه با حدود اختیارات حاکم اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که پذیرش هر یک از آنها تأثیر متفاوتی بر اسلامی‌سازی دارد.^{۳۱} دیدگاه ولایت مطلقه معتقد است حدود اختیارات، همان حدود اختیارات اجتماعی نبی خاتم و معصومین است و از این رو، فقیه در تمامی حوزه‌های افتا، قضا و حکومت، از ولایت برخوردار است (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳).^{۳۲} در مقابل، سه رأی دیگر، تضییق مطلق، تضییق نسبی و توسعه نسبی وجود دارد. دیدگاه تضییق مطلق معتقد است که فقیه تنها در موضوعات مورد تخصص در باب قضا و نه در تمامی موضوعات از ولایت برخوردار است. محقق خوانساری، حتی ولایت فقیه برای اقامه حدود در عصر غیبت را نمی‌پذیرد و یا ثبوت هلال به حکم حاکم را مورد تأمل قرار می‌دهد (خوانساری، ۱۳۹۸ق، ج ۶، ص ۴-۳). دیدگاه تضییق نسبی، ولایت فقیه را در کلیه شؤون قضا می‌پذیرد، اما ولایت در اجرای حدود و تعزیرات و یا ولایت در زعامت را مورد انکار یا تردید قرار می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۵۷-۵۵۵ و حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۶). دیدگاه توسعه نسبی بر ولایت فقیه در حدود و تعزیرات و شؤون دیگر حکومتی اذعان دارد، اما قائل به ولایت مطلقه برای فقیه در این حوزه‌ها نیست. این دیدگاه، ولایت را محدود به نصوص غیر الزامی شریعت و ناظر به روابط انسان و طبیعت می‌نماید و در حوزه نصوص شریعت، این ولایت را حداکثر در حدود اجرای اوامر الهی و یا جاری نمودن حدود و تعزیرات و تطبیق کلیات بر موارد برمی‌شمارد (شهید صدر، ۱۴۱۱ق، ص ۳۷۸ و ۶۸۲-۶۸۰).

در میان این نظرات، نظریه ولایت مطلقه فقیه به عنوان نظر معیار پذیرفته شده و از این رو، اسلامی‌سازی قوانین و سیاست‌های عمومی بر طبق مقتضیات وسیع دیدگاه ولایت مطلقه فقیه قابل عمل خواهد بود. این مهم در اصل ۵۷ قانون اساسی مورد تصریح قرار گرفته است.^{۳۳}

در باره انتخاب فتوای معیار، تاریخ فقه امامیه نشان می‌دهد که اختلاف نظر در میان آرای فقهی فقها در ارتباط با استنباط حکم موضوع واحد، امری کاملاً طبیعی است و در این فرض، باید به این مهم پاسخ داد که از میان فتاوی‌های مذکور، کدام فتوا به عنوان فتوای معیار اسلامی‌سازی ملحوظ نظر است؟

باید توجه داشت که مجموعه معارف اسلامی به منظور تأمین مصالح خاصی وضع گردیده و در درون خود یک منظومه جامع، منسجم و غیر متهافت را تشکیل می‌دهد، اما چون علم به این منظومه به نحو جامع و مصون از خطا، تنها برای معصومین میسور است، فقها (به عنوان نمایان ایشان) موظف گردیده‌اند تا با اجتهاد در آموزه‌های دینی، به استنباط فروع اقدام ورزند و طبیعی است، در این میان به دلیل اختلافات ناظر به مبانی، مباحث و اسناد مورد پذیرش ایشان، نتیجه استنباطات فقهی، گاه متفاوت خواهد بود. اما آنچه مهم است، این است که معصومین با تأیید این سیره و ارجاع به آن، خطاهای احتمالی استنباط را نیز (مادامی که بطلان آن روشن نشود) اعتبار بخشیده‌اند. بر این اساس است که کلیه فتاوی مستنبط از منهج بایسته اسلامی، فتوایی اسلامی بوده و از وصف حجیت برخوردار است. البته در این رابطه طبیعی است که در حوزه فردی، هر مکلفی موظف است به رأی مجتهد خود عمل نماید، تا عمل او مجزی باشد. اما در ایجاد رویه واحد برای امور اجتماعی و وضع تقنینات اجتماعی کدام‌یک از این نظرات به عنوان نظر معیار پذیرفته می‌شود و الزام همگان به تبعیت از آن در امور اجتماعی چه مبنای فقهی دارد؟

مسأله حجیت، از مهم‌ترین مباحث ناظر به منطق فهم اصولی و رویه فقهاتی است. معنای حجیت آن است که اگر استنباط یک فقیه پس از تلاش بایسته، مصادف با واقع بود، آن استنباط منجز واقع بوده و مخالفت با آن مستلزم استحقاق عقاب است و اگر مخالف با واقع بود، مکلف در ارتکاب آن معذور است (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۹۳). تأکید بر اصل حجیت به معنای آن نیست که اسلامی‌سازی در یک نظام اسلامی و در مقیاس حکومتی آن با اکتفا به وصف حجیت میسور است، بلکه منشأ مشروعیت الزام همگان به رعایت مفاد تقنینات اجتماعی، لحاظ مصلحت عمومی ناظر به این امر و بهره‌گیری از اختیارات فقیه حاکم است. ممکن است فقیه حاکم به عنوان زمامدار حکومت اسلامی فتوای خود را به عنوان فتوای معیار قرار دهد یا تشخیص این مهم را به فرد یا گروهی خاص تفویض نماید. همین امر، مبنای تأسیس شورای نگهبان بوده و لذا فقهای این شورا به بررسی عدم تغایر قوانین با موازین اسلامی موظف

گردیده‌اند. بنابراین، باید در تشخیص اسلامی‌سازی قوانین به این مهم توجه شود که جمهوری اسلامی ایران آرمان تلاش حداکثری به منظور تمهید مقدمات نظام جهانی اسلامی را دارد و طبیعی است این امر، نیازمند توجه ویژه به موضوع‌شناسی اجتماعی، لحاظ هم‌سویی یا تقابل قوانین مصوب با مقتضیات زمان و مکان، توجه به مصالح اسلام و جامعه اسلامی و عنایت به اقتضائات عقلایی تقنین جامع و غیر متهافت است. در مجموع، تحقق اسلامی‌سازی در نگرش حکومتی، منوط به رعایت مؤلفه‌های ذیل است:

الف) تطابق و یا عدم تغایر قوانین و سیاست‌ها متخذ با فحوای آموزه‌های شریعت (اصل حجیت).

ب) توجه به ابعاد اجتماعی موضوعات با تأکید بر نگرش حکومتی به آن‌ها (ملاحظه بایسته مقتضیات زمان و مکان).

ج) رعایت انسجام میان تقنینات و سیاست‌گذاری‌های حاکمیتی و هم‌سویی آن‌ها با مقاصد (اهداف) کلان شریعت و نظام اسلامی.

یادداشت‌ها

۱. در مقدمه قانون اساسی در این رابطه آمده است: «ویژگی بنیادی این انقلاب، نسبت به دیگر نهضت‌های ایران در سده اخیر، مکتبی و اسلامی‌بودن آن است یا «...قانون‌گذاری - که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است - بر مدار قرآن و سنت جریان می‌یابد. بنابراین، نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام‌شناسان عادل و پرهیزگار و متعهد (فقه‌های عادل) امری محترم و ضروری است... (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۳ و ۱۹). هم‌چنین به‌طور نمونه، اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اذعان می‌دارد: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها، باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل، بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است...». هم‌چنین ر.ک: اصول نود و یکم، نود و چهارم و نود و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۲. ضرورت اسلامی‌سازی در اصول قانون اساسی با عباراتی متشتمت مورد توجه قرار گرفته است؛ عباراتی چون: «موازین اسلامی»، اصل ۴ قانون اساسی، «موازین شرع»، اصل ۱۱۲ قانون اساسی، «موازین فقهی»، اصل ۱۶۳ قانون اساسی، «ضوابط اسلامی»، بند ۱۲ اصل ۳ قانون اساسی، «معیارهای اسلامی»،

بند ۱۶ اصل ۳ قانون اساسی و «احکام اسلامی» (اصول ۹۱ و ۹۶ قانون اساسی)، همه ناظر به اصل ضرورت انطباق با موازین اسلامی هستند که در اصول متعدد قانون اساسی با بیانات گوناگون مورد اشاره قرار گرفته است که البته ممکن است به دلیل اختلاف عبارات، تفاسیر مختلفی از آن‌ها صورت پذیرد.

۳. لازم به ذکر است؛ اگرچه برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر لزوم انطباق قوانین موضوعه با موازین اسلامی تأکید نموده است (برای نمونه ر.ک: اصل ۴ و ۹۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران)؛ در برخی اصول دیگر از «عدم مغایرت قوانین و مقررات با اسلام» سخن به میان آورده است. نگارندگان معتقدند؛ به خصوص با توجه به قرائن موجود در اصول مذکور، موستسین قانون اساسی هیچ تعمدی در تفکیک میان این دو واژه نداشته‌اند؛ علاوه بر آن که احراز انطباق قوانین موضوعه با نفس الامر شریعت مطهر در شرایط فعلی و عصر غیبت، در غالب موارد ممکن نیست. لذا به نظر می‌رسد؛ اگرچه برخی کوشیده‌اند تا از کاربرد هر یک از این عبارات در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، معنای جداگانه‌ای برداشت نمایند، اما این برداشت صحیح به نظر نمی‌رسد (جهت اطلاع بیشتر از سایر دیدگاه‌ها، مباحث نشست علمی «شرع، قانون، انطباق یا عدم مغایرت»، تاریخ ۲۰ آذرماه ۱۳۹۲ پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی در قم ارائه شده در آدرس اینترنتی: <http://www.qom.irna.ir> مورخه ۱۳۹۲/۹/۲۰ مفید به نظر می‌رسد).

۴. اصل دوازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیان می‌دارد: «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب، جعفری اثنی عشری است و این اصل، الی الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی؛ اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن، در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب».

۵. حشویه گروهی بودند که یگانه منبع معرفتی را نقل دانسته و در روش فهم نیز بدون هیچ‌گونه تأملی، خطابات شرعی را نه با توجه به قواعد ناظر به ظاهر کلام که با توجه به انس و عادت خود، معنا می‌کردند. این عده به برداشت ظاهری همراه با عادات خود اکتفا کرده و همان را ملاک اعتقاد و عمل قرار می‌دادند. علاوه بر این، آنان هر خطاب و بیانی را مستقل از خطابات و بیانات دیگر در نظر گرفته و به مجموع خطابات توجهی نمی‌کردند (محمود حکمت‌نیا، تبیین نظریه منطقه *الفرع*، ش ۸، ص ۶۵). آنان علی‌رغم توجه به بیانات شارع و بااهمیت خواندن آن، هیچ‌گونه دقتی به اصل

صدور نصوص نداشته و از این رو، روایات زیادی را که در عمل جعلی بوده، به پیامبر نسبت داده‌اند و به همین خاطر، حشویه خوانده شده‌اند. این شیوه تحصیل مدرک و آن شیوه دست‌یابی به فهم فحوای سخنان، این گروه را عملاً به تناقض کشاند و لذا آرای آنان در میان امامیه با اقبال مواجه نگردید.

۶. به‌طور نمونه، محمد امین استرآبادی از سران اخباریان و از احیاگران روی کرد متأخر اخباری، پس از تقسیم علوم نظری به «قریب به حس» و «دور از حس»، معتقد بود کلیه احکام و فروع فقهی از قبیل قسم دوم است و از این رو، تنها راه مصون ماندن از خطا، دوری از استدلالات عقلی و تمسک به کلام معصومین است (سیدمحمدتقی حکیم، *اصول العامة للفقهاء المقارن*، ص ۲۹۸). صاحب حدائق نیز در این باره باور داشت: «تمامی احکام توقیفی است؛ یعنی به شنیدن از حافظ شریعت منوط است. در غیر این صورت، باید احتیاط کرد؛ زیرا عقل نمی‌تواند بر اعماق احکام اطلاع یابد و در امواج آن غور کند» (شیخ یوسف بحرانی، *الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة*، ج ۱، ص ۱۳۱).

۷. شیخ حر عاملی در این باره معتقد است: «ظواهر هر یک از آیات احکام نسبت به احکام نظری، متشابه است؛ چرا که در هر یک از این آیات، با قطع نظر از احادیث، دو یا بیش از دو احتمال در معنای آن وجود دارد» (محمد بن الحسن الحر عاملی، *الفوائد الطوسية*، ص ۱۹۲).

۸. علامه محمدتقی مجلسی، شیخ یوسف بحرانی، فاضل تونی، شیخ حسین کرکی و شیخ حر عاملی از طرفداران این دیدگاه هستند (ابراهیم بهشتی، *اخباری‌گری*، ص ۲۲۲).

۹. در یک تبیین کلان، می‌توان گفت در حالی که انواع روی کردهای نقل‌گرا و از جمله نگرش‌های اخباری آن، به دلیل نص‌گرایی و دوری از رهیافت‌های عقلی، از تقابل بیش‌تری با عرفی‌شدن برخوردار است، روی کردهای عقل‌گرای اصولی و نواعتالی، از قابلیت سازگاری بیش‌تری با فهم عرفی برخوردارند؛ البته حدود این سازگاری در روی کردهای اصولی و نواعتالی مشابه نبوده و گاه برخی از روی کردهای نواعتالی را می‌توان نوعی تبیین دینی از عرفی‌شدن دانست. برخی از روی کردهایی که از تلائم حداکثری با عرفی‌شدن برخوردار است و می‌توان از آن به عرفی‌شدن به شیوه غیر مستقیم یاد نمود، عباتند از: الف) تأکید بر ضرورت تفسیر عصری از نصوص دینی و غیر تأسیسی‌بودن آموزه‌های اجتماعی اسلام. ب) استفاده از تقسیم دین به دو بعد ذاتی و عرضی و مساوق دانستن دین با امور ذاتی و نفی عرضیات از دین. ج) تصرف در نصوص وحیانی به ادعای نزول حقیقت متعالی آن در مرحله تلقی وحی و ابلاغ آن. د) تأکید بر معنویت، به عنوان گوهر دین و ابزارهای بشری به عنوان منابع منحصر در فهم بایسته از دین. ه) تأکید بر ترجمه فرهنگی متون دینی و منطق فهم نواعتالی و نفی منطق فهم اصولی.

۱۰. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، باب البدع و الرای و المقاییس.
۱۱. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: ابوالقاسم علیدوست، *فقه و مصلحت*، ص ۳۹۲-۳۶۲.
۱۲. در ادامه اشاره خواهد شد که مفهوم عقل از منظر فقهای امامیه با مفهوم عقل و عقلانیت از نگاه روشن‌فکران دینی کاملاً متفاوت است.
۱۳. برگرفته از پیام مقام معظم رهبری به کنگره جهانی هزاره شیخ مفید: ۱۳۷۲/۱/۲.
۱۴. این گروه در زبان لاتین به «نئومعتزلیسم» و در عربی به «المعتزلة الجدد» معروفند.
۱۵. طبقه اولیه اعتزال نو هم‌چون سید جمال، عبده و کواکبی با عقل‌خودبنیاد غربی سر سازگاری نداشتند، اما طبقه متأخر؛ مانند محمد آرکون، نصر حامد ابوزید، سروش، ملکیان و مجتهد شبستری؛ چه در تعریف عقل و چه در نوع برخورد با نصوص دینی از اساس با اعتزال تاریخی مخالفند.
۱۶. این در حالی است که در روی‌کرد اصولی، قرآن و سنت نبوی مصون از خطا دانسته می‌شود و تمام سخن در این روی‌کرد، تنها فهم بایسته نصوص معتبر و چگونگی تعامل آن‌ها با سایر ادله دیگر در جهت استنباط صحیح از آن است.
۱۷. در مقابل دیدگاه فوق، آن‌چه برای مستنبط در روی‌کرد اصولی حائز اهمیت است، کشف احکام از طریق فهم بایسته و ضابطه‌مند نصوصی است که فرازمان و مکان تلقی شده و چنان نیست که در فرض تراحم عقلانی، احکام با توجه به مقاصد شریعت چون عدالت و... و به‌دور از توجه جامع به کلیه جوانب مفهوم عدالت که از مهم‌ترین آن‌ها شناخت تمامی جوانب موضوع و آگاهی از علت تامه حکم شرعی است، کنار گذاشته شود.
۱۸. «وَإِذَا تَلَّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بُرْآنٌ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ»؛ و هنگامی که آیات روشن ما بر آن‌ها خوانده می‌شود، کسانی که به لقای ما ایمان ندارند، می‌گویند قرآنی غیر از این بیاور و یا آن را تبدیل کن. بگو من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم. فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم. من اگر از پروردگارم نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ می‌ترسم.
۱۹. «وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»؛ و قرآنی که آیاتش را از هم جدا کردیم تا آن را با درنگ بر مردم قرائت کنی و ما آن را به تدریج نازل کردیم.
۲۰. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۱۵): ۹.
۲۱. احزاب(۳۳): ۳۶؛ حشر(۵۹): ۷؛ توبه(۹): ۲۹ و نساء(۴): ۵۹.

۲۲. به‌طور نمونه، امام خمینی 1 در یکی از سخنان‌شان در تأکید بر ضرورت کاربست فقه جواهری و لوازم آن اذعان داشته‌اند: «فقه به همان صورتی که بوده است، باید باشد. فقه جواهری باید تقویت شود. باید حوزه‌ها وقت وافرشان را صرف فقه و اصول و فلسفه و مباحثه کنند؛ زیرا فقه، در رأس دروس است، ولی مسائل دیگر هم مهم است که باید به آن‌ها عمل شود» (سیدروح‌الله خمینی، صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۷۲).

۲۳. «نَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّبَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل(۱۶): ۸۹).

۲۴. «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام(۶): ۳۸).

۲۵. «... الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (مائده(۵): ۳).

۲۶. كُنَّا مَعَ الرِّضَا بِمَرَوْ فَاجْتَمَعْنَا فِي الْجَامِعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي بَدْءِ مَقْدِمِنَا فَأَدَارُوا أَمْرَ الْإِمَامَةِ وَ ذَكَرُوا كَثْرَةَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهَا فَدَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي 7 فَأَعْلَمْتُهُ حَوْضَ النَّاسِ فِيهِ فَتَبَسَّمَ 7 ثُمَّ قَالَ: «يَا عَبْدَ الْعَزِيزِ جَهْلَ الْقَوْمِ وَ خَدَعُوا عَنْ آرَائِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَبْضِ نَبِيَّهُ ص حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْهُدَى وَ الْأَحْكَامَ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَا قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْزَلَ فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ وَ هِيَ آخِرُ عُمْرِهِ ص الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ در زمان حضرت علی بن موسی الرضا 7 سخن از امر امامت بود و اختلاف زیادی از مردم در امر امامت بود. به خدمت آن حضرت تشرف یافتیم و اباطیل مردم را اطلاع دادیم، ایشان تبسمی کردند و فرمودند: ای عبدالعزیز بن مسلم، مردم جاهل هستند و آرائشان آنان را فریفته است. به درستی که خداوند عزوجل، روح پیامبرش را قبض نمود تا دین را کامل نمود و بر او قرآن نازل کرد که در آن تفصیل هر چیز است؛ خداوند در آن حلال و حرام و حدود و احکام و هر آن چه را که مردم به آن نیاز دارند، کاملاً بیان کرده است. لذا خداوند عزوجل فرمود: «در این کتاب از (ذکر) چیزی فرو نکاستیم» و در حجة‌الوداع که مصادف با آخر عمر پیامبر بود، آیه: «امروز بر شما دین را کامل کردم...» نازل فرمود.

۲۷. متن روایت بدین قرار است: «صَحِيفَةٌ طَوَّلَهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا بِذِرَاعِ رَسُولِ اللَّهِ 9 وَ إِمْلَائِهِ مِنْ فُلْقٍ فِيهِ وَ حَظٌّ عَلَيَّ بِيَمِينِهِ فِيهَا كُلُّ حَلَالٍ وَ حَرَامٍ وَ كُلُّ شَيْءٍ يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ حَتَّى الْأَرَشُ فِي الْخُدُوشِ»؛ لوحی است که طول آن هفتاد ذراع به ذراع رسول الله است و میبین هر حلال و حرام است و آن چه آدمیان بدان محتاجند، حتی بیان ارش و جبران خسارت یک خدشه در آن است....

۲۸. «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ حَدَّ لَكُمْ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ سَنَّ لَكُمْ سُنَنًا فَاتَّبِعُوهَا وَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَ غَفَى لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ رَحِمَهُ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا».

۲۹. این امر؛ چه در بیانات متعدد امام خمینی 1 و چه در اصول قانون اساسی مورد تأکید قرار گرفته است. به‌طور نمونه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران معتقد بودند: «...حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است...» (سیدروح‌الله خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰). اصل ۵۷ قانون اساسی و نیز برخی از اصول دیگر بر این امر به نحو صریح یا ضمنی دلالت دارند.

۳۰. در پاسخ به پرسش‌های مذکور، اگر از منظر نظم حقوقی جمهوری اسلامی ایران، تصریحی وجود داشته باشد، همان نظر به عنوان مبنای اسلامی‌سازی در نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان مبنا قرار می‌گیرد و اگر در این باره نص یا نصوص قانونی وجود نداشته باشد، بررسی علمی نظرات به جهت تعیین معیار مشخص در اسلامی‌سازی لازم است تا در نهایت با عنایت به کلیه معیارها و مناهای تعیین‌شده، شاخصه‌های اسلامی‌سازی در مفهوم مورد نظر در نظام جمهوری اسلامی ایران تعیین گردد.

۳۱. در آشنایی با انواع این نظریات، از اثر آیه‌الله علی‌دوست با عنوان «فقه و مصلحت» استفاده شده است (ابوالقاسم علی‌دوست، فقه و مصلحت، ص ۷۱۴-۷۰۳).

۳۲. پس از امام خمینی نیز بسیاری از معاصرین دیدگاه ولایت مطلقه فقیه را پذیرفته‌اند. به‌طور نمونه آیه‌الله جوادی آملی در این باره می‌فرماید: «حکم حکومتی به پشتوانه مشروعیت اصل حکومت و ولایت و جایگاه ارزشی آن، همه احکام اولی و ثانوی و یا واقعی و ظاهری را در بر می‌گیرد؛ یعنی مجموعه احکامی که برای حفظ کیان اسلام و نظام سیاسی - اجتماعی مسلمانان مفید و تأثیرگذار است، می‌تواند به عنوان اولی یا ثانوی‌اش با تشخیص ولی فقیه در قالب احکام حکومتی جعل و صادر شود و اجرایش بر همگان واجب گردد» (عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، ص ۸۷-۸۸).

۳۳. «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند».

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اسماعیلی، محسن، بازخوانی نظریه منطقه الفراغ: www.mohsenesmaeili.com.
۴. امام خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی تا.
۵. امام خمینی، سید روح الله، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
۶. امام خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، ج ۲۰، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۷. بازرگان، مهدی، آخرت و خدا، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۸. بحرانی، شیخ یوسف، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۱، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۰۵ق.
۹. بهشتی، ابراهیم، اخباری گری، قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، قم: اسراء، ج ۱۱، ۱۳۸۹.
۱۱. حائری یزدی، مهدی، «آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام»، هفته نامه باور، ش ۸، ۱۳۸۱.
۱۲. حجاریان، سعید، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۳. حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۵ و ۲۷، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، تصحیح: مهدی لازوردی و محمد درودی، قم: المطبعة العلمية، ۱۴۰۳ق.
۱۵. حکمت نیا، محمود، «تبیین نظریه منطقه الفراغ»، اقتصاد اسلامی، ش ۸، زمستان ۱۳۸۱.
۱۶. حکیم، سید محمدتقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، قم: انتشارات المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۱۸ق.
۱۷. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: انتشارات اسماعیلیان، ج ۲، ۱۴۰۸ق.
۱۸. حنفی، حسن، من العقيدة الی الثورة (المقدمات النظرية)، بیروت: دارالتنوير للطباعة و النشر، ۱۹۸۸م.
۱۹. خوانساری، سیداحمد، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۶، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۸ق.
۲۰. رشید، رضا، یسر الاسلام و اصول التشريع العام، قاهره: مطبعة نهضة مصر، ۱۹۵۶م.
۲۱. سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در ادیان»، کیان، ش ۴۲، ۱۳۷۷.

۲۲. سروش، عبدالکریم، اخلاق خدایان، تهران: طرح نو، چ ۳، ۱۳۸۰.
۲۳. سلمان پور، محمد جواد، «رابطه مبانی فهم فقهی متون وحیانی با معناشناسی و هرمنوتیک»، اندیشه دینی، ش ۱۰، بهار ۱۳۸۳.
۲۴. شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: نشر باز، ۱۳۸۱.
۲۵. شهید صدر، سید محمدباقر، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۲۶. شهید صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۷. شیخ انصاری، مرتضی، المکاسب، ج ۳، قم: لجنه تحقیق: تراث الشیخ الاعظم، مؤتمر العالمی الذکری المئویة الثانية لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۵ق.
۲۸. صرامی، سیف‌الله، منابع و ادله علم اصول فقه، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۹. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، قم: پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۰. فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
۳۱. کدیور، محسن، «حقوق بشر و روشن فکری دینی»، بازتاب اندیشه، ش ۴۳، آبان ۱۳۸۲.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۳. مجتهد شبستری، محمد، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، مجله کیان، ش ۴۶، ۱۳۷۸.
۳۴. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۳۵. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، ج ۲، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۰۳ق.
۳۷. معرفت، محمدهادی، «اقتراح»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱، زمستان ۱۳۷۳.
۳۸. ملاح، شیخ حسین محمد، الفتوی (نشأتها و تطورها - اصولها و تطبیقاتها)، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۲ق.
۳۹. نائینی، میرزا محمد حسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، پاورقی و مقدمه: سید محمود طالقانی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۰. هدایت‌نیا، فرج‌الله، نگرش حقوقی نومعتزلیان مندرج در مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو (جلد سوم)، پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.