بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعهٔ علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱ـ مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲ـ مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

۳ـ مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۴ـ واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵ـ درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۶ـ مقاله‌ارسالی نباید درهیچ نشریهٔداخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱ـ به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج۱، ص۲۵).

۲ـ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه و سال انتشار اثر دوم، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه).

۳ـ اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شمارهٔ سوره): شمارهٔآیه).

۴ـ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵ ـ فهرست‌منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف ـ برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب ـ برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶ـ در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در سامانه دریافت مقالات در محل مشخص شده درج شود:

نام و نام خانوادگی، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۱۰۷

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهشتم/ شمارهٔ اول / بهار ۱۴۰۲

■

صاحب امتیاز: دبیرخانهٔ مجلس خبرگان رهبری

مدیر مسؤول: سیدابراهیم رئیسی

سردبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری

قائم مقام سردبیر: محمدعلی لیالی

مدیر داخلی: هادی توحیدی‌راد

ویراستار: حسن بیگی

■

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

صادق آملی لاریجانی(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر سابق)، **محسن اراکی**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدهاشم حسینی بوشهری**(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر)، **عسگر دیرباز**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدابراهیم رئیسی**(نماینده مجلس خبرگان و مدیر مسئول)، **محسن قمی**(نماینده مجلس خبرگان)، **عباس کدخدایی**(عضو هیأت علمی دانشگاه)، **عباس کعبی**(نماینده مجلس خبرگان)، **محمدعلی لیالی**(قائم مقام سردبیر و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی).

■

همکاران علمی و ارزیابان این شماره اساتید محترم (به ترتیب حروف الفبا)

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، علی‌اکبر بیاری، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، عسگر دیرباز، سیدمحمدحسین رئیس‌زاده، قاسم شبان‌نیا، محمدعلی لیالی، عباسعلی مشکانی.

■

نشانی:

قم: میدان رسالت، ابتدای ۳۰ متری بسیج، نبش بسیج۲، فصلنامهٔ حکومت اسلامی، صندوق پستی ۳۳۱۷

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: **http://mag.rcipt.ir**

پست الکترونیک: **hokoomateslami@majleskhobregan.com**

۲۵۰۰۰۰ریال

۱۰۷

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهشتم/ شمارهٔ اول / بهار ۱۴۰۲

■

فهرست مطالب

آسیب‌شناسی فعالیت اقتصادی کارگزاران نظام اسلامی از منظر فقه حکومتی/ مصطفی جعفرپیشه فرد/ ۵

امر به معروف و نهی از منکر عامل افزایش قدرت و امنیت در جامعه دینی / سیدمحمدحسین رئیس‌زاده/ ۲۹

مبانی و بنیادهای معرفتی ملاصدرا در اثبات ولایت عالمان دین / مهدی بیات مختاری/ ۵۵

تبیین و تحلیل ماهیت و ابعاد نظریه «فقه نظام ولایی» / سجاد حبیب‌زاده و حسن پناهی آزاد/ ۸۵

پیش‌نیازهای تحقق مدل «مدیریت اسلامی جامع و مبنایی» در حکومت اسلامی بر اساس دیدگاه آیة‌الله مصباح یزدی / محمود مطهری‌نیا/ ۱۱۳

رهبری شورایی در ارزیابی خبرگان قانون اساسی و شورای بازنگری / دانیال محب‌الطاهر/ ۱۳۵

آسیب‌شناسی مسأله بدبینی مردم نسبت به اسلام با تشکیل حکومت دینی در عصر غیبت / الهه هادیان رسنانی/ ۱۵۹

چکیدهٔ عربی/ ۱۹۱

چکیدهٔ انگلیسی/ ۲۰۴

■

فصلنامهٔ **حکومت اسلامی** به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبهٔ **علمی- پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **علمی- پژوهشی حکومت اسلامی** در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه شده و از طریق پایگاه نورمگز www.noormags.ir، پایگاه مگ‌ایران www.magiran.com و سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی mag.rcipt.ir قابل مشاهده و دریافت می‌باشد.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ اول، بهار۱۴۰۲، پیاپی۱۰۷
ISLAMIC GOVERNMENT 107 / Vol.28, No.1, Spring2023

آسیب‌شناسی فعالیت اقتصادی کارگزاران نظام اسلامی از منظر فقه حکومتی

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۵ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸
مصطفی جعفرپیشه‌فرد*

چکیده

سکولاریسم رفتاری مهم‌ترین عامل ایجاد فساد اقتصادی و محور ایجاد ظلم و ناعدالتی‌های اجتماعی در نظام اسلامی است. در مقام حلّ این مشکل، برای مقابله با فساد اقتصادی کارگزاران، نظارت درونی و بیرونی در قالب اقداماتی نظیر وضع قوانین، نظارت مجلس و ایجاد مؤسسات و مراکز قضایی همواره مورد توجه بوده است، ولی این قبیل اقدامات مبارزه با معلول است و اساسی نیست. مقاله پیش رو با بهره‌گیری از شیوه اجتهادی و روش توصیفی ـ تحلیلی به مسأله منشأ فساد اقتصادی کارگزاران می‌پردازد، راه‌کار اساسی برای مقابله ریشه‌ای با این آسیب خانمان‌سوز با بازخوانی فقه اهل بیت : و از منظر فقه حکومت و بهره‌گیری از سیره حکومتی حضرت امیرالمؤمنین 7 ، ممنوعیت فعالیت‌های اقتصادی کارگزاران را به عنوان راه‌کاری بنیادین برای مبارزه با فساد اقتصادی می‌داند و بر اساس آن بر این باور است که ممانعت حاکمیت از فعالیت‌های مالی کارگزاران که به طور طبیعی و معمول به رانت اقتصادی منتهی می‌شود و ایجاد شکاف بین مناصب دولتی و فعالیت اقتصادی کارگزاران، امری ضروری می‌باشد.

واژگان کلیدی

فقه حکومتی، فعالیت اقتصادی، کارگزاران نظام، نظام اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة: m.jafar1110@yahoo.com

مقدمه

فقه حکومتی واژه‌ای متشکل از ترکیب وصفی و متمایز از عناوینی نظیر فقه سیاسی و فقه الدوله، به روی‌کرد فقه در مقام استنباط و اجتهاد ناظر بوده و کلیه مسائل مورد طـرح و بحـث در فقه را شامل می‌شود. گفتمان فقه حکومتی کلیه ابواب فقه از طهارت تا دیـات را در درون شبکه اجتماعی و در قالبی گسترده از روابط بین افراد جامعه و مناسبات بین جامعه و دولـت، در دایره استنباط احکام اسلام مورد لحاظ قرار داده و نگاهی گسترده به شیوه اجرا و چگونگی تنفیذ احکام شرعی دارد. ازاین‌رو، انحراف از نحوه اصیل روی‌کرد فقه حکـومتی در اسـتنباط احکام شرعی از یک جهت و عدم اجرای احکام فقـه حکـومتی در نظـام اسـلامی از سـوی کارگزاران و بانیان اجرایی از جهتی دیگر، موجبـات تضـعیف و اضـمحلال بنیـان‌هـای نظـام سیاسی اسلام فراهم شده و در نتیجه تضعیف گفتمان فقه حکومتی و ناکارآمـدی آن در بعـد ارائه راه‌کار برای حل مشکلات پیش رو نمایان خواهد شد.

مقاله پیش رو، به یکی از آفات و آسیب‌های نظام سیاسـی از دیـدگاه فقـه حکـومتی؛ یعنی فساد اقتصادی و ارائـه راه‌کارهـای مهـم در بعـد مبـارزه بـا مـوارد تخلفـات مـالی کارگزاران و دفع و پیش‌گیری از زمینه‌های فساد خواهـد پرداخـت. اندیشـه سـکولار بـه عنوان مهم‌ترین عامل اشـاعه فسـاد اقتصـادی در میـان کـارگزاران نظـام اسـلامی مطـرح می‌شود. سکولاریسم که در فارسی از آن به دنیاگرایی، دین‌گریزی، تفکر اصالت انسـان و در عربی از آن به علمانیت تعبیر می‌شود، ثمره‌ای جز مخالفـت حـداکثری بـا شـرعیات و تقلیل احکام و معارف دینی به امور عرفی در پی نخواهد داشت. سکولاریسـم از ضـدیت با مذهب بدتر بوده و خود را جایگزین دین قرار می‌دهد. در تفکر سکولار، امور بازدارنده اخلاقی نظری و عملی به گونه مستقل و با نفی وجود خدا مـورد کـاوش قـرار مـی‌گیـرد. ازاین‌رو، انسان سکولار، امور اخلاقی را در دایره اصالت فردی و لذات غریزی خـویش می‌سنجد و در نتیجه، منافع فردی بر کلیه امور مقـدم خواهـد شـد. در نتیجـه جهـان‌بینـی سکولار و رسوخ آن در تفکرات کارگزاران نظام اسلامی، نتیجه‌ای جز بی اعتنایی به احکام حکومتی اسلام در مقام نظر و ارتکاب اعمال خلاف انسانی در مقام عمل متصـور نخواهـد

شد. لذا با توجه به مقوله فساد و آسیب‌رسانی حداکثری آن به بنیان‌های نظام اسلامی، برای مقابله با آن، ارائه راه‌کارهایی اساسی با روی‌کرد فقه حکومتی امری ضروری خواهد بود. در مجموع کلیه راه‌کارهای لازم برای مبارزه با فساد اقتصادی کارگزاران در دو گروه از اقدامات رفعی و دفعی می‌گنجد. مراد از اقدامات رفعی، اتخاذ روش‌های سخت‌گیرانه و استفاده از سخت‌افزار و نرم‌افزارهای گوناگون هم‌چون تشکیل مؤسسات نظارتی و بازرسی و دیوان عدالت اداری و تشکیل دادگاه‌های مبارزه با فساد و تدوین قوانین شفافیت مالی مسؤولان و پیگیری آن توسط قوه قضائیه است. اما اقدام دفعی به عنوان بنیادی‌ترین راه‌کار مبارزه با فساد اقتصادی، مسأله ممنوعیت از فعالیت اقتصادی کارگزاران است و سعی شده تا از مجرای فقه و روایات اهل بیت و سیره امیرالمؤمنین 7 با روی‌کرد گفتمان فقه حکومتی ممنوعیت اقدامات مالی کارگزاران به عنوان راه‌کاری قطعی برای خشکاندن زمینه‌های فساد مطرح گردد. بنابراین، مقاله حاضر درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است:

۱. منشأ فساد اقتصادی کارگزاران نظام به عنوان یکی از مهم‌ترین آسیب‌های جدی فقه حاکمیتی چیست؟

۲. راه‌کارهای درمانی فساد مالی دولت‌مردان چیست؟

۳. راه‌کارهای نظارتی؛ اعم از درونی و بیرونی برای رفع فساد مالی کارگزاران و تأثیر آن چیست؟

۴. راه‌کار ممانعت کارگزاران از انجام فعالیت‌های اقتصادی برای دفع مفاسد اقتصادی از بدنه نظام چیست؟

فرضیه پژوهش بر این امر استوار است که با بازخوانی فقه اهل بیت : و استنباط از نصوص و سیره حضرت امیرالمؤمنین 7 و با روی‌کرد فقه حکومتی، حکم به ممنوعیت فعالیت اقتصادی کارگزاران به عنوان راه‌کاری اساسی و بنیادین برای مبارزه با مفاسد اقتصادی کارگزاران مطرح می‌شود.

معناشناسی فقه حکومتی

فقه حکومتی از دو واژه فقه و حکومتی ترکیب یافته است، فقه در لغت به معنای

فهـم (جـوهری، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۲۲۴۳ و طریحـی، ۱۳۷۵، ج۶، ص۳۵۵)، ادراک و علم به شیء است(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۴۴۲).

واژه فقه در ابتدا به مطلق علوم اطلاق می‌گردیـد و سـپس بـه علـم بـه شـریعت و شناخت حلال و حرام اختصاص پیدا کرده است(همان).

حکومـت از مـاده (ح ـ ک ـ م) بـه معنـای منـع‌کـردن اسـت و معنـای داوری و حکـم‌کـردن از آن مشـتق شـده اسـت(ابن دریـد، ۱۹۸۷م، ج۱، ص۵۶۴ و جـوهری، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۹۰۱). زیرا به‌واسطه آن از ظلم منع می‌شود و حکمت نیز به‌واسـطه منع از جهل از آن مشتق گردیده اسـت. حکومـت در گسـترده‌تـرین معنـا حکمرانـی و کنترل دیگران (هیوود، ۱۳۹۵، ص۲۲) که در قالـب نهـاد و سـازمان رسـمی اقـدام بـه برقراری نظم و آسان‌سازی فعالیت‌های اجتماعی مـی‌کنـد و از طریـق قـدرت سیاسـی، دیگران را کنترل و مانع ایجاد ظلم در جامعه بشری می‌شود و مـراد از حکـومتی کـه از ترکیب حکومت با (یاء نسبت) است؛ یعنی هر امر منسوب بـه حکومـت کـه در دایـره قلمرو سیاسی از آن بحث می‌شود و در ترکیب واژه حکومتی با فقه، مراد فقهـی اسـت که به حکومت اسناد داده می‌شود و منسوب به حکومت است. فقه حکـومتی روی‌کـرد فقه را در مقام استنباط و اجتهاد نشان می‌دهد که از ابتدای فقه تا پایـان آن نگـاهی هـم به شیوه اجرا و چگونگی تنفیذ و پیاده‌کردن حکـم شـرعی دارد. مبنـای فقـه حکـومتی وحدت دین و سیاست است و این‌که دین در خدمت اداره زندگی مردم بوده و سیاست از دین تغذیه می‌کند(خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱) و فقه حکومتی در تعبیری دیگر به معنای استنباط فقهی، بر اساس فقه اداره نظام به غیر از فقه اداره فرد است، فقه از طهـارت تـا دیات باید ناظر به اداره یک کشور، اداره یک جامعه و اداره یک نظام باشد(همان).

سکولاریسم

واژه سکولار(secular) در فارسی به معنای بی حرمـت، ناسـوتی، بشـری، زمینـی (غیر معنوی) غیـر مـذهبی، عرفـی ذکـر گردیـده اسـت(بریجانیان، ۱۳۸۱، ص۷۸۰) و سکولاریسم (مرکب از دو واژه سکولار + ایسم)(secular + ism) به معنای دنیاپرسـتی،

اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیر دین‌گرایی و نادینی‌گری و دین‌زدایی و جداشدن دین از دولت معنا گردیده است(همان). در برخی از فرهنگ اصطلاحات مشابه معانی مذکور؛ نظیر مخالفت با شرعیات و امور دینی و جانب‌داری از امور دنیوی در برابر امور اخروی ذکر گردیده است(آریانپور، ۱۳۷۰، ج۵، ص۳، لغت۴۹۵۲).

سکولاریسم در عربی از آن به العَلَمانیه(به فتح عین و لام)، مشتق از کلمه عالم به معنای دنیاگرایی و محوریت انسان در عالم و تأکید بر استقلالیت عقل انسانی است و عقل انسان مستقل از دین برای اکتشاف محیط پیرامون است(ظاهر، ۱۹۹۳م، ص۳۸-۳۷). سکولاریسم؛ یعنی این عالم‌گرایی؛ یعنی توجه را به این عالم معطوف‌کردن و از عوالم دیگر به فرض وجود، غفلت‌کردن است(کدیور؛ ملکیان؛ مجتهد شبستری و سروش، ۱۳۸۱، ص۷۷). این‌که سکولاریسم را بر مبنای جدایی دین از سیاست تعریف می‌کنند؛ هم سطحی و هم بسیار گمراه‌کننده است، جدایی دین از سیاست در واقع یکی از ابتدایی‌ترین میوه‌هایی است که از شاخه آن درخت می‌توان چید(همان، ص۹۲).

سکولاریسم به دو دسته خشن و ملایم تقسیم می‌شود؛ سکولاریسم خشن و افراطی با راهبرد دین‌ستیزی پیش می‌رود و به طور کلی، دین را از صحنه زندگی به حاشیه می‌راند و سکولاریسم ملایم، به محدودساختن دین در عرصه فردی و نیازهای شخصی قناعت می‌ورزد(خسروپناه، ۱۳۸۹، ج۱، ص۹۹).

سکولاریسم رفتاری و فساد مالی کارگزاران

سکولاریسم در بعد اندیشه و عمل به دو قسم سکولاریسم نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ در سکولاریسم نظری، فرد سکولار با توجه به باورهای مادی‌گرایانه و انگیزه‌های ضد دینی، اصول و شاکله رفتاریش را شکل می‌دهد و در نتیجه در خلاف جریان اخلاق دینی قرار گرفته و مسیر ابتذال را پیش می‌گیرد، اما در سکولاریسم عملی، علاوه بر آن‌که ضد مذهب مطرح نبوده، بلکه فرد دین‌دار نیز هست و در مقام اندیشه از جهان‌بینی توحیدی برخوردار و به حضور حداکثری محتوای دین در کلیه امور فردی، سیاسی و اجتماعی باور دارد، ولی در عمل، به‌واسطه بی تقوایی و عدم

التزام عملی به تشریعیات، مسیری را می‌پیماید که سکولاریسم نظری به آن منتهی می‌شود. در واقع در سکولاریسم نظری همه انگیزه‌ها از جمله عمل‌کردهای فردی و اجتماعی افراد، غیر دینی و سکولاریسم در همه ابعاد و شؤون زندگی پیاده می‌شود(کدیور؛ ملکیان؛ مجتهد شبستری و سروش، ۱۳۸۱، ص۹۲). اما در سکولاریسم عملی، انگیزه‌ها خصوصاً در مسائل سیاسی و اجتماعی دینی است، ولی این باور و انگیزه از مقام نظر و ساحت اعتقاد به مقام عمل تسری نمی‌کند و فرد با توجه به شناخت و دیدگاه دینی، به‌خاطر ولنگاری در برابر شهوات نفسانی و بی تقوایی در عمل‌کرد، رفتاری مشابه سکولاریسم نظری خواهد داشت. ظهور سکولاریسم عملی بعد از انقلاب و استقرار نظام دینی ولایت فقیه به عنوان ساختار سیاسی مقابل نظام‌های سکولار ضد دینی؛ نظیر جریان‌های لیبرالیسم و کمونیست غرب بوده است؛ زیرا دشمن به یقین پذیرفته بود که در ساختار سیاسی نظام ولایت فقیه جایی برای گفتمان سکولار، حتی در ابتدایی‌ترین قالب آن نیست. ازاین‌رو، به‌واسطه نفوذ و پیاده‌سازی آثار سکولاریسم در قالب سبک زندگی مدرن غربی در میان کارگزاران دولت، موجب انحراف نظام از ریل اصلی خود خواهد شد.

راه‌کار متعارف برای مبارزه با فساد اقتصادی کارگزاران

برای ریشه‌کن کردن رانت، فساد اقتصادی و تخلفات اداری در نظام‌های مختلف راه‌کارهای متفاوت و مختلفی ممکن است پیش‌بینی شده باشد، در این نوشتار به برخی راه‌کار مؤثر اشاره و تبیین می‌شود.

وضع قوانین

در نظام‌های مختلف سیاسی، تدابیر مختلفی را برای مبارزه با فساد اقتصادی شاهدیم، ولی مع‌الأسف هر چند موفقیت‌های موقت و مسکّن‌وار را نمی‌توان انکار کرد، ولی آن‌چه هم‌چنان یکه‌تازی می‌کند، رانت است و سوء استفاده و تبعیض و اختلاس و رشوه و توسعه فقر و عمیق‌شدن شکاف طبقاتی میان دارا و ندار. ازاین‌رو، در دو بعد کلی؛ یعنی وضع قوانین بازدارنده در قالب قانون اساسی، مدنی و مجازات اسلامی

می‌توان به مقابله با مظاهر فساد اقتصادی در میان دولت‌مردان نظام اسلامی پرداخت. مجموع قوانین مبارزه با فساد مالی کارگزاران دولتی را می‌توان در قوانینی؛ نظیر اصل ۱۴۲و۴۴ قانون اساسی، قانون مجازات تبانی در معاملات دولتی، قانون ممنوعیت اخذ پورسانت در معاملات خارجی، قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشا و اختلاس، (مصوب ۷۵) و مواد ۵۸۸ تا ۵۹۷ قانون مجازات اسلامی، (مصوب ۷۵) مورد لحاظ قرار داد.

قانون اساسی

قانون اساسی به عنوان محور سند حقوقی یک کشور و متشکل از مجموعه‌ای که در آن ساختار سیاسی حکومت، قلمرو وظایف نهادهای وابسته به حاکمیت را مشخص و تبیین و محوری برای وضع قوانین جزئی‌تر در کلیه نهادهای اقتصادی، اجتماعی و قضایی وابسته به نظام است تا توسط آن هدف نهایی؛ یعنی تحقق حقوق عامه مردم تضمین گردد. تقویت مبانی نظام توسط قانون، همواره مورد نظر فقها بوده است. به‌طور نمونه میرزای نائینی برای جبران عدم دسترسی مردم به امام معصوم در عصر غیبت، برای تحقق عدالت و عدم انحراف در نظام سیاسی کشور، نظارت بیرونی را در قالب تدوین قوانین و تشکیل مجلس مطرح کرده است(نائینی، ۱۳۸۲، ص۴۸-۴۶).

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصولی برای شفافیت مالی و کنترل عمل‌کرد تجاری دولت‌مردان گنجانده شده است. در اصل ۱۴۲ قانون اساسی درباره اعلام اموال کارگزاران ارشد نظام آمده است:

> دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضائیه رسیدگی می‌شود که برخلاف حق افزایش نیافته باشد(قانون اساسی، اصل۱۴۲).

و در اصل ۴۴ قانون اساسی نیز پایه‌های نظام اقتصادی جمهوری اسلامی را در سه بخش دولتی، تعاونی و خصوصی تعریف و ملکیت در کلیه زیرمجموعه‌های این سه بخش را در صورت موافقت با قوانین اسلام، مورد تأیید و حمایت قانون نظام جمهوری اسلامی دانسته است(همان، اصل۴۴). ازاین‌رو، در صورت عدم مطابقت

فعالیت‌های اقتصادی و مالی کارگزاران نظام با احکام شرع اسلام، برخورد قانونی نظـام با تخلفات مالی کارگزاران امری مسلم خواهد بود و این مسأله بیان‌گر عدم پذیرش ظلم و حمایت قانونی از بی عدالتی در بدنه و ساختار اصلی نظام می‌باشد.

اتخاذ روش‌های سخت‌گیرانه

اتخاذ روش‌های سخت‌گیرانه و استفاده از سـخت‌افـزار و نـرم‌افزارهـای گونـاگون هـم‌چـون تشـکیل مؤسسـات نظـارتی و بازرسـی و دیـوان عـدالت اداری و تشـکیل دادگاه‌های مبارزه با فساد و حتی تدابیر مهم‌تری که تا حدودی هم جنبه پیش‌گیری دارد هم‌چون ارائه لیست دارایی‌های مسؤولان به قوه قضائیه که در قانون اساسـی جمهـوری اسلامی هم منعکس است، کارآمدی خود را به طور کامل نتوانسته به اثبات برساند.

این روش‌ها و روش‌هایی نظیر نظارت مجلس به رفتار دولت‌مردان و بحث شفافیت اقتصادی امور و شعار این‌که همه چیز در فضای شیشه‌ای و ویترین قابـل تماشـا بـرای جمیع شهروندان باشد، اگرچه تا حدودی خوب و مؤثر است، ولی تـاکنون ثابـت شـده که نتوانسته نه تنها علاج اساسی کند تا چه رسد به این‌که انتظار داشته باشـیم از ریشـه مانع رشد و پیدایش غدّه سرطانی فساد باشیم. البته در مفاهیم اسلامی هم کـه در جـای خود در گفتمان فقه حکومتی بر آن تأکید فراوان می‌شود، ارزش‌هایی هم‌چـون امـر بـه معروف و نهی از منکر، النصیحة لأئمة المسلمین و بالاتر از همه، تکیه بر عدالت و تقوا و ایمان سجایا و خصلت‌های ذاتی کارگزاران، همه و همه از اموری است که تا حـدود زیادی برای مصونیت‌بخشی به این بیماری لاعـلاج تأثیرگـذاری دارد، ولـی مشـکل بـه قدری غامض و پیچیده است که درمان‌های عمیق‌تر و شدیدتر را می‌طلبد.

به طور خلاصه، در یک کلمه، مقولات گوناگون از نظارت بیرونی تا وجدان درونی، همه و همه مکانیزم‌های مؤثری برای مقابله با فساد اقتصادی به حسـاب مـی‌آینـد و بـه عنوان شرط لازم برای این هدف بلند، باید آن‌ها را پذیرفت و به لزوم اعمال آن اذعـان کرد. با این حال، با توجه به پیچیدگی مبارزه با فساد اقتصادی و لایه‌هـای تـو در تـوی آن، به نظر می‌رسد کار اساسی و قـانونی و رسـمی بـرای پـیش‌گیـری از شـکل‌گیـری

سلول‌های سرطانی فساد به خوبی تدارک نشده است و لذا کارهای انجام‌شده، بیش‌تر از مبارزه با معلول خبر می‌دهد تا مبارزه با علّت و کم‌تر نقطه آبشخور فساد و تباهی را هدف جدّی قرار می‌دهند و به اصطلاح جنبه درمانی و رفع دارند و از بعد پیش‌گیری و دفع فساد نا کارآمد می‌باشند.

راه‌کار دفعی مبارزه با فساد اقتصادی کارگزاران

اکنون پس از این مطلب نسبتاً طولانی که به ناچار مطرح گردید، در پاسخ به پرسش از چاره‌اندیشی در باره عویصه بزرگی به نام فساد مالی و بی انضباطی اقتصادی دولت‌مردان، باید گفت در درون‌مایه مبانی فقه حکومتی و بر اساس قرائن و شواهد موجود در تراث فقهی، راه‌کارهایی را مشاهده می‌کنیم که تا آن راه‌کارها به عینیت در نیاید و لباس قانون به طور صحیح و اجرای دقیق به خود نگیرد، امر فساد هم‌چنان به عنوان تهدیدی بسیار جدّی، سلامت نظام سیاسی را تهدید می‌کند و چه بسا به روزی رسد که لاسمح الله، این غدّه سرطانی تمامی تار و پود جامعه را درنوردد و جنگ فقر و غنا در جامعه به گونه‌ای شعله‌ور شود که در آن روز، از دست هیچ‌کس کاری ساخته نباشد و آن وقت است که دودش به چشم مدعیان اسلام و مدافعان گفتمان فقه حکومتی می‌رود، غافل از آن‌که عیب و مشکل از جای دیگر بوده است.

به نظر می‌رسد، در بازخوانی آن‌چه در فقه اهل بیت : و اسلام و روایات منعکس است و در سیره حکومتی حضرت امیر 7 مشاهده می‌شود، بتواند چاره مشکل پدیدار گردد.

فقه اهل بیت : و منع فعالیت مالی کارگزاران

گفتنی است در این‌جا هدف آن است که تنها به یک راه چاره کلیدی اشاره شود. برای بیان این راه‌کار راهبردی و استراتژیک که هم‌چون شاه‌کلید عمل می‌کند، نخست، به نقل نظریّه و بیان حکمی از تراث فقهی مرتبط با فقه حکومتی اشاره و آن‌گاه به ذکر مبانی و تطبیق آن بر سیره حکومتی پیشوای پرهیزگاران پرداخته و در نهایت نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

فقیهان به مناسبت بحث از آداب قضاوت و اموری که در قضاوت مکروه و ناپسند شمرده شده است، به یکی از امور مکروه چنین اشاره کرده‌اند:

شیخ طوسی در المبسوط فی فقه الامامیه می‌گوید:

ویکره له ان یتولّی البیع و الشراء فیما یخصه بنفسه لماروی ان النبی 9 **قال: «ما عدل وال اتجر فی رعیته ابداً»**(ابن اثیر، ۱۴۱۵ق-۱۹۸۷م، ج۵، ص۳۳۶). **«ولاینظر فی امر ضیعته و نفقة عیاله بل وکل من ینظر له فیه لان هذا کلّه مما یشغله عن الحکم»**(طوسی، ۱۴۲۲ق، ج۸، ص۸۹-۸۸).

نظیر روایت نبوی مورد استناد شیخ طوسی در المبسوط می‌توان به روایت نبوی دیگری اشاره نمود که در آن تجارت والی و امام مسلمین مورد سرزنش و نهی قرار گرفته است. چنان‌چه پیامبر اکرم 9 فرمودند:

«لعن إمام یتّجر فی رعیّته» (زید بن علی، بی‌تا، ج۱، ص۲۵۵).

روایت مذکور دال بر حساسیت تجارت امام و حاکم اسلامی در رأس نظام سیاسی اسلام است و صرفاً مسأله به منصب قضاوت خلاصه نشده، بلکه در مرحله اول امام به عنوان عالی‌ترین منصب در رأس نظام سیاسی از تجارت نهی شده است که در نتیجه فحوای روایت ترسیمی از الگوی رفتاری برای دیگر مسؤولین نظام در مراتب پایین‌تر می‌باشد.

قاضی بن براج از فقهای بزرگ مکتب بغداد در بیان حکم به کراهت بیع و شراء توسط قاضی با استناد به روایت نبوی می‌نویسد:

ویکره تولی البیع والشراء بنفسه، لما روی عنه انه قال: **«ما عدل وال اتجر فی رعیته ابدا»**(ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۵۳۹).

محقق حلّی هم در شرایع می‌گوید:

و ان یتولّی البیع و الشراء لنفسه(محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۸۶۶).

شهید ثانی در مسالک الافهام روایت مورد استناد محقق حلی در مسأله کراهت فعالیت تجاری قاضی را روایت پیامبر اکرم 9 بیان کرده(شهید ثانی، ۱۳۸۳، ج۱۳، ص۳۸۱) و علاوه بر خرید و فروش، اجاره و کلیه انواع معاملات را داخل در حکم کراهت دانسته است(همان، ص۳۸۱) و در بیان وجه کراهیت خرید و فروش توسط قاضی می‌نویسد:

لأنه قد یحابی بسبب القضاء فیمیل قلبه إلی من حاباه إذا وقعت بینه و بین غیره حکومة و ربما خاف خصم من عامله من میل القاضی علیه، فیمتنع من

رفعه(همان)؛ زیرا که ممکن است در خرید و فروش قاضی به سبب منصب قضا، به وی هدیه و پیش‌کش شود کـه در ایـن ممکـن اسـت در دعـاوی و حکم‌کردن به کسی که به او هدیه داده میل قلبـی داشـته باشـد و چـه بسـا ممکن است طرف دیگر خصم به‌واسطه نزدیکی و میل قلبی قاضی با طـرف مقابلش از طرح دعوا به قاضی پشیمان شود.

شهید ثانی نظیر شیخ طوسی راه علاج در مسأله ممنوعیت کراهـی خریـد و فـروش قاضی را وکالت و فعالیت واسطه‌ای مالی قاضی می‌داند:

سبیله فیما یحتاج إلیه من بیع و شراء أن یوکّل من لا یعـرف أنـه وکیلـه لئلّـا یحابی وکیله أیضا لأجله، فإذا عرف شخص بوکالته أبدله بآخر، فإن لم یجـد من یوکّله عقد بنفسه للضرورة. ثمَّ إذا وقعت خصومة لمن عاملـه أنـاب مـن یحکم بینه و بین خصمه، خوفا من أن یمیل إلیه أو یتّهم بذلک(همان).

علامه حلی می‌گوید:

یکره للحاکم ان یشتری او یبیع لنفسه بل ینبغی له ان یولّی غیره ذلک و لاینبغی ان یکون الوکیل معروفاً لانه یستحی منه او یخاف فیحابی فیکون مرتشـیا بقـدر المسـامحـة(حلـی، بـی‌تـا، ج۵، ص۱۲۷؛ همـو، ۱۳۹۹، ج۳، ص۴۲۸؛ همـو، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۴۰ و فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۳۱۰).

محقق اردبیلی در شرح گفتار بالا از علامه کـه فرمـود: و ان یتـولی البیـع و الشـراء بنفسه، گوید:

قد یقع فی المعاملة امر تنفر عنه الطباع و انه قد یلاحظه المعامل ظـاهراً ولـم یکن راضیاً باطنا و انه قد یمیل قلبـه الـی مـن یلاحظـه و ینفـر عـن غیـره... (محقق اردبیلی، ۱۴۱۹ق، ج۱۲، ص۴۴).

شهید اول در عبارتی کوتاه مشابه عبارت محقق حلی می‌نویسد:

و لا یتولّی البیع و الشراء لنفسه(شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۷۴ و صـیمری بحرانی، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۹).

جناب فاضل هندی در بیان وجه کراهیـت خریـد و فـروش توسـط قاضـی، حتـی

صورتی را که قاضی علم به عدم محابهٔ طرف مقابل را در خرید و فروش داشته باشد نیز مورد حکم کراهت می‌داند. وی می‌نویسد:

یکره أن یتولّی البیع و الشراء لنفسه فی مجلس الحکم أو غیره، مع من یعلم أنّه یحابی أو مع غیره، لما روی عنه 9 : «**ما عدل وال اتّجر فی رعیّته أبداً**» و فی روایة «**لعنت إماماً یتّجر فی رعیّته**»(فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج۱۰، ص۴۴).

شیخ انصاری در ضمن بیان کراهت حکم‌کردن قاضی در حالات مختلفی؛ نظیر غضب، گرسنگی، تشنگی، شادی و غم می‌نویسد:

و أن یتولّی البیع و الشراء لنفسه(انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۸۴).

محقق سبزواری در کفایة الاحکام در بیان حکم به کراهیت، اجاره و سایر معاملات را داخل در دو عنوان بیع و شراء دانسته است:

و فی معناهما الإجارة و الاستئجار و سائر المعاملات(محقق سبزواری، بی‌تا، ج۲، ص۶۷۱).

فقهای دیگر هم این جملات و نظیر آن را آورده‌اند(حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج۱۰، ص۲۹؛ قطان الحلی، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص۳۴۴ و سبزواری، ۱۳۸۸، ج۲۸، ص۵۸).

خلاصه نظریه مشهور فقیهان که به تعدادی از آن‌ها در عبارت‌های بالا اشاره شد، آن است که برای قاضی کراهت دارد که عهده‌دار خرید و فروش برای خود شود.

صاحب جواهر پس از نقل عبارت محقق حلّی، در شرح خود جواهر الکلام برای اقامه مستند این نظریه به صورت مفصل به ذکر چند دلیل می‌پردازد(نجفی، ۱۳۶۵، ج۴۰، ص۸۳).

اولاً: (بلا خلاف)؛ نظریه کراهت انجام بیع و شراء توسط قاضی مخالفی ندارد.

ثانیاً: در برخی از روایات از رسول اعظم 9 نقل است که آن حضرت فرمودند: «**لعن امام یتّجر فی رعیته**» (زید بن علی، بی‌تا، ج۱، ص۲۵۵)؛ پیشوایی که در میان جامعه تحت امر خویش به تجارت می‌پردازد، مورد لعن و نفرین (من و خداوند سبحان) است.

و در نقلی دیگر فرموده‌اند:

«**مـا عـدل وال اتّجـر فـی رعیتـه أبـداً**» (البـانی، ۱۴۰۵ق، ج۸، ص۲۵۰)؛ فرمان‌روایی که به تجـارت و بازرگـانی در میـان رعایـای خـویش مبـادرت می‌ورزد، هرگز عدالت‌ورزی ندارد.

از این روایات و هم‌چنین سایر مستندات حکم مزبور که در ادامه اشاره خواهد شد، به خوبی بر می‌آید که مسأله نهـی از معاملـه و خریـد و فـروش بـه قضـاوت محـدود نمی‌شود و شامل تمامی کارگزاران و مدیران شده و همه را زیر پوشش قرار می‌دهد.

به علاوه صاحب جواهر تصریح می‌کند، مسأله منحصـر در خریـد و فـروش نیسـت و سایر معاملات و فعالیت‌های اقتصادی نیز در این حکم به خرید و فروش ملحق می‌شوند.

ثالثاً: برخی از وجوه و اعتبارات عقلی نیز حکم به کراهت فعالیت‌های اقتصـادی در کارگزاران را تقویت می‌کند از جمله:

الف) تشویش بال: حواس‌پرتی، فکرپریشی و اضطراب و تمرکز حـواس نداشـتن؛ بـه گونه‌ای که مدیر و کارگزار حکومت به جای آن‌که با فکر آسـوده و خیـال راحـت تمـامی نیروی خود را شـبانه روز صـرف انجـام صـحیح و شایسـته مأموریـت کنـد، گوشـه‌ای از دل‌مشغولی و انرژی او صرف انجام فعالیت اقتصادی و توجه به سود و زیان کار می‌شود.

ب) احتمال المحابـاة: در تجـارت و خریـد و فـروش مسـؤول بـا مـردم، همـواره زمینه‌های اعطا و پیش‌کش و هدایای مختلف به اسم تخفیف و ملاحظه و غیـره وجـود دارد که بر اثر آن موجب به‌دست‌آوردن دل وی می‌گردد تا او را با این کار و در پوشش معامله به سمت اهداف مورد نظـر خـویش مـی‌کشـانند و از مسـیر انصـاف و عـدل و حقیقت به مسیر ستم و فساد و نابرابری سوق دهند.

ج) خوف خصم من عامله: هنگامی که مدیر و مسؤولی هم‌چون قاضی وارد معاملـه با دیگر می‌شود، افراد مقابل آن فرد که ممکن است در دادگاه از او شـکایت بـرده‌انـد و طرف دعوای او هستند، از معامله قاضی با طرف مقابل خود، بیم‌ناک مـی‌شـوند. چـون نگرانند که مبادا قاضی با طرف مقابل ایشان سـاخت و پاخـت، ولـو بـه صـورت غیـر محسوس و حتی بدون توجه و شعور کرده باشد.

د) تُهْمَة: در یک کلمه معامله و تجارت و فعالیت اقتصادی یک مدیر و مسؤول حکومتی به ویژه هر چقدر دارای مسؤولیت بالاتری باشد، با توجه به قدرت و اطلاعات و رانت‌هایی که در اختیار اوست، زمینه بدبینی دارد و انگشت اتهام و ابهام به سمت او نشانه می‌رود که نکند او دچار فساد و سوء استفاده و رانت‌خواری و رشوه و زد و بند و دیگر بی نظمی‌های مالی شده است (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۰، ص۸۳).

خلاصه آن‌که در فعالیت اقتصادی مدیران، زمینه‌هایی از فساد و گناه و کسب دارایی ناپاک پدید می‌آید که ضرر و خسارت‌های جبران‌ناپذیری بر پیکره نظام سیاسی و نظام اجتماعی وارد می‌کند، ازاین‌روست که برخی از فقیهان مثل شیخ طوسی در مبسوط گفته‌اند:

> قاضی و حاکم، حتی از معامله و خرید اجناس معمولی مورد نیاز خود و خانواده و مایحتاج روزمره خود هم که موجب حواس‌پرتی و شغل قلب او می‌گردد، بپرهیزد و این کارها را به وکیلی که مردم او را نمی‌شناسند از طرف اوست، واگذارد تا او به طور ناشناس به بازار برود و مایحتاج او را خریداری کند(طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۸۹).

نتیجه آن‌که: علاوه بر اجماع و این‌که در مسأله مخالفی وجود ندارد و علاوه بر برخی از روایات، با توجه به خطری که فعالیت اقتصادی مدیران دارد، فقها به اتفاق، فتوا به کراهت هر گونه فعالیت اقتصادی قاضی داده‌اند و با توجه به ادله‌ای که اقامه کرده‌اند، این حکم اختصاص به قاضی ندارد و هر مدیر حکومتی را با توجه به جایگاه وی شامل می‌شود.

گفتنی است حکم به کراهت در صورتی است که معامله سالمی شکل گرفته باشد و الّا اگر فعالیت و معامله‌ای با زد و بند و رشوه و رانت و سوء استفاده صورت پذیرد، بدون هیچ شک و شبهه‌ای حرمت آن فعالیت، مسلّم و قطعی است.

فقه حکومتی و فعالیت اقتصادی کارگزاران

کراهت و حرمت که در بالا گزارش شد، از زاویه فقه فردی بود و این‌که قاضی یا کارگزار نظام به عنوان فردی از افراد جامعه که مسؤولیتی را پذیرفته است و به عنوان شخصیت حقیقی مادامی که دارای این عنوان حقوقی است، کراهت دارد، وارد معامله و

خرید و فروش شود و اگر هم ناچار است برای گذران زندگی کالایی هم‌چون گوشت و لباس و میوه و سایر مایحتاج روزمرّه خویش را خریداری کند، فردی را برای تهیه آن‌ها به صورت ناشناس به بازار بفرستد تا مردم او را نشناسند تا مبادا خود شناخت وکیل راه فسادی تولید کند و از روی تطمیع و به‌هوس‌انداختن وکیل و یا از روی ترس از قدرت و بیم نفوذ او با تخفیف و رشوه، یا تحویل کالای مرغوب، زمینه‌های فساد و انحراف را پدید آورند.

اما از نگاه فقه حکومتی، وقتی موضوع مورد ارزیابی قرار گیرد، خواهیم دید که مسأله چهره‌ای شدیدتر و خشن‌تر از فقه فردی پیدا می‌کند و با آن ضرورت اعلام و حکم به ممنوعیت مطلق هر نوع فعالیت اقتصادی کارگزاران، آشکار خواهد شد، این ادّعا را با لحاظ عناوین ذیل می‌توان توضیح داد:

الف) نظام سیاسی اسلام موظف به احیای دین و اجرای تمامی احکام اسلامی است. از احکام الزامی تا غیر الزامی و از واجب تا مستحب و از حرام تا مکروه. دولت اسلامی همان گونه که نمی‌تواند مسؤولیت خود را نسبت به تحقق کارهای مستحب که جزء شعائر اسلامی است؛ مثل اذان، نماز جماعت، تلاوت قرآن، زیارت و سایر آداب و حرکات اسلامی فراموش کند. مستحبات برای آحاد مردم در چارچوب نگرش فردی به فقه مستحب است، ولی اقامه آن‌ها برای حکومت به گونه‌ای که در سبک زندگی جمعی حضوری روشن و نمایان داشته باشد، واجب است. هم‌چنین حکومت اسلامی هم‌چنان‌که وظیفه دارد در برابر محرمات و منکرات بیّن و آشکار بایستد، همین‌طور هم باید به گونه‌ای برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری کند که جامعه از مکروهات جدا شود و تحقق آن‌ها به حداقل ممکن کاهش پیدا کند. حکومت اسلامی نمی‌تواند و نباید جامعه را به گونه‌ای مدیریّت کند که مکروهات الهی و مبغوضات شرعی در جامعه جولان دهند و کسی نسبت به آن‌ها برحذر نباشد؛ چون مکروهات دروازه ورود به محرّمات است و لذا باید در برنامه‌ها مصونیت‌بخشی جامعه نسبت به آن‌ها انجام پذیرد.

ب) آن‌چه گفته شد، در بُعد مکروهات فردی و به عنوان اشخاص حقیقی مردم و جامعه بود، بدون تردید وقتی مکروه، امری بود که به شخصیت حقوقی حاکم و

حاکمان ربط پیدا می‌کند، در این صورت در درجه نخست خود حاکمیت است که باید مانع تحقق چنین مکروهی باشد و پیدایش آن مکروه را در درون سیستم خود ممنوع اعلام نماید. وظیفه حاکمیت آن است که از درون خود، کار را شروع کند و کارهایی که زیبنده نظام سیاسی نیست و مکروه است و شارع راضی به تحقق آن‌ها نیست و مبغوض او شمرده می‌شود، از مدیران بخواهد که از انجام آن سر باز زنند و آن‌ها را ممنوع و حرام حکومتی اعلام کند.

ج) در مکروهاتی نظیر فعالیت اقتصادی کارگزاران، اهمیت و ضرورت اعلام ممنوعیت آن صد چندان است. توضیح مطلب این‌که فقیهان مکروهات متعددی را ذکر کرده‌اند که به رفتار قاضی هنگام قضاوت برمی‌گردد؛ مثلاً پرهیز از عصبانیت، عبوس و درهم‌نبودن، نرم‌خویی بیش از حدّ مکروه است، در سیستم قضایی باید ممنوع اعلام شود، ولی درجه اهمیت این گونه مکروهات چندان بالا نیست؛ چون زمینه تولید فساد در آن‌ها در مرتبه پایین است. ولی در مکروهاتی که محتمل بسیار قوی و علل اهمیت فراوان است و یا درجه احتمال پیدایش فساد شدید است، مثل فعالیت اقتصادی که هم خود محتمل قوی است و چنان‌چه رانت و فساد و رشوه و اختلاس و ناپاکی مالی در آن رخ دهد، خطر بسیار بزرگ در برابر جامعه خواهد بود، هم احتمال این خطر بالاست؛ زیرا انسان دارای قدرت و سلطه، همواره در معرض خطاست و وقتی زمینه‌های بالای فساد فراهم می‌شود، کم‌تر کسی است که به راحتی از آن چشم‌پوشی کند، در این قبیل موارد که حتی تحقق علم اجمالی به پیدایش حرام و فساد در میان پاره‌ای از مدیران دور از ذهن نیست که لزوم حکم به حرمت و ممنوعیت فعالیت اقتصادی قطعی و ضروری می‌شود؛ هم از جهت قوّت محتمل و هم از جهت قوّت احتمال و بالارفتن آن در حدّ علم اجمالی به تحقق آن در میان برخی مدیران.

سیره امیرالمؤمنین 7 و منع فعالیت تجاری کارگزاران

سیره حکومتی اولیای اسلام به ویژه امیر مؤمنان 7 نیز چنین امری را ثابت می‌کند. آن حضرت به عنوان خلیفه مسلمانان با آن‌که معصوم بود و همه به زهد و امانت و

سه‌طلاقه کردن دنیا توسط او، کاملاً واقف بودند، حتی از خریـد پیراهنـی کـم‌ارزش، از فروشنده‌ای که او را می‌شناخت، پرهیز می‌کرد و به سراغ فروشنده‌ای می‌رفت کـه او را نشناسد و به عنوان یک فرد ناشناس پیراهن کم‌بها را از او خریداری کند.

در کتاب کشف الغمّه ضمن بیان حکایتی طولانی از سیره حکومتی آن حضـرت در شهر کوفه، فردی از اهالی بصره به نام ابی مطر، در نقل بخشی از آن حکایت می‌گوید:

> آن حضرت پس از اتفاقات گونـاگون کـه در آن روز رخ داد، در حـالی کـه لباس بسیار ساده به شکل و شمایل اعراب بدوی و اهالی روستا و عشایر بـر تن داشت، وارد بازار کرباس‌فروشان شد، به فروشنده‌ای فرمود: پیراهنـی بـه سه درهم می‌خواهم، وقتـی فروشـنده امـام 7 را شـناخت، از خریـد از او منصـرف شـد و وارد مغـازه دوم شـد، دومـی هـم ایشـان را شـناخت و آن حضـرت از خریـد از وی خـودداری کـرد. سـپس وارد مغـازه سـوم شـد، فروشنده، نوجوانی بود. «**فأتی غلاما حدثا فاشتری منه قمیصا بثلاثـة دراهـم**»، نوجوان لباس‌فروش امام را نشناخت و لذا امام هم از او پیراهنی آستین‌کوتاه که تا روی قـدم‌هـای او را نمـی‌پوشـاند، بـه سـه درهـم از او خریـداری و همان‌جا، آن را بر تن کرد و حمد الهـی را بـه جـای آورد و از بـازار بیـرون رفت. پس از چند لحظه وقتی پدر نوجوان وارد مغازه شد و از جریان خرید پیراهن توسط خلیفه مسلمان مطلع گردید، به فرزندش عتاب کرد که پیراهن در حقیقت دو درهم قیمت داشته است. لذا خود را در بـاب الرجبـه مسـجد کوفه در حالی که مسلمانان در اطـراف حضـرت حلقـه زده بودنـد بـه امـام رسانید، دستان خود را دراز کرد تا یک درهم اضافه را بـه امیرالمـؤمنین 7 بپردازد و عرض کرد که لباس فروخته‌شده به شما بـیش از دو درهـم ارزش نداشته است. حضرت یک درهم اضافه را ردّ کرد و در پاسخ فرمود: «**بـاعنی برضـای و أخـذت برضـاه**» (مجلسـی، ۱۴۰۲ق، ج۴۰، ص۳۳۳-۳۳۲؛ ابـن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۴۲، ص۴۸۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ۱۹۸۶م، ج۱۱، ص۱۰۷ و طبری، ۱۴۲۸ق-۲۰۰۷م، ج۱، ص۱۰۸).

این نکته دقیق و جامعه‌شناسانه سیاسی در سیره آن حضرت مشهود است که وقتی مردم کارگزار و دولت‌مرد را در ردای قضاوت و قبای وکالت، در قامت مدیر کل، شهردار، امام جمعه و مانند آن بشناسند، آن وقت است که به تدریج به طور غیر محسوس و حتی غیر ارادی خرید او از بازار و از قصّاب و نانوا و میوه‌فروش و لبنیاتی تا تهیه سایر ملزومات زندگی با طبقه عامه مردم بسیار متفاوت خواهد شد.

و همین است که پایه اصلی اختلاف طبقاتی و جنگ فقر و غنی و آلودگی اقتصادی و اشرافیت و پدیدآمدن طبقه مرفّه و پرتوقّع و بی درد را رقم خواهد زد و سنگ بنای این دیوار کج از همین نقطه ظریف شروع می‌شود که طبقه حاکمان رابطه اقتصادی مستقیم با مردم نداشته باشند و از انجام هرنوع فعالیت اقتصادی شخصی باز داشته شوند.

در روایتی از امالی شیخ طوسی از امام باقر 7 نقل است که در مورد سیره زمامداری، حضرت امیر 7 فرمود:

«لقد ولّی النّاس خمس سنین فما وضع آجرّة علی آجرّة و لا لبنة علی لبنة و لا أقطع قطیعة و لا أورث بیضاء و لا حمراء إلّا سبعمائة درهم فضلت من عطایاه أراد أن یبتاع لأهله بها خادما»(طبری، ۱۴۲۸ق ـ ۲۰۰۷م، ج۱، ص۳۴۰-۳۳۹؛ کلینی، ۱۳۸۹، ج۸، ص۱۳۰؛ قندوزی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۴۴۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ۳۴۰-۳۳۹ و مجلسی، ج۱۶، ص۲۷۸-۱۱۶)؛ امیرالمؤمنین 7 پنج سال ولایت مردم را بر عهده داشت، در این مدت آجری بر آجر و خشتی بر خشت ننهاد، چیزی از بیت‌المال برای خود جدا نکرد، سفید و قرمز، نقره و طلا به ارث نگذاشت، به جز ۷۰۰ درهم که باقی‌ماندهٔ عطائش بود و می‌خواست با آن خادمی را برای اهلش خریداری کند.

طبق روایتی دیگر به ابن عباس که از طرف حضرت ولایت داشت فرمود:

«لا یکن حظّک فی ولایتک مالا تستفیده و لا غیظا تشتفیه و لکن إماتة باطل و إحیاء حقّ»(طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۳۲۸ و ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج۲، ص۱۰۱)؛ بهره‌ای که در سایه زمامداری خود از آن به‌دست می‌آوری، مال و ثروتی نباشد که از آن بهره ببری یا غیظ و اندوهی نباشد که با زمامداری

خود آن را درمان کنی، بلکه در ولایت خویش تنها بهره خود را در اماته باطل و احیای حق را جست‌وجو کن.

و روایات بسیاری دیگر که از سیره و زمامداری آن امام عظیم الشأن به طور متواتر نقل است و نشان می‌دهد، فعالیت اقتصادی؛ هم برای زمامدار و هم برای نظام سیاسی با اموال شبهه‌ناک و آلوده‌ای که با خود می‌آورد هم‌چون سمّی مهلک، خطر ازهم‌پاشیدگی و فساد از درون را پدید می‌آورد و ازاین‌رو، به شدت باید با آن برخورد حاکمیتی و قدرت‌مندانه داشت.

در پایان تذکر این نکته لازم است که تفاوت زمان و شرایط فرهنگی و اجتماعی محیطی صدر اسلام با زمان معاصر، در بیان بالا مورد لحاظ است و غرض آن نیست که طابق النعل بالنعل، همان رفتار و حرکت امام 7 کپی‌برداری شود. هدف تأکید بر آن روح اساسی سیره علوی در زمامداری و بیان آن‌چه در فقه اسلامی انعکاس یافته است، می‌باشد.

فعالیت اقتصادی کارگزاران از بُعد فردی و غیر حاکمیتی امری مکروه، مرجوح و مورد نهی شرعی و مبغوض الهی است و همین موضوع از نگاه حاکمیتی و فقه اجتماعی و وظایفی که نظام سیاسی در اقامه احکام و شریعت دارد و تلاشی که در جهت صیانت جامعه و قدرت از آفات و بیماری‌ها و ویروس‌های مختلف باید بکند، اعلام ممنوعیت فعالیت اقتصادی کارگزاران در رأس این وظایف بر اساس شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی حاضر است و الّا سایر تلاش‌های نصیحتی و امر به معروف و نهی از منکرها و نظارت‌ها و دخالت سازمان‌های حاکمیتی برای جلوگیری از بی نظمی مالی و تلاش قوه قضائیه در جلوگیری از رخنه فساد و ناپاکی اقتصادی در بدنه نظام و جامعه به تنهایی مادامی که فعالیت اقتصادی حاکمان مشروع تلقی و به رسمیت شناخته شود، راه به جایی نخواهد برد. حتی آن‌چه که در قانون اساسی هم پیش‌بینی شده مبنی بر اعلام دارایی مسؤولان پیش از مسؤولیت و بعد از مسؤولیت هم چندان شفابخش نیست؛ چون اگر فعالیت اقتصادی روا باشد، ممکن است شخصی با فعالیت اقتصادی خود به ثروت‌های کلانی دست پیدا کند که در ظاهر هم هیچ حرامی را مرتکب نشده باشد. ولی جدا از کارهای حرامی؛ مثل رشوه و رانت و پول‌شویی و غصب و سایر کارهای محرّم دیگر، بسیاری از کارهای اقتصادی است که در ظاهر جایز است، ولی بر

اثر ارتباط با مدیران و کارگزاران حکومتی و تأثیری که قدرت بر آن‌ها دارد، به کار حرام مبدّل می‌شوند و چنان‌چه شرح آن گذشت، در تجربه حاکمیتی به خوبی واضح است که چه بسیار مدیران و کارگزاران ساده‌زیستی که از گوشه انزوا و حتی سیاه‌چال‌های زندان پهلوی و در خانواده‌ای فقیر و روستایی و طبقات پایین جامعه که پس از دوره‌ای وکالت و وزارت و ریاست و تکیه‌زدن بر یک شرکت دولتی و مدیر کلی و استانداری و غیره، به ثروتی دست پیدا کردند که محیّر العقول است و هیچ‌یک از تدابیر پیش‌بینی‌شده برای جلوگیری از فساد و سیستم‌های تأسیس‌شده برای این هدف، نتوانسته بر این بیماری فائق آید.

اکنون بر اساس آموزه‌های فقه حکومت اسلامی به آن نکته‌ای که هم‌چون کبریت احمر است، واقف خواهیم شد و آن نیست جز وضع و حکم به ممنوعیت فعالیت اقتصادی و به عنوان راه‌کار ریشه‌ای که هم علاج و هم پیش‌گیری هردو است و می‌تواند تضمین‌کننده راه حل‌های متعارف هم‌چون قانون اعلام دارایی‌های مسؤولان باشد و می‌تواند مکمل تلاش‌های دستگاه‌های نظارتی و قضایی محسوب شود، تصویب یک قانون و یا اعلام یک حکم حکومتی مبنی بر این‌که: «هر نوع فعالیت اقتصادی کارگزاران ممنوع است» و طبق آن هر مسؤولی باید پیش از پذیرش مسؤولیت بین کار اقتصادی و پذیرش مدیریت و مسؤولیت یکی را برگزینند. بدیهی است این قانون به عنوان مادّه واحده، نیازمند تفصیل و شرح خواهد بود.

به بیان دیگر، راه حلّ فقه اسلامی به‌ویژه فقه حکومتی برای مصونیت نظام سیاسی از فساد اقتصادی و حمایت و صیانت از طهارت مالی آن، ایجاد گسست و شکاف عمیق میان زر و زور است. هرگاه رابطه‌ای خُرد، ولو در حدّ نازل‌ترین لایه میان مقوله پول(زر) و مقوله قدرت(زور) شکل گرفت، به صدا درآمدن زنگ و آژیر خطر تحقق غدّه سرطانی فساد را باید شنید.

اگر امیرالمؤمنین 7 ، حتی راضی نمی‌شود پیراهن را از فروشنده خریداری کند که او را به عنوان خلیفه شناخته است، برای جلوگیری از تحقق چنین رابطه‌ای معنادار است. سیره‌ای که کاملاً خلاف متعارف و ذهنیت جوامع انسانی است، ولی در سیره

علوی درخت ممنوعه است. چون این نقطه است که به تدریج نان برشته، گوشت فیله مخصوص، شیر و ماست ویژه، عسل فلان و لباس کذا و... هم‌چون سیلی روانه محیط زندگی دولت‌مردان می‌شود و همراه خود ویروس ناپاکی و میکروب فساد مالی را در درون کل نظام و حکومت تعبیه می‌کند و هم‌چون رخنه ریزی که بر دیواره سدّی مستحکم پدید آید، تمام ارزش‌ها و خوبی‌ها و کمالات جامعه را با سیل بنیان برافکن خود نابود می‌کند، تحقق شکاف همان و ریزش سدّ پولادین همان؛ پس باید از کانون اصلی فساد که تشکیل رابطه میان زر و زور است، با تمام قوا و توان جلوگیری کرد، ولو در حد جلوگیری از مباحات اولیّه و به عنوان منطقة الفراغ باشد. اگر بتوان برای سرمایه کارگزاران حدّی معین کرد و یا حتّی مسیر سرمایه‌دارشدن آن‌ها را در گذشته رصد کرد و در قوانین و در تصمیمات برای گزینش وزیر و وکیل و رئیس جمهور و غیره، مانع از به‌قدرت‌رسیدن کسانی شد که دارای ثروت‌های غیر متعارف می‌باشند، صافی مهمّی در مسیر پالایش و جلوگیری از رخنه و نفوذ فساد در بدنه قدرت خواهد بود.

بنابراین، از جهت نگاه حکومتی به فقه، حکم به ممنوعیت فعالیت اقتصادی کارگزاران با توجه به تبعات مفسده‌انگیز آن از منظر فقه اهل بیت : و سیره امیرالمؤمنین علی 7 ، یک ضرورت عقلی، شرعی، عقلایی و اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

فقه حکومتی به روی‌کرد حکومتی به تمامی ابواب فقه از طهارت تا دیات می‌اندیشد و این مقاله بر اساس این روی‌کرد به آسیب‌شناسی و حلّ یکی از معضلات و آفت‌های نظام سیاسی؛ یعنی فساد اقتصادی کارگزاران می‌پردازد.

از این نگاه، فساد اقتصادی ریشه در سکولاریسم رفتاری دارد. در سکولاریسم عملی و رفتاری؛ اگرچه انگیزه‌ها، آرمان‌ها و باورها، به ظاهر اسلامی و دینی است، ولی این باور و انگیزه از ساحت اندیشه به مقام رفتار تسرّی نمی‌یابد و در نتیجه در برابر وسوسه‌ها و شهوات و بی تقوایی، رفتاری مشابه سکولاریسم نظری و اعتقادی از خود بروز می‌دهد و همین آفت، ریشه و منشأ برای رخنه فساد به درون نظام سیاسی اسلامی است.

برای حلّ این مشکل و برون‌رفت از این آسیب، عده‌ای چاره را در وضع قوانین سخت‌گیرانه و تشدید مجازات مجرمان جست‌وجو کرده‌اند. عده‌ای هم با تشدید نظارت‌های سازمانی و تشکیل مؤسساتی هم‌چون بازرسی کل کشور و دیوان عدالت اداری و تشکیل دادگاه‌های مبارزه با فساد، به حلّ این معضل اندیشیده‌اند، گروه سوم راه حل را در ارائه لیست دارایی کارگزاران درجه یک، قبل و بعد از مسؤولیت، به قوه قضائیه دانسته‌اند.

از نگاه این مقاله راه حل‌های مذکور؛ اگر چه در جای خود خوب و قابل دفاع است، ولی نمی‌تواند راه حلّ نهایی جهت پیش‌گیری و حفظ طهارت و پاک‌دستی مالی کارگزاران نظام اسلامی تلقی شود و حداکثر در خوش‌بینانه‌ترین حالت، جنبه معالجه و مبارزه با بیماری را دارد و آن را رفع می‌کند، نه دفع.

به نظر نگارنده و از نگاه فقه حکومتی، با عنایت به سیره حکمرانی امیرالمؤمنین 7 ، حلّ ریشه‌ای مشکل و صیانت از طهارت و پاک‌دستی و بهداشت مالی کارگزاران و مسؤولان، تنها در گرو ممنوعیت فعالیت اقتصادی ایشان می‌باشد. به عبارت دیگر، ایجاد شکاف میان زر و زور، ثروت و قدرت، بهترین شیوه در مبارزه با این ویروس خانمان‌سوز است.جلوگیری از ورود ثروت‌مندان با ثروت‌هایی نامتعارف، به شبکه قدرت، تجربه موفق حکمرانی علوی محسوب می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. آریانپور، عباس، **فرهنگ کامل انگلیسی ـ فارسی**، ج۵، تهران: امیرکبیر، چ۵، ۱۳۷۰.

۲. ابن اثیر، عزالدین، **اسدالغابة**، المحقق: علی محمدمعوض ـ عادل أحمد عبد الموجود، ج۵، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق -۱۹۹۴م.

۳. ابن درید، محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، ج۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م.

۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، **مناقب آل ابی طالب**، ج۲، قم: نشر علامه، ۱۳۷۹.

۵. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبةالله، **تاریخ مدینة دمشق**، ج۴۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

۶. ابن فارس، احمد، **معجم مقائیس اللغة**، تحقیق عبد السلام محمد هارون، ج۴، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **البدایة و النهایة**، ج۱۱، بیروت: دار الفکر عام، ۱۴۰۷ق -۱۹۸۶م.
۸. انصاری، مرتضی، **القضاء و الشهادات**، ج۱، قم: مجمع الفکری الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۹. البانی، ناصرالدین، **إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل**، ج۸، بیروت: المکتب الاسلامی، چ۲، ۱۴۰۵ق.
۱۰. بریجانیان، ماری، **فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی انگلیسی ـ فارسی**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ۲، ۱۳۸۱.
۱۱. جوهری، ابونصر، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، ج۵و۶، بیروت ـ لبنان: چ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۲. حسینی عاملی، جواد، **مفتاح الکرامة فی شرح القواعد العلامة**، ج۱۰، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۳. حلی، حسن بن مطهر، **تحریر الاحکام**، ج۵، مشهد مقدس: مؤسسه آل البیت : ، بی‌تا.
۱۴. حلی، حسن بن مطهر، **قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، ج۳، مؤسسه نشر اسلامی، چ۴، ۱۳۹۹.
۱۵. حلی، حسن به مطهر، **ارشاد الاذهان الی احکام الایمان**، ج۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در آغاز درس خارج**، ۱۳۷۰/۶/۳۱.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین، **مسائل جدید کلامی**، ج۱، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی 9 ، چ۳، ۱۳۸۹.
۱۸. زید بن علی 7 ، **مسند زید بن علی**، ج۱، بیروت: منشورات دار مکتبة الحیاة، بی‌تا.
۱۹. سبزواری، عبدالاعلی، **مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام**، ج۲۸، قم: دار التفسیر، ۱۳۸۸.
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة**، ج۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چ۲، ۱۴۱۷ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد، **مسالک الافهام**، ج۱۳، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۲. صمیری بحرانی، مفلح بن حسن بن رشید بن صلاح، **غایة المرام فی شرح شرایع الاسلام**، ج۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.
۲۳. طبری، محب الدین، **ذخائر العقبی**، ج۱، قم: مؤسسه دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۲۸ق-۲۰۰۷م.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، **مجمع البحرین**، ج۶، تهران: مکتبة المرتضویة، ۱۳۷۵.
۲۵. طوسی، ابوجعفر، **المبسوط فی فقه الامامیة**، ج۸، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.

۲۶. طوسی، محمد بن حسن، **الامالی**، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط**، ج۸، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۲۸. ظاهر، عادل، **الأسس الفلسفیة للعلمانیة**، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۳م.
۲۹. فاضل هندی، محمد بن تاج الدین حسن بن محمد، **کشف اللثام**، ج۱۰، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیةالله العظمی مرعشی نجفی ; ، ۱۴۰۵ق.
۳۰. فخرالمحققین، ابوطالب محمد بن حسن، **ایضاح الفوائد**، ج۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۳۱. قاضی بن براج، عبدالعزیز، **المهذّب**، ج۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٠٦ق.
۳۲. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**.
۳۳. قطان الحلی، شمس الدین محمد، **معالم الدین فی فقه آل یاسین دورة فقهیة کاملة علی وفق مذهب الإمامیة**، ج۲، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۲۴ق.
۳۴. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، **ینابیع المودّة**، ج۱، قم: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة، دار الأسوة للطباعة و النشر، ۱۴۲۲ق.
۳۵. کدیور، محسن؛ ملکیان، مصطفی؛ مجتهد شبستری، محمد و سروش، عبدالکریم، **سنت و سکولاریسم**، تهران: صراط، ۱۳۸۱.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۸، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۹.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، ج۱۶و۴۰، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۲ق.
۳۸. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج۱۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۹. محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هلالی، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۴۰. محقق حلی، جعفر بن حسن، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، تهران: منشورات الاعلمی، ۱۳۸۹.
۴۱. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد، **کفایة الأحکام**، ج۲، قم: مؤسسة النشر الإسلام، بی‌تا.
۴۲. نائینی، محمدحسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۴۳. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، ج۴۰، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
۴۴. هیوود، اندر، **مفاهیم کلیدی در علم سیاست**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ اول، بهار۱۴۰۲، پیاپی۱۰۷
ISLAMIC GOVERNMENT 107 / Vol.28, No.1, Spring2023

امر به معروف و نهی از منکر
عامل افزایش قدرت و امنیت در جامعه دینی

دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۷ تأیید: ۱۴۰۱/۸/۳
سیدمحمدحسین رئیس‌زاده*

چکیده

اقتدار، توانمندی، امنیت و مصونیت از ارکان بقا و استمرار نظام سیاسی است که در ایجاد و حفظ آن، عوامل مختلفی دخیل‌اند. این تحقیق با روش توصیفی ـ تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که امر به معروف و نهی از منکر چه نقشی در قدرت و امنیت در جامعه دینی ایفا می‌کند. یافته‌های تحقیق بیان‌گر آن است که امر به معروف و نهی از منکر با ایفای نقش در مواجهه با تهاجم دشمنان که مبانی فرهنگی جامعه اسلامی را مورد هجمه قرار می‌دهند، یکی از مبانی و پایه‌های قدرت نرم نظام سیاسی در جامعه اسلامی را شکل می‌دهد. با امر به معروف و نهی از منکر، جامعه اسلامی، زنده، هوشیار، آسیب‌ناپذیر، پرامید، آماده مقاومت، آماده ضربه‌زدن، به صورت یک موجود زنده مقاوم خواهد بود؛ در پرتو اجرای دقیق و گسترده امر به معروف و نهی از منکر در همه ابعاد زندگی انسان، با بهره‌گیری از شیوه‌های درست، می‌توان ناب‌ترین نوع قدرت و امنیت نرم را شاهد بود و از مزایای بی‌شمار آن بهره‌مند شد. با توجه به کارآمدی فریضه امر به معروف و نهی از منکر، اگر جامعه دینی و حکومت اسلامی بخواهد از خطرات و آسیب‌های اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی (که زوال تمدن‌ها را به‌دنبال دارد) مصون و محفوظ بماند، باید در راستای گسترش فرهنگ این فریضه و نهادینه‌کردن آن در همه ابعاد اجتماع تلاش و برنامه‌ریزی نماید.

واژگان کلیدی

امر به معروف، نهی از منکر، نظام اسلامی، قدرت نرم، امنیت نرم، جامعه دینی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة:
mohamadhosein-raeiszadeh@miu.ac.ir

مقدمه

بقا و تداوم نظام سیاسی در هر کشوری مرهون پیاده‌سازی سیاست‌ها، اهداف، خواسته‌ها و منافع آن و دفع خطرات و نابسامانی‌هایی است که او را تهدید می‌کند. این مهم در موجودات دارای حیات هم‌چون انسان در شکل جاذبه و دافعه تجلی می‌یابد. اختلال در هر یک از این دو امر، اساس و حیات آن نظام را با تهدید مواجه می‌سازد. نظامی که نتواند منافع ملی خود را تأمین و تهدیدات رقیب را از خود دور سازد، در معرض نابودی خواهد بود. رسیدن به این دو مقوله بدون قدرت (نرم و سخت) و امنیت (نرم و سخت) امکان‌پذیر نیست. بنابراین، «اقتدار و توانمندی» و «امنیت و مصونیت» دو رکن محوری بقا و استمرار هر نظام سیاسی است. بر این اساس، امنیت ملی و افزایش روزافزون توان، توسعه و پیشرفت کشور در شمار مهم‌ترین عناصر منافع ملی کشورها و دولت‌ها است.

توانمندی و امنیت، معلول عوامل مختلف فرهنگی، نظامی، سیاسی، اقتصادی و... است و هر یک از این عوامل، اهمیت خاص خود را دارد. به‌گونه‌ای که بی‌توجهی به هر یک از آن‌ها خسارت‌های جبران‌ناپذیری را برای ملت‌ها به‌دنبال خواهد داشت. بر این اساس، همه سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها در هر کشوری باید با لحاظ این عوامل اقدام گردد. به‌عبارت دیگر، این عوامل در حکم اسناد بالادستی هر نظام و کشوری است که دائماً باید مد نظر دست‌اندرکاران نظام سیاسی و مردم آن کشور باشد.

آموزه‌های مکتب اسلام یکی از اساسی‌ترین ارکان فرهنگ حاکم بر جوامع اسلامی است. بررسی و تبیین نقش و کارکرد این آموزه‌ها در توانمندی و امنیت جامعه دینی، علاوه بر تسهیل و هموارنمودن زمینه اجرای بیش‌تر و بهتر این دستورات در کشور، سهم به‌سزایی در تصحیح سیاست‌های کلان نظام اسلامی خواهد داشت.

این نوشتار بر اساس روش توصیفی ـ تحلیلی که یکی از انواع روش‌های پژوهش کیفی است، با بررسی و تجزیه و تحلیل منابع مکتوب در حوزه‌های تفکر و اندیشه اسلامی و علوم سیاسی صورت پذیرفته است. مسأله اصلی این پژوهش درک رابطه و نقش امر به معروف و نهی از منکر در تولید قدرت و امنیت نرم نظام سیاسی از دیدگاه

اسلام است. زیرا کسب قدرت و امنیت از مهم‌ترین اهداف هر نظام سیاسی از جمله نظام سیاسی اسلام به شمار می‌رود. اما از آن‌جا که به موضوع قدرت و امنیت بطور معمول از منظر قدرت و امنیت سخت نگریسته می‌شود، تأثیر و جایگاه این فریضه در این امر کم‌تر مورد توجه واقع می‌گردد. از این جهت، پژوهش علمی قابل توجهی هم در این زمینه صورت نپذیرفته است. از آن‌جا که نظام سیاسی حاکم بر کشورمان مبتنی بر اسلام است، ارائه مقالات در این زمینه می‌تواند از فایده و تأثیرگذاری بیش‌تری برخوردار باشد.

مفهوم‌شناسی

در پژوهش‌های علمی، شناخت مفاهیم اصلی اهمیت زائدالوصفی در عقلانیت پژوهش و نتیجه‌بخشی آن دارد. لذا قبل از ورود به بحث اصلی، پرداختن به شناخت مفاهیم ضرورت دارد.

امر به معروف و نهی از منکر

واژه «امر» در لغت به معنای طلب الزامی و یا دستور و فرمان(فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۲۱) و واژه «نهی» در لغت به معنای منع‌کردن و بازداشتن از چیزی است(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۴، ص۳۱۲).

واژه «معروف» از ریشه عرف، دارای معانی مختلفی است که مشهورترین آن‌ها به معنای عرفان؛ یعنی شناخت و علم و پسندیده و مستحسن است. نقطه مقابل معروف، «منکر» به معنای «ناشناخته» و «ناپسند» می‌باشد(همان، ج۹، ص۱۵۵).

در ساختار اندیشه اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر عبارت است از هر گونه تلاشی که به منظور اثرگذاردن بر دیگری صورت می‌گیرد تا وی را به انجام کار واجبی وادار سازد و یا از کار حرامی باز دارد(مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۲۲۱). به دیگر سخن، واکنش در برابر افرادی است که ترک وظیفه می‌نمایند، یا در صدد آن می‌باشند، جهت جلوگیری و پیش‌گیری از ترک مجدد آن توسط مکلف.

جایگاه فریضه امر به معروف و نهی از منکر در اسلام

یکی از ضروریات دین مبین اسلام و مورد اتفاق شیعیان و اهل سنت، فریضه امر

به معروف و نهی از منکر است که ابعاد گسترده‌ای در سطوح فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی را دربر می‌گیرد و هم‌چون نماز، به صورت فردی و گروهی می‌تواند انجام بپذیرد؛ این فریضه گسترده‌ترین وظیفه اسلامی از حیث مصداق، زمان اجرا و مکلف است؛ به‌گونه‌ای که هر یک از واجبات اسلامی مصداقی از معروف، و هریک از محرمات، مصداقی از منکر است. بنابراین، امتثال این واجب الهی زمینه‌ساز برای امتثال همه احکام شریعت و جلوگیری از فساد و فحشا می‌باشد. امام باقر 7 می‌فرمایند:

واجبات الهی با امر به معروف و نهی از منکر برپا داشته می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۵۶).

هم‌چنین امام حسین 7 نیز در روایتی، اقامه شریعت را متوقّف بر عمل به این فریضه بزرگ می‌دانند (حرانی، ۱۳۶۳، ص۲۷۳، حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۶، ص۱۳۰ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۷، ص۷۹).

بیان ویژگی‌های فریضه امر به معروف و نهی از منکر در آیات و روایات ائمه هدی : و اهتمام نظری و عملی معصومین : به این فریضه، بیان‌گر جایگاه و منزلت رفیع آن در نظام ارزشی اسلام است و لذا در متون اسلامی از این فریضه به‌عنوان «از ویژگی‌های بارز رسول خدا 9 »، از باب نمونه (نحل(۱۶): ۹۰؛ نساء(۴): ۵۸؛ ممتحنه(۶۰): ۹ و نهج‌البلاغة، خطبه ۱۵۶) و «ویژگی مهم امت اسلامی»، (آل عمران(۳): ۱۱۰ و توبه(۹): ۷۱) و «یکی از اهداف تشکیل حکومت اسلامی»(حج(۲۲): ۴۱) و «فریضه‌ای برتر از دیگر فرائض»نام برده شده است. حضرت علی 7 همه اعمال صالح را مانند قطره آب دهان در برابر دریای عظمت امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند(نهج‌البلاغة، کلمه ۳۶۶) و پیامبر اکرم 9 انجام‌دهنده این فریضه را، برترین مردم (پاینده، ۱۳۸۲، ص۴۶۸) می‌دانند و در برخی روایات ترک این فریضه، جنگ و دشمنی با خدا(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۲، ص۲۴۹ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۰۸) تلقی شده است و بالأخره اقامه آن تضمین‌کننده سلامتی دین و دنیای مردم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۹، ص۱۷۰و حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۶، ص۱۳۵و۳۹۴) است.

مولا امیرالمؤمنین 7 در بیان مهمی نسبت به عاقبت بی‌توجّهی به امر به معـروف و نهی از منکر می‌فرمایند:

> باید امر به معروف و نهی از منکر کنید؛ وگرنـه بـدان شـما بـر شـما مسـلط خواهند شد و آن‌گاه نیکان شـما دعـا مـی‌کننـد و دعاهـای آن‌هـا مسـتجاب نخواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۵۷).

شهید مطهری در ذیل جمله «**فیدعو خیارکم فلا یُستجاب لهم**» می‌نویسد:

> اکثر این‌طور معنا می‌کنند که بعد از آن‌که بدان بر شما مسـلط شـدند، نیکـان شما به درگاه الهی می‌نالند و خداوند دعای آنان را مستجاب نمـی‌کنـد. امـام محمد غزالی معنای لطیفی برای آن بیان کرده و می‌گوید: معنای ایـن جملـه «**فیدعو خیارکم فلا یستجاب لهم**» این نیست که خداوند را می‌خوانند و خـدا دعای آن‌ها را مستجاب نمی‌کند، بلکه معنایش این است، وقتـی کـه امـر بـه معروف و نهـی از منکـر را تـرک کننـد، آن‌قـدر پسـت مـی‌شـوند، آن‌قـدر رعب‌شان، مهابت‌شان، عزت‌شان و کرامت‌شان از بین مـی‌رود کـه وقتـی بـه درگاهِ همان ظلمه می‌روند، هرچه نـدا مـی‌کننـد، بـه آن‌هـا اعتنـا نمـی‌شـود (مطهری، ۱۳۸۶، ج۱۰، ص۴۵).

قدرت و اقتدار

واژه «قدرت» از نظر لغوی به معنای «توانستن»، «توانایی‌داشتن» که معنای مصـدری آن است و «توانایی» اسم مصدر آن است (دهخدا، ۱۳۳۹، ج۴۰، ص۱۷۷). گـاهی نیـز مترادف با کلمه «استطاعت» و به معنای قوه‌ای که واجد شرایط تأثیرگذاری باشد، به‌کار رفته است (معین، ۱۳۷۵، ج۱، ص۱۱۵۹).

قدرت در معنای اصطلاحی آن به تعبیر وبر عبارت اسـت از: «امکـان تحمیـل اراده خود بر دیگری» (آرون، ۱۳۷۰، ص۵۸۹) و از نگاه راسـل «پدیـدآوردن آثـار مطلـوب» می‌باشد (راسل، ۱۳۶۷، ص۵۵).

اقتدار(Authority) در زبان فارسی به معنای توانمندشدن، توانـایی و قـدرت اسـت

(معین، ۱۳۷۵، ج۱، ص۱۳۲۱) و در زبان عربی، اقتدار به معنای «القوه» بیان می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۷۶). القوه به فارسی، نیرو و توانایی ترجمه شده است (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص۴۶).

معادل واژه اقتدار در زبان انگلیسی، کلمه آتوریته است. این اصطلاح در دیکشنری آکسفورد «حق یا قدرت فرمان‌دادن و به تمکین درآوردن دیگران» معنا شده است.

واژه «قدرت» گاه به صورت منفرد و گاه ضمن ترکیب با اصطلاحات مختلفی هم‌چون نظامی، سیاسی، علمی و فرهنگی و... مطرح شده است.

اقتدار در مقابل «قدرت عریان» به «قدرت مشروع» گفته می‌شود (عالم، ۱۳۸۳، ص۷۲).

اقتدار به قدرتی گفته می‌شود که از مشروعیت و حقانیت نیز برخوردار باشد. قدرت با توجه به منبع آن، به دو قسم نرم و سخت تقسیم می‌شود.

امنیت

امنیت را در لغت چنین تعریف می‌کنند: «ایمن‌شدن، در امان‌بودن، نداشتن بیم و بی‌بیمی» (معین، ۱۳۷۵، ج۱، ص۳۵۴) و «اعتماد، آرامش روحی و روانی، تفکری که بر اساس آن خطر، ترس، وحشت و خسران بی‌معنا می‌شود» (جرالخلیل، ۱۳۷۵، ج۱، ص۳۷۲).

در معنای اصطلاحی مفهوم امنیت، مصونیت از تعرض و تصرف اجباری بدون رضایت است و در مورد افراد به معنای آن است که نسبت به حقوق و آزادی‌های مشروع خود بیم و هراسی نداشته باشند و به هیچ وجه حقوق آنان به مخاطره نیفتد و هیچ عاملی حقوق مشروع آنان را تهدید ننماید (مظلوم، ۱۳۸۸، ش۱۹، ص۳۳).

در واقع می‌توان گفت امنیت پدیده‌ای ادراکی و احساسی است. یعنی برای تحقق آن باید این اطمینان در ذهن توده مردم، دولت‌مردان و زمام‌داران و تصمیم‌گیرندگان به وجود آید که ایمنی لازم برای ادامه زندگی بدون دغدغه وجود دارد (خوش‌فر، ۱۳۷۸، ش۱۴۴-۱۴۳، ص۹۶).

اقسام امنیت

برای امنیت تقسیم‌بندی‌های گوناگونی ارائه شده است؛ از یک جهت به امنیت نرم و

سخت و از زاویه دیگر به امنیت عمومی و امنیت ملی تقسیم می‌گردد. دو قسم اخیر امنیت در بردارنده دیگر ابعاد امنیت فرهنگی، نظامی، سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و.... می‌باشد.

امنیت عمومی

امنیت عمومی، وضعیتی از تفوق نظم، قانون و رعایت عدالت در یک جامعه است که شهروندان در سایه آن از تهدید و خطر در امان بوده و برای حفظ و پاسداری از حقوق خود و برطرف‌کردن زمینه‌ها و عوامل تعرض احتمالی اطمینان خاطر دارند (سلمان خاکسار، ۱۳۸۹، ص۴۰۵-۳۴۶).

امنیت ملی

امنیت ملی یک کشور در درجه اول به معنای تأمین شرایطی است که آن کشور را از تعرض دیگران به استقلال سیاسی، ارزش‌های فرهنگی و رفاه اقتصادی دور نگه‌دارد (سلمان خاکسار، ۱۳۸۹، ص۴۰۵-۳۴۶). به اعتقاد «لیپمن»:

> یک ملت زمانی امن است که در صورت اجتناب از جنگ، در معرض قربانی‌کردن ارزش‌های خود نباشد و در صورت ورود به جنگ بتواند با پیروزی در جنگ، ارزش‌های خود را پاس بدارد (رنجبر، ۱۳۷۸، ص۲۴).

امنیت ملی؛ یعنی دست‌یابی به شرایطی که به یک کشور امکان می‌دهد از تهدیدهای بالقوه و بالفعل خارجی و نفوذ سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بیگانه در امان باشد و در راه پیش‌برد امر توسعه اقتصادی، اجتماعی و انسانی، تأمین وحدت و موجودیت کشور و رفاه عامه، فارغ از مداخله بیگانگان گام بردارد (مهری، ۱۳۸۱، ش۱۵، ص۷۹).

بنابراین، امنیت ملی، امنیت نظامی صرف نیست، بلکه ملاحظات بیش‌تری را در بر می‌گیرد از جمله زمام‌داری سیاسی، قدرت اقتصادی، نوآوری تکنولوژیکی، حیات ایدئولوژیک و.... (برژینسکی، ۱۳۶۹، ص۳). در نتیجه تلاش برای نیل به امنیت ملی بدون عنایت به چنین ملاحظاتی چندان مؤثر نخواهد بود و احتمالاً به شکست می‌انجامد.

از مجموع نظرات مطروحه می‌توان نتیجه گرفت که امنیت ملی ارتباط تنگاتنگ با فرهنگ و ارزش‌های حاکم بر جامعه دارد که [فرهنگ] یکی از مهم‌ترین محورهای امنیت نرم را تشکیل می‌دهد و این به علت نقش و کارکرد فرهنگ در اقتدار و امنیت جامعه است.

امنیت نرم به مفهوم آن است که از یک سو فرهنگ جامعه از مؤلفه‌های عقلایی، واقع‌بینانه، سازنده، عادلانه، پویا و منطبق با معیارهای مطلوب علمی شکل گرفته باشد و از سوی دیگر، فرهنگ و تولیدات فرهنگی جامعه نیز ضمن درامان‌بودن از خطر تهدیدها، از روند رشد فزاینده‌ای برخوردار باشند.

در مقابل امنیت نرم، تهدید نرم قرار دارد. در تهدید نرم، ابزار تهدید از سخت به نرم تغییر می‌یابد و نیز عنصر هدف و قلمرو تهدید از سخت به نرم جابه‌جا می‌شود (ذوالفقاری و عصاریان‌نژاد، ۱۳۸۹، ش۳۹، ص۱۵۲).در تهدید نرم، عامل تهدید به دنبال فراهم‌کردن الگوهای اقناعی است و تلاش می‌کند که مخاطب را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار دهد که ترجیحات و اولویت‌های خود را مطابق خواسته‌های عامل تهدید، فهم و درک نماید. به عبارتی، تهدید در هر بعد و شکل، یک هدف اساسی را دنبال می‌کند و آن عبارت است از «تحمیل اراده بر حریف و انجام رفتار مطلوب و مورد نظر تهدیدکننده». یک بخش تأثیرگذاری بر افکار از طریق الگوپردازی است و بخش دیگر آن را باورسازی و مسخ الگوهای رایج تشکیل می‌دهد (گروه مطالعات دانشکده امنیت ملی، ۱۳۸۸، ص۱۰۱).

بنابراین، می‌توان گفت که تهدید نرم عبارت است از هرگونه اقدام غیر خشونت‌آمیز که ارزش‌ها و هنجارها را مورد هجوم قرار داده و در حد نهایی منجر به تغییر در الگوهای رفتاری و خلق الگوهای جدید می‌شود که با الگوهای رفتارهای نظام حاکم تعارض داشته باشد.

قدرت نرم و امنیت نرم در عین حال با یک‌دیگر دارای رابطه‌ای طرفینی هستند و هر دو هم‌دیگر را تقویت و در صورت ضعف، هم‌دیگر را تضعیف می‌نمایند. هیچ ملتی بدون برخورداری از قدرت نرم و ایجاد وفاق و هم‌بستگی اجتماعی قادر به حرکت در

مسیر تعالی و کسب اعتبار معنوی در جامعه جهـانی نخواهـد بـود. ایـن اعتمـاد در دو سطح مردم ـ مردم و حاکمیت ـ مـردم قابـل تجلـی و بازتـاب اسـت (قدسـی، ۱۳۸۹، ش ۳۰، ص ۱۳۳).

قدرت نرم با تولید و توزیع آموزه‌ها و ارزش‌های خاص و جذاب، بنیان‌های ارزشی و ارکان کشور را تقویت کرده و در راستای وضعیت مطلوب خویش قرار می‌دهـد. فرهنـگ مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها، ارزش‌ها و ضد ارزش‌هایی است که مردم بـه آن‌هـا بـاور دارند و در سایه آن‌ها سبک زندگی فردی و اجتماعی خود را شکل و سامان می‌دهند.

فرهنگ، اقتدار و امنیت نرم

فرهنگ حاکم بر یک جامعه می‌تواند نقش مثبت و یا منفی در اقتدار و امنیت کشور داشته باشد؛ زیرا رستنگاه همه «فعل و انفعـالات» و «کـنش و واکـنش‌هـای» انسـان‌هـا عبارت است از معلومات، بینش‌ها و اعتقادات و باورهای دینی انسـان. ایـن مجموعـه، فرهنگ حاکم بر فرد را تشکیل می‌دهد. بنابراین، سبک زندگی انسان و موضع‌گیـری او نسبت به هر پدیده‌ای؛ اعم از فردی و اجتماعی، ریشه در فرهنگ حاکم بر افـراد دارد و هرگونه تغییری در فرهنگ، تغییر در سبک زندگی و تغییر رفتـار افـراد، حتـی در ابعـاد سیاسی را به دنبال دارد. با توجه به آن‌که در حکومت‌های مردمی در بسـیاری از مـوارد قالب‌ها و ساختارهای حکومت براساس فرهنگ و اعتقادات و ارزش‌های مردم طراحـی می‌شود، اگر باورها و ارزش‌ها و فرهنگ مردم دست‌خوش تغییر گردند، التزام آن‌ها بـه ساختار سیاسی و قالب‌های حکومتی خود نیز سسـت خواهـد شـد و مـردم در مقابـل ساختارشکنی‌های اجتماعی و سیاسی حساسیت نخواهند داشـت و در نتیجـه بنیـان آن نظام سیاسی سست خواهد گردید.

وانگهی فرهنگ حاکم بر کشورها یک‌نواخت نیست، بلکه در دنیـای کنـونی شـاهد فرهنگ‌های گوناگونی مبتنی بر مبانی دینی، فلسفی، عرف و عادات جوامع هستیم. ایـن فرهنگ‌ها که ریشه تمدن‌های بشریت در طول تاریخ را تشکیل مـی‌دهنـد، در برخـی از موارد تعارض و کشمکش‌هایی را با یک‌دیگر دارد که جنگ‌هـای مختلـف در تـاریخ را

درپی داشته است. اگر گفته شود که نبرد تمدن‌ها ریشه در تعارض فرهنگ‌ها دارد، سخنی گزافه و اغراق نگفته‌ایم.

عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ حاکم بر جامعه‌ای، می‌تواند منشأ اقتدار و پیشرفت و یا منشأ خذلان و عقب‌گرد آن جامعه باشد. نهادینه‌شدن عناصر «مسؤولیت‌پذیری اجتماعی، شهادت‌طلبی، عدالت‌طلبی، صبر و مقاومت، معنویت، عزت‌مندی، ظلم‌گریزی، انضباط اجتماعی، نظم‌پذیری، وجدان کاری،توانمندی علمی، اتقان در عمل، امید به آینده، خودباوری و...» در فرهنگ یک جامعه، سهم بسزایی در بازتولید قدرت نرم و امنیت نرم در آن جامعه دارند. این‌چنین فرهنگی را می‌توان فرهنگ اقتدار نامید. زیرا دستاورد چنین فرهنگی عزت، عظمت، سربلندی، موفقیت، رهایی از ترس، پیروزی و در یک کلمه اقتدار برای صاحبان آن فرهنگ است. در مقابل حاکمیت عناصر فکری «ظلم‌پذیری، خودکم‌بینی، شیفته فرهنگ بیگانه بودن، سستی و تنبلی، یأس و ناامیدی، عدم وجدان کاری، قانون‌گریزی، رشوه‌دادن و گرفتن، عافیت‌طلبی و بی‌مسؤولیتی و...» بر فرهنگ یک جامعه، حیثیت آن جامعه را به مسلخ برده، از آن‌ها، مردمی ضعیف، زبون و ناتوان می‌سازد که همیشه در معرض تهاجمات بیگانگان قرار دارد. چنین فرهنگی را می‌توان فرهنگ ذلت و ناتوانی نامید.

مؤثرترین، پایدارترین و کم‌هزینه‌ترین توطئه مستکبرین و دشمنان یک کشوری جهت بسط قدرت خود بر آن کشور و برای به‌زیر سلطه و یوغ خود درآورن مردم یک جامعه، عبارت است از تحمیل و گسترش فرهنگ ذلت و ناتوانی، به جای فرهنگ اقتدار. در این‌صورت، تأثیرپذیران از فرهنگ ذلت، مزدوران بدون مواجب آنان خواهند شد و بدون کم‌ترین هزینه تحمیلی بر مستکبرین، اهداف آنان، تحقق و راه برای به‌زیر سلطه درآوردن مردم آن سرزمین و نیز به یغمابردن منابع سرمایه‌ای آن کشور توسط مستکبرین هموار خواهد شد.

ضرورت قدرت و امنیت نرم از دید اسلام

جست‌وجوی قدرت و امنیت از مهم‌ترین انگیزه‌های انسانی است که با جوهر

هستی انسان پیوندی ناگسستنی دارد. حفظ ذات و صیانت نفس از اساسی‌ترین امیال انسان است. انسان‌ها درپی برآوردن نیازهای زیستی با یک‌دیگر وارد مناسبات گوناگون می‌شوند و تشکیل جامعه می‌دهند. مهم‌ترین نیاز هر جامعه در هر سطحی که باشد توانمندی و امنیت آن جامعه و افراد آن است (روشندل، ۱۳۸۸، ص۳). امنیت، ملموس‌ترین و اصلی‌ترین بعد و تبلور قدرت است. هر بازی‌گری در عرصه ملی و بین‌المللی در جست‌وجوی قدرت بیش‌تر برای دست‌یابی به امنیت بیش‌تر است. تأمین توان و امنیت جامعه با همه ابعاد و اقسامش، از وظایف ذاتی حکومت در همه ادوار تاریخ بوده است. اصولاً فلسفه ضرورت تشکیل حکومت در زندگی اجتماعی انسان، تأمین امنیت و دفاع از مردم در برابر تهاجم دشمنان است تا شهروندان بتوانند بدون اضطراب و ترس به زندگی روزمره خود ادامه دهند. لذا تلاش برای بالابردن حد امنیت ملی، یکی از مهم‌ترین نگرانی‌های دولت‌ها و جوامع است و به عبارتی از پایه‌های سیاست داخلی و خارجی آن به‌شمار می‌رود. برقراری مناسبات سیاسی و اقتصادی، تقویت توان نظامی و دفاعی، جست‌وجوی متحّد، بستن پیمان‌های نظامی و همراهی با نظام امنیت جمعی، همه برای نیل به چنین هدفی است (همان).

امیرالمؤمنین علی 7 تأمین امنیت در جامعه را از انگیزه‌های قیام صالحین و اهداف عالیه امامت می‌داند و در عهدنامه مالک اشتر، ضمن تأکید بر انعقاد صلح برای تأمین امنیت، پیش‌گیری از عوامل تهدیدکننده امنیت را توجیه می‌کند و صلح، از آن جهت از سوی امام 7 مقدس و مطلوب به حساب آمده که راهی برای برقراری امنیت است:

> آسایش رزمندگان و آرامش فکری تو و امنیت کشور در صلح تأمین می‌گردد (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

براین اساس، اسلام هر نوع انظلام و ضعف و ناتوانی جامعه اسلامی را نفی و ایجاد وحشت و هراس را در دل انسان هایی که مرتکب خلافی نشده‌اند، ظلم و تجاوزی بس بزرگ تلقی می‌کند و آن را از جرایم می‌شمارد (عمید زنجانی، ۱۳۷۵، ص۴۱۲).

فرهنگ اسلامی، قدرت و امنیت

فرهنگ اسلامی از مؤلفه‌هایی برخوردار است که در صورت عملیاتی‌شدن و تحقق‌یافتن این مؤلفه‌ها، مسلمانان و مستضعفین را قدرت و امنیت می‌بخشد. منابع قدرت نرم اسلامی بر ارزش‌هایی چون ایثار، شهادت‌طلبی، معنویت‌گرایی، عدالت‌باوری، ولایت‌مداری، حق‌گرایی، آزادی‌خواهی، بیداری و هشیاری نسبت به تحرکات دشمن، بصیرت‌داشتن، نفی ظلم به دیگری، زیر بار ظلم نرفتن، مسؤولیت‌پذیری، اصل تعاون و استقلال‌طلبی و... استوار است. به‌گونه‌ای که ضمن ایجاد تحول فرهنگی در سطح داخلی، بر روند تحولات خودباوری دینی و بیداری اسلامی در حوزه پیرامونی خود نیز تأثیرگذار می‌باشد.

برخی از این مؤلفه‌ها که این مهم را به‌دنبال دارد و از مبانی مهم اسلام است عبارتند از موضوع دعوت،[1] نصیحت و خیرخواهی، تواصی به حق (نحل(۱۶): ۱۲۵)، پرهیز از ظلم به دیگران و زیر بار ظلم ظالمین نرفتن (بقره(۲): ۲۷۹)، ضرورت بصیرت‌افزایی (یوسف(۱۲): ۱۰۸)، صبر و تقوا (آل عمران(۳): ۱۸۶)، دشمن‌شناسی (طه(۲۰): ۱۱۷)، احیای امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران(۳): ۱۱۰)، ولایت‌پذیری[2] و اطاعت از رهبری (نساء(۴): ۵۹)، شفاف‌سازی و مشخص‌کردن مرزهای خود با دشمنان اسلامی که به کم‌تر از دست‌برداشتن مسلمانان از دین اسلامی قانع نیستند (بقره(۲): ۱۲۰؛ آل عمران(۳): ۲۸؛ نساء(۴): ۱۴۴ و مائده(۵): ۵۱)، تقویت بعد نظامی (انفال(۸): ۶۰)، تبعیت‌نکردن از سیاست گام‌به‌گام شیطان (بقره(۲): ۱۶۸)، پرهیز از غفلت از دشمن و تؤطئه‌های آن (نهج البلاغه، نامه۶۲) دعوت، احتراز از گفتار بدون علم (اسراء(۱۷): ۳۶ و نور(۲۴): ۱۵)، توجه به کارکرد خانواده (تحریم(۶۶): ۶)، تقویت روحیه و افزایش نشاط (انفال(۸): ۶۵ و آل عمران(۳): ۱۳۹)، دانش‌افزایی (نحل(۱۶): ۴۳؛ زمر(۳۹): ۹ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۳۰)، توجه به عوامل وحدت‌بخش و پرهیز از اختلاف و تفرقه (آل عمران(۳): ۱۰۳؛ انفال(۸): ۴۶ و نساء(۴): ۱۹)، توجه به حقوق اجتماعی دیگران، امید به آینده (توبه(۹): ۳۳)، دوری‌گزیدن از شایعه‌پراکنان (احزاب(۳۳): ۶۰-۶۱)، توجه به افکار

عمومی با اجتناب از گفتارهایی که می‌تواند مورد سوء استفاده دشمنان قرار بگیرد (بقره(۲): ۱۰۴).

مواجهه استکبار جهانی و صهیونیزم بین الملل با امت اسلامی

جامعه اسلامی به دلیل ابتنای بر مرزهای عقیدتی، یک مجموعه واحدی را شکل می‌دهد که از آن به امت واحده تعبیر می‌شود. این جامعه دائماً با خطراتی از سوی دشمنان اسلام (هم‌چون یهود و نصاری) مواجه است که تمام همّ و غم آنان دست‌کشیدن مسلمین از دین اسلام می‌باشد (بقره(۲): ۱۲۰). این مواجهه در شکل جنگ سخت و نیز جنگ نرم ظهور و نمود داشته و دارد. مستکبران و دشمنان عنود ذکرشده حاکمیت جهانی مؤلفه‌های اقتدارزای اسلام را به مصلحت خود نمی‌بینند و با توجه به پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشعشع آن در دنیای مستضعفان و نتایج حاصله از آن دریافتند که گسترش و حاکمیت این فرهنگ در دنیا خصوصاً جهان اسلام، نه تنها منافع استکباری آنان، که هویت و کیان آنان را به‌خطر می‌افکند. لذا تهاجم وسیعی را علیه آن در سراسر دنیا و کشورهای مختلف صورت دادند.

بر این اساس، واقعیت انکارناپذیری که در جهان بشریت خصوصاً در زمان معاصر با آن روبه‌رو هستیم، تهاجم و تهدید نرم و سخت مستکبرین خصوصاً آمریکا و صهیونیزم بین‌الملل به کشورهای اسلامی و فرهنگ اسلامی است. فرهنگی که فکر و اندیشه و انگیزه مقاومت و ایستادگی در برابر زورگویان و مافیاهای زر، زور و تزویر را در کالبد مردم تحت ستم می‌دمد و مانع سلطه اقتصادی، سیاسی و... آنان بر مردم می‌گردد.

تهدید نرم و تهاجم فرهنگی از تهدید سخت و نظامی حساس‌تر، خطرناک‌تر و زیان‌بارتر است؛ زیرا دشمن در تهاجم فرهنگی به جای تصرف و تسلط بر سرزمین‌ها و کشورها، تصرف ذهن‌ها و قلب‌ها را مد نظر قرار می‌دهد. در این تهاجم، سعی بر نابودی ارزش‌های مهم جامعه اسلامی با سه راه‌کار «غیرت‌زدایی»، «تخریب فرهنگی» و «تحمیل فرهنگی» است. در این تهاجم، دشمنان، امت اسلامی را از دو زاویه اعتقادات دینی، سلوک اخلاقی و رفتاری مورد هجوم خود قرار داده‌اند.

ضرورت مقابله با تهاجم فرهنگی

آن‌چه که می‌تواند تداوم، پایداری و امنیت فرهنگ اسلامی را (که تأمین و پایداری امنیت ملی را درپی خواهد داشت)، تضمین نماید، مقابله با تهاجم فرهنگی و تأمین ارزش‌های دینی و حاکمیت آن در جامعه دینی است. قرآن و معارف اسلامی، مسلمانان را در مواجهه با این دشمنی، مأمور به تقویت قدرت سخت (انفال(۸): ۶۰) و قدرت نرم (انفال(۸): ۶۵) نموده است. اسلام برای استقرار و نیز حراست از باورهای حق، ارزش‌های دینی و حاکمیت آن در جامعه اسلامی، از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند و تمام توان خود را صرف استقرار ارزش‌های دینی و اخلاقی و تأمین امنیت آن می‌نماید. زیرا از دیدگاه دین، چیزی با ارزش‌تر از آن وجود ندارد. امیرالمؤمنین علی 7 می‌فرماید:

> هرگاه حادثه‌ای پدید آمد که جان شما را تهدید کرد، با مال خویش دفاع کنید. هرگاه خطری دین شما را تهدید کرد، جان خویش را سپر دین قرار دهید؛ زیرا نابودی دین، نابودی انسان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۱۶).

مال سپر بلای جان است، لیکن جان که عزیزترین است، سپر دین و ارزش‌های دینی در برابر خطرها است. در هنگامی که مرزهای اعتقادی و رفتاری دین مورد تهاجم مستکبران و دشمنان قرار گرفت، باید جان را فدا کرد تا دین در امان باشد.

امر به معروف و نهی از منکر، دفاع نرم و عامل پایداری امنیت، قدرت

فرهنگ غنی اسلام دارای ظرفیت‌هایی برای ایجاد قدرت و امنیت (اعم از سخت و نرم) است که امر به معروف و نهی از منکر یکی از آن‌ها بشمار می‌آید. فریضه امر به معروف و نهی از منکر که قرآن آن را ملاک برتری امت اسلامی بر دیگر امم قرار داده خطاب به مسلمانان می‌گوید:

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران(۳): ۱۱۰).

آیةالله مکارم شیرازی در تفسیر این آیه می‌نویسند:

> در این آیه مسلمانان به عنوان بهترین «امتی» معرفی شده که برای خدمت به

جامعه انسانی بسیج گردیده است. دلیل بهترین امت‌بودن آن‌ها این ذکر شده که «امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و ایمان به خدا دارند» و این خود می‌رساند که اصلاح جامعه بشری بدون ایمان و دعوت به حق و مبارزه با فساد ممکن نیست و ضمناً از آن استفاده می‌شود که این دو وظیفه بزرگ با وسعتی که در اسلام دارد، در آیین‌های پیشین نبوده است. از این بیان نیز روشن می‌شود مسلمان تا زمانی یک «امت ممتاز» محسوب می‌گردند که دعوت به‌سوی نیکی‌ها و مبارزه با فساد را فراموش نکنند و آن روز که این دو وظیفه فراموش شد، نه بهترین امتند ونه به سود جامعه بشریت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۳، ص۵۰-۴۹).

آثار و پیامدهای امر به معروف و نهی از منکر موجب ناکام‌ماندن دشمن در جنگ نرم علیه امت اسلامی و به انحراف کشاندن جامعه و مسلمانان از اصول و ارزش‌های اسلامی می‌گردد. از سوی دیگر، عامل قدرت نرم آنان در مسیر جذب دیگران به آموزه‌های اسلامی است. توضیح آن‌که امر به معروف و نهی از منکر بر اصول موضوعه زیر مبتنی می‌باشد:

الف) مسؤولیت اجتماعی داشتن انسان مکلف؛ یعنی فرد در مقابل خداوند، فقط نسبت به شخص خود مسؤول و متعهد نیست، بلکه نسبت به اجتماع هم مسؤول و متعهد است (مطهری، ۱۳۸۶، ج۱۷، ص۲۲۲).

ب) تأثیر و تأثرپذیری افراد از رفتار یک‌دیگر: مدنی بالطبع و یا بالضروره‌بودن انسان، زندگی اجتماعی را برای او ضروری می‌نماید؛ طبعاً انسان اجتماعی از نظر سلوک و رفتار و اخلاق و عقاید، اثر متقابل بر روی یک‌دیگر دارند و برخی از انحرافات فردی ضررهای اجتماعی را به دنبال می‌آورد. چرا که زندگی انسان در اجتماع ناگزیر سرنوشت و سعادت او را به سعادت دیگر افراد جامعه پیوند می‌زند و هر فرد، بخشی از پیکره اجتماع است که صلاح و فسادش با دیگر بخش‌ها، گاه آشکار و بی واسطه و گاه ناپیدا و غیر مستقیم، در ارتباط است.

در زندگی اجتماعی عوامل تأثیرگذار بر جامعه به گونه‌ای عمل می‌کنند که در موارد

بسیاری یا همه به مقصد می‌رسند یا همه از مقصد باز می‌مانند. این نکته از تشبیه پیامبر اکرم 9 جامعه را به کشتی و تأثیر سلامت و خرابی کشتی بر سرنوشت همه مسافران آن، به دست می‌آید که فرمود:

> یک فرد تبه‌کار، در میان مردم همانند کسی است که با جمعی سوار کشتی شود، وقتی کشتی در وسط دریا قرار گیرد، تبری برداشته و به سوراخ‌کردن محلی که در آن نشسته است، بپردازد و هرگاه افراد دیگر به کار او اعتراض کنند، در جواب بگوید من در نقطه‌ای که نشسته‌ام تصرف می‌کنم. اگر دیگران او را از این عمل خطرناک باز ندارند، طولی نمی‌کشد که آب دریا به داخل کشتی نفوذ کرده و یک‌باره همگی در دریا غرق می‌شوند (ورام، ۱۳۶۹، ج۲، ص۲۹۴).[۳]

این اثرگذاری متقابل موجب پیدایش حق انتقاد یا وظیفه ارشاد نسبت به رفتار دیگران می‌شود. این نقد و ارشاد در کشورهای عاری از قوانین دینی با عناوینی از قبیل «شهامت مدنی» یا «مسؤولیت اجتماعی» شناخته و گرامی داشته می‌شود و در کشورهای اسلامی با عنوان امر به معروف و نهی از منکر یاد می‌گردد. بر اساس به‌رسمیت‌شناخته‌شدن پیوند ناگسستنی میان «فرد و جامعه» و رابطه متقابل صلاح و فساد فرد و جامعه در اندیشه اسلامی، انسان مطلوب، انسانی است که هم صالح است و هم مصلح. بر همین اساس، عافیت‌طلبی و بی‌مسؤولیتی از سوی مؤمنان واقعی به کناری گذاشته شده است و نمی‌توان گفت که:

عیب رندان نکن ای زاهد پاکیزه سرشت — که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم وگر بد تو برو خود را باش — هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت
(حافظ، ۱۳۵۷، ص۹۹، غزل ۸۰).

ج) محصورنبودن عقوبت گناه بر گنه‌کار: برخی گناهان آثار عقوبتی فردی صرف ندارد، بلکه دامن جامعه را هم می‌گیرد:

«وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً و اعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»
(انفال(۸): ۲۵).

برخی گناهان افزون بر آن‌که سبب آفت‌زدگی فرد گنه‌کار می‌شود، موجب آفت یک امت نیز می‌شود. امام صادق 7 از امیرالمؤمنین 7 نقل می‌فرماید:

> ای مردم! همانا خداوند متعال عموم مردم را به گناه عدّه‌ای خاص عذاب نمی‌کند، اگر آن عدّه در خفا آن کار زشت را بکنند و عموم از آن آگاه نباشند. اما اگر عدّه‌ای خاص آشکارا گناه کنند و عموم مردم اعتراض ننمایند، در این صورت هر دو دسته سزاوار کیفر خداوند متعال هستند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۶، ص۱۳۵).[۴]

و نیز رسول اکرم 9 فرموده است:

> هر گروهی که در میان‌شان گناه کنند و ایشان از گنه‌کاران قوی‌تر و بیش‌تر باشند و جلوگیری نکنند، خداوند از جانب خویش همه را عقوبت کند (پاینده، ۱۳۸۲، ص۷۱۱).[۵]

از امام باقر 7 نیز در این مورد روایت شده است که فرمود:

> خدا به شعیب پیغمبر 7 وحی کرد که صد هزار تن از قوم تو را عذاب خواهم کرد، چهل هزار از بدان و شصت هزار از نیکان. شعیب گفت: پروردگارا! اشرار درست، اخیار چرا؟ خدای بزرگ به او وحی کرد، چون با اهل معاصی سازگاری کردند و برای خشم من خشم نگرفتند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۱۸۱).

د) از سوی دیگر، وقتی ملتی درباره گناه معینی احساس تنفر و حساسیت نداشت و به نهی از منکر قیام نکرد، آن گناه گسترده و فضای زیست آن ملت را آلوده می‌کند و چنین ملتی محکوم به سقوط می‌شود. قرآن کریم در این مورد بیان می‌دارد:

«**كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ**» (مائده(۵): ۷۸).

ه) حق برخورداری هر فرد از محیط سالم برای رشد و تعالی: انسان از نگاه اسلام موجودی است انتخاب‌گر، اگر زمینه تجاهر به فسق و فجور علنی باز باشد، عملاً عامه مردم و توده‌ها را در معرض یک فشار سنگین قرار می‌دهد که چه بسا راه انتخاب را به روی او ببندد، هزینه خوب زیستن را بالا برده و در نتیجه توده مردم تاب تحمل آن

هزینه سنگین را نداشته، خود به خود به سوی مسیر انحرافی گام بر خواهند داشت. از باب مثال، در جامعه‌ای که دیکتاتوری به اوج برسد و هر ندای حق‌طلبی و آزادی‌خواهی را با شکنجه و گلوله جواب بدهند، در چنین جامعه‌ای امکان رشد سالم استعدادهای حق‌جو کاهش می‌یابد. این‌جاست که در روایت می‌گوید:

«**فإذا عمل بها علانية و لم يغيّر عليه أضرّت بالعامّة**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۱، ص۴۰۷).

این‌جا خطری است بر سر راه توده‌ها و بر سر راه عموم مردم، آن‌ها در معرض لغزش قرار می‌گیرند. برای این‌که توده‌ها در معرض تازیانه‌های انتخاب‌گری بر جاده فساد و تباهی و شهوت قرار نگیرند، باید محیط علنی اجتماع از این گونه انحراف‌ها پاک باشد و زمینه برای رشد فضیلت‌ها باز شود؛ چرا که:

«**المعصية إذا عمل بها العبد سرّاً لم تضرّ إلّا عاملها**» (بهشتی، ۱۳۹۶، ص۱۷۲).

در روایات اسلامی از امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان زمینه‌ساز تحقق دیگر فرائض (کلینی، ۱۴۰۷ق ج۵، ص۵۶)[۶] و نیز زمینه‌ساز امنیت راه‌ها، کسب و کار حلال، تأمین حقوق افراد، آبادی زمین، انتقام از دشمنان و روبه‌رو شدن کارها (حرانی، ۱۳۶۳، ص۲۳۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۶، ص۱۳۰ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۹، ص۹۷)،[۷] تضمین‌کننده سلامتی دین و دنیای مردم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۹، ص۱۷۰)،[۸] دفع و رفع حکومت‌های ظالم و فشار آنان بر مردم (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۱، ص۳۹۴)،[۹] حاکمیت محبت و عاطفه الهی و خداوندی در جامعه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۲، ص۲۴۹ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۰۸)،[۱۰] یاد شده است.

بنابراین، در پرتو اجرای دقیق و گسترده امر به معروف و نهی از منکر در همه ابعاد زندگی انسان، با بهره‌گیری از شیوه‌های درست، می‌توان ناب‌ترین نوع قدرت و امنیت نرم را شاهد بود و از مزایای بی‌شمار آن بهره‌مند شد. جامعه‌ای که در آن فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر نهادینه شود، دارای مؤلفه‌های زیر خواهد بود:

الف) محیط مساعد اجتماعی برای رشد ارزش‌های اخلاقی و الهی و پرورش استعدادهای انسانی توده‌ها.

ب) مجال‌نیافتن زشتی‌ها برای خودنمایی؛ زیرا تک تک افراد جامعه خود را نسبت به آن مسؤول دانسته و به اصلاح آن قدم پیش می‌گذارند و این بهترین زمینه برای اقامه قوانین دین در جامعه است. به عکس، جامعه‌ای که در آن امر به معروف و نهی از منکر به فراموشی سپرده شود، گناه و ظلم و عدوان و تباهی رواج پیدا خواهد کرد و چنین جامعه‌ای محیط مساعدی برای رشد نقطه‌های ضعف بشری و پژمردگی نقطه‌های قوت و خیر بشری خواهد بود (بهشتی، ۱۳۹۶، ص۱۶۹).

ج) کاهش هزینه خوب‌زیستن افراد و انجام کارهای نیک در جامعه و افزایش هزینه فاسدبودن و انجام فساد؛ این فریضه هزینه فسادگرایی را بالا برده و هزینه پاک‌زیستن را کم می‌نماید و در نتیجه گرایش توده مردم به صلاح و خوب‌زیستن و التزام عملی آن‌ها به ارزش‌های اسلامی بیش‌تر می‌گردد.

د) بالارفتن و افزایش ضریب غیرت دینی و حساسیت مردم نسبت به آموزه‌های الهی؛ کما این‌که هدف جنگ نرم نیز پایین‌آوردن ضریب حساسیت جامعه نسبت به معتقدات دینی و ارزش‌های ملی است و در نتیجه وقتی ضریب حساسیت مردم نسبت به باورهای مذهبی، گرایشات، اعتقادات پایین آمد، این امر باعث می‌شود که تهاجم فرهنگی به تهاجم سیاسی منجر شود.

ه) مهارشدن قدرت دولت و پایین آمدن ضریب فساد دولتی؛ وقتی که از سوی مردم بر فعل و انفعالات دولت نظارت و حساسیت وجود داشته باشد، ضریب ریسک‌پذیری دولت‌مردان در ذبح منافع ملی در پیش‌گاه منافع شخصی و حزبی کم خواهد گردید. زیرا که در صورت مخالفت با ارزش‌های ملی و دینی مردم، افکار عمومی علیه دولت‌مردان بسیج خواهد گردید و ادامه حکمرانی آنان به خطر خواهد افتاد.

البته مقابله دین با تهاجم فرهنگی سلسله مراتبی دارد (مراحل امر به معروف و نهی از منکر) و در مواجهه با تهاجم فرهنگی صرفاً به برخوردهای فیزیکی (مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر) بسنده و تأکید نمی‌کند، بلکه از مراحل نرم و پایین آغاز تا به مراحل سخت و فیزیکی و مرحله عالی می‌رسد (امام خمینی، ۱۳۷۹(الف)، ج۲، ص۴۵۳). از باب مثال، هنگامی که باورهای اعتقادی مردم مورد خطر و تهاجم و تهدید

نرم قرار بگیرد، در مرحلـه اول اسـلام در مبـارزه بـا آن بـر شـکوفایی فرهنـگ حـق و روشن‌گری بر اساس جدال احسن تأکید دارد (نحل(۱۶): ۱۲۵) و نیز در زمینـه تهـاجم دشمن به سلوک و رفتار دینی مردم؛ چه در ناهنجاری‌های فردی و چه ناهنجـاری‌هـای اجتمـاعی، چـون خاسـتگاه ناهنجـاری‌هـای اجتمـاعی مـردم را فرهنـگ و نیـز فقـر اقتصادی(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۰۷) تشکیل می‌دهد، در مرحله اول تـلاش اصـلی دین بر وادارکردن مردم و حکومت به ازبین‌بردن این زمینه‌هاست. سپس بر مراحل دیگر امر به معروف و نهی از منکر که عبارت است از انکار قلبی و زبانی، اذعان و تأکید دارد و در صورت مؤثرنبودن، از اهرم‌های مقابله سخت بهره می‌برد و با ایجاد نیروی قضایی نهادینه و قانون‌مند و با تنظیم قوانین کیفری، با مظاهر فساد و تباهی برخـورد مـی‌کنـد. قوانینی هم‌چون: «زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید» (نـور(۲۴): ۲) و «دسـت زن و مرد دزد را قطع کنید» (مائده(۵): ۳۸).

دلیل رعایت این سلسله مراتـب آن اسـت کـه برخوردهـای فیزیکـی، نظـامی و سخت نمی‌تواند در افزایش ضریب تدافعی (امنیت نرم) و توانشی (قـدرت نـرم) در مقابله با تهدیدات نرم کارآمد باشد. چون‌که در گفتمان نرم‌افزاری، قدرت نرم متکی بر توان شکل‌دهی بر ترجیحات دیگران، از طریـق جـذابیت اسـت. تهدیـد نـرم بـه معنای تردید در مبانی، زیرسـاخت‌هـای یـک نظـام سیاسـی، بحـران در ارزش‌هـا و باورهای اساسی جامعه و بحران در الگوهـای رفتـاری جامعـه اسـت (جهـان‌بـین و امامی، ۱۳۹۳، ش۱۰، ص۱۰). بدیهی است، اگر تهاجم دشمن فراتر از فرهنگ بـود و با زور و تزویر خواست زمینه تحمیل فرهنگ باطل و گسترش آن را فـراهم آورد، در آن صورت، نه تنها با اندیشه، بلکه دستور دفاع از ارزش‌های اسلامی را بـا ایثـار مال و سرمایه و حتی با جان را صادر می‌نماید. رفتار و عمل رهبـران دینـی هـم بـر این پایه بوده است. حضرت علی 7 فرمود:

«**و اعلموا أنّ الهالک مـن هلـک دینـه و الحریـب مـن حـرب دینـه**» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۱۶).

نتیجه‌گیری

نهادینه‌کردن فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر، به منزله داشتن جامعه‌ای است با ویژگی‌های تقویت ایمان مذهبی، تداوم شعائر دینی، برخوردار از بصیرت و برادری اسلامی و روحیه مقاومت و پایداری در برابر دشمن، فعال، مسؤولیت‌پذیر، ایثارگر، رضایت‌مند، امیدوار، ولایت‌مدار همراه با نصیحت حکام، برخوردار از سلامت دین و دنیا، دارای وجدان کاری، بیدار و هشیار، عطوف و مهربان، متکی بر اصول اخلاقی و ارزش‌های اسلامی، برخوردار از نهاد مستحکم خانواده و به دور از فقر، فساد و تبعیض که همگی مصادیقی از قدرت نرم‌اند و امنیت نرم در جامعه را به دنبال دارد.

بنابراین، همان‌طور که کوک می‌گوید:

> اگر فرهنگ را مهم‌ترین مؤلفه قدرت نرم به شمار آوریم و نمودهای اسلامی آن را در فرهنگ شهادت، فرهنگ مقاومت، فرهنگ قناعت، فرهنگ معنویت، فرهنگ عزت‌مندی و فرهنگ توانمندی علمی سراغ گیریم، تمامی آن‌ها می‌توانند از یک آبشخور سیراب شوند و آن امر به معروف و نهی از منکر است. زیرا تمامی موارد یادشده مصادیقی از معروف‌های سفارش‌شده در اسلام‌اند (کوک، ۱۳۸۴، ج۱، ص۸۷۶).

با توجه به کارآمدی فریضه امر به معروف و نهی از منکر، جامعه‌ای که بخواهد از خطرات و آسیب‌های اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی (که زوال تمدن‌ها را به دنبال دارد) مصون و محفوظ بماند، باید در راستای گسترش فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر و نهادینه‌کردن آن در همه ابعاد اجتماع تلاش و برنامه‌ریزی نماید. بدیهی است دشمنان نیز برای ضربه‌پذیرکردن آن جامعه با ترفندهای بی‌شماری از جمله استفاده از خشونت در صدد دورکردن مردم و به فراموشی‌سپردن این فریضه مهم در جامعه می‌باشند. فریضه‌ای که به تعبیر امام علی 7 برترین واجب در بین واجبات اسلامی از حیث ارزشمندی است. به‌گونه‌ای که همه اعمال صالح از جمله جهاد در راه خدا، در برابر امر به معروف و نهی از منکر همانند قطره آب دهان در برابر دریای پهناور است (نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۶۶).[11] بنابراین، بر امت و دولت‌های اسلامی ضرورت دارد در

جهت تقویت و حفاظت خویش از توطئه‌های دشمنان عنود اسلام، به تثبیت، تعمیق و گسترش این فریضه با همه گستره آن بپردازند. بدیهی است هر اندازه حضور این فریضه و احیای این فرهنگ بیش‌تر باشد، توان امت اسلامی بیش‌تر خواهد بود و بر عکس، هرگونه سستی در این رابطه آنان را ضربه‌پذیرتر از مکر و حیله مستکبرین خواهد نمود.

نظام جمهوری اسلامی نیز که امر به معروف و نهی از منکر «یکی از علل محدثه و مبقیه» آن است، اگر بخواهد با قدرت به سوی اهداف اساسی خود گام بر دارد و در مقابل تهاجم دشمنان پایدار بماند، لازم است به احیای فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر در جامعه در سطح ملت و دولت اقدام نموده و بر این منش استوار و با ثبات باقی بماند. سخنان حضرت امام خمینی 1 و مقام معظم رهبری(حفظه الله) بیان‌گر ایفای دو نقش مزبور برای این فریضه الهی در این انقلاب است؛ از باب نمونه به سخنی از این دو اسطوره صبر، بصیرت، استقامت و آمر به معروف و ناهی از منکر بسنده نموده و این مقاله را به پایان می‌بریم.

امام خمینی 1 می‌فرماید:

> وقتی یک کشوری ادعا می‌کند که جمهوری اسلامی است و می‌خواهد جمهوری اسلامی را متحقق کند، این کشور باید همه افرادش آمر به معروف و ناهی از منکر باشند. اعوجاج‌ها را خودشان رفع بکنند... و آن‌ها را امر به معروف کنند و از منکرات نهی کنند (امام خمینی ۱۳۷۹(ب)، ج۱۳، ص۴۷۰).

مقام معظم رهبری(حفظه الله) نیز می‌فرماید:

> مگر طور دیگری می‌شود این کشور را، با این همه دشمن و بدخواه که چشم طمع به منابع زیرزمینی و بازارهای آن دوخته‌اند، حفظ کرد؟! ... در مقابل این تهاجم، این جامعه اسلامی، باید زنده، هوشیار، آسیب‌ناپذیر، پرامید، آماده مقاومت، آماده ضربه‌زدن به صورت یک موجود زنده مقاوم بماند و مقاومت کند. این، چگونه ممکن است؟ این است که بنده موضوع امر به معروف و نهی از منکر را مطرح کردم. موضوع امر به معروف موضوع جدیدی نیست. این، تکلیف همیشگی مسلمانان است. جامعه اسلامی، با انجام این تکلیف زنده می‌ماند. قوام حکومت اسلامی، با امر به معروف و

نهی از منکر است که فرمود: اگر این کار نشود، آن وقت «**لَيُسلِّطُنَّ اللّه عَلَيْكم شِرارُكم فَيَدْعُوا خِيارُكُم فلا يُسْتَجابُ لَهُم**». قوام حکومت اسلامی و بقای حاکمیت اخیار به این است که در جامعه امر به معروف و از منکر باشد... (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۵/۷).

قوام و رشد و کمال و صلاح، وابسته به امر به معروف و نهی از منکر است. این‌هاست که نظام را همیشه جوان نگه می‌دارد. ... اگر صد سال هم بر چنین نظامی بگذرد، چنان‌چه امر به معروف باشد و شما وظیفه خودتان بدانید که اگر منکری را در هر شخصی دیدید، او را از این منکر نهی کنید، آن‌گاه این نظام اسلامی، همیشه تر و تازه و با طراوت و شاداب می‌ماند (همان، ۱۳۷۹/۴/۱۹).

یادداشت‌ها

۱. حکومت و جامعهٔ اسلامی به تبع امر الهی مأمور به دعوت است تا از این طریق زمینه سعادت و نتایج سایر ملل را نیز فراهم سازد. به عبارت دیگر، نظام اسلامی موظف به ارائه الگویی به روز و کارآمد برای حیات سعادت‌مندانه است تا برای دیگر بازیگران اسوه و راهنما قرار گیرد.

۲. اهمیت رهبری تا آن‌جاست که قرآن، وقتی مردم را در مورد ترک نماز جمعه سرزنش می‌کند، خطاب به آنان می‌فرماید: «**و ترکوک قائما**» (جمعه(۶۲): ۱۱)؛ یعنی زشتی کار آنان در این است که رهبری جامعه را ترک کرده و به دنبال مسائل دیگر می‌روند، نمی‌گوید نماز جمعه را ترک می‌کنند و ثواب آن را از دست می‌دهند.

۳. عن النبی 9 : **إن قوماً رکبوا سفینة فی البحر واقتسموا فصار کل واحد منهم موضعه فنقر رجل موضعه بفأس فقالوا ما تصنع؟ قال: «هو مکانی أصنع ما شئت فإن أخذوا علی یدیه نجا و نجوا و ان لم یأخذوا علی یدیه هلک و هلکوا».**

۴. «**إنّ اللّه لا یعذّب العامّة بذنب الخاصّة إذا عملت الخاصّة بالمنکر سرّا من غیر أن تعلم العامّة فإذا عملت الخاصّة بالمنکر جهارا فلم تغیّر ذلک العامّة استوجب الفریقان العقوبة من اللّه**».

۵. عن رسول 9 : «**ما من قوم یعمل فیهم المعاصی هم أعزّ و أکثر ممّن یعمله ثمّ لم یغیّروه إلّا عمّهم اللّه تعالی منه بعقاب**».

۶. امام باقر 7 می‌فرمایند: «**إنّ الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر سبیل الأنبیاء و منهاج الصّلحاء فریضة عظیمة بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحلّ المکاسب و تردّ المظالم و تعمر الأرض و**

ینتصف من الأعداء و یستقیم الأمر»؛ امر به معروف و نهی از منکر دو واجب بزرگ الهی می‌باشند که سایر واجبات با آن‌ها برپا می‌مانند و به‌وسیله این دو، راه‌ها امن و کسب و کار مردم حلال مـی‌شـود. با این دو واجب است که داد ستم‌دیدگان ستانده می‌شود و زمین آباد می‌گردد.

۷. امام حسین 7 : «فبدأ اللّه بالأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر فریضة منه لعلمه بأنّها إذا أدّیت و أقیمت استقامت الفرائض کلّها هیّنها و صعبها و ذلک أنّ الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر دعاء إلی الإسلام مـع ردّ المظالم و مخالفة الظّالم و قسمة الفیء و الغنائم و أخذ الصّدقات من مواضعها و وضعها فی حقّها».

۸. امام علی 7 : «من کان فیه ثلاث سلمت له الدنیا و الآخرة: یـأمر بالمـعروف و یـأتـمر بـه و ینهی عن المنکر وینتهی عنه و یحافظ علی حدوداللّه جل و علا».

۹. امام علی 7 : «لا تترکوا الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر فیولّی علیکم [أشرارکم] شراکم ثم...».

۱۰. امام صادق 7 : فرمودند: «کسی که توانایی نهی از منکر را داشته باشـد و نهـی از منکـر نکنـد، دوست دارد که خداوند اطاعت نشود و کسی که نافرمانی خـدا را دوسـت داشـته باشـد، آشـکارا بـا خداوند دشمنی کرده است» و رسول اکرم 9 «إذا امتی تواکلت الأمر بالمعروف والنهی عن المنکـر فلیأذنوا بوقاع من اللّه».

۱۱. «و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل الله عند الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر الا کنفثة (آب دهان) فی بحر لجی (دریای پهناور)».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آرون، ریمون، **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشـارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ۲، ۱۳۷۰.

۴. ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، تصحیح أمـین محمـد عبـدالوهاب و محمدالصـادق العبیـدی، ج۹و۱۴، بیروت: دار احیاء التراث الإسلامی، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۴ق.

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریر الوسیله**، ج۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشـر آثـار امـام خمینـی ; ، ۱۳۷۹(الف).

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه نور**، ج۱۳، تهران: انتشارات طبع و نشر، ۱۳۷۹(ب).

۷. برژینسکی، زبیگنیو، **در جست‌وجوی امنیت ملی**، ترجمه ابراهیم خلیلی، تهران: نشر سفیر، ۱۳۶۹.

۸. بهشتی، محمد، **بایدها و نبایدهای امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه قرآن**، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیةالله دکتر بهشتی، ۱۳۹۶.
۹. پاینده، ابوالقاسم، **نهج الفصاحة**، تهران: دنیای دانش، چ۴، ۱۳۸۲.
۱۰. جرالخلیل، **فرهنگ لغت لاروس**، مترجم: سیدحمید طیبیان، چ۱، تهران: امیرکبیر، چ۶، ۱۳۷۵.
۱۱. جهان‌بین، فرزاد و امامی، اعظم، «سرمایه اجتماعی حلقه ارتباطی قدرت نرم، امنیت نرم، تهدید نرم»، **فصلنامه مطالعات قدرت نرم**، ش۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
۱۲. حر عاملی، محمدبن‌الحسن، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة ـ تکملة الوسائل**، ج۱۱و۱۶، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا 7 ، ۱۴۰۹ق.
۱۳. حرانی، حسن بن علی، **تحف العقول**، محقق: علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با علما و روحانیون**، ۱۳۷۱/۵/۷.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان و کارگزاران نظام**، ۱۳۷۹/۴/۱۹.
۱۶. خوش‌فر، غلامرضا، «نقش امنیت در تحقق قانون‌گرایی در جامعه»، **اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی**، ش۱۴۴-۱۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۸.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت نامه**، ج۴۰، تهران: چاپ سیروس، ۱۳۳۹.
۱۸. ذوالفقاری، حسین و عصاریان‌نژاد، حسین، «روی‌کرد امنیت داخلی در مقابله با تهدید نرم»، **فصلنامه مطالعات دفاعی استراتژیک**، ش۳۹، ۱۳۸۹.
۱۹. راسل، برتراند، **قدرت**، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی، چ۲، ۱۳۶۷.
۲۰. رنجبر، مقصود، **ملاحظات امنیتی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۲۱. روشندل، جلیل، **امنیت ملی و نظام بین‌المللی**، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۲۲. سلمان خاکسار، عبدالحمید، **حکومت، فرد و امنیت**، تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی، ۱۳۸۹.
۲۳. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، **تهذیب الأحکام**، تحقیق سیدحسن الموسوی الخرسان، ج۶، قم: دارالکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۴. طباطبایی، مصطفی، **فرهنگ نوین عربی به فارسی**، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۶.
۲۵. عالم، عبدالرحمن، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی، **مبانی اندیشه اسلام**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.

۲۷. فیّومی، احمد بن محمد بن علی، **المصباح المنیر**، ج۱، قم: دارالهجرة، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۸. قدسی، امیر، «جایگاه سرمایه اجتماعی در بازتولید قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه راهبرد دفاعی**، ش۳۰، ۱۳۸۹.
۲۹. قزوینی، غنی، **دیوان حافظ**، به کوشش مصطفی خدادادی، تهران: خجسته، ۱۳۷۷.
۳۰. کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافی**، محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۱، ۲و۵، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۱. کوک، مایکل، **امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی**، مترجم احمد نمایی، ج۱، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۲. گروه مطالعاتی دانشکده امنیت ملی، **تهدید نرم و راهبردهای مقابله**، تهران: انتشارات دانشگاه عالی دفاع ملی، ۱۳۸۸.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ج۴۲، ۷۹و۹۷، بیروت: مؤسسة الوفاء، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۴. مرکز پژوهش و اسناد ریاست جمهوری، **مبانی حکمی و سیاست عملی دولت نهم در روابط بین‌الملل**، تهران: مرکز استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۸۸.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، **آذرخش کربلا**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۱.
۳۶. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۱۰و۱۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۳۷. مظلوم، علی، «امنیت و امنیت ملی»، **مجله حصون**، ش۱۹، بهار۱۳۸۶.
۳۸. معین، محمد، **فرهنگ فارسی معین**، ج۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
۴۰. مهری، عباس، «بررسی مفهوم امنیت ملی و تأثیر آن در توسعه پایدار»، **فصلنامه مطالعات دفاعی ـ استراتژیک دانشگاه عالی دفاع ملی**، ش۱۵، زمستان۱۳۸۱.
۴۱. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، **مجموعه ورّام، آداب و اخلاق در اسلام**، مترجم محمدرضا عطایی، ج۲، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی 7 ، ۱۳۶۹.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ اول، بهار۱۴۰۲، پیاپی۱۰۷
ISLAMIC GOVERNMENT 107 / Vol.28, No.1, Spring2023

مبانی و بنیادهای معرفتی ملاصدرا در اثبات ولایت عالمان دین

دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۷ تأیید: ۱۴۰۱/۱۱/۲۷
مهدی بیات مختاری*

چکیده

آیا ملاصدرا مبتکر حکمت متعالیه، در بازنمایی ولایت عالمان دین و تبیین بنیادها و مبانی آن، اهتمام ورزیده است؟ این مقاله داده‌های خود را با تورّق و بررسی کتب ملاصدرا استخراج کرده و به فراکاوی و توصیف پرداخته، پی برده که وی با تمهید مقدماتی، تدبیر جامعه را پس از امامان : ، جزو مسؤولیت‌های دین‌شناسان، شناسانده است: ۱. لقاءالله کمال غایی آفرینش؛ ۲. جهان‌بینی توحیدی پیش‌نیاز وصول به غایت فرجامین؛ ۳. جمع‌گرایی انسان؛ ۴. بایستگی قانون؛ ۵. قوانین وحیانی تنها تأمین‌کنندهٔ سعادت؛ ۶. فرشتگان وسایط میان خدا و پیامبران؛ ۷. لزوم وجود پیامبران برای دریافت و اجرای قوانین؛ ۸. معجزه، گواه راست‌گویی پیام‌آوران؛ ۹. امامان معصوم وسایط میان پیامبر 9 و عالمان و ۱۰. دین‌شناسان وسایط میان امامان و مردم. ملاصدرا پس از بیان امور بالا، تأکید کرده، در دوره غیبت امام، عالمان دینی موظفند دریافت‌های خود را که از منابع و آبشخورهای معتبر برگرفته‌اند، به مردم ابلاغ و افزون بر آن همانند پیامبر 9 و امامان معصوم : اجرا کنند تا انگیزه غایی آفرینش که وصول انسان به سعادت ابدی است، تحقّق یابد. بی‌تردید تنفیذ و اجرای بسیاری از احکام، وابسته به قدرت و برپایی دولت است.

واژگان کلیدی

عصر غیبت، ولایت و حکومت، ولایت عالمان دین، ملاصدرا

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه نیشابور:

مقدمه

برخی از نگاشته‌های ملاصدرا، حاوی مباحث فلسفهٔ سیاسی است. مشهد پنجم از نوشتار «شواهد الرّبوبیة»، به کاوش نبّوات و ولایات گزین شده که در آن، جهان‌آرایی بدون شریعت، چون کالبد بی‌جان قلمداد شده و چهار ناهم‌سانی بین سیاست و شریعت ذکر شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۶۵). وی در «المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة» تحت عنوان «قاعدة فی تحقیق الخلافة»، (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص۱۴۶)، نخست، فلسفهٔ آفرینش جهان را پیدایش انسان در طراز خلافت الهی دانسته و سپس در ناهم‌سانی نبوت، شریعت و سیاست گفته است:

> نسبت نبوّت به شریعت همانند نسبت روح به کالبد دارای جان است و سیاست مجرّد از شریعت مانند کالبد بدون فروهر و روح است(همان، ص۱۴۷).

او در مجموعهٔ هفت‌جلدی «تفسیر القرآن الکریم» نیز بسیاری از مباحث سیاسی را پیش کشیده است؛ مانند ناهمگونی استعداد انسان‌ها و فلسفه آن (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۱، ص۳۴۴ و ۳۵۰)، جُستار خلافت انسان (همان، ج۲، ص۳۶۷-۳۰۰ و ج۳، ص۱۲۶)، چگونگی رسیدن انسان به مقام خلافت خدا (همان، ج۵، ص۳۱۰)، شرایط امامت (همان، ج۴، ص۲۲۰)، مفهوم قدرت و حقیقت آن (همان، ج۲، ص۳۶ و ج۳، ص۴۵۶)، سعادت، اقسام سعادت، عوامل سعادت و شقاوت و اختیار انسان (همان، ج۲، ص۱۸۴ و ۳۳۱ و ج۴، ص۲۰۰ و ج۵، ص۵۴ و ج۶، ص۹۷ و ۲۶۵و۲۶۸و۲۹۳ و ج۷، ص۱۸۰)، مفهوم طاغوت (همان، ج۴، ص۲۰۲)، مراد از طاغوت (همان، ص۲۰۴)، همبستگی ولایت طاغوت با دوری از ولایت خدا (همان، ص۲۴۸)، چگونگی امر به معروف و نهی از منکر (همان، ج۳، ص۲۶۰)، وجوب نماز جمعه (همان، ج۷، ص۲۵۳)، اهمیت و موارد زکات (همان، ص۳۹۰). شرح کتاب الحجّه کلینی از سوی ملاصدرا که در برگیرندهٔ سرنویس‌هایی؛ مانند اصناف مردمان، ناگزیری و نیاز به حجّت، طبقات پیام‌آوران و امامان، نا هم‌سانی میان رسول و محدث، شناخت

امام و مراجعه به او و بایستگی فرمان‌برداری ائمه است، آبشخور گران‌بهایی برای استخراج اندیشه سیاسی وی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج۴، ص۳۴۷). وی در بخشی از «رسالهٔ سه اصل» به بررسی و خُرده‌گیری اوضاع سیاسی و اجتماعی روزگارش و به‌خصوص گروه‌هایی از اهل دانش که خود را از دانشمندان می‌شمارند، ولی چهره از سوی پارسایی و یقین گردانیده و متوجه ابواب پادشاهان شده‌اند، پرداخته است (ملاصدرا، بی‌تا، ص۳۳-۲۸). در کتاب «کسر اصنام الجاهلیة»، سرپرستی مدینه فاضله به گونهٔ گسترده مورد کاوش قرار گرفته و عالمان درباری مورد نقد و سرزنش قرار گرفته‌اند. وی می‌نویسد:

> اکنون بنگر که چگونه نام‌های صوفی و شیخ و فقیه به کسانی گفته می‌شود که صفاتی درست نا هم‌سو، آن‌چه را باید داشته باشند، دارند... کسی را فقیه می‌نامند که با فتاوای نادرست و حکم‌های ظالمانه به حکّام و پادشاهان و بیدادگران و دست‌یارانش نزدیکی جوید و به اندیشه‌های خود موجب جرأت آنان در فروریختن قوانین شرع و گستاخی‌شان در ارتکاب محرمات و سلطه‌بخشی آنان بر تنگ‌دستان و تصرف اموال آنان گردد و همواره کوشش در ساختن کلاه شرعی و جدل‌های فقهی کند و مایه رخصت و نترسی در کارهایی شود که دین را سست نموده و فرمان‌برداری روشن مؤمنین را از میان ببرد (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص۶۲).

از سویی سه سفر از اسفار اربعه: «سفر من الخلق الی الحق، سفر من الحق الی الحق فی الحق و سفر من الحق الی الخلق بالحق»، مقدمات بایسته برای رسیدن به مرحله رهبری است که پس از طی موفقیت‌آمیز آن سه مرحله، گاه «سفر من الخلق الی الخلق فی الخلق بالحق»؛ یعنی مرحلهٔ رهنمودی و راهبری مردم می‌رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، تمام کتاب). کتاب «المبداء و المعاد» ملاصدرا از کتب گران‌مایه شمرده می‌شود و می‌توان آن را چکیدهٔ نیمهٔ دوم «اسفار اربعه» بشمار آورد؛ از رهگذر این‌که اعتقاد اندرونین ملاصدرا این است که فلسفهٔ دین، شناخت آغاز و انجام جهان است، ازاین‌روی، نام آن را «آغاز و انجام» گذاشته و بر مباحث خداشناسی و معادشناسی

تمرکز یافته است. بخش دوم کتاب که در زمینهٔ معـاد اسـت، دربرگیرنـدهٔ چهـار مقالـه است که هر یـک حـاوی فصـولی اسـت و از فصـل ششـم تـا پایـان فصـل دوازدهـم دربرگیرنده مهم‌ترین عناصر تفکّر سیاسی و جهان‌داری صدرالمتألهین است (ملاصـدرا، ۱۳۵۴، ص۵۰۲-۴۸۸).

در خصوص جایگاه ملاصدرا در حـوزه اندیشـه سیاسـی، روی‌کردهـای نـاهمگون وجود دارد. رضا داوری معتقد است صدرالمتألهین توجه جدی به سیاست داشـت و در زمرهٔ فیلسوفانی است که در عین گوشه‌گیری و اعراض از پیوسـتن بـه اربـاب قـدرت، جداً به سیاست می‌اندیشیده و در آثار خود؛ هم به سیاست مثالی و هم به رسـوم آیـین کشورداری نظر داشته است. در نظر ملاصدرا رئیس اول مدینه، پیامبر فیلسـوف اسـت؛ زیرا وی فلسفه و حکمت را کمال اول رئیس اول و نبی مرسل مـی‌دانسـت. در نظـر او هر پیامبری فیلسوف است؛ هرچند کـه حکیمـان پیـامبر نیسـتند. مقـام نبـوت در نظـر ملاصدرا رجحان دارد؛ زیـرا کـه همـه پیـامبران، علـم حکمـا و فلاسـفه را دارنـد، امـا فیلسوفان به مقـام جامعیـت پیـامبران نمـی‌رسـند (داوری، ۱۳۷۸، ش۳۱، ص۷۱-۷۰). طباطبایی معتقد است، صدرالدین شیرازی تنهـا در بخـش پایـانی کتـاب مبـدأ و معـاد، خلاصه‌ای درباره سیاست آورده اسـت (طباطبـایی، ۱۳۷۳، ص۲۷۱). فیرحـی، اندیشـه سیاسی صدرا را اقتدارگرایانه می‌داند و وی را مسؤول انتقال ایـن ویژگـی بـه گفتمـان اجتهاد تلقی می‌کند. بدین طریق بود که بحث فلسفی و انتقادی جای خود را به «اجتهاد شرعی» داد و مقدمات طرح ادله عقلی در راستای ولایت مجتهدان فراهم آمد (فیرحـی، ۱۳۷۸، ص۳۵۴-۳۵۲). لک‌زایی معتقد است، ملاصـدرا دارای اندیشـه سیاسـی مهـم و منسجمی است که اثبات‌کننده ولایت سیاسـی مجتهـدان اسـت و بـه‌عـلاوه اندیشـه‌اش اقتدارگرایانه تلقی نمی‌شود (لک‌زایی، ۱۳۸۱، ص۱۵۰-۱۳۸).

محمدی ارانی در «حاکمیت سیاسی معصومان در نظر ملاصـدرا» بحـث کـرده پـس از پیامبر 9 که صاحب مقام نبوّت و ولایت تامّه است، تنها صاحبان عصـمت شایسـته ایـن مقام هستند و به ولایت فقها نپرداخته است (محمدی ارانی، ۱۳۸۵، ش۱۰۵، ص۸۵-۷۳). حقیقت در مقاله «اندیشهٔ سیاسی صدرا»، بر آن است که از هیچ جای عبارات ملاصـدرا

نمی‌توان ولایت سیاسی معصومان را در دوران غیبت، به فقها سرایت دارد (حقیقت، ۱۳۸۴، ش۳۰، تمام مقاله) . مهاجر در «اندیشهٔ سیاسی ملاصدرا»، با تقسیم انواع حکومت، حکومت عالمان دینی را، نظریّه صدرا تلقّی کرده است (مهاجر، ۱۳۷۸، ش۱۰و۱۱، تمام مقاله). لک‌زایی تلاش کرده با گزارش زندگی ملاصدرا اهمّ مطالب سیاسی مذکور در آثار ملاصدرا را گزارش کند (لک‌زایی، ۱۳۷۸، ش۶، تمام مقاله).

راقم این سطور تا کنون در کتاب و یا مقاله‌ای مشاهده نکرده که به بنیادها و مبانی بعید و قریب ملاصدرا در راستای اثبات حکومت عالمان پرداخته باشد. نویسنده با تأمّل در مباحث ملاصدرا در «المبداء و المعاد» و دیگر کتبش دریافته است که وی با بیان مقدماتی و تمهیدی، تدبیر و سرپرستی را در مدینه فاضله از آنِ عالمان و فقیهان دانسته است؛گرچه وی کوشش نکرده مبانی و امور را که در واقع میان آن‌ها تقدّم و تأخّر منطقی وجود دارد، نظام‌مند و سامانه‌وار ارائه دهد.

لقاءالله، فلسفهٔ آفرینش انسان

ملاصدرا با بیان:

> أنّ مقصود الشرائع کلّها سیاقة الخلق إلی جوار الله و سعادة لقائه و الارتقاء من حضیض النقص إلی ذروة الکمال و من هبوط الأجسام الدّنیة إلی شرف الأرواح العلیة (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۹۷).

و با تعبیر:

> ثبت أن مقصود الشرائع معرفة النفس بقیومها والصعود إلی بارئها بسلم معرفة ذاتها (ملاصدرا، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۷۲).

علت غایی آفرینش و فلسفهٔ دین را، تقرّب به خدا و استقرار در جوار الهی و ارتقای از نفسانیّات به طرف کمال و صعود از مادیّات به ارواح عالیه شناسانده است.

قرب خدا به انسان

«قرب» به معنای نزدیکی یک شیء به شیء دیگر است و سه گونه است: قرب مکانی و زمانی، قرب ماهوی و قرب وجودی. قسم نخست و دوم در باره خداانگاره و

فرض ندارد. قسم نخست به اجزای جهان مادی و گیتایی اختصاص دارد و در فراتر از طبیعت که مفارقات منزّه از کاستی‌ها و حدود جسمیّه‌اند و به خصوص در حقیقة الحقایق، بسیط الحقیقه، هستی بی‌کران و حقّ صمد، راه ندارد. امام علی 7 در گزاره: «**و لا صمده من اشار الیه و توهّمه**» (نهج البلاغه، خطبه۱۸۶)، تأکید می‌کند آن کس که خدا را نشان دهد، یا به وهم خود آورد، او را صمد و بی نیاز ندانسته است. قرب ماهوی، اشتراک در جنس و فصل است؛ مثل دو فرد از انسان که در حیوانیت و ناطقیت اشتراک دارند و چون خدای سبحان، بی نهایت و مطلق است و ماهیت و حدّ وجودی ندارد و منزّه از «ضدّ» و «همانند» است، ازاین‌رو، قرب ماهوی نیز صادق نیست. امام علی 7 در فرازهای: «**من اشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه**» (همان، خطبه۱)؛ پای فشرده کسی که به سوی خدا اشاره کند، او را کرانه‌پذیر کرده و کسی که او را کران‌مند کرده به شمارش آورد و چون خداوند مبدأ هر هستی است و ممکنات ربط محض به علت‌اند، ازاین‌روی، انفکاک علت تامّه از معلول و بالعکس، ممکن و شدنی نیست. خدای سبحان با ماسوا، معیّت قیّومیّه و اضافه اشراقیّه دارد که موجودات در هویت‌شان روابط محض‌اند. ازاین‌رو، قرب حقّ به اشیا از جهت قرب وجودی حقّ به اشیا است که در زمینه قرب وجود، هیچ قربی اقرب از این قرب نیست؛ زیرا که هر کجا وجود است، خداوند مبدأ و معطی آن است و معلول به علت خود قائم است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص۴۹۸).

آیات قرآن هم در تبیین قرب وجودی حضرت حق به انسان، متنوع‌اند. دسته‌ای مانند: «**وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدّاعِ**» (بقره(۲): ۱۸۶)، بر اصل قرب خداوند به آدمی رهنمود دارند. پاره‌ای از آیات مثل: «**فَلَوْ لا إِذا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ وَ أَنْتُمْ حِینَئِذٍ تَنْظُرُونَ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لکِنْ لا تُبْصِرُونَ**» (واقعه(۵۶): ۸۵-۸۳)، دلالت دارند که خداوند از دیگران به ما نزدیک‌تر است و برخی مانند: «**وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ**»(ق(۵۰): ۱۶)، حاوی این امرند که خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است و بخشی مانند: «**وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَیْهِ تُحْشَرُونَ**» (انفال(۸): ۲۴)، دلالت دارند بر

این‌که خداوند به انسان از خودش هم نزدیک‌تر است. در بیان دستهٔ واپسین از آیات، باید گفت، بر پایهٔ گفته امام باقر 7 : «**انّ الله عزوّجل خلق ابنَ آدم اجوف**» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۲۸۶؛ برقی، ۱۳۳۰، ج۱، ص۳۹۷ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷، ص۱۰۹)، انسان موجودی درون‌پر و صمد نیست، بلکه مانند سایر موجودات امکانی اجوف است. پس میان انسان و خود انسان، احاطه هستی حقّ فاصله است. بین انسان و خودش، احاطه وجودی حقّ با جمیع اوصاف ذاتی و فعلی‌اش فاصله است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص۲۱۳).

قرب انسان به خدا

نزدیک‌شدن به خداوند متعال به معنای کم‌شدن مسافت زمانی و مکانی نیست؛ زیرا خداوند خود آفریننده زمان و مکان و محیط بر همه زمان‌ها و مکان‌هاست و با هیچ‌کدام از موجودات، نسبت زمانی و مکانی ندارد. خود می‌فرماید: «**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**» (ق(۵۰): ۱۶)؛ ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم»؛ «**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنِ**» (حدید(۵۷): ۳)؛ اوست سرآغاز و سرانجام و آشکار و نهان؛ «**وَهُوَ مَعَكُمْ أَينَ مَا كُنْتُم**» (حدید(۵۷): ۳)؛ هر جا باشید، او با شماست؛ «**فَأَينَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**» (بقره(۲): ۱۱)؛ پس به هر سو روی آورید، همان‌جا روی خداست و چون خدای سبحان از رهگذر محیط‌بودن به همه‌کس نزدیک است (نساء(۴): ۱۲۶)، لذا دوری او معقول نیست و قرب الهی به عبد، خواه ناخواه حاصل است. اما دوری از سوی انسان متصور و انگارانه است. استاد جوادی آملی نوشته‌اند:

> قرب و نزدیکی در امور مادی از باب اضافه متوافقة الاطراف است؛ یعنی اگر جسمی به جسم دیگر نزدیک بود، آن دیگری هم به او نزدیک است؛ چنان‌که اگر جسمی از جسم دیگری دور بود، آن دیگری هم از او دور است. ولی در امور معنوی ممکن است از قبیل اضافه متخالفة الاطراف باشد؛ یعنی ممکن است امری به دیگری نزدیک باشد، ولی دیگری از او دور باشد؛ مثلاً خدای سبحان به همه انسان‌ها؛ چه مؤمن و چه کافر نزدیک است: «وَ

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق(۵۰): ۱۶)، ولی از آن طرف، مؤمن چون دارای کارهای قربی است، به خدا نزدیک است، ولی انسانی که از این عامل قرب، خود را محروم نموده از خدا دور است. طبق آیه **«هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ»** (حدید(۵۷): ۴)، خدا از کسی دور نیست. داستان کفار نسبت به خدای سبحان، داستان نابینا نسبت به بیناست. بینا، نابینا را می‌بیند، ولی نابینا از مشاهده بینا که در کنار اوست، محروم می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۵۶).

استاد حسن‌زاده در بارهٔ حقیقت قرب، نوشته‌اند:

پر واضح است که خدای بزرگ را نه سمت و سویی و نه جهتی است و این مسیر و این طریق قرب، در متن ذات وجود سالک محقّق می‌گردد. چون سالک در طریق استکمالی ذاتی خود در سفر من الخلق الی الحقّ از مرتبه عقل هیولانی و بالقوه به مقام عقل بالفعل و عقل مستفاد رسید و با عقل بسیط پیوست و اتحاد وجودی با آن یافت که منتهای سفر و غایت آمال اولو الالباب است، به اسما و صفات حسنای الهی متصف می‌شود؛ یعنی به سعادت خود نایل می‌آید و آثار وجودی وی قوی می‌گردد و یکی از مظاهر عظام الهی قرار می‌گیرد و صاحب ولایت تکوینی می‌شود و از این حالت نفسانی تعبیر به «قرب» می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص۵۰۲).

چند نکته در باره رسیدن به قرب خدا

الف) مراد از قرب به خدا این است که انسان به مقامی می‌رسد که مورد عنایت خاص الهی قرار می‌گیرد؛ به طوری که مصداق **«إن دعانی أجبته، وإن سألنی أعطیته»** (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۳۵۲)، قرار می‌گیرد. بنده‌ای که به چنین مقامی برسد، به کمال خود رسیده است. رسول خدا 9 در حدیثی قدسی از خداوند متعال نقل می‌کند:

«... فإذا أحببته کنت سمعه الّذی یسمع به، وبصره الّذی یبصر به، ولسانه الّذی ینطق به، ویده الّتی یبطش بها، إن دعانی أجبته، وإن سألنی أعطیته» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۳۵۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۱۲ و

سبزواری، ۱۳۷۴، ج۱، ص۴۳)؛ چون بنده‌ای را دوست بدارم، گوش شنوایش، چشم بینایش، زبان گویایش و دست نیرومندش می‌شوم. اگر مرا بخواند، پاسخش می‌دهم و اگر از من بخواهد، به او می‌بخشم.

بنابراین، آن‌گاه که قرب حاصل شد، انسان دوست خدا و خدا هم دوست انسان می‌گردد. آیاتی نظیر: «**إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ**» (آل عمران(۳): ۳۱)، ناظر به همین محبت دوجانبه است و در این صورت به آغاز ولایت؛ یعنی ولایت نصرت و محبت راه یافته است.

ب) راه نزدیک‌شدن به خدا، انجام کردارهای نیک و دوری از زشتی و پلیدی است. امام باقر 7 در حدیث: «**لا يتقرب إليه إلا بالطاعة له**» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۲۹۶)، پای فشرده که جز به طاعت نمی‌توان به خدای متعال تقرب یافت و در حدیث «**الصلوة قربان كل تقّي**» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج۳، ص۲۶۵ و ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص۶۲۰)، نماز به عنوان ابزار قرب خدا معرفی شده است. در حدیث قدسی «**وما تقرّب إلى عبد بشيء أحبّ إلى ممّا افترضت عليه، وإنّه ليتقرّب إلى بالنّافلة حتّى احبّه**» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۳۵۲ و ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۱۲) انجام فرایض و نوافل ابزار قرب و جلب محبت شناسانده شده‌اند. التزام به بایدها و نبایدها باعث تقویت آثار وجودی انسان است و هر چه کمالات وجودی انسان بیش‌تر، درجات قرب او به خداوند افزون‌تر است.

ج) هر عملی که هم حسن فعلی دارد و هم حسن فاعلی، زمینه تقرب به خدا را فراهم می‌کند. آن‌چه در این مسیر از اهمیت شایانی برخوردار است و به منزله فریضه محسوب می‌گردد، معرفت و اخلاص در عمل است و هر اندازه معرفت بیش‌تر باشد، اخلاص در عمل افزون‌تر است. قرآن کریم عبادت را وسیله دست‌یافتن به معرفت و یقین می‌شمارد: «**و اعبد ربّک حتّى يأتيک اليقين**» (حجر(۱۵): ۹۹)، مسلّماً این یقین، جزم به وجود مبدأ نیست؛ زیرا چنین یقینی خود منشأ عبادت است، نه این‌که محصول برجسته عبادت باشد و از مقامات اولیای الهی به شمار آید. بلکه این یقین، یقین به وجود خدای سبحان با همه اوصاف مطلقه او است (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۱۱۴).

د) نکته بنیادین برای رسیدن به قرب الهی این است که انسان باید خود را به آفریدگار وابسته بیابد و هستی خود را غیر مستقل و پرتوی از پرتو وجودی او بداند و هر قدر انسان عدم استقلال خود را بهتر درک کند، از انوار ربوبی بیش‌تر بهره‌مند خواهد گردید. کسانی که رابطه‌شان با خدا این‌گونه است، سرانجام به مقام قرب الهی و به دیدار محبوب نایل خواهند شد؛ تا آن‌جا که آینه تمام‌نما و مظهر اسما و صفات او می‌گردند. منزلت این انسان‌ها در آیات «**یا أَیتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِی إِلَی رَبِّک رَاضِیةً مَرْضِیةً فَادْخُلِی فِی عِبَادِی وَادْخُلِی جَنَّتِی**» (فجر(۸۹): ۳۰-۲۷)؛ «**فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیک مُقْتَدِرٍ**» (قمر(۵۴): ۵۵)؛ «**وُجُوهٌ یوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**» (قیامت(۷۵): ۲۳-۲۲) و «**فَأَمَّا الَّذِینَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَیدْخِلُهُمْ فِی رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَیهْدِیهِمْ إِلَیهِ صِرَاطًا مُسْتَقِیمًا**» (نساء(۴): ۱۷۵) ترسیم شده است.

سامانه اعتقادی زیربنای وصول به قرب الهی

بی‌گمان دست‌یابی به کمال نهایی، در گرو اعمال صالح اختیاری است، امّا روشن است که هر کنش اختیاری با هر کیفیّتی و بر اساس هرگونه بنیادی، قُرب‌آفرین نیست. اعمالی کارساز است که متکی و استوار به ایمان باشد و کنش بدون پشتوانه ایمان، جسمی بی‌روح است. به عبارتی دیگر، رسیدن به قرب خدا از رهگذر فرمان‌برداری حاصل می‌شود و بی‌تردید طاعت مترتب بر باورمندی و منظومه معرفتی راستین است. ازاین‌رو، صدرالمتألهین با گزاره «ذلک لا یتیسّر إلّا بمعرفة الله تعالی و معرفة صفاته و الاعتقاد بملائکته و رسله و کتبه و الیوم الآخر» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۹۷ و همو، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۷۲)، تأکید می‌کند که رسیدن به سعادت برین، تنها از رهگذر جهان‌بینی استوار؛ یعنی شناخت خداوند و صفاتش و اعتقاد به فرشتگان، پیامبران، کتب آسمانی و نظام آخرت حاصل می‌شود. در دو آیه «**لَیسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَکُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ... وَأُولَئِکَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**» (بقره(۲): ۱۷۷) و «**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَیهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ...وَ إِلَیکَ الْمَصِیرُ**» (بقره(۲): ۲۸۵)، نخست بنیادهای اعتقادی شمرده شده و سپس اعمال صالح معلول آن‌ها به شمار آمده

است. بنابراین، سامانه اعتقادی، نخستین انگیزاننده انسان در سیر تکاملی به سوی کمال فرجامین و قرب خدای متعال است و بدون باورداشت، نمی‌توان به سوی کمال حرکت نمود. ایمان دارای مراتب است و برخورداری از پایه‌های بالاتر، او را قرین فرهیختگی برتر می‌کند. هر اندازه درخت ایمان در وجود انسان بارور شود، به همان اندازه به کمال خود نزدیک می‌شود.

می‌توان گفت عوامل کلّی قرب به خدا، ایمان و عمل صالح است. آن‌چه روح کردار را تشکیل می‌دهد، این است که «عبادت» باشد و برای خدا انجام پذیرد و تحقق هر عملی برای خدا بر پایه حدیث نبوی «**إنّما الأعمال بالنّیات و إنّما لکلّ امرئ ما نوی**» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۲؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۸۳؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج۱، ص۴ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۷، ص۲۱۰)، به نیت آن وابسته است. نیّت، یگانه عملی است که می‌تواند ذاتاً سویه خدایی و عبادت به خود گیرد، امّا سایر اعمال، قرب آفرینی‌شان در گرو نیت خدایی‌کردن برای آن‌هاست. به همین دلیل، کنش بدون نیت و ایمان پاک، نمی‌تواند مقرّب و ارزشمند باشد و به همین دلیل است که هدف آفرینش همه موجودات مختار، بر پایه آیه «**وَما خَلَقتُ الجِنّ وَالإِنسَ إِلّا لِیعبُدونِ**» (ذاریات(۵۱): ۵۶) عبادت معرفی شده است.

از سویی ایمان منهای عمل شایسته، نمایان‌گر نبود باورمندی کامل است. انسانی که می‌خواهد به کمال نایل شود، لازم است از کارهایی که با هدف و لوازم باورمندی او ناهمگنی دارد، دوری کند. برای رسیدن به فرازمندی باید دل‌بستگی به دنیا و مادیات از بین برود؛ زیرا چسبیدگی به آن، انسان را از گذرگاه کمال گمراه می‌سازد، لذا امام صادق 7 فرموده است:

> «**رأس کل خطیئة حبُّ الدنیا**» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۳۱۵؛ مجلسی، ۱۳۹۹ق، ج۱۲، ص۱۱۸ و فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ج۵، ص۸۸۹)؛ دنیادوستی ریشه همه گناهان و کنش‌گر بنیادین سقوط اخلاقی است.

از طرفی عمل صالح و پرهیز از گناه، ایمان و معرفت را کامل‌تر می‌کند و نمود عینی می‌دهد. خداوند در آیه «**إِلَیهِ یصْعَدُ الْکلِمُ الطَّیبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یرْفَعُهُ**» (فاطر(۳۵): ۱۰)

تصریح کرده که سخنان پاکیزه توحیدی به سوی خدا بالا می‌رود و کار شایسته به آن رفعت و افراشتگی می‌بخشد. اعمال نیک باعث فزونی ایمان می‌شود و از سویی اعمالی که همراه با پرهیز از گناه نباشد، کردار نیکو نامیده نمی‌شود و بر پایه آیه «**إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**» (مائده(۵): ۲۷) پذیرفتنی نیست. به هر رو در منطق قرآن گرچه دست‌یابی به مقام قرب الهی برای هر کس با هر نژاد و ملیت و جنسیتی شدنی است، اما جز با عمل اختیاری جوارحی و جوانحی متکی به ایمان دست‌یافتنی نیست.

جمع‌گرایی طبعی انسان

ملاصدرا با گزاره «ان‌الانسان مدنی بالطبع لاینتظم حیاته الا بتمدن و اجتماع و تعاون»، (ملا صدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸)، معتقد است که مدنیّت در سرشت انسان نهفته است. این پرسش همیشه مطرح بوده است که آیا به حکم ناگزیری و بایستگی نوع، انسان‌ها به اجتماع تن داده‌اند یا آن‌که کوشش همبودی انسان‌ها مبتنی بر کشش درونی است؟ ملاصدرا دیدگاه دوم را برگزیده است. ارسطو هم بر این باور بود که انسان طبعاً گرایش به گردآمدن دارد و در خمیرمایه هستی‌اش، گرایش به زندگی اجتماعی نهفته است. انسان‌ها طبعاً برای زندگی در جامعهٔ سیاسی ساخته شده‌اند. افراد، حتی هنگامی که به یک‌دیگر نیازمند هم نباشند، باز کشش دارند که با هم زندگی کنند، در عین حال بازدهی و بهره‌مندی مشترکی نیز آدمیان را در حدود کوشش‌هایشان در راه بهزیستی گرد هم می‌آورد (ارسطو، ۱۳۶۴، ص۱۱۶). ملاصدرا در کتب گوناگون خویش بر مدنیت نهادی انسان تأکید می‌کند و این‌که زندگانی انسان جز در پرتو شهری‌گری و تعاون سامان نمی‌گیرد. اگر در این جهان یک انسان تنها وجود داشت، از بین می‌رفت؛ زیرا نمی‌توانست همهٔ نیازهای خود را تأمین کند. افزون به سرشتی‌بودن حیات اجتماعی برای انسان، دست‌یابی به کمال آدمی نیز بر آن مترتب است. خداوند، برای بقای شخص و نوع بشر، چاره‌اندیشی نموده است. برای پایداری شخص، غذا، مسکن، لباس و غیره را پدید آورده و گرایش بدان‌ها را نیز به گونه غریزی در انسان ایجاد کرده و به‌علاوه اسباب و ساز و برگ تحصیل آن‌ها را نیز فراهم آورده است و برای بقای

نوع انسان نیز اموری چون ازدواج و معاملات و مراتب خدمت و ریاست را ایجاد کرده و در همهٔ انسان‌ها غریزهٔ شهوت و میل به جنس مخالف را خلق نموده تا انسان‌ها به این وسیله، نوع خود را حفظ کنند. لذا انسان در اصل وجود و بقای خویش، خودکفا نیست (ملا صدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸؛ همو، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۶۰-۳۵۹ و ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۹، ص۷۸). وی در موضعی دیگر نگاشته:

> آشکار است که انسان، اگر یک نفر تنها مانند گونه‌های حیوانات بود که کارشان را بدون هم‌یاری دیگران به اندازه نیاز انجام می‌دهند، نمی‌توانست به تنهایی خود را اداره نماید؛ چون ناگزیر است که از شخص دیگری از نوع خویش یاری جوید که او هم در کارهایش از دیگری مانند او یاری جسته است، پس یکی کشت می‌کند و دیگری آسیاب، یکی نان می‌پزد و دیگری می‌دوزد. یکی می‌سازد و دیگری آهنگری و دادوستد و با این برآورد تا آن‌گاه که هم‌تافت‌اند، کارهای‌شان کفایت می‌شود. فلذا نیاز به ساختن شهرها و گردهمایی‌ها و معاملات و پیوند زناشویی‌ها و دیگر هم‌یاری‌ها و انبازی‌ها پیدا می‌کنند و گزیده این‌که انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است و هم‌کاری به فرجام نرسد جز به سوداگری و دادوستد را ناگزیر سنت و قانون عدل و سیاست عادلانه است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸).

نیاز به قانون

بی تردید تمام پیشرفت‌های انسان مدیون زندگی اجتماعی است. زندگی دسته‌جمعی سبب می‌شود که افکار و علوم دانشمندان و ابتکارها و خلاقیت‌ها در سراسر جامعه بشری گسترده و از نسلی به نسل دیگر منتقل شوند و هر روز شاهد پیشرفت‌های مهمی در دانش‌ها و تمدن بشری باشیم. ولی زندگی اجتماعی، آسیب‌هایی مانند اصطکاک منافع و تزاحم حقوق، انحصارطلبی‌ها وخودکامگی‌ها هم دارد که اگر از آن پیش‌گیری نشود، نه تنها چرخ‌های تکامل از کار باز می‌ایستد، بلکه فجایعی به بار می‌آورد که نسل انسان را به نابودی می‌کشاند. به همین دلیل، اگر مقرراتی برای تعیین

حدود اختیارات و حقوق افراد و راه حل مناقشات و مشاجرات نباشد، زندگی اجتماعی بشر نتیجه معکوس خواهد داشت و فاجعه‌آفرین می‌شود. اصولاً اجتماع زمانی شکل می‌گیرد که هم‌کاری در میان افراد جامعه وجود داشته باشد و چنین چیزی جز در پرتو وضع قوانین، امکان‌پذیر نیست. از گفتار امام علی 7 استفاده می‌شود، نیازهای سه‌گانه، انسان را به زندگی اجتماعی مجبور ساخته است: ۱. احتیاج آدمی به دفاع از خویش؛ ۲. نیاز شدید به محبت و ۳. عدم توانایی در برطرف‌کردن نیازهای زندگی خویش. به بیان دیگر، زندگی اجتماعی معلول نیازهای طبیعی انسان است (نهج البلاغه، خطبه۲۳).

لذا ملاصدرا پس از این‌که معتقد شد مدنیّت در طبع انسان نهفته است و زندگی فردی برای وی بعید می‌نماید، در عبارت «لأن نوعه لم ینحصر فی شخص و لا یمکن وجوده بالانفراد،... و یغضب علی من یزاحمه» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸)، تأکید می‌کند نوع انسان منحصر به یک فرد نیست، لذا روستاها و شهرها ساخته و گروه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. از سویی به خاطر غریزه حبّ ذات و جلب منفعت و بهرهٔ بیش‌تر، انواع نزاع‌ها، مشاجرات، اختلافات و کشمکش‌های ویران‌گر در زمینه‌های گوناگون زندگی؛ مانند خرید و فروش، ازدواج و کیفر انواع جرم‌ها، اتفاق می‌افتد که نیاز به قانون لازم الاجرا، به عنوان یک ضرورت احساس می‌شود. قانون عامل ایجاد عدالت در جامعه و مانع ستم‌گری و فساد اجتماع و اختلال نظام زندگی است (همان).

علامه طباطبایی در عبارت: «والانسان مستخدم بالطبع یجر النفع الی نفسه» (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج۱۱، ص۱۵۶)، پای فشرده که انسان بر اساس طبیعتش، استخدام‌گر و بهره‌جوست و از آن‌جا که نیازهای فراوان دارد و به تنهایی قادر نیست خواسته‌های خود را تأمین کند، لذا هم‌نوعان خود را نیز مانند سایر موجودات در راه منافع خویش استخدام می‌کند، ولی چون هر فردی در صدد استفاده از دیگری و کارکشیدن از سایر انسان‌هاست، ناچار باید یک سازش و هم‌کاری بین افراد بشر برقرار شود تا در سایه آن، همه از همه بهره‌مند گردند و لازمه آن این است که اجتماع به نحوی تشکیل شود که هر ذی‌حقی به حقش برسد و روابط افراد با یک‌دیگر عادلانه باشد و هر کس از دیگری به میزانی بهره‌مند شود که آن دیگری نیز از او به همین

مقدار بهره می‌برد. بنابراین، باید نظمی حاکم باشد تا هیچ کس خود را بر دیگری تحمیل نکند و تنها در سایه این نظم عادلانه است که جامعه شکل می‌گیرد و حیات اجتماعی آنان تحقق می‌یابد و از زندگی حیوانی و نباتی ممتاز می‌گردد. بدون نظم، هرج و مرج بر جامعه بشری حاکم می‌گردد و سعادت انسان بر باد می‌رود. «نظم»، بدون «قانون» تحقق نمی‌یابد.

دین تنها قانون سامان‌بخش

آیا هر قانونی توانمند است نظم اجتماعی شایسته را در جامعه ایجاد کند؟ بی‌گمان با قوانین موضوعه بشری به چهار دلیل نمی‌توان به کرانه مطلوب نظم اجتماعی دست یافت:

الف) قانون راستین در تمدن عصر حاضر، عبارت است از نظامی که بتواند خواست و کنش همگان را تعدیل کند و گونه‌ای مرزبندی کند که اراده و عمل کسی مانع از خواست و کنش دیگری نگردد.

ب) قوانین زمانه حاضر متعرّض معارف الهیّه و پُرسمان‌های اخلاقی نمی‌شود و این دو امر بسیار شایان، به شکلی تصویر می‌شوند که به تدریج با قوانین موضوعه سازگاری یابند و دیر یا زود، صفای معنوی خود را از دست داده و به گونه مراسمی ظاهری، ابزاری و تشریفاتی خشک در می‌آیند؛ روزی به آن اقبال و دیگر روز، دست‌خوش ادبار قرار می‌گیرد.

ج) قوانین موضوعه بشری پشتوانه اجرایی ندارد؛ به این معنا که قدرت پایتختی، اگر از حق منحرف شد و شهریاری جامعه را مبدّل به سلطنت شخص خود کرد و اراده دل‌خواه او جای قانون را گرفت، کم‌تر قدرتی وجود دارد که مانع شود و دوباره قانون را حاکم سازد.

د) قوّه مجریه تنها پاسداری از قانون را در ظاهر ضمانت می‌کند و در مواردی که احیاناً قانون‌شکنی‌ها پنهانی رخ می‌دهد، از گستره قدرت وی خارج است (همان، ج۴، ص۱۰۸). ازاین‌روی، ملاصدرا با نگاه به کاستی‌های قوانین بشری با بیان «و ذلک

القانون هـو الشّـرع» (ملاصـدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸) پـای فشـرده اسـت کـه تنهـا قـانون نجات‌بخش و ضامن عدالت، «شرع» است.

قانون‌گذار برای انسان‌ها، باید صفات زیـر را داشـته باشـد: ۱. شـناخت کامـل نـوع انسان. قانون صحیح، قانونی است که همه جنبه‌های وجودی انسان در آن لحاظ گردد و برای شکوفایی استعدادهایش، برنامه‌ریزی درستی انجام پذیرد و چون آدمی، گذشـته از اندام مادی و حیثیّت هلوعش (معارج(۷۰): ۱۹)، دارای روح الهـی و فطـرت توحیـدی (روم(۳۰): ۳۰) و نفس ملهمه به تباه‌کاری و پارسایی است (شمس(۹۱): ۸). ازایـن‌رو، دارای ابعاد اخلاقی و برتر از آن، دارندهٔ جنبه‌های اعتقادی نیز است. اگر قانونی تنهـا جنبه‌های طبیعی و عملی او را پایش کند و ابعاد اخلاقی و یـا اعتقـادی او را نادیـده گیرد، شایسته جامعه انسانی نیست و نمی‌تواند انسان‌ها را به سعادت نهـایی برسـاند. ۲. بهره‌مندی از قانون برای شکوفاشدن استعدادهای انسانی. ۳. شناخت پیشـامدهایی را که ممکن است برای جامعه پیش آید. ۴. نداشتن منافع در جامعه. ۵. آگاهی از راز همه پیشرفت‌ها و انحطاط‌ها. ۶. دارابودن حداکثر مصونیت و ۷. داشتن قدرتی کـه مرعـوب هیچ مقام و قدرتی نگردد، در عین حال فوق‌العـاده مهربـان و دل‌سـوز باشـد. بنـابراین، جدای از خدای آفریننده و کسی که وحی الهی را دریافت می‌دارد، نمی‌توان قانون‌گـذار خوب و جامعی داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص۱۶۱).

دین حاوی گزاره‌های بینشی، گرایشی و کنشی و شیوه زندگی بشر است. الزامات و تکالیف دینی، همان قوانینی هستند کـه بـرای جلـوگیری از بـی‌عـدالتی و زورگـویی و نابسامانی در جامعه پایه‌گذاری شده‌اند. اگر قوانین دینی مـورد عمـل قـرار بگیرنـد، بـه گونه ممیزی درونی و برونی، نظام جامعه را از فروپاشی، اخـلال و بـی‌سـامانی رهـایی می‌دهد. گرچه ملاصدرا با عبارت، «فصار حفظ‌الدنیا التی هی‌النشأة الحسیة للانسـان ایضـاً مقصوداً ضروریاً» معتقد است که دین، دستی در انتظـام امـر معیشـت و زنـدگانی دنیـوی انسان دارد، اما آن جنبه مقدمه‌ای است و غایت همه کارکردهای دین از دیـدگاه ملاصـدرا ـ همان‌گونه که گذشت ـ این است که آدمیان متـذکر عـالم بازپسـین شـوند و طریقـی را بیاموزند که به وسیله آن به قرب خدا نایل شوند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸).

بنابراین، تکیه اسلام بر نظم اجتماعی، بیش‌تر بر اخلاق مبتنی بـر اعتقـاد بـه مبـدأ و معاد و قانونمندی جامعه است. جامعه‌شناسان غربی هم در این‌که عامل نظـم اجتمـاعی چیست، هم‌نظر نیستند. دورکیم و کنت بر عامل «مذهب» و «اخـلاق» در قالـب قواعـد اخلاقی تکیه می‌کردند و معتقد بودند افراد با درونی‌کردن قواعد اخلاقی، از هنجارهـای جامعه پی‌روی می‌کنند و قوانین اجتماعی نیز جلوی افـراد سـودجو را گرفتـه، آنـان را مجازات یا اصلاح می‌کند (کوزر، ۱۳۹۲، ص۲۳ و ۵۰).

فرشتگان دریافت‌کنندگان قانون و شریعت

ملاصدرا پس از ایـن‌کـه خـدا و پیـامبران را شـارع و قـانون‌گـذار بایسـته و شایسـته شناسـاند، در عبـارت «أنّ الملـک واسـطة بـین الله و بـین النبّـی 9 » (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸)، فرشتگان را میان‌دار بین خدا و پیـامبران در انتقـال شریعت معرفی کرده است. در جهان‌بینی توحیدی، باور به فرشتگان از واجبـات دینی و در رده ایمان بـه غیـب و خـدا و پیـامبران و کتـب آسـمانی جـای دارد (بقره(۲): ۱۷۷و۲۸۵). وجود فرشتگان از مسلّمات اعتقـادی اسـلام، بلکـه همـه شرایع الهی است. آنان موجـوداتی مجرّدنـد (ملاصـدرا، ۱۳۶۰(الـف)، ص۸۱ و حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص۳۶۵). آیاتی از قـرآن از جملـه آیـه: «**وَلَقَـدْ جَـاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُـشْرَى قَالُواْ سَلاَماً ...قَالُواْ لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُـوط**» (هود(۱۱): ۷۰-۶۹)، راهنمودی بر مادی‌نبودن فرشتگان دارد. مراد از «رسل» در آیـه «**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلا**» (حج(۲۲): ۷۵)، فرشتگان است. امام سجاد 7 در ستایش فرشتگان می‌فرمایند:

> «**و أغنيتهم آن الطعام و الشراب بتقديسـک**» (الامـام علـی بـن الحسـین 7 ، ۱۳۸۱، ص۴۶)؛ فرشتگان را با مشـغول‌کـردن‌شـان بـه تقـدیس خـودت، از خوردن و آشامیدن بی‌نیاز ساختی.

پیامبر 9 در پاسخ به پرسش عبداللّه بن سلام از خوراک جبرئیل فرمودند:

> «**طعامه التسبيح وشرابه التهليل**» (مفیـد، ۱۴۱۴ق، ص۴۵؛ مجلسـی، ۱۴۰۳ق،

ج۵۶، ص۲۵۳ و بحرانـی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۳۰۱)؛ خـوراک او تسـبیح و نوشابه‌اش ذکر «لا اله الاالله» است.

از این روایات استفاده می‌شـود کـه فرشـتگان از سـتایش و تسـبیح خداونـد نیـرو می‌گیرند، آن‌گونه که انسان با غذا و نوشیدنی نیرو می‌گیرد. بـر پایـه گفتـار پیـامبر 9 : «**أکرم الخلق علی الله جبرئیل ومیکائیل وإسرافیل وملک المـوت**» (سـیوطی، بـی‌تـا، ج۱، ص۹۳؛ صالحی شـامی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۱۰۰ و مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۵۶، ص۲۶۰)، اسرافیل، جبرئیل، میکائیل و عزرائیل سران فرشتگان هستند.

برای فرشتگان که موجـوداتی خردمنـد، گـران‌مایـه و پـاک از گنـاه و اشـتباه‌انـد (انبیاء(۲۱): ۲۶)، وظایف زیر برشمرده شده است: ۱. حاملان عرش الهی (الحاقـه(۶۹): ۱۷)؛ ۲. تدبیرکنندگان امور (النازعات(۷۹): ۵)؛ ۳. ستانندگان جان انسان‌ها (اعراف(۷): ۳۷)؛ ۴. مراقبان و دیدبانان اعمال انسان‌هـا (انفطـار(۸۲): ۱۲-۱۰)؛ ۵. نگهبانـان انسـان‌هـا از آسیب (انعام(۶): ۶۱)؛ ۶. مأموران شکنجه و مجازات (هود(۱۱): ۷۷)؛ ۷. یاری‌رسانندگان به مؤمنان (احزاب(۳۳): ۹)؛ و مأموران وحی الهـی (نحـل(۱۶): ۲). امـام علـی 7 در اوصاف و کارکرد فرشتگان فرموده‌اند:

«**منهم سجود لا یرکعون ورکوع لا ینتصبون، وصافّون لا یتزایلون ومسبّحون لا یسأمون، لا یغشاهم نوم العیون ولا سـهو العقـول، ولا فتـرة الأبـدان ولا غفلـة النّسیان، ومنهم أمناء علی وحیه وألسنة إلی رسله، ومختلفـون بقضـائه وأمـره، ومنهم الحفظة لعباده والسّدنة لأبواب جنانه، ومنهم الثّابتة فی الأرضین السّـفلی أقدامهم، والمارقة من السّماء العلیا أعناقهم، والخارجـة مـن الأقطـار أرکـانهم، والمناسبة لقوائم العرش أکتافهم**» (نهج البلاغه، خطبه ۱)؛ گروهی از فرشتگان همواره در سجده‌اند و رکوع ندارند و گروهی در رکوع‌اند و یارای ایسـتادن ندارند و گروهی در رسته‌هایی ایستاده‌اند که پراکنده نمـی‌شـوند و گروهـی همواره تسبیح‌گویند و خسته نمی‌شوند و هیچ‌گاه خواب بـه چشـم‌شـان راه نمی‌یابد و عقل‌های آنان دچار اشتباه نمی‌گردد، بدن‌های آنـان دچـار سسـتی نشده و آنان دچار نـا آگـاهی برخاسـته از فراموشـی نمـی‌شـوند. برخـی از

فرشتگان، گرورداران وحی الهی و زبان گویای وحی برای پیامبران مـی‌باشـند که پیوسته برای رساندن دستور و فرمان خدا در رفـت و آمدنـد. گروهـی از فرشتگان حافظان بندگان و جمعی دیگر دربانان بهشت خداوندند. پاره‌ای از آن‌ها پاهای‌شان در طبقات پایین زمین قرار داشته و گـردن‌هاشـان از آسـمان فراتر و ارکـان هسـتی‌شـان از کرانـه‌هـای جهـان گذشـته، عـرش الهـی بـر دوش‌های‌شان استوار است.

پیامبران مبلغان و مجریان شریعت

چنان‌چه گذشت، از دیدگاه ملاصدرا بشر برای استکمال و رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی، نیازمند قانون دین است و قوانین دیگر نمی‌تواند عهده‌دار این مهم گـردد. به علاوه تنها قانون کامل، برای سعادت انسان کفایـت نمـی‌کنـد؛ زیـرا قـانون هرچنـد بهترین باشد، مادامی که به اجرا در نیاید، توان اثرگذاری در جامعه را ندارد. مهم وجـود مجری قوی و محکم برای قوانین است و لذا خداوند همراه بـا فرسـتادن قـانون دیـن، مجریان آن را نیز فرستاده است تا راه رفتن مـردم بـه طـرف سـعادت را همـوار کننـد. بنابراین، انبیا «رؤسـاء القوافـل» و «أمـراء المسـافرین» هسـتند (ملاصـدرا، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۶۲). صدرالمتألهین در عبارات ذیل: «و لابد أن یکون إنسـانا، لأن مباشـرة الملـک لتعلیم الإنسان و تصرفه فیهم علی هذا الوجه فیهم، ممتنع ... فنظام العـالم لا یسـتغنی آن من یعرّفهم موجب صلاح الدنیا و الآخرة... فهذا هو خلیفة الله فی أرضه» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۹-۴۸۸)، ضـمن تصـریح بـه انسـان‌بـودن پیـامبران و عـدم کـارکرد فرشتگان در تعلیم و تربیت مستقیم انسان، در نیاز به پیـامبران چنـد نکتـه را مطـرح می‌کند: ۱. دریافت قوانین حاوی مصالح و مفاسد و ارائـهٔ شـیوه درسـت سـامان‌یـافتن زندگی دنیوی انسان؛ ۲. تبیین روش وصول و لقای خدا و ۳. یادآوری جهـان پسـین و کیفیت رسیدن به سعادت آن جهان؛ و جانشین خدابودن انبیا در زمینه اعمـال و اجـرای احکام الهی. بر این اساس، ملاصدرا فلسفه بعثت پیامبران الهی را اصلاح دیـن و دنیـای بشر می‌داند که با تدبیر و سیاست حکیمانه صورت می‌گیـرد. پیـامبران مـدیران اجـرای

قوانین و رهبران مردم به طرف کمال می‌باشند. از دیدگاه ملاصدرا طبق نص «السیاسة المجردة عن الشرع کجسد لاروح فیه»(همان، ص۳۶۴)، اگر حکومت دینی نباشد و یا حاکم یک شخص الهی نباشد، همانند بدن بدون روح است.

پیامبران از جمله پیامبر اکرم 9 افزون بر حکومت‌داری و ریاست بر عامه مردم در همه مسائل اجتماعی و سیاسی، مسؤولیت‌های ذیل را نیز بر دوش داشته‌اند: ۱. دریافت و ابلاغ وحی؛ ۲. تبیین وحی الهی و تشریح اهداف و مقاصد آن؛ ۳. بیان و توضیح احکام موضوعات جدید؛ ۴. پاسخ‌گویی به شبهات مخالفین اسلام و ۵. جلوگیری از وقوع تحریف و بدعت در آموزه‌های دینی؛ و داوری و قضاوت و تطبیق و اجرای حدود و قوانین الهی (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج۴، ص۱۶). در چهار آیه قرآن (بقره(۲): ۱۲۹و۱۵۱؛ آل عمران(۳): ۱۶۴ و جمعه(۶۲): ۲) تعلیم و تزکیه، دو مسؤولیت مهم پیامبران به شمار آمده است.

لزوم معجزه پیامبران

ملاصدرا با عبارت «و لابد من تخصصه بآیات من الله دالة علی أنّ شریعته من عند ربه... ، لیخضع له النوع و یوجب لمن وقف لها أن یقر بنبوته و هی المعجزة» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۸)، معجزه را امری لازم برای پیامبران برمی‌شمرد، زیرا سند حقانیت آنان و ارتباط‌شان با خداوند سبحان می‌باشد. منصب نبوت به همان نسبت که ارج بیش‌تری دارد، مدعیان کاذب و افراد شیاد بیش‌تری، این منصب را به خود می‌بندند و از آن سوء استفاده می‌کنند. در این‌جا مردم می‌بایست یا ادعای هر مدعی را بپذیرند و یا دعوت همه را رد کنند، اگر همه را بپذیرند، پیدا است چه هرج و مرجی به وجود می‌آید و دین خدا به چه صورت جلوه خواهد کرد و اگر هیچ کدام را نپذیرند آن هم نتیجه‌اش گمراهی و عقب‌ماندگی است.

بنابراین، همان دلیلی که اصل بعثت پیامبران را الزامی می‌شمارد می‌گوید پیامبران راستین می‌بایست نشانه‌ای همراه داشته باشند که علامت امتیاز آنان از مدعیان دروغین و سند حقانیت آن‌ها باشد. باید پیامبران قدرت بر انجام اعمال خارق‌العاده‌ای داشته

باشند که دیگران از انجام آن «عاجز» باشند. پیامبری که دارای معجزه است، لازم است مردم را به «مقابله به مثل» دعوت کند که این کار را در اصطلاح، «تحدّی» گویند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۹، ج۱، ص۱۲۸).

معجزه امر خارق‌العاده‌ای و رخدادی برخلاف عادت است که به اذن خاص الهی صورت می‌گیرد و هدف از آن اثبات منصب و مقامی الهی و مقدس هم‌چون نبوت و امامت است. از این منظر، کارهای خارق‌العاده امامان به منظور اثبات امامت، معجزه نامیده می‌شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص۳۳۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۴۴؛ خویی، ۱۴۰۱ق، ص۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۷، ص۲۲۲ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ص۴۰). معجزه بدون علت نیست؛ علت معجزه یا طبیعی ناشناخته است یا فراطبیعی یا ترکیبی از هر دو. در معجزه، عادت ذهنی ما در پیدایش یک پدیده نقض می‌شود؛ چنان‌که در مارشدن عصای موسی، عادت ذهنی ما به تولد مار از طریق فرآیند تدریجی تخم‌گذاری، نقض شده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ص۱۷۶-۱۷۳ و مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص۲۲۶).

پیامبر اسلام واسطه بین خدا و امامان :

ملاصدرا با عبارت «أن النبوة والرسالة منقطعتان عن وجه الأرض کما قاله خاتم الرسل» (ملاصدرا، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۷۶)، پیامبر اسلام را پایان‌بخش جریان نبوت و رسالت دانسته است و با گزاره «و النّبی واسطة بین الأولیاء الحکماء من أمته و هم الأئمّة : » (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۹ و همو، ۱۳۶۰(الف)، ص۵۴)، پیامبر اسلام را واسطه بین خدا و اولیای حکیم الهی؛ یعنی امامان دوازده‌گانه می‌داند. ایشان هم‌چنین در عبارت «إذا کانت المعرفة بالله والیوم الآخر... والطاعة لأولی الأمر من الأئمة : » (ملاصدرا، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۷۳)؛ تأکید می‌کند، اگر معرفت خدا و معاد برترین ثمره و هدف نهایی آفرینش است، بنابراین، بهترین کارها، شهادت به توحید و اعتراف به ربوبیت خدا و رسالت رسولش و اطاعت از صاحبان امر؛ یعنی ائمه : می‌باشد. پیشوایان معصوم، حاملان آموزه‌های وحیانی‌اند که هدایت تکوینی و تشریعی به آنان

واگذار شده است. سخن وی ترجمانی از آیات «**وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاس، وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهِیداً**» (بقره(۲): ۱۴۳) و «**قُل اعْمَلُواْ فَسَیرَی اللّهُ عَمَلَکمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَی عَالِمِ الْغَیبِ وَالشَّهَادَةِ**» (توبه(۹): ۱۰۵) است. بر پایه برخی روایات، امامان دوازده‌گانه، مصداق «شهداء» و گواهان اعمال در آیه اول و «مؤمنون» در آیه دوم شناسانده شده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۳۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۹۶ و عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۳۴).

با اعلام خاتمیت دین اسلام: «**ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَد مِنْ رِجالِکُمْ وَ لکِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِیِّینَ**» (احزاب(۳۳): ۴۰)، آمدن شریعت جدید برای همیشه منتفی است. پس از اسلام، هیچ پیامبر تشریعی و تبلیغی، نخواهد آمد و این عقیده مورد اتفاق همه مسلمانان و از ضروریات دین است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۴۸۵ و مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص۳۶۷). امامان شیعه که در اکثر شؤون با پیامبر 9 مشترک‌اند، از مقام دریافت و ابلاغ وحی محروم هستند. پیامبر 9 وظایف مختلفی را در قبال جامعه اسلامی بر عهده داشتند که برخی مانند دریافت و ابلاغ وحی پایان یافته است، اما برخی وظایف و شؤون دیگر در زمان وفات پیامبر، به امامان معصوم : واگذار شده است. امامت چیزی جز استمرار شؤون رسالت نیست و مقام امامت مقام عینیت‌بخشیدن به اهداف رسالت است. بی تردید هیچ کس طبق آیه «**لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ**» (بقره(۲): ۱۲۴) جز انسان‌هایی معصوم و افضل و اعلم که از طرف خداوند منصوب شده‌اند، شایستگی پذیرش این مسؤولیت الهی و خطیر را ندارد. ممکن نیست زمین از حجت حق و وجود انسان کامل خالی باشد؛ زیرا به تعبیر روایات، اگر حجت خدا و انسان کامل وجود نداشت، زمین ساکنان خود را می‌بلعید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۳، ص۲۹). به گفته ملاصدرا نظام دین و دنیا جز با وجود امامی که مردمان به او اقتدا کنند و راه هدایت و پرهیزگاری را از وی بیاموزند، درست نمی‌آید و نیاز به او در هر زمان مهم‌تر و بالاتر است از نیاز به خوراک و پوشاک‌شان و آن‌چه در روند این‌ها از منافع و ضروریات است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج۲، ص۴۸۷).

امامان : ، وسائط بین جریان نبوت و عالمان

ملاصدرا در عبارت «فهم أیضاً وسائط بین النّبی و بین العلماء» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۸۹)، امامان دوازده‌گانه : را، وسائط بین جریان نبوت و عالمان دین دانسته است؛ یعنی امامان : ، دریافت‌کنندگان آموزه‌های وحیانی از نبیّ و متعهد به انتقال آن به عالمان دینی‌اند و طبق مبانی کلامی شیعه، اقوال، تقریرات وافعال امامان : ، حجت و ترجمان و تبیین سیرهٔ نبوی است و تمام وظایف پیامبر 9 به جز وحی بر دوش امامان : نهاده شده است.

ولایت عالمان دینی

ملاصدرا پس از بیان این امور ،با عبارت «و العلماء وسائط بین الأئمة و العوام» (همان)، پای فشرده که عالمان واسطه بین امامان : و مردمانند و تمامت مسؤولیت‌های امامان بر دوش عالمان دین‌شناس است. نظریه ملاصدرا در باب حکومت و حاکمان در دوران غیبت بر دو پایه قریب استوار است:

حکومت، نیاز بنیادین بشر

تفکر سیاسی ملاصدرا، آرمان‌محور است. در این اندیشه، همهٔ پاره‌های فکری و عملی به سوی خدا،معاد و تأمین خوشبختی راستین انسان ساماندهی می‌شود و معاش بهینه و سعادت دنیوی، وسیلهٔ بهروزی جهان دیگر است که برآورده نمی‌شود، مگر این‌که بدن انسان تندرست و دودمان او پایا و نوعش محفوظ بماند (ملاصدرا، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۶۲) که جز در سایهٔ حکومت و جهان‌آرایی شدنی نیست. از سوی دیگر، اگر انسان‌ها بدون سیاست عادلانه و کشورداری مقتدرانه رها شوند، «لتشاوشوا و یقاتلوا» (همان، ص۳۶۳)، دچار هرج‌ومرج و تباهی می‌گردند. وانگهی برای جلوگیری از فردگرایی سلطه‌جویانهٔ انسان‌ها، نیاز به حکومتی است که مانع از گرایش افراطی و خودمحوری آنان باشد (همان). بنابراین، هدایت مردم به صراط مستقیم، تنظیم امور معیشتی و معنوی مردم، یادآوری روز واپسین و مجازات مجرمان و تأمین امنیت،جزو وظایف نظام اسلامی است.

حکومت عالمان، استمرار نبوت و امامت

۱. وی در گزاره «اعلم أنّهما منقطعتان بوجه دون وجه ...فالنبوة والرسالة من حیث ماهیتهما وحکمهما ما انقطعت وما نسخت وإنّما انقطع الوحی الخاص بالرسول والنبی من نزول الملک علی أذنه وقلبه فلا یقال للمجتهد ولا للإمام إنه نبیٌّ ولا رسول» (همان، ص۳۷۶)، تصریح کرده؛ گرچه جریان نبوت و رسالت پس از ارتحال پیامبر 9 خاتمه یافته و فرشته حامل وحی بر کسی نازل نمی‌شود و بر امام 7 و مجتهد، واژه نبیّ و رسول اطلاق نمی‌شود، اما حقیقت نبوت و رسالت منقطع نیست.

۲. وی در فراز «ثم أبقی حکم المبشرات وحکم الأئمة المعصومین : عن الخطاء» (همان)، پای فشرده خدای متعال پس از قطع جریان نبوت ، ولایت پیشوایان معصوم : را حجّت و اعتبار بخشید. آنان گرچه مشمول وحی رسالی نیستند، اما برخوردار از الهام و تحدیث‌اند و متعهد به انجام سایر تکالیف پیامبر 9 هستند (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۲۵۵و۲۷۰). ملاصدرا به بیان لزوم صفات؛ قوه عاقله، قوه متخیله و قوه متحرّکه [کمالات اولیه]، سلامت جسم، دانایی، یادسپاری، شیوایی کلام، حکمت‌دوستی، تجنّب از شهوات، کرامت نفسانی، زهد، عدالت‌جویی و عزم استوار [کمالات ثانویه]، برای رئیس اول پرداخته است که راهنما و الگویی برای صفات و شرایط رهبران مسلمان در عصر غیبت است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۹۲). حکومت با حاکمی با این اوصاف می‌تواند خادم شریعت برای سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها باشد.

۳. وی در « أبقی حکم المجتهدین وأزال عنهم الاسم وبقی الحکم وأمر من لا علم له بالحکم الإلهی أن یسأل أهل الذکر ...فیفتونه بما أدی إلیه اجتهادهم وإن اختلفوا کما اختلف الشرائع» (ملاصدرا، ۱۳۶۰(ب)، ص۳۷۶)، تصریح کرده پس از قطع سلسله نبوت، حکم مجتهدین از سوی خدای سبحان حجّت و تأیید شده و آنان که به احکام الهی علم ندارند، مأمورند از آنان که اهل الذکرند، سؤال کنند. مجتهدین طبق اجتهادات خود فتوا می‌دهند و اختلاف فتاوای آنان همانند تفاوت شرایع، امری پذیرفته شده است.

۴. ملاصدرا در «وکذلک لکل مجتهد جعل له شرعة من دلیله ومنهاجاً ...»(همان)،

تأکید کرده شارع مسیری را که برای مجتهدین تعیین کرده این است که از طریق ادلـه و منابع، احکام را استخراج کننـد و خـود و دیگـران از آن پیـروی کننـد و از آن عـدول نکنند. مجتهدان موظفند که دریافت‌های خود را در عرصه‌های اعتقـادات، اخلاقیـات و احکام که از منابع، اقتباس کرده‌اند، به مردم ابلاغ و به علاوه اجرا کنند تـا علـت غـایی آفرینش که سوق‌دادن انسان به سعادت ابدی است، تحقق یابد. مراد از «مجتهـد» کسـی است که علاوه بر معرفت اسلام، فردی خودساخته و حکیم الهی و عارف ربّـانی باشـد (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص۶۳-۶۱).

۵. وی معتقد است که «السیاسة المجردة عن الشرع کجسد لا روح فیه» (ملاصـدرا، ۱۳۵۴، ص۳۶۴)، سیاست و جهان‌داری بدون شریعت هم‌چون پیکر بدون روح است.

۶. عبارات سه‌گانه وی: «النّبی واسطة بین الأولیاء الحکماء من أمته و هم الأئمّـة : [و] الأئمة وسائط بین النّبی و بین العلماء [و] العلماء وسائط بین الأئمة و العوام» (همان، ص۴۸۹)، دارای سیاقی واحدند و چون ولایت برای پیامبر 9 و امـام 7 مفـروغ عنـه است، لذا برای مجتهد جامع الشرائط نیز اثبات می‌شود. مسؤولیت‌های مشترک امامان : و مجتهدان عبارت است از حکومت‌داری و ریاسـت بـر عامـه مـردم در همـه مسـائل اجتماعی و سیاسی، تبیین وحی الهی و تشـریح اهـداف و مقاصـد آن، بیـان و توضـیح احکام موضوعات جدید، پاسخ‌گویی به شبهات مخـالفین اسـلام، جلـوگیری از وقـوع تحریف و بدعت در آموزه‌های دینی و قضاوت و تطبیق و اجرای حدود و قوانین الهـی (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج۴، ص۱۶).

۷. ملاصدرا دلیل اصلی ولایت سیاسی پیامبران، ائمه : و مجتهدان در عصر غیبت را، تخصّص، زهد و اخلاق آنان می‌داند و تأکید می‌کند چنین کسـی سـزاوار سـروری اسـت؛ خواه مردمان از او فایده گیرند و یا فایده نبرند. به عبارت دیگـر، مبنـای مشـروعیت حـاکم اسلامی در مقام ثبوت، نصب از سوی خداوند سبحان است؛ اعم از این‌که حاکم پیامبر، امام و یا مجتهد باشد، امّا تشکیل حکومت بدون پشتوانه مردمی ممکن نیست. او می‌گوید:

> وجود امام لطف است؛ خواه تصرف کند و یـا نکنـد... تصـرّف ظـاهری او، لطف دیگری است و عدم آن از جهت بندگان و بدی اختیار آنان اسـت؛ بـه

طوری که او را کوچک شمرده و یاری‌اش را رها نمودند (ملاصـدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۶۸).

وی در جای دیگر نوشته طبیب در اثر توانایی در معالجه بیماران طبیب است؛ حـال بیماری باشد و یا نباشد. هم‌چنین امامت امام و فلسفه فیلسوف و سـروری سـروران در اثر نبودن وسایلی که بدان خواسته‌های خود انجام توانند داد و یا نبودن افرادی کـه لازم است تا در راه تحقق اهداف‌شان بکار گیرند، فساد نپـذیرد و تبـاهی نگیـرد (ملاصـدرا، ۱۳۷۱، ص ۶۹).

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا معتقد است که فلسفهٔ دین و علت غایی آفرینش انسان، تقرّب به خدا و استقرار در جوار الهی است که آن تنها از رهگذر فرمان‌برداری مبتنی بر ایمان و منظومه معرفتی راستین حاصل می‌شود. لذا فلسفه سیاسی ملاصدرا غایت‌مدار اسـت کـه همـه عناصر فکری و عملی برای رسیدن به خدا و سعادت انسان تنظیم شده‌اند.

۲. از سویی، انسان مدنیّت نهادی و سرشتی دارد که زندگیش جز در پرتـو اجتمـاع سامان نمی‌گیرد و زندگی جمعی، آسیب‌هایی؛ مانند اصطکاک منـافع، تـزاحم حقـوق و انحصارطلبی‌ها دارد که اگر از طریق قانون پیش‌گیری نشود، فجـایعی رخ مـی‌دهـد کـه نسل انسان را به نابودی می‌کشاند. شناخت کامل ابعاد وجودی انسان و گذشته و آینـده او، بـه‌دوربـودن از منـافع شخصـی و برخورداربـودن از حـداکثر مصـونیت از شـرایط قانون‌گذار است که فراتر از توان بشر است. ازاین‌رو، تنها دین، قانون کامل است؛ زیـرا از طرف هستی‌بخش ارائه شده و به علاوه نظم اجتماعی را بر پایه اعتقاد به مبدأ و معاد و اخلاق مبتنی می‌کند. قوانین دینی، به گونه ممیزی درونی، نظام جامعه را از فروپاشـی و بی‌سامانی رهایی می‌دهد؛ در حالی که قوانین موضوعه بشری ضمانت اجرایی ندارد.

۳. از دیدگاه ملاصدرا تنها قانون کامل، برای سعادت انسان کفایت نمـی‌کنـد؛ زیـرا قانون هر چند بهترین باشد، مادامی که به اجرا در نیایـد، تـوان اثرگـذاری در جامعـه را ندارد. لذا خداوند همراه با فرستادن قانون دیـن، پیـامبران و امامـان معصـوم : را بـه

عنوان مجریان نیز انتخاب کرده تا مردم را به طرف سعادت رهنمون باشند. مقام امامت، مقام عینیت‌بخشیدن به اهداف رسالت است. عالمان دین‌شناس نیز واسطه بین امامان : و مردمانند و تمامت مسؤولیت‌های امامان بر دوش آنان است. ایشان موظف به ابلاغ و اجرای دینند تا علت غایی آفرینش که سوق‌دادن انسان به سعادت ابدی است، تحقق یابد و علاوه بر معرفت اسلام، باید خودساخته و حکیم الهی و عارف ربّانی باشد. بنابراین، سامانه سیاسی مختار ملاصدرا، انتصابی است که بر پایه قاعده لطف، در عصر رسالت، پیامبر و در دورهٔ امامت، امام معصوم و در زمانهٔ غیبت، حکیم و عارف ربانی، در رأس نظام سیاسی قرار دارد. گرچه پیامبر، امام و مجتهد در مقام ثبوت و نفس الامر، سرور عالمیان و مشروعیّت الهی دارند، ولی مقام اثبات و سروری ظاهری آنان وابسته به مقبولیت و رضایت مردمی است.

۴. دین در پیدایش و پایداری خود نیازمند زمینه‌ای است که سیاست باید آن را فراهم سازد. شریعت و سیاست، مثل روح و تن با هم پیوند دارند و جهان‌داری بدون شریعت، هم‌چون پیکر بدون روح است. ولی دین برای رسیدن به اهداف خود نیازمند مجری است و سیاست، از برجسته‌ترین و شاید تنها کنش‌گری است که توانایی کاربست شریعت را دارا است.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن بابویه، محمد، **الخصال**، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.

۴. ابن بابویه، محمد، **علل الشرائع**، تحقیق: محمدصادق بحرالعلوم، ج۱، نجف اشرف: المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.

۵. ارسطو، **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چ۴، ۱۳۶۴.

۶. الامام علی بن الحسین، **صحیفه کامله سجادیه**، تهران: انتشارات پیام آزادی، چ۱۰، ۱۳۸۱.

۷. بحرانی، سیدهاشم، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، ج۲، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۶ق.

۸. بخاری، محمد، **صحیح البخاری**، ج۱، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۱ق.
۹. برقی، احمد، **المحاسن**، التحقیق: السیدجلال‌الدین الحسینی، ج۱، طهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۱، ۱۳۳۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، **حکمت عبادت**، تحقیق و تنظیم: حسین شفیعی، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت در قرآن**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ۳، ۱۳۶۹.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، **نصوص الحکم بر فصوص الحکم**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۱۳. حقیقت، سیدصادق، «اندیشه سیاسی صدرا»، **مجله علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم 7** ، ش۳۰، تابستان ۱۳۸۴.
۱۴. خویی، سیدابوالقاسم، **البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالزهراء للطباعة و النشر، چ۸، ۱۴۰۱ق.
۱۵. داوری، رضا، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، **مجله نامه فرهنگ**، ش۳۱، ۱۳۷۸.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، **کلام تطبیقی**، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۷. سبحانی، جعفر، **الالهیات**، ج۳و۴، قم: انتشارات مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، **شرح مثنوی**، تحقیق: مصطفی بروجردی، ج۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۹. سید مرتضی، **الذخیرة فی علم الکلام**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۰. سیوطی، جلال‌الدین، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، ج۱، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، بی‌تا.
۲۱. صالحی شامی، محمد، **سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد**، ج۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۲۲. طباطبایی، سیدجواد، **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، تهران: کویر، ۱۳۷۳.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۱۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
۲۴. طوسی، محمد، **الأمالی**، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة للطباعة، ۱۴۱۴ق.
۲۵. طوسی، محمد، **تهذیب الأحکام**، تحقیق: السیدحسن الموسوی الخرسان، ج۱، طهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۳، ۱۳۶۴.

۲۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، ج۱، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۷. فیرحی، داود، قدرت، **دانش و مشروعیت در اسلام**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن، محمد بن شاه مرتضی، **الوافی**، ج۵، اصفهان: مکتبة الامام أمیر المؤمنین علی 7 ، ۱۳۶۵.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن، محمد بن شاه مرتضی، **التفسیر الصافی**، ج۱، تهران: انتشارات صدر، چ۲، ۱۴۱۵ق.
۳۰. قاضی نعمان المغربی، نعمان، **دعائم الإسلام**، تحقیق : آصف‌بن علی أصغر فیضی، ج۱، القاهرة: دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
۳۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، **معجزه در قلمرو عقل و قرآن**، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، ج۱، قم: دارالکتاب، چ۳، ۱۳۶۳.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۲، ۳و۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
۳۴. لک‌زایی، نجف، **اندیشه سیاسی صدرالمتألهین**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳۵. لک‌زایی، نجف، «جایگاه سیاست در حکمت متعالیه»، **مجله علوم سیاسی**، ش۶، ۱۳۷۸.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، تصحیح: محمّدباقر بهبودی، ج۷، ۱۷، ۲۳، ۵۶و۶۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. مجلسی، محمدتقی، **روضة المتقین**، تحقیق: علی‌پناه اشتهاردی، ج۱۲، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۳۹۹ق.
۳۸. محمدی ارانی، مریم، «حاکمیت سیاسی معصومان در نظر ملاصدرا»، **مجله معرفت**، ش۱۰۵، ۱۳۸۵.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **آموزش عقائد**، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۷.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **راهنما شناسی**، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.
۴۱. مفید، محمد، **الاختصاص**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، بیروت: دارالمفید للطباعة والنشر والتوزیع، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۴۲. مفید، محمد، **النکت الاعتقادیة**، قم: المؤتمر العالمی، ۱۴۱۳ق.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، **پنجاه درس اصول عقائد برای جوانان**، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب 7 ، ۱۳۷۶.

۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۹.
۴۵. ملاصدرا، محمد، **اسرار الآیات**، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۶۰(الف).
۴۶. ملاصدرا، محمد، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، ج۹، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۳، ۱۹۸۱م.
۴۷. ملاصدرا، محمد، **الشواهد ربوبیه فی مناهج السلوکیه**، تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی،تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰(ب).
۴۸. ملاصدرا، محمد، **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۴۹. ملاصدرا، محمد، **المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۵۰. ملاصدرا، محمد، **تفسیر القرآن الکریم**، ج۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶و۷، قم: انتشارات بیدار، چ۲، ۱۳۶۶.
۵۱. ملاصدرا، محمد، **رساله سه اصل**، تصحیح: سیدحسین نصر، طهران: دانشکده علوم معقول و منقول، بی‌تا.
۵۲. ملاصدرا، محمد، **شرح أصول الکافی**، تصحیح: محمد خواجوی، ج۲و۴، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۳. ملاصدرا، محمد، **عرفان و عارف‌نمایان**، ترجمه محسن بیدارفر، تهران: الزهراء 3 ، چ۳، ۱۳۷۱.
۵۴. مهاجر، محسن، «اندیشه سیاسی ملاصدرا»، **مجله قبسات**، ش۱۰و۱۱، ۱۳۷۸.
۵۵. کوزر، لیوئیس، **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، چ ۱۸، ۱۳۹۲.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ اول، بهار۱۴۰۲، پیاپی۱۰۷
ISLAMIC GOVERNMENT 107 / Vol.28, No.1, Spring2023

تبیین و تحلیل ماهیت و ابعاد نظریه «فقه نظام ولایی»

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰ تأیید: ۱۴۰۲/۱/۲۵
سجاد حبیب‌زاده* و حسن پناهی آزاد**

چکیده

پیچیدگی دنیای امروزی تغییر روی‌کرد فقه از نگاه فردی به نگاه نظام‌وارگی را ضروری می‌داند. فقهای شیعه این امر را لمس کرده و با مطالعات ویژه و ارائه نظریات در این وادی دنبال راه‌کار هستند. در این میان، هر کدام از نظریه‌های «فقه نظام» و «فقه ولایی» و «فقه نظام ولایی» رهیافت جدیدی را ابراز داشته‌اند. نظریه سوم به دلیل ظرفیت‌های بی‌شمار، کارآمدی زیادی را می‌تواند از خود نشان دهد. این پژوهش با مراجعه به آثار مکتوب و شفاهی صاحب نظریه و با تبیین فقه، نظام، فقه نظام، فقه ولایی و تشریح ادله روایی، «فقه نظام ولایی» را پسندیده و چهار سرفصل برای آن مشخص کرده است. یکی از آن‌ها چیستی فقه نظام ولایی است. فقه نظام ولایی به دو بخش معرفتی و عینی تقسیم می‌شود. بخش نخست که ایدئولوژی نیز نامیده شده، اثبات دو نوع اصول عام و خاص و راه وصول به آن‌ها را با روش عقلی و اجتهادی بر عهده دارد و بخش دوم که حکمرانی نامیده شده، فرآیند سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری و خدمات‌دهی است. حوزه معرفتی حکمرانی نیز از چهار بخش شکل می‌گیرد: نخست فلسفه حکمرانی، دوم فقه حکمرانی، سوم اخلاق حکمرانی و چهارم علم حکمرانی.

واژگان کلیدی

فقه نظام، فقه ولایی، فقه نظام ولایی، فقه حکمرانی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان: hbibzadeh@mailfa.com

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه معارف قم: hasan.panahia=ad@yahoo.com

مقدمه

اندیشمندان، ادوار فقه را با توجه به فرامین رسول خدا 9 از صدر اسلام می‌شناسند. سیر تطور اجمالی اجتهاد در فقه سیاسی اجتماعی را می‌توان در چند دوره پیدا کرد: ۱. فقه فتوایی مربوط به اوایل غیبت کبری. ۲. فقه تفریعی؛ شروع از زمان شیخ طوسی و ۳. کاربست فقه و اجتهاد؛ آغاز از زمان میرزای شیرازی. برخی ادوار تفصیلی را هشت عصر معرفی می‌کنند، اما صاحب کتاب فلسفه فقه اجتماع در سیزده دوره بررسی نموده و تطور فقه الاجتماع را از دوره هفتم به بعد؛ یعنی عصر غیبت معتقد است (خسروپناه، ۱۴۰۰(الف)، ص۹۶-۶۰).

فقه با دامنه گسترده، رکن ارزشی هر برنامه و طرح اجتماعی را فراهم می‌آورد و از زمان صدر اسلام تا الآن از حکم موضوعی جا نمانده است. فقه دو حیث دارد: از یک جهت مقتضیات زمان را در نظر دارد و جامعه با ارائه هر موضوعی از ساحت‌های بشر، فقه حکم آن را ذکر می‌کند. از جهت دیگر، کارویژه فقه نظام ولایی است که جامعه را به سامان می‌رساند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص۹۲-۸۵).

فقه الاجتماع در ساحت‌های مختلف انسان؛ مثل اقتصاد، سیاست، فرهنگ و غیره از زمان عصر غیبت آغاز گشت، اما فقه نظام بحث جدید و مورد نیاز اساسی مسلمین است. جامعه برای پیشرفت و تمدن‌سازی به تنسیق مکتب و ایدئولوژی اسلامی و تدوین باید و نبایدهای راهبردی، رفتاری و ساختاری نیاز مبرم دارد؛ زیرا اسلام با ادعای جاودانگی و جامعیت و حکومت جهانی باید دیدگاه خود را در تمام ساحت‌های بشری به رشته تحریر در بیاورد و آن‌ها را در جامعه عملی سازد و زمینه را برای سعادت بشر و ظهور امام زمان(عجل الله فرجه) مهیا نماید.

صاحب کتاب «فلسفه فلسفه اسلامی» احتمالاً به دلیل مبنای خود در فلسفه مضاف (تئوری دیدبانی) (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص۸۳-۸۲)، فلسفه فقه نظام را مطرح نکردند؛ زیرا هنوز فقه نظام تشکیل نشده است، بلکه از فلسفه فقه الاجتماع شروع کرده و کتاب «بیست‌گفتار درباره فلسفه و فقه علوم اجتماعی»، مقاله «گستره و روش‌شناسی فقه الاجتماع»

و کتاب «ایدئولوژی‌های اجتماعی» که در دست چاپ است، مسطور نمودند. مسأله فقه نظام با دیدگاهی که در این پژوهش می‌آید و متخذ از کلاس فقه نظام است، در اوایل مباحثات علمی استاد در این زمینه دیده نمی‌شود، حتی در کتاب «فلسفه فقه الاجتماع» در موضوع چیستی فقه الاجتماع با دوقسم‌کردن احکام اجتماعی به نگاه نظام‌واره و نگاه جداگانه، اولی را با مثال کتاب «اقتصادنا» شهید صدر اظهار داشته است. پس تفکر استاد در اوایل مباحث معرفتی فقه نظام بود. اما با تدریس درس خارج «فقه نظام ولایی»، تعالی و بالندگی فقه الاجتماع به چشم می‌خورد. نظریه ایشان هم حیث معرفتی را در نظر دارد و نیز از حیث عینی و نگاه فقه به خارج غفلت نکرده‌اند و این ویژگی خاص این تفکر محسوب می‌گردد.

این مقاله با فن کتاب‌خانه‌ای و روش تحلیلی و توصیفی مورد مطالعه قرار گرفته است. به دلیل تبیین مفاهیم موضوع و رعایت ترتب زمانی تعابیر، ساختار بحث از مفاهیم شروع کرده و با عبور از تعابیر فقه نظام و فقه ولایی، مبنای ایشان؛ یعنی «فقه نظام ولایی» را تبیین می‌نماید.

مفاهیم

قبل از ورود به مباحث فقه نظام، مفاهیم «فقه» و «نظام» و کاربرد نظام در آثار اندیشمندان دینی باید روشن گردد. در ذیل به هر کدام اشاره می‌گردد.

فقه

فقه در لغت به معنای شکافتن و فهم عمیق به کار رفته است. در اصطلاح می‌توان برای فقه پنج معنا و به بیان دیگر شش معنا استحصا کرد:

۱. شریعت؛ معنای لغوی شریعت درگاه و آبشخور آمده است. معنای اصطلاحی آن گاهی در مجموعه مباحث عقاید، اخلاق و احکام نمایان می‌گردد و گاهی احکام فرعی عملی در اصطلاح فقها مقصود است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۴۳).

۲. عملیات استنباط، نفس عملیات.

۳. عملیات ولایت.

توضیح این‌که نگاه معمول به فقه، عملیات استنباط بوده و فقها با فهم نصوص بر مصادیق تطبیق کرده‌اند، اما عملیات ولایت که اعمال ولایت است را نیز باید یکی از ساحت‌های فقه شمرد. استحصال سرّ آن در شأن رسول خدا آشکار می‌گردد. خداوند متعال سه شأن را برای ایشان ملحوظ کرده بود: ۱. دریافت وحی. ۲. استنباط احکام یا آموزه‌ها از وحی و ۳. ولایت. مقام سوم اختیاراتی را برای ایشان اظهار می‌داشت که به عنوان مثال، لزوم وحی در هر جنگی را برطرف می‌ساخت. ائمه معصومین دو منصب اخیری را بر عهده گرفتند و در موارد گوناگون عملیاتی کردند و با تشکیل دولت در دولت و ارجاع اختلافات و داوری ها به فقهای جامع الشرائط، اعمال ولایت را در زمان معصوم به آن‌ها نیز تفویض می‌نمودند. البته در میان اهل سنت عمدتاً شأن فقیه را استنباط دانسته‌اند. لذا مشهور اهل سنت خروج بر حاکم را بر خلاف ابوحنیفه (جصاص، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۸۵)، مردود شناختند (ابن تیمیه الحرانی، ۱۴۰۶ق، ج۳، ص۳۹۱) و شافعی به خاطر همین شأن استنباط، برای اولین‌بار اصول فقه (اصول استنباط) را نوشت.

با این بیان، سومین معنای یادشده(عملیات ولایت) تنها در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه «عملیات استنباط و ولایت» با هم نگریسته می‌شود.

سؤالی که در این‌جا پیش می‌آید، در باره کارکرد اصول فقه رایج است، آیا اصول فقه فقط متولی عملیات استنباط است یا برای عملیات ولایت نیز ثمردهی دارد؟ آیا این اصول کافی است یا خواستار توان‌گری در راستای عملیات ولایت است؟

برای واضح‌شدن مسأله اعمال ولایت از فرمان امام کاظم 7 به علی بن یقطین استمداد می‌جوییم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۴۵۲). روایات فراوانی در رابطه با جواز متعه وجود دارد، بلکه بعضی بیان‌گر استحباب این موضوع است. اما امام با استفاده از ولایت خود بر وی دستور داد که سراغ متعه نرود؛ زیرا وی وزیر بنی‌عباس بود و برای شیعیان در جهت حل گرفتاری آن‌ها یاری می‌کرد و نباید قضیه افشا می‌شد. با وجود این‌که شیخ حر عاملی از این روایت عدم

استحباب(کراهت) دریافت (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۱، ص۲۲)، لکن دال بر چنین استنتاجی نمی‌کند. البته استخراج ضابطه موارد عدم استحباب یا حرمت با استناد بر این روایت امکان دارد.

۴و۵. فقه به مثابه علم؛ همان‌طور که علم دو معنا دارد، فقه نیز دو معنا را در بر بگیرد. اگر علم آگاهی (Knowledge) ترجمه شود، مقصود از علم فقه، آگاهی به احکام شرعی است و اگر به عنوان یک دانش اراده گردد، علم استنباط احکام شرعی فرعی از طریق ادله تفصیلی مفهوم پیدا می‌کند.

۶. اگر عملیات استنباط ولایت را بپذیریم، می‌توان معنای ششمی به مثابه دیسیپلن برای فقه قائل شد و گفت: علم فقه علم عملیات استنباط به احکام شرعی و عملیات ولایت از طریق ادله تفصیلی است (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۱۸).

این شش تلقی در باره فقه قابل تصور است و صاحب نظریه مورد پژوهش مورد ششمی را می‌پذیرند؛ تفصیل بحث در مسأله «فقه نظام ولایی» خواهد آمد.

نظام

فهم نظام متوقف بر معنای لغوی و اصطلاحی است. هم‌چنین برای این‌که تصویر درستی از نظام تحقق بخشیم، آگاهی به معنای واژه «نظام» در آثار اندیشمندان نیاز است. پس هر سه مورد در زیر بیان می‌گردد.

تعریف لغوی

واژه نظام در فارسی، آراستن، به‌رشته‌کشیدن مروارید، عادت و رشته مروارید تعریف می‌شود (عمید، ۱۳۸۴، ص۱۲۱۲). این کلمه در عربی به عنوان مصدر از ماده «ن‌ظ‌م» گرفته شده است. ماده «النّظم»؛ یعنی تألیف و «نظم اللّؤلؤ ینظمه نظما و نظاما، بالکسر، و نظّمه تنظیما» به معنای این است که مروارید را قرین هم ساخت و در نخی جمع کرد و به رشته کشید (زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج۱۷، ص۶۸۹ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۵۷۸). این تعریف مفهومی ماده «ن‌ظ‌م» است.

اما تعریف مصداقی نظام که جمعش «نُظُم» است، در لغت چنین آمده:

نظام به نخی گفته می‌شود که مهره‌ها یا دانه‌ها را به نظم مـی‌کشـد و بـه هـم پیوسته می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۵۷۸).

لذا امام علی 7 می‌فرماید:

«ومکان القیّم بالامر مکان النّظام من الخرز یجمعه ویضـمّه فـإن انقطـع النّظـام تفرّق الخرز وذهب، ثمّ لم یجتمع بحذافیره أبدا» (نهج البلاغه، خطبه۱۴۶).

تعریف اصطلاحی

محققان تعاریف مختلفی برای نظام گفته‌اند. رابرت دال(Robert Dahl) عمـل‌کـردن عناصر در یک‌دیگر به صورت متداخل را شرط سیستم در مجموعه‌ای از عناصر می‌داند (دال، ۱۳۶۴، ص۱۴). اندیشمند دیگر، عناصر اصلی نظامی که از اجزای هوشیار شـکل یافته، در سه مورد خلاصه می‌کند:

۱. وجود رهبری و مدیریت مرکزی واحد. ۲. انسجام و هماهنگی بـین اجـزا و ۳. وجود اهداف واحد (اراکی، ۱۳۹۳، ج۱، ص۶۴).

صاحب کتاب «بنیادهای علم سیاست» پـنج ویژگـی بـرای نظـام بیـان نمـوده و در تعریف آن ابراز می‌نماید:

دلالت می‌کند بر روابط الگوشده در میان اجزای تأسیسـی یـک سـاختار کـه مبتنی است بر روابط کارکردی و این‌که این اجزا را فعال می‌کند و بـه آن‌هـا یگانگی و وحدت می‌بخشد (عالم، ۱۳۹۱، ص۱۴۹).

محقق دیگر در باره نظام می‌گوید:

سیستم، مجموعه‌ای از اجزا و روابط میان آن‌هاست که توسط ویژگی‌هایی معین، بـه هم وابسته یا مرتبط می شوند و این اجزا با محیط‌شـان یـک کـل را تشـکیل مـی دهنـد (رضائیان، ۱۳۸۷، ص۲۷).

تعریف مورد تأیید استاد عبارت است از:

مجموعه به هم‌پیوسته از مؤلفه‌ها و اجزا و عناصر در راسـتای تحقـق هـدفی معین (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۱۸).

اختلال در هر یک از این مؤلفه‌ها، اجزا و عناصر، به دلیل تبعیت نتیجه از اخس مقدمات، مستلزم اخلال در نظام است. در جای دیگر با بهره‌مندی از فرمایشات مقام معظم رهبری چنین تعریف می‌کند:

> نظام مجموعه‌ای از اجزا، عناصر و ارزش‌های منسجم و به هم‌وابسته‌ای است که به علت وجود این انسجام و وابستگی حاکم بر آن‌ها، کلیت جدیدی را احراز کرده و ساختارمند شده و از نظم و سازمان خاصی پیروی می‌کند و برای تحقق اهداف و آرمان‌های معینی که دلیل وجودی آن است، فعالیت و مبارزه می‌نماید (خسروپناه، ۱۳۹۹(ب)، ص۲۰).

می‌توان برای نظام به معنای یادشده تقسیماتی ذکر کرد:

الف) تکوینی و تشریعی. دومی بر خلاف اولی در معیت اراده انسان متصور است. البته هر دو به اذن خدا است.

ب) طبیعی و ارادی و انسانی.

ج) الهی و بشری؛ بشر تکنولوژی‌های اعم از سخت‌افزاری مثل صنایع و نرم‌افزاری مثل ساختارهای حکومت را در حیات خود برپا می‌سازد (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۱۸).

کاربرد نظام در آثار اندیشمندان

وارسی کلام دانشمندان دین، نظام را به ده کاربرد می‌رساند:

۱. گاهی فقها «وجوب حفظ نظام اسلام» تعبیر می‌آورند. آن‌ها این تعبیر را وجوب حفظ بیضه اسلام معنا می‌کنند. منظور از نظام و بیضه جامعه، امت و کیان اسلام و مسلمین است. برخی تعابیر امام را می‌توان این‌چنین معنا کرد، مثل بیانات ایشان در جمع روحانیون و طلاب که فرمودند:

> فقه و درس و بحث برای حفظ اسلام است، آن روزی که اسلام محتاج به این است که برای حفظ بیضه اسلام... باید بروند... برای اسلام و مسلمین و ملت ما... (امام خمینی، بی‌تا، ج۵، ص۱۴۶).

۲. امور مربوط به زندگی و معیشت مردم؛ بعضی عبارات بزرگان با این معنا سازگاری دارد. محقق نائینی در این زمینه می‌فرماید:

حفظ نظامات داخلی مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تحدی و تطاول آحاد ملت، بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۴۰-۳۹) [است].

وی از واژه «نظامات داخلیه»، امور مربوط به زندگی مردم؛ مثل نظام سلامت و نظام معیشت را قصد نموده است.

۳. ایدئولوژی؛ یعنی مرام‌نامه مطلوب دنیوی. استعمال نظام اسلامی در مقابل نظام لیبرالیسم و سوسیالیسم، ایدئولوژی اسلامی را به ذهن می‌رساند. ایدئولوژی بیان‌گر اصول اساسی دنیوی؛ مثل اصالت آزادی و عدالت است.

۴. خرده ایدئولوژی‌های مطلوب؛ وقتی کلمه نظام در مسائل علمی؛ مثلاً با عنوان نظام سیاسی، نظام اقتصادی، نظام فرهنگی و نظام اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد، ایدئولوژی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی منظور می‌گردد. در این‌گونه موارد اصول اساسی دنیوی را در ساحت سیاست یا اقتصاد یا فرهنگ یا اجتماع می‌پردازد.

۵. مجموعه‌ای از جهان‌بینی و ایدئولوژی؛ یعنی همه معارف و آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی. جمله‌ای از خطبه فدکیه حضرت زهرا 3 را می‌توان در این راستا معنا کرد:

«**فرض الله... طاعتنا نظاماً للملّة**» (طبری، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۱۰۹).

«نظاما للملة»؛ یعنی «نظاماً للاسلام» و کل مجموعه معارف، آموزه‌ها و ارزش‌هایی که در اسلام است. هم‌چنین امام علی 7 عباراتی با این مضمون دارد:

«**فرض الله... الامامة نظاماً للامة**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶، ص۱۱۱).

۶. حکومت و رژیم سیاسی؛ مجموعه قوا و ساختار فرمان‌روایی که بر کل کشور حاکم است. برخی از نظام اسلامی، رژیم سیاسی حاکم بر کشور را اراده می‌کنند.

۷. بخش‌ها و خرده مجموعه‌هایی که در رژیم سیاسی وجود دارد. به عنوان مثال، نظام سیاسی یا نظام فرهنگی که در درون حکومت سیاسی یافت می‌شود. لذا کاربرد ۶و۷، مثل معنای ۳و۴ است.

۸. سازمان‌ها و سیستم‌های اجرایی؛ مثلاً نظام وزارت علوم، نظام وزارت صنعت و غیره.

۹. ساختارهای تحقق‌یافته در بخش‌های حکومت سیاسی؛ مثل نظام بانکی، نظام بیمه و نظام گمرک.

۱۰. پیوستگی و نظم عمومی مردم در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی، بدون درنظرگرفتن کارهای تحقق‌یافته از طرف حکومت؛ ممکن است سازمانی به نام وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در کشور یک نظام فرهنگی ایجاد نماید، اما مردم دنبال نظام فرهنگی دیگری رفته و انسجام و آراستگی این با وزارت یادشده هماهنگ نباشد.

فقه نظام ولایی

استاد خسروپناه فقه نظام و فقه ولایی را تبیین می‌کنند و نظریه جدیدی را با یک قدم فراتر تشریح می‌نمایند. ما هر دو را تقریر نموده و سپس فقه نظام ولایی که مورد پذیرش است را توضیح می‌دهیم.

فقه نظام

اصطلاح «فقه نظام» اصطلاح جدیدی است و استعمال این واژه بین فقها و بزرگان دینی گذشته، حتی شهید صدر مشاهده نمی‌شود. البته شهید صدر تعبیر «نظامات اجتماعی» را تذکر داده و هم‌چنین نظام اجتماعی در عبارات علما به چشم می‌خورد، اما تعبیر فقه نظام به معنای یک سیستم با داشتن ارکان متعدد ـ شرح آن در ادامه خواهد آمد ـ تا به حال مسطور نیفتاده است (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۲۱). البته نظریه‌پرداز فقه نظام یا به تعبیر دیگر، مؤسس فقه نظام، شهید صدر بوده و دومین شخص که در این زمینه به تفصیل سخن گفته، آیةالله اراکی است (همان، جلسه ۱۰). البته اولین‌نفری که به صورت منقح تشریح داده، آیةالله اراکی بوده و به عبارتی می‌توان از وی به عنوان مؤسس فقه نظام نام برد (همان، جلسه ۲۵).

نکته حائز اهمیت این‌که علمای سابق دیگر نیز قریب به این تعبیر را داشتند و با عنایت به کلام آن‌ها تلقی‌های عدیده‌ای نمایان می‌شود که در ذیل ارائه می‌گردد:

۱. نظام فقه که خود این به دو صورت متصور است:

الف) دانش نظام‌مند فقه از طهارت تا دیات؛ یعنی به نحو اجزای گسسته نیست، بلکه مجموعه اجزای به‌هم پیوسته است که شریعت‌مداری انسان را لباس تشخص می‌پوشاند.

ب) اصول و قواعد حاکم بر مجموعه ابواب فقه.

۲. نظام معیشت؛ آشتیانی(۱۳۱۹ق) در کتاب «القضاء» در اخذ اجرت در واجبات کفائیه می‌گوید:

> و الحاصل أنّه کما یجب علی ذَوِی الحِرَف و الصّنائع بذل عملهم و عدم الامتناع منه لحفظ النّظام کذلک یجب علی المعمول له بذل المال و إلّا لاخْتل النّظام من حیث عدم إقدام النّاس بالأعمال تبرّعاً (آشتیانی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۳۶-۳۵).

مراد وی از حفظ نظام، صیانت نظام معیشت است. هم‌چنین مرحوم نائینی(۱۳۵۵ق) از نظام معیشت به واجبات نظامیه تعبیر می‌آورد. او واجب را نظامی یا غیر نظامی دانسته و درباره اولی می‌گوید: امور واجب برای حفظ نظام بندگان است، مثل حرفه‌ها و صنایع که نظام زندگی و معیشت مردم به آن وابسته است. دومی عبارت است از امور مربوط به اغراض اشخاص که ارتباطی به حفظ نظام ندارد و به این قسم تعبدی(اعم از واجبات تعبدی و توصلی) هم گفته می‌شود (نائینی و آملی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۲).

۳. فقه نظام به معنای مذهب اجتماعی(المذهب الاجتماعی)، شهید صدر تعبیر مذهب آورده است. بعضی تعبیر شهید صدر را به مکتب اجتماعی ترجمه می‌کنند. برخی تأویل ایدئولوژی اجتماعی که مبتنی بر فقه است، پذیرفته است. معنای این تعابیر عبارت از اصول و قواعد نظام‌مند حاکم بر فعالیت‌های اجتماعی؛ این معنای عامی است که کل قواعد و اصول حاکم بر فعالیت اجتماعی را شامل می‌شود. البته شهید صدر تعبیر نظام هم به کار بردند. وی در موضوع کادر عمومی اقتصاد اسلامی، مصالح انسان را نسبت به تأمین زندگی در دو قسم طبیعی و اجتماعی ملحوظ داشته و درباره قسم دوم می‌گوید:

و الفئة الأخری: مصالح الإنسان التی یکفّلها له النظام الاجتماعی، بوصفه کائنا اجتماعیا (صدر، ۱۳۸۵، ص۳۰۴).

بنابراین، فقه نظام؛ یعنی فقه نظام اجتماعی که اصول و قواعد حاکم بر فعالیت‌های اجتماعی را بیان می‌کند.

۴. فقه اجتماعی یا به تعبیر دقیق‌تر فقه الاجتماع؛ یعنی فقهی که به باید و نبایدهای اجتماعی می‌پردازد. آیةالله بروجردی اثبات ولایت فقیه را متوقف بر بیان اموری دانسته و امر اولی را چنین اظهار داشته است:

الأوّل: إنّ فی الاجتماع أموراً لا تکون من وظائف الأفراد و لا ترتبط بهم، بل تکون من الأمور العامّة الاجتماعیة التی یتوقف علیها حفظ نظام الاجتماع، مثل القضاء و ولایة الغُیّب و القصّر (بروجردی، ١٤١٦ق، ص٧٤-٧٣).

هرچیزی که به سیاست مدن ارتباط دارد، داخل این امور گنجانده می‌شود. پس وی تأکید می‌کند که فقط فقه الفرد نیست، بلکه فقه الاجتماع هم هست. صاحب کتاب «القواعد الفقهیة» نیز این تلقی را اشعار داشته است (لنکرانی، ۱۳۸۳، ص۴۶۲).

۵. فقه الحکومة؛ باید و نبایدهایی که مربوط به حکومت و حاکم اسلامی است. استشهاد به معنا را در باب احکام السلطانیة و احکام الولاة می‌توان پیدا کرد (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۱۹).

۶. فقه کلان؛ این تلقی درباره احکام انسان کلان؛ یعنی جامعه به عنوان یک واحد می‌پردازد. این جامعه به وسیله قانون واحد و حاکمیت واحد وحدت حقیقی پیدا می‌کند و به عبارتی تحت چتر حاکمیت واحد گرد هم جمع می‌شوند. گاهی در نتیجه این اطاعت از حاکمیت واحد، وحدت حقیقی تحقق یافته و جامعه کلامی نام می‌گیرد. وسیله وحدت در اولی میثاق است و این اعم از میثاق اطاعت با خدای متعال و میثاق مردم با رسول اکرم و ائمه معصومین : است (ربانی، ۱۳۹۳، ص۵۴-۵۳).

۷. جهان‌بینی و ایدئولوژی؛ فقه نظام؛ یعنی مجموعه‌ای از جهان‌بینی و ایدئولوژی یا مبانی و اصول کلی مرام‌نامه دنیوی بر اساس فقه.

۸. فقه ساختارها و سازمان‌های تحقق‌یافته در جامعه؛ شخصی مدعی باشد

سازمان‌هایی؛ مثل سازمان آموزش و پرورش، سازمان وزارت علوم و غیره مبتنی بر فقه تحقق یافته است.

۹. فقه حکومتی یا فقه اجتماعی اسلامی؛ روی‌کرد اجتماعی و حکومتی که حاکم بر تمام فقه، حتی بحث طهارت نگریسته شود.

در این میان از دو نکته نباید غفلت کرد: ۱. فقه اجتماعی با فقه حکومتی فرق دارد. اولی روی‌کرد اجتماعی بوده و کل فقه را با روی‌کرد اجتماعی پیش می‌برد. اما دومی بر خلاف اولی، کل فقه را با روی‌کرد حکومتی تبیین می‌کند. دومی را می‌توان از مباحث آیةالله اراکی بهره‌مند شد و وقتی ملاک و محور حاکم اسلامی شد، اشرافیت وی بر کل مباحث فقهی مقبول می‌افتد.

نکته دوم: مترادف‌دانستن ولایت و حکومت در فقه ولایی و فقه حکومتی صحیح نیست. به عبارت دیگر، حاکم و محکوم غیر از ولی و مولی علیهم است. به تعبیر دیگر، حکومت ذیل ولایت است. در این صورت وجود ولایت در نبود حکومت معنادار می‌گردد. به عنوان مثال، مراد از «حاکما» در روایت مقبوله عمر بن حنظله «**فانی قد جعلت علیکم حاکما**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۶۷) تشکیل حکومت نیست؛ چون حکومت در اختیار بنی عباس بود. پس معنای «حاکما»، «والیا» است. اعمال ولایت اعم بوده و یکی از ساحت‌های ولایت تشکیل حکومت است. لذا اگر فقیه جامع الشرائطی نتواند حکومت برپا سازد، می‌تواند اعمال ولایت بکند، مثل امام خمینی 1، با سخنرانی مردم را برای شرکت در اجتماعات ترغیب می‌کردند و در میان این اعتراضات، افرادی نیز شهید می‌شدند. بنابراین، فقه ولایی؛ یعنی روی‌کرد ولایی داشتن در باره کل فقه است (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه۱۹).

فقه ولایی

آیةالله مددی تعبیر «فقه ولایی» را در مباحث فقه نظام مورد تأکید قرار داده است. در نظر او، فقیه دو شأن دارد: شأن افتا و استنباط و دیگری شأن انشا است. اولی کشف حکم و اخبار از حکم‌الله است. اصول فقه رایج نیز ناظر به این ساحت است و می‌توان

آن را قواعد فقه استنباطی نامید. چرایی این نگاه را در دیدگاه اهل سنت و تشکیل علم اصول توسط آن‌ها و ورود آن در میان شیعیان، بدون توجه علمای امامیه به مبنای آن باید جست.

مقام ولایت و انشا در باره ائمه اطهار با تصدیق شیعه روبه‌رو بوده و شمولیت و انتقال به فقها را هم در بر گرفته است، ولی فقها قواعد و اصول آن را نگارش نکرده‌اند. ولایت منصبی الهی است که راه ارتباط انسان با خدا را تشریح می‌نماید و ایجاد پیوند میان عالم تکوین و تشریع در تقنین و تبیین رابطهٔ تکوین و تشریع در تشخیص احکام را بر عهده دارد. این ولایت، اعم از ولایت تشریعی و ولایت تنفیذی است. اولی نبوت و مسأله تشریع و قانون‌گذاری و دومی مسأله اجرا و امامت نام گرفته‌اند (مددی، ۱۳۹۵-۱۳۹۴، ذیل بحث «ولایت، طریق ارتباط انسان با خداوند» و بحث «ولایت تشریعی و ولایت تنفیذی»).

بنا بر این دیدگاه، ولی فقیه در جعل احکام علاوه بر مراعات انطباق با کتاب و سنت و طریق اهل بیت، باید تدوین قوانین را بر اساس «روح قانونی» و «ادبیات قانونی» پیش ببرد و کمبود روایت در بعضی مسائل را با فقه ولایی مشحون کند (مددی، ۱۳۹۵-۱۳۹۴، ذیل بحث «فقه شیعه، فقهی ولایی»). اثر این نظریه در اصول فقه، تحول و تعالی شگرفی به وجود می‌آورد. پس اصول فقه را باید چنین تعریف کرد: قواعد آماده و مهیا برای استنباط حکم، انشای حکم، اداره جامعه و ولایت بر احکام؛ یعنی اندیشمندان در علم اصول قواعدی به کار بگیرند که هر دو جنبه فقه استنباطی و فقه ولایی اشباع شود (مددی، ۱۳۹۳). جناب استاد در باره ثمره اثبات و پذیرش این نوع ولایت برای فقیه چنین اظهار داشته است:

> فقیهی که از ولایت برخوردار است، سراسر فقه از طهارت تا دیات را با نگاه ولایی می‌نگرد و این معنای خاص‌تری از فقه اجتماعی است و علاوه بر فتوا، حکم هم می‌دهد (خسروپناه، ۱۴۰۰(ب)).

البته نکته قابل ذکر این است که جناب استاد در جلسات مختلف از دیدگاه بالا تعبیر به «فقه ولایی» می‌کنند، اما بنا به فرمایشات صاحب نظریه، همان‌طور که در

جاهای مختلف کتاب متذکر شده است، تعبیر «نظام قانون ولایی» دقیق‌تر به نظر می‌رسد و در ذیل این، فقه ولایی و اصول فقه ولایی(یا به تعبیر امروزی اصول فقه حکومتی) وجود دارد (مددی، ۱۳۹۵-۱۳۹۴، ذیل بحث «فقه شیعه، فقهی ولایی»).

فقه نظام ولایی

صاحب نظریه فقه نظام ولایی با عبور از دانش فقه الاجتماع، به بهره‌مندی از تعابیر فقه اجتماعی رسیده و از آن‌جا به فقه ولایت و فقه نظام دست یافته است. سپس تعبیر «فقه نظام ولایی» را برای علم فقه امروزی بنا بر مقتضیات زمان پذیرفته است و می‌توان گفت با نگاه به نظام الاحکام (دیدگاه آیةالله اراکی) و باور بر نقش انشا علاوه بر نقش افتا (دیدگاه آیةالله مددی) نظرگاه خود را تنسیق بخشیده است(خسروپناه، ۱۴۰۰(ب)). وی سرفصل‌های مختلفی در رابطه با این دانش ارائه نموده که عبارت است از: ۱. چیستی فقه نظام ولایی. ۲. جهان‌بینی فقه نظام ولایی. ۳. روش استخراج اصول حاکم، راهبردها، فقه رفتاری و ساختارها. ۴. قواعد اصولی که در محل بحث کاربرد بیش‌تری دارند و ۵. قواعد فقهیه. مبادی مفهومی بنا بر فرمایشات استاد در بالا بیان گردید و حالا در ذیل، تعریف و ادله و اقسام مبنای او آشکار خواهد شد.

تعریف فقه نظام ولایی

جناب استاد، اصطلاح «فقه نظام ولایی» را چنین تعریف می‌کند: فقه نظام ولایی علم استنباط احکام و اعمال ولایت به صورت نظام‌مند در سه ساحت است:

۱. ایدئولوژی؛ یعنی مرام‌نامه دنیوی، اصول کلی حاکم بر حیات و رفتارهای اجتماعی (اقتصاد، سیاست، فرهنگ، امنیت، بهداشت، سلامت و غیره)؛ این ایدئولوژی بر جهان‌بینی اسلامی مبتنی است. (به تعبیر شهید صدر مکتب و مذهب اجتماعی)

۲. باید و نبایدهای اجتماعی؛ یعنی فقه الاجتماع.

۳. ساختارها و سازمان‌های اجتماعی.

محارست فقه نظام ولایی با این سه ساحت انجام می‌یابد. پس بسندگی شهید صدر بر قسم اول؛ مذهب اجتماعی، صحیح نمی‌افتد.

فقه نظام ولایی در ساحت اجتماع است، اما قابل ذکر است علاوه بر ساحت اجتماع، ساحت فرد را نیز در بر دارد و باید و نبایدهای فردی را با رویکرد ولایی در دامنه خود می‌گنجاند. به عبارت دیگر، یک رفتار ممکن است به عنوان فعل جامعه تلقی بشود یا از افراد جامعه سر بزند یا از حاکم. بر این اساس، فرمان و حکم مولی بر یک شخص متصور و مقتضی است. بنابراین، ابراز سه ساحت و تعبیر نیاوردن از امور فردی دال بر عدم پذیرش نیست، بلکه به سبب اولویت‌داشتن مباحث اجتماعی است. پس تعبیر «فقه نظام الحکومة» که فقط شأنیت پرداخت بر امور اجتماعی دارد، مقصود استاد را نمی‌رساند (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۱۹).

ساحت سوم اهتمام این فقه بر طراحی ساختار؛ مثل بانک، بیمه و غیره را نشان می‌دهد. صرف تنظیم احکام، کفایت طراحی چنین ساختارهایی را تضمین نمی‌کند؛ زیرا فقه مسؤول بیان باید و نباید است و با ساختار ارتباطی ندارد. پس فقه برای وصال به رسالت یادشده همراهی اعمال ولایت را خواستار است (همان، جلسه ۲۰).

بنابراین، عرصه‌های گوناگون تعبیر «فقه نظام ولایی» را نسبت به «نظام اجتماعی» به مقام صباحت و مقبولیت می‌رساند. استاد با افزودن یک قسم دیگر در جلسه دیگر، قلمرو چهارگانه مذهب اجتماعی، راهبردهای اجتماعی، ابواب مختلف فقه رفتاری و ساختارهای اجتماعی را زیر چتر فقه نظام ولایی می‌کشاند. به دنبال این، فقه بر موارد مذکور بار شده و فقه مکتبی و مذهبی، فقه راهبردی، فقه رفتاری و فقه ساختاری به جریان می‌افتد.

امکان دارد کسی فقه نظام را در فقه رفتاری خلاصه کند و از چرایی گستره چهارگانه فقه نظام ولایی سؤال نماید، در پاسخ باید گفت: اولاً تاریخ و سیره پیامبر اکرم 9 و امیرالمؤمنین 7 بیان‌گر برپاسازی ساختارهایی از جمله امنیتی و اقتصادی است و اکتفا به «باید و نباید»های صرف به چشم نمی‌خورد. هم‌چنین در زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس قالب‌های دیگری شکل یافت. ثانیاً ساختار امر عقلایی است و عقلا بر اساس نیاز زمان فرم‌هایی را تنظیم می‌نمایند، پس ثابت نیستند. دنیای مدرن در این قضیه پیش‌قدم شده و با شکل‌دهی ساختارها بشر را مدیریت می‌کند. با وجود این‌که در

اسلام تربیت انسان، مسأله تحصیل خودسازی و اعتقاد صحیح توصیه اکید شده است، اما دنیای مدرن با مدیریت مردم به وسیله قالب‌ها اعتقاد و رفتار آن‌ها را رقم می‌زند و در برخی موارد ازبین‌رفتن ایمان دینی و دوری از کتاب و سنت را شاهد هستیم. مسأله راهبردها هم پیش‌فرض ساختارسازی تلقی می‌شود و بدون سیاست‌های کلی ساختاری به ثمر نمی‌نشیند و «باید و نباید»های صرف، توانایی ایفای چنین نقشی را ندارند.

علت شمردن مذهب اجتماعی در موارد چهارگانه این است که اصول حاکم بر جامعه، اقتصاد، فرهنگ و غیره نقش خیلی مهم بر استحصال استنباط‌های ساختاری دارند و شهید صدر دنبال این بود از فقه رفتاری؛ یعنی همین فقه موجود، اصول حاکم را استخراج بکند و مذهب اقتصادی را تدوین بکند. تأکید جناب استاد بر این است، حتی این مذهب اجتماعی و اقتصادی می‌تواند در کشف بعضی احکام فقه رفتاری کمک بکند. بنابراین، صائب‌نبودن انحصار فقه نظام بر فقه رفتاری و چرایی چهار قسم بودن آن ظاهر و محسوس می‌شود.

مباحث فقه نظام ولایی بنا بر توضیحات گفته‌شده، باید به این شرح تعقیب گردد: ۱. جهان‌بینی فقه نظام ولایی؛ ۲. روش استخراج اصول حاکم، راهبردها، فقه رفتاری و ساختارها؛ ۳. قواعد اصولی که خیلی در محل بحث کاربرد دارند و ۴. قواعد فقهیه. جناب استاد جهان‌بینی را جزء پیش‌فرض‌های فقه دانسته است. ایشان یکی از تلقی‌های صاحب کتاب «فقه نظام سیاسی اسلام» را نقل کرده و او را در یکی از تلقی‌ها، معتقد به جزء فقه بودن جهان‌بینی نشان داده‌اند، لکن ایشان معتقد هستند که این تلقی خارج از فقه است، مگر این‌که فقه به معنای اعم گرفته شود که حاوی فقه اکبر گردد (همان، جلسه ۲۱). اما صاحب کتاب یادشده جهان‌بینی سیاسی را از مقدمات تصدیقی فقه نظام می‌شمارد (اراکی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص۲۷).

مراد از ولایی

صاحب کتاب «بیست‌گفتار» واژه ولایی را با بهره‌مندی از این کلمه در قرآن و نگاه شبکه‌ای بیان می‌دارد. مدلول مطابقی «و ل ی» قرب است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص۴۰۷؛

فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۴۶۴؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج۶، ص۱۴۱ و فیومی، بی‌تا، ج۲، ص۶۷۲). طناب‌های به هم بافته‌شده و ضخیم از هم جدا نشده در میان عرب به ولایت شناخته شده‌اند؛ یعنی پیوند ناگسستنی اجزا از هم‌دیگر؛ البته ایشان با معناشناسی در کتب لغت، معنای «قرابت مستحکم» را می‌پسندند. لازمه قرابت اخوت، محبت و حاکمیت است.

ولایت در این‌جا؛ یعنی ولایت الهی و بالتبع ولایت انبیا، ولایت ائمه و ولایت فقیه را در بر می‌گیرد. قرآن با ذکر ولایت، شبکه مجریان؛ اعم از مؤمنین و حاکم را قصد می‌کند. صحنه ولایت الهی؛ یعنی پیوند ناگسستنی که مؤمنین با هم و با ولی و ولی با آن‌ها دارند. اگر این شبکه ولایت مؤمنین وجود نداشته باشد، شبکه ولایت طاغوت جای‌گزین می‌گردد و حال این‌که از طرف خداوند دستور بر عدم اتخاذ دوستی با طاغوت شده است (ممتحنه(۶۰): ۱).

البته این‌جا ولایت به معنای انشا در مقابل افتا مراد نیست، با وجود این‌که در دل این شبکه هر دو ولایت هست و همه شؤونات فقیه سر جای خودش جاری است. لذا مشورت با افراد ذی‌صلاح، حریص‌نبودن ولی، عاقل‌بودن ولی و موارد دیگر در این شبکه گنجانده می‌شوند (خسروپناه، ۱۴۰۰(ب)). نکته شایان توجه در این شبکه روح حاکم بر این نظام است که عبارت است از ولایت (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۲۱). با این نگاه به ولایت، ساحت‌های گوناگون فقه نظام ولایی در صحنه ولایت الهی شکل پیدا می‌کنند.

روی‌کرد ولایی‌داشتن فقه نظام

با توجه به مطالب بالا، فقه نظام مد نظر جناب استاد با روی‌کرد ولایی آن شناخته می‌شود. در فقه نظام، تعابیری است که باید فرق آن‌ها بیان گردد. یک بار فقه فرد یا فقه اجتماع گفته می‌شود و منظور این است که بخشی از مجموعه احکام از طهارت تا دیات، مثل عمده احکام طهارت و نجاست احکام فردی است و بعضی دیگر مثل احکام امر به معروف و نهی از منکر احکام اجتماعی است. اما اصطلاح فقه فردی و فقه

اجتماعی(موصوف و صفت)؛ یعنی فقه با رویکرد اجتماعی یا فـردی. بنـابراین، امکـان تصور لحاظ فقه الفرد با رویکرد اجتماعی در آثار فقها وجود دارد. حتی بـر عکـس آن نیز قابل فرض است که فقه الاجتماع را با رویکرد فردی پیش ببرد. مقصـود حضـرت امام از خطابـات قـانونی، همـان رویکـرد اجتمـاعی و حکـومتی‌داشـتن فقـه اسـت و منحل‌کردن آن به افراد، توسط بعضی از شاگردان صحیح به نظر نمی‌رسـد (خسـروپناه، ۱۴۰۰(ب)).

بنابراین، شخصی در حین انجام تکالیف، حتی فردی باید توجه داشته باشد که اعمال وی بخشی از سیستم ولایی است و در ذیـل ولایـت ادا گردیـده و اطاعـت ولی‌الله محسوب می‌گردد. این التفات و اعتقاد هر دو حیث تکوینی و تشـریعی را به همـراه دارد. عبـارت «**بکـم فـتح الله و بکـم یخـتم**» (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۹۹ ، ص۱۵۴)، در زیارت جامعه کبیره منشأ تکوینی را ثابت نمـوده و روایـاتی کـه در ذیل خواهد آمد، منشأ تشریعی مسأله را تکمیل می‌نماید. پس بدون بـاور یادشـده اعمال بندگان مقبول درگاه حق نمی‌افتد. لازمه این تفکر این است که فقه نظـام را نباید فقط فقه حکومتی بدانیم و در رابطه بین حاکم و محکوم خلاصه کنیم، بلکـه حتی حکومتی برپا نشود، باز هم بایستگی نگـاه مـذکور را مـی‌طلبـد (خسـروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۲۱).

ادله روایی فقه نظام ولایی

ادله نقلی فراوانی برای حجیت‌بخشیدن به فقه نظـام ولایـی در کتـب حـدیثی قابـل دسترسی است. جناب استاد در مباحث عدیده‌ای مبنای خود را بر ایـن روایـات اسـتناد کرده است. برخی از روایات در ذیل بیان می‌گردد.

۱. زراره روایتی از امام باقر 7 در باره پایه‌های اسلام نقل می‌کند. امام اسلام را در پنج پایه(نماز، زکات، حـج، روزه و ولایـت) اسـتحکام مـی‌بخشـد. زراره در سـؤال از افضلیت آن‌ها برتریت ولایت را پاسخ می‌شنود و امام چرایی آن را مفتاح‌بودن ولایت و راهنمایی‌کردن ولی بر موارد دیگر اظهار می‌دارد. روایت با ترتب افضلیت ادامه دارد تـا

این‌که به اطاعت امام پرداخته و آن را بالاترین مرتبه امر دین و مایـه خرسـندی خـدای رحمان می‌داند و بعد امام می‌فرماید:

«لو أنّ رجلا قام لیله و صام نهاره و تصدّق بجمیع ماله و حجّ جمیع دهره و لـم یعرف ولایة ولیّ اللّه فیوالیه و یکون جمیع أعماله بدلالته إلیه ما کان له علـی اللّه جلّ و عزّ حقّ فی ثوابه و لا کان من أهل الإیمان [ثمّ قال:] أولئک المحسن مـنهم یدخلـه اللّـه الجنّـة بفضـل رحمتـه» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۱۹ و خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۱۷).

۲. شیخ صدوق نامه‌ای از طرف امام صادق 7 به مفضل بن عمر ذکر مـی‌کنـد کـه علاوه بر نگاه ولایی به فقه، اعمیت تبعیت ولایت نسبت به وجود و عـدم حکومـت را ابراز می‌کند. این روایت معیت معرفت خدا و اطاعت در امر و نهـی را از دعـوت‌هـای پیامبر می‌شمارد و شرط قبولی اعمال عباد را شناخت رسول الهی مـی‌دانـد. اگـر کسـی بندگی و پیروی از فرامین الهی را به جای آورده و حرام الهی را بزرگ به حسـاب آورد و تمام مکارم اخلاق؛ اعم از نمـاز، حـج، زکـات و غیـره را اتیـان نمایـد و اجتنـاب از معصیت را پیشه خود قرار دهد، اما شناخت حلیت و حرمت را بـدون نبـی خـدا جلـو ببرد، حلال و حرامی را برای خدا تحقق نبخشیده است و مثل این‌کـه چیـزی را انجـام نداده است. حتی تعابیر «لم یغتسل من الجنابة» و «لم یتطهّر» در روایت تبلور یافتـه‌انـد. در آخر روایت چنین نتیجه می‌گیرد:

«فمن عرّفه و أخذ عنه أطاع اللّه و من زعم أنّ ذلک إنّما هی المعرفة و أنّـه إذا عرف اکتفی بغیر طاعة فقد کذب و أشرک و إنّما قیل اعرف و اعمل مـا شـئت من الخیر فإنّه لا یقبل منک ذلک بغیر معرفة فإذا عرفـت فاعمـل لنفسـک مـا شئت من الطّاعة قـلّ أو کثـر فإنّـه مقبـول منـک» (ابـن بابویـه، ۱۳۸۵، ج۱، ص۲۵۰).

۳. فضیل در روایتی از امام باقر 7 ارتباط حج با شناخت ولایت و موّدت به آن‌هـا بایسته دانسته است. امام بعد نگاه به طواف مردم دور کعبه و یک‌سان‌دانستن این طواف با زمان جاهلیت، فارقی را بیان می‌فرمایند و آن این است که مسـلمانان امـر شـدند بـه

طواف خانه خدا و سپس به سوی ما کوچ کنند تا ولایت و رفاقت خود با ما را اعلام نمایند و نصرت و یاری خویش را بر ما نشان دهند. سپس آیه ۳۷ از سوره ابراهیم را قرائت کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۳۹۲ و خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۱۹).

بنابراین، فقه نظام از مجموعه نصوص و روایات قابل دسترسی است. نکته شایان ذکر در سیره امام صادق 7 این است که ایشان در دل حکومت بنی‌عباس دولت در دولت و به عبارتی حکومت در حکومت قرار می‌دهد و معنای این فعالیت، با وجود تشکیل حکومت از طرف حکام غاصب، محوریت ولایت را نشان می‌دهد. هم‌چنین با عنایت به احادیثی از جمله روایت مقبوله عمر بن حنظله، محوریت فقیه جامع الشرائط استحصال می‌گردد (خسروپناه، ۱۳۹۸(ب)، جلسه ۲۱).

اقسام نظام ولایی

نظام دو معنا و مصداق دارد و لحاظ نظام‌واربودن فقه، منتج دو قسم است: فقه نظام معرفتی و ذهنی و فقه نظام عینی و خارجی. برای روشن‌شدن مطلب، هر کدام را جداگانه در ذیل به تفصیل توضیح می‌دهیم.

فقه نظام معرفتی(ایدئولوژی)

معانی متعددی در رابطه با ایدئولوژی وجود دارد (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص۲۹۶). در این‌جا مراد مرام‌نامه و اصول کلی زندگی و مکتب اجتماعی است و این واژه در کنار کلمه «اسلامی» باید چنین تعریف کرد:

> دستگاه سیستمی و منظمی است که از اهداف و اصول اسلامی تشکیل شده و نیازهای فرهنگی و اجتماعی و تربیتی بشر را به استمداد عقل و تجربه پاسخ می‌دهد (خسروپناه، ۱۳۸۶، ص۱۰۳).

ایدئولوژی‌ها از نظام‌ها و مکاتب فلسفی گرفته شده‌اند. به عنوان مثال، نقش مکتب آمپریسم و عقل‌گرایی یا پوزیتویسم و تجربه‌گرایی در ایدئولوژی لیبرالیستی نمایان است. این در قدم اول از فلسفه محض بهره‌مند گشته و در قدم دوم به جهت بیش‌ترشدن کاربرد این فلسفه در ایدئولوژی، از فلسفه محض به فلسفه مضاف رو

آورده شد. فلسفه مضاف؛ اعم از مضـاف بـه امـور و علـوم را در بـر دارد (خسـروپناه، ۱۴۰۰(الف)، ص۲۴۵-۲۴۴). از طرفی ایدئولوژی‌ها در توصیف انسـان مطلـوب نقـش مهمی دارند؛ مثلاً تلقی از عدالت در بین گرایش‌هـای لیبرالیسـتی و سوسیالیسـتی فـرق دارد (همان، ص۲۴۳-۲۴۲).

چهارچوب معرفتی اسلام به دو قسم ایدئولوژی عام و خاص تقسیم می‌شود: اولـی را می‌توان به آزادی، عدالت، تعاون و قدرت مثال زد و برای دومـی مـی‌تـوان از آزادی سیاسی، عدالت مدیریتی و تعاون اقتصادی نام برد (خسـروپناه، ۱۳۹۹(الـف)، ش۱۰۱، ص۷۷-۷۶). تبیین و اثبات این اصول با روش عقلی و اجتهادی قسم اول و دوم تحقق پیدا می‌کند (خسروپناه، ۱۳۹۸(الف)، ص۴۰۱). قسـم اول در مقابـل اخبـاری‌گـری بـه استخراج کلیات از متون دینی و انطباق بر مسائل جزئی شناخته می‌شـود کـه در حـوزه علمیه متداول است. اجتهاد قسم دوم با عرضه پرسش‌های جدید بر متون دینی در صدد این است که مدلول‌های التزامی جدید را استخراج کنـد. شـهید صـدر قسـم دوم را بـا عنوان روش موضوعی باور داشت (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص۲۹۵-۲۹۴).

کارکرد فقه در تبیین ایدئولوژی با نگاه به دو حیث توصـیف و توصـیه ایـدئولوژی آشکار می گردد؛ چون بررسی انسان مطلوب نگاه دوم را نیز در خود گنجانـده اسـت و فقه تشریح این ساحت را بر عهده می‌گیرد (خسروپناه، ۱۴۰۰(الف)، ص۲۵۵).

فقه حکمرانی

استاد خسروپناه فقه نظام عینی و خارجی را به نام «فقه حکمرانی» مـی‌شناسـاند. در ذیل به دلیل گنجایش‌نداشتن پژوهش، فقط چیسـتی حکمرانـی و حـوزه‌هـای معرفتـی حکمرانی اشاره می‌گردد.

چیستی حکمرانی

حکمرانی به عنوان یک واقعیت و مقوله در جهان امروز مـورد بحـث و گفـت‌وگـو قرار می‌گیرد. حکمرانی در غرب با واژه Governance در مقابل Government بـه کـار می‌رود. دومی به معنای حکومت است، اما در باره اولی، اصـل اصـطلاح حکمرانـی در

قرون وسطی توسط جفری چاوسر Geoffrey Chaucer به کار رفته است، لکن اصطلاح مد نظر امروزی از دهه هشتاد قرن بیستم میلادی عنوان گشت. عوامل مختلفی در تسریع رشد مفهوم حکمرانی داشته‌اند و آن‌ها «تغییر نظریه‌های اجتماعی و در پی آن، تغییر نگرش مردم به جهان و هم‌چنین تغییرات گسترده‌ای که در جهان به وجود آمده است»(بور، ۱۳۹۷، ص۱۰-۹) هستند. تلقی‌های متمایزی از طرف صاحب‌نظران در باره حکمرانی ارائه شده است که می‌توان به شش تلقی رساند: ۱. حکمرانی به مثابه حاکمیت نظم‌یافته. ۲. حکمرانی به مثابه حکومت. ۳. حکمرانی به عنوان حکومت خوب. ۴. حکمرانی جدید و نوین. ۵. حکمرانی به اضافه حکومت و ۶. حکمرانی بدون دولت (خسروپناه، ۱۳۹۹(ج)، جلسه دوم).

ایشان در مقدمات بحث «حکمت و فقاهت حکمرانی»، حکمرانی را چنین تعریف نموده‌اند؛ حکمرانی فرآیند نظام‌مند سیاست‌گذاری، قانون‌نگاری و ساختارسازی و سازمان‌دهی است و امکان این فرآیند با یاری گفتمان‌سازی و نهادسازی (شناخت و تلقی مقبول و مشترک و عمومی بین نخبگان و مردم) مهیا می‌گردد (همان، جلسه سوم). در ادامه از حکمرانی امروزی به عنوان سیستم سایبرنتیک اجتماعی یاد می‌کند. علم سایبرنتیک هدایت و کنترل را آموزش می‌دهد. حکمرانی نیز با روش‌های شناختی و اطلاع‌رسانی، هدایت و کنترل غالب افراد جامعه را در برنامه خود دارد (همان، جلسه نهم) و این هدایت‌گری عمومی و اجتماعی فقط در ارائه مسیر بسنده نمی‌کند، بلکه ایصال الی المطلوب را هم تحقق می‌بخشد و نتیجه‌بخشی را رویه خود قرار داده است (همان، جلسه سیزدهم).

ولی در تعریف نهایی چنین بیان داشته‌اند:

> مجموعه و فرآیندی از سیاست‌گذاری، تنظیم‌گذاری و خدمات عمومی است. سیاست‌گذاری همان خط و مشی‌گذاری و باید و نبایدهای کلان است که راهبرد است و جهت می‌دهد (خسروپناه، ۱۴۰۰(ج)).

تنظیم‌گری نیز خودش یک فرآیند هشت مرحله‌ای است که از مقررات‌گذاری آغاز گشته و با طراحی مکانیزم و ساختارسازی، آگاه‌سازی، اعمال مقررات، داوری و حل

منازعات، مجازات، رصد و پایش و ارزیابی اتمام می‌گردد (خسروپناه، ۱۳۹۹(ج)، جلسه یازدهم و دوازدهم). البته مقررات‌گذاری و ساختارسازی از بقیه موارد مهم‌تر هستند.

کاوش در حکمرانی برای مباحثه بهتر و بررسی شایسته آن، تفکیک پنج محور را ترسیم می‌کند: ۱. ارکان حکمرانی؛ ۲. وظایف و کارکردهای حکمرانی؛ ۳. انواع حکمرانی؛ ۴. سبک‌های حکمرانی و ۵. متولی حکمرانی. این پنج محور در چیستی حکمرانی کمک زیادی برای فهم محقق انجام می‌دهد. اما دو محور دیگر نیز به نام «مبانی حکمرانی مدرن» و «اهداف حکمرانی مدرن» در تصویر حکمرانی به صورت جامع لازم است. در نتیجه هفت محور را باید مورد مداقه قرار داد (همان، جلسه پنجم).

حوزه‌های معرفتی حکمرانی

هر محقق حکمرانی برای شکل‌دهی حکمرانی باید همه حوزه معرفتی را بشناسد. صاحب نظریه فقه نظام ولایی قائل هستند حکمرانی باید در چهار حوزه معرفتی پی گرفته شود: ۱. فلسفه حکمرانی؛ ۲. فقه حکمرانی؛ ۳. اخلاق حکمرانی و ۴. علم حکمرانی.

فلسفه حکمرانی از سنخ فلسفه مضاف به امور است و نه فلسفه مطلق و نه فلسفه مضاف به علوم؛ چون فلسفه از احکام کلی و اقسام وجود بحث می‌کند و حکمرانی در چنین مباحثی نمی‌گنجد و هم‌چنین حکمرانی به عنوان یک علم نیست که فلسفه مضاف به امور این مسؤولیت را به عهده بگیرد. بنابراین، به دلیل این‌که حکمرانی یک ایده در مقام نظر و یک واقعیت در مقام عمل است، باید از قسم فلسفه مضاف به امور شمرد. حوزه اول چیستی، مبانی و روش‌شناسی حکمرانی را در خود جای داده است.

فقه حکمرانی و اخلاق حکمرانی انواع احکام حکمرانی و انواع فضایل و رذایل حکمرانی را پردازش می‌کند. البته مبانی ارزشی و ارزش‌شناختی در فلسفه حکمرانی ارائه می‌گردد. ولی «باید و نباید»های فقهی و اخلاقی در قسم دوم و سوم قرار

گرفته‌اند. نکته شایان ذکر این است کـه فروعـات حکمرانـی بـه دلیـل مسـتحدثه‌بـودن موضوع، پیچیدگی خاص و از مسایل بغرنج محسوب می‌گردد.

علم حکمرانی از علوم میان‌رشته‌ای شمرده می‌شود و با وجود گذشت چهل سال از مقوله حکمرانی، هنوز یک علم نظام‌یافته نیست و اختلاف نظـر بـی‌شـماری بـه چشـم مـی‌خـورد. ایـن علـم را بایـد رشـته‌هـای مـدیریت، سیاسـت‌گـذاری، آینـده‌پژوهـی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در مسایل و عرصـه‌هـای مختلـف و متناسـب بـه خـود را عهده‌دار گردند.

از آن‌جایی که تکیه‌گاه هر علم، فلسفه و مبانی و ارزش‌های آن علـم اسـت و هنـوز تدوین سه قسم معرفتی تحقق پیدا نکرده است، انتظارداشتن حکمرانی اسلامی بـی‌معنـا است. البته ظرفیت‌های گران‌مایه و خطیر بـیش از هـزار سـاله علـوم اسـلامی؛ اعـم از فلسفه اسلامی، فقه اسلامی و غیره و گنجایش چهار دهه انقلاب اسلامی زمینه را بـرای پیش‌بردن چنین علومی، مسأله را سهل و روان کرده است (همان، جلسه اول).

نتیجه‌گیری

صاحب نظریه فقه نظام ولایی بر خلاف فقها در تعریف فقـه، اعمـال ولایـت را دخیل دانسته است. یعنی غیر از شـأن دریافـت وحـی، دو شـأن اسـتنباط احکـام و ولایت برای فقها بایسته می‌دانند. نظام را مجموعه به‌هم‌پیوسته از مؤلفه‌ها و اجـزا و عناصر در راستای تحقق هدفی معین تعریف نموده‌اند. البته تعریف دیگـری نیـز بنـا بر فرمایشات مقام معظم رهبری مورد نظر ایشان بود. دانشمندان دینـی ده کـاربرد را در باره نظام به کار برده‌اند که عبارتند از بیضه اسلام، امور مربوط به معیشت مـردم، ایـدئولوژی، خـرده‌ایـدئولوژی مطلـوب، مجموعـه‌ای از جهـان‌بینـی و ایـدئولوژی، حکومت و رژیم سیاسی، بخش‌ها و خرده‌مجموعه‌های رژیم سیاسـی، سـازمان‌هـا و سیستم‌های اجرایـی، سـاختارهای تحقـق‌یافتـه در بخـش‌هـای حکومـت سیاسـی و پیوستگی و نظم عمومی مردم در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی، بدون درنظرگرفتن کارهای تحقق‌یافته از طرف حکومت.

فقه نظام که تأسیس آن توسط شهید صدر و تنقیح آن توسط آیةالله اراکی رقم خورده، با عنایت به عبارات فقها، نه معنا به دست می‌آید. آیةالله مددی دیدگاه فقه ولایی را در کتاب خود مسطور کرده است. وی دو مقام افتا و انشا را برای فقیه شمرده و اصول فقه رایج را ناظر بر قسم اول می‌شمارد و در باره اصول فقه مربوط به این دو منزلت باید چنین گفت که قواعد آماده و مهیا برای استنباط حکم، انشای حکم، اداره جامعه و ولایت بر احکام.

فقه نظام ولایی با بهره‌مندی از دیدگاه‌های قبلی چنین تعریف می‌شود: فقه نظام ولایی علم استنباط احکام و اعمال ولایت به صورت نظام‌مند در سه ساحت است؛ ایدئولوژی، باید و نبایدهای اجتماعی؛ یعنی فقه الاجتماع، ساختارها و سازمان‌های اجتماعی. مقصود از ولایت در این‌جا ولایت الهی و بالتبع ولایت انبیا، ولایت ائمه و ولایت فقیه است. اثبات فقه نظام ولایی در این مقاله با ادله نقلی رقم خورد. این فقه بر دو قسم معرفتی و حکمرانی تقسیم گشت. اولی ایدئولوژی نامیده شده و با دو نوع اصول عام و خاص بیان‌گر نظام ذهنی و اصول کلی زندگی بشر است. حکمرانی که در غرب به گاورننس شناخت شده، غیر از گاورمنت به معنای حکومت است. حکمرانی با تعریف «فرآیندی از سیاست‌گذاری، تنظیم‌گذاری و خدمات عمومی» مقبول جناب استاد است. حوزه معرفتی حکمرانی عبارت است از فلسفه حکمرانی، فقه حکمرانی، اخلاق حکمرانی و علم حکمرانی. فقه حکمرانی باید و نبایدهای سه ساحت یادشده را بر عهده دارد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آشتیانی، میرزامحمدحسن بن جعفر، **کتاب القضاء(تقریر درس خارج شیخ انصاری)**، ج۱، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۴ق.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، **علل الشرائع**، ج۱، قم: کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵.

۵. ابن تیمیة الحرانی الحنبلی، ابوالعباس احمد، **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، ج۳، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن فارس، أبوالحسین احمد، **معجم مقاییس اللغة**، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، ج۶، بی‌جا: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، **لسان العرب**، ج۱۲و۱۵، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ق.
۸. اراکی، محسن، **فقه نظام سیاسی اسلام**، ج۱، قم: نشر معارف، ۱۳۹۳.
۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه نور**، ج۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، بی‌تا.
۱۰. بروجردی، آقا حسین طباطبایی، **البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر**، قم: دفتر حضرت آیة‌الله، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۱۱. بور، مارک، **حکمرانی؛ مقدمه‌ای بسیار کوتاه**، مترجم: عرفان مصلح و زهره کریم‌میان، تهران: کرکدن، ۱۳۹۷.
۱۲. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، **احکام القرآن للجصاص**، المحقق: عبدالسلام محمدعلی شاهین، ج۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۳. حر عاملی، محمد بن الحسن، **وسائل الشیعة**، ج۲۱، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، «مقاله گستره و روش‌شناسی فقه الاجتماع»، **مجله فقه**، ش۱۰۱، ۱۳۹۹(الف).
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین، **آسیب‌شناسی جامعه دینی**، قم: نشر معارف، ۱۳۸۶.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین، **بیست‌گفتار**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۸(الف).
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین، **حکمت و فقاهت حکمرانی**، جلسه۱، ۲، ۳، ۵، ۹، ۱۱، ۱۲ و ۱۳، ۱۳۹۹(ج): http://khosropanah.ir.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، **درس خارج فقه نظام ولایی**، قم: جلسه ۱۰، ۲۱-۱۷ و ۲۵، ۱۳۹۸(ب): http://khosropanah.ir.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، **روش‌شناسی علوم اجتماعی**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴.

۲۰. خسروپناه، عبدالحسین، سخنرانی: **نسبت فقه نظام و علوم اجتماعی**، قم، ۱۴۰۰(ج): http://khosropanah.ir.

۲۱. خسروپناه، عبدالحسین، سخنرانی: **تبیین فقه الاجتماع و فقه اجتماعی و فقه ولایی و فقه نظام و فقه نظام ولایی**، در جمع دانش‌پژوهان مدرسه فقاهت حوزه علمیه مشهد، ۶ دی ۱۴۰۰(ب): http://khosropanah.ir.

۲۲. خسروپناه، عبدالحسین، **فقه در محک زمانه**، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.

۲۳. خسروپناه، عبدالحسین، **فلسفه فقه اجتماع**، تحقیق و تدوین: مجید رجبی، تهران: دانشگاه امام حسین 7 ، ۱۴۰۰(الف).

۲۴. خسروپناه، عبدالحسین، **فلسفه فلسفه اسلامی**، تهران: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

۲۵. خسروپناه، عبدالحسین، **نظریه نظام انقلابی**، تدوین و تحقیق: حسام‌الدین مؤمنی، تهران: دانشگاه جامع امام حسین 7 ، ۱۳۹۹(ب).

۲۶. دال، رابرت، **تجزیه و تحلیل جدید سیاست**، مترجم: حسین ظفریان، بی‌جا: ۱۳۶۴.

۲۷. ربانی، محمدباقر، **فقه اجتماعی(مصاحبه با اساتید حوزه و دانشگاه)**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۹۳.

۲۸. رضائیان، علی، **تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم**، تهران: انتشارات سمت، چ۱۲، ۱۳۸۷.

۲۹. زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج۱۷، بیروت: دار مکتبة الحیاة، ۱۳۰۶ق.

۳۰. صدر، محمدباقر، **إقتصادنا**، قم: مکتب الإعلام الإسلامی ـ فرع خراسان، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

۳۱. طبری، محمد بن جریر، **دلائل الامامة**، ج۱، قم: بعثت، ۱۴۱۳ق.

۳۲. عالم، عبدالرحمن، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی، چ۲۴، ۱۳۹۱.

۳۳. عمید، حسن، **فرهنگ عمید**، تهران: امیرکبیر، چ۳۲، ۱۳۸۴.

۳۴. فاضل لنکرانی، محمد، **القواعد الفقهیة**، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار : ، ۱۳۸۳.

۳۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، ج۴، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۳۶. فیومی، أبوالعباس، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**، ج۲، بیروت: المکتبة العلمیة، بی‌تا.

۳۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، **کافی**، المحقق / المصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۱، ۲و۵، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الأنوار**، ج۶و۹۹، بیروت: دار إحیاءالتراث العربی، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۹. مددی، احمد، مصاحبه، ۱۳۹۳: https://mobahesat.ir/6501.
۴۰. مددی، احمد، **نظام قانونی ولائی در فقه و اصول**، تدوین: یحیی عبداللهی، تقریرات سال ۱۳۹۴-۱۳۹۵: https://www.ostadmadadi.ir/persian/book/12266/
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، **دائرة المعارف فقه مقارن**، ملاحظات: تهیه و تنظیم جمعی از فضلاء، ج۱، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب 7 ، ۱۴۲۷ق.
۴۲. نائینی، محمدحسین و آملی، محمدتقی، **المکاسب و البیع**، ج۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۳. نائینی، محمدحسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ اول، بهار۱۴۰۲، پیاپی۱۰۷
ISLAMIC GOVERNMENT 107 / Vol.28, No.1, Spring2023

پیش‌نیازهای تحقق مدل «مدیریت اسلامی جامع و مبنایی» در حکومت اسلامی بر اساس دیدگاه آیةالله مصباح یزدی

دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۱ تأیید: ۱۴۰۱/۹/۱۵
محمود مطهری‌نیا*

چکیده

دانش مدیریت یکی از مهم‌ترین شاخه‌های علوم انسانی دنیای جدید است با روی‌کرد، اهداف و مبانی خاص خود، سیر تطوری را طی دو قرن پشت سر گذاشته است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، موضوع مدیریت اسلامی مورد توجه قرار گرفت. در ایران واکنش‌های متفاوتی نسبت به این مقوله دیده شد که از آن جمله انواع انکار و نیز روی‌کرد اسلامیزه کردن مدیریت بود که در عمل مورد اقبال بسیاری قرار گرفت. در این میان، مرحوم آیةالله مصباح یزدی نظریه‌ای متفاوت ارائه کرد که حاصل ترکیب برداشت از منابع مختلف مانند قرآن، روایات با فلسفه و دقت در سیر تحول و تغییرهای بنیادین نگرش به انسان طی قرون پسا رنسانس بود. از جمله اساسی‌ترین توجه به جنبه‌های غیر سازمانی فرد در زندگی مادی و غیر مادی وی از ناحیه سازمان، یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های دیدگاه آیةالله مصباح به شمار می‌آید. مهم‌ترین پرسش در این راستا، آن بود که برای تحقق مدل مدیریت مد نظر آیةالله مصباح یزدی باید به چه پیش‌نیازهایی دست یافت؟ در نوشتار حاضر با روش مطالعه کتاب‌خانه‌ای تطبیقی، ضمن تبیین اجمالی روی‌کردهای رقیب سعی شده با استفاده از جلسات ایرادشده توسط آیةالله مصباح یزدی، مبانی و پیش‌نیازها برای تحقق مدل مطلوب مدیریت اسلامی از منظر او استخراج و ارائه شود.

واژگان کلیدی

مدیریت اسلامی، حکومت اسلامی، آیةالله مصباح یزدی

* عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی تهران: motaharinia@gmail.com

مقدمه

مدیریت و برنامه‌ریزی به معنای عـام آن، از نخسـتین اجـزای زنـدگی بشـری روی زمین بوده و به هر حال، هر انسانی زندگی روزمره خـود را بـر اسـاس برنامـه‌ای طـی می‌کند. بدیهی است سپردن رخدادهای اتفاق روزمره به حوادث برنامه‌ریزی نشده یا بـه بطالت‌گذراندن اوقات و ساعات نیز خود نوعی برنامه‌ریزی است. در مطالعـات مربـوط به دانش مدیریت، این دست برنامه‌ریزی‌ها مورد توجه قرار نمی‌گیرند و منظور آن دسته از مطالعات است که به طور مشخص پس از دوره صنعتی‌شدن جهان و انقلاب صنعتی تعریف و چارچوب‌بندی شده است.

بایسته‌ها و پیش‌نیازهای مورد نیاز برای فهم مدیریت

دانش مدیریت یکی از شاخه‌های علوم انسانی در دنیای جدید است که بدون شـناخت این دنیای نو نمی‌توان آن را شناخت. در این راستا نیاز مبرمی به شناخت سیر تحول غـرب از رنسانس تا کنون، مؤلفه‌های دنیای نو، ملاک ارزش‌گذاری در این دنیای تـازه و بـالأخره مفهوم سازمان داریم؛ آشنایی با سیر تحول غرب، بررسی انتقادی مؤلفه‌های اساسـی دنیـای جدید، نقد ملاک ارزش‌گذاری در دنیای مدرن و بالأخره لزوم بازخوانی و اسـتخراج دقیـق نظام ارزشی اسلام برای فهم مدیریت اسلامی، اهم این پیش‌نیازها را تشکیل می‌دهد.

الف) آشنایی با سیر تحول غرب

رنسانس یا نوزایی، از قرن چهاردهم در ایتالیا آغاز شـد و در میانـه قـرن پـانزدهم، اروپا را فرا گرفت. ضمن این رخداد مهم، تاریخ جدید حیات بشر و نگرش بـه انسـان در دنیا آغاز شد و به طور مستقیم یا با واسطه با مـرور ایـام و قـرون، تمـام دنیـا را در برگرفت. ضمن این ماجرا با تلاشی دوچندان و به هر شکل ممکن میراث یونـان و روم باستان به خصوص نویسندگانی؛ مانند افلاطون، سیسرو، سـوفوکل و پلوتـارک از زیـر خروارها خاک بیرون آورده شده و با بـه روز رسـانی ادبیـات‌شـان آن‌هـا را در جامعـه تئوریزه کرده و رواج دهند. مطالعـه آثـار کلاسـیک در دوران رنسـانس را «دانـش نـو» نامیدند و همراه با آن ارزش‌های فردی مورد توجه مضاعف قـرار گرفـت. گـرایش بـه

انسان در دوره رنسانس را سال‌ها بعد و در قرن نـوزدهم اومانیسـم، انسـان‌گرایـی نـام نهادند؛ زیرا در عمل توجه به انسان و موضوعات مربوط به او جایگزین توجه به مسائل روحانی، معنوی و آسمانی شد(کوریک، ۱۳۹۶، ص۱۳).

در این نگرش جدید، شخصیت و شکوفایی کامل انسان بر هر چیـز دیگـری مقـدم شمرده می‌شود. انسان‌گرایی مدرن دو قرائت دارد: فردگرا و جمع‌گرا؛ در قرائت فردگـرا که در برخی مکاتب فلسفی و سیاسی؛ مانند پراگماتیسم، اگزیستانسیالیسم، پرسونالسیم، لیبرالیسم ظهور و بروز بیش‌تری یافت، اصالت به طور کامل به تـک تـک افـراد داشـته می‌شود. در این دوره، ابتدا مقوله‌هایی؛ مانند اختیار و آزادی انسـان بـه بهانـه تقابـل بـا کلیسا مورد توجه قرار گرفت و پس از آن، طبیعت‌گرایی، تأیید جایگاه لذت در مقوله‌ها و زندگی اخلاقی، تساهل و تسامح دینـی از دیگـر مسـائلی بـود کـه در کـانون علاقـه اومانیست‌ها دیده شد. بعد از مباحث فکری، تأثیرات روی‌کـرد جدیـد در رشـته‌هـایی؛ مانند زیست‌شناسی، پزشکی، شیمی، فیزیک و... خودنمایی کرد.

در قرن‌های هفده و هیجده که از آن با تعبیر دوره روشن‌گری یاد می‌شود، با ظهـور فیلسوفانی؛ مانند دکارت، بیکن، برونو، اسپینوزا در نحله راسیونالیستی (اصالت عقـل) و هیوم، لاک و بارکلی در نحله آمپرپستی (اصالت تجربه) آرام آرام روی‌کردها و مسیرهای تازه برای انسجام مفاهیم فلسفی فراهم شد. در این دوره برای پاسخ به مسأله اساسـی و محوری وجود انسان و سر و سامان‌دادن به زندگی فردی و اجتماعی او، موازین عقلـی جایگزین کشف و فهم اراده خدا درباره او شد. قهر و رضایت خداونـد و نیـز جهـنم و بهشت موعود و پس از مرگ، جایگاه خود را به طرح‌ها، مقوله‌ها و برنامه‌هایی دادند که بر اساس آن‌چه عقل نامیده می‌شد، بیرون آمده باشد.

ساده‌ترین و واضح‌ترین نمودهای انسان‌گرایی را در تحولات رخ‌داده در نقاشی‌هـا و پیکرتراشی‌ها می‌شد مشاهده کرد، امـا آثـار بعـد مهـم‌تـر و اثرگـذارتر ایـن تحـول در شاخه‌های مختلف علوم و به خصوص شاخه‌های علوم انسانی؛ مانند اخلاق، سیاسـت، تعلیم و تربیت، اقتصاد، حقوق و دین‌شناسی نمایان شد. اخـلاق جـایگزین آمـوزه‌هـای دینی به خصوص مسیحیت شد و فرآیندهای عقل‌محور تعیین‌کننده ارزش‌هـا و بایـد و

نبایدهای اخلاقی شدند. در دنیای سیاست، میل و اراده اکثریت، قدرت و غلبه‌مداری و این دست روی‌کردهای انسان‌مدار و فرعون‌پایه به جای تعالیم دینی و حکومت‌های دین‌محور نشستند. البته فراموش نکنیم تا قرن‌ها پیش از این تحول، اگر حکومتی ادعای دین‌پایه‌ای داشت، در واقع نوع خاصی از دیکتاتوری بود که از دین برای سلطه بیش‌تر و عمیق‌تر بر مردم سوء استفاده کرده بود.

اختراع صنعت چاپ در این سال‌ها نیز باعث تسهیل چاپ کتاب‌ها و در نتیجه گسترش باسوادی شد. اروپا که قرن‌های متمادی قرون وسطی از جهل، جاهلیت و بی‌سوادی رنج می‌برد، در پی این رخدادها روز به روز بر آمار باسوادانش افزوده می‌شد، با درنظرداشتن این نکته که آنان هم باسواد می‌شدند و همزمان نگاه‌شان به عالم و آدم نیز تغییر پیدا می‌کرد.

در نتیجه این نگرش بود که قرن شانزدهم به شناسایی عالم و سیاحت در دنیا گذشت و در پی آن، دوره استعمار آغاز شد. در دوره استعمار که پشتیبانی جدی پاپ و کلیسای زیر دست او را به همراه داشت، پرتغال، اسپانیا، انگلستان، فرانسه و... یک به یک کشورها و مناطق مختلف دنیای بیرون اروپا را استعمار و پس از آن چپاول کردند. تاراج ثروت‌های به خصوص دو قاره آسیا و آفریقا در کنار انتقال دانش و صنایعی که از تمدن‌های چین و هند باستان و تمدن اسلامی و به طور مشخص روم و یونان باستان به دوره جدید منتقل شد، همراه با اختراعاتی که در این قرون و خاصه قرن هیجدهم نمایان شدند، انقلاب صنعتی را رقم زدند. با ظهور انقلاب صنعتی، مفهوم سازمان بخش جدانشدنی زندگی بشر شد و از آن زمان به بعد نمی‌توان زندگی جامعه انسانی را بدون آن تصور کرد.

ب) بررسی انتقادی مؤلفه‌های اساسی دنیای جدید

از ابتدای ظهور رنسانس تا کنون، اومانیسم به معنای عام آن، دربردارنده مؤلفه‌های زیر بوده که البته شدت و ضعف و چگونگی هر کدام از این مؤلفه‌ها در نحله‌های مختلف اومانیسم و نظر نظریه‌پردازان گوناگون آن‌ها متفاوت بوده است:

۱. حذف رابطه انسان با آسمان و آموزه‌های ادیان.
۲. محدودکردن افق دید انسان به زندگی در دنیا و غفلت عمدی از زندگی پس از مرگ.
۳. جداکردن دین از مناسبات اجتماعی و به پستوی خانه و زندگی فردی راندن آن با شعار سکولاریسم.
۴. محورقراردادن انسان و اصالت و جایگاه‌بخشیدن به همه امیال و علایق او.
۵. باورداشتن به عقل، شک‌گرایی و عمل‌گرایی به مثابه ابزارهای مناسب برای کشف حقیقت و بازسازی جامعه بشری.
۶. به‌شمارآوردن عقل و اختیار به عنوان بنیادی‌ترین ابعاد وجود انسان.
۷. تلاش برای برپاساختن اخلاق و ارزش‌های جامعه بر پایه خودمحوری و تساوی اخلاقی.
۸. ادعای باز و تکثرگرابودن جامعه و اجازه‌دادن به ابراز هر نوع مطلب و دیدگاه غیر یا ضد ادیان.
۹. فریادزدن شعار برتری دموکراسی نسبت به دیگر انواع دیکتاتوری و معرفی آن به عنوان برترین تضمین‌کننده حقوق انسان‌ها در برابر اقتدارگرایی فرمان‌روایان و سلطه‌جویی حاکمان (البته فراموش نکنیم به تصریح تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان، دموکراسی خود نوع خاصی از دیکتاتوری است).
۱۰. پای‌بندی جدی به جدایی نهادها و آموزه‌های دینی از ساختار و قوانین دولت.
۱۱. القای مستمر و جدی تقابل عقل و آموزه‌های دینی.
۱۲. نفی مبدأ و معاد و رد انتساب آن‌ها و نیز آفرینش و وجود انسان به خدا.
۱۳. باور و ترویج این روی‌کرد که همه ایدئولوژی‌ها، باورها و سنت‌های برآمده از ادیان، قوانین سیاسی یا اجتماعی و عرفی باید به دست انسان‌ها ارزش‌گذاری و سنجش شوند و نمی‌توان آن‌ها را تنها بر پایه ایمان پذیرفت.
۱۴. باور جدی به این ادعا که اومانیسم جانشینی واقع‌گرا و معقول برای الهیات‌های به ظاهر ناامیدکننده و دیگر ایدئولوژی‌های زیان‌آور است.

در میان مؤلفه‌های بی‌همتایی فرد انسانی، خرد و روش‌های علمی هسته مرکزی کانونی اومانیسم را تشکیل می‌دهند (بیات، ۱۳۸۶، ص۳۸).

ج) نقد ملاک ارزش‌گذاری در دنیای مدرن

با کنارگذاشته‌شدن معیارهای وحیانی، مکاتب اخلاقی متنوعی شکل گرفتند که پایه شاخه‌های مختلف علوم انسانی را بنا نهادند و طی قرون بعد این دانش‌ها در مسیر تعیین و تعریف‌شده این مکاتب پیش رفتند. مهم‌ترین مکاتب یادشده را می‌توان به تقسیم‌بندی آیةالله مصباح یزدی چنین نام برد:

۱. لذت‌انگاری: بر پایه این مکتب، ارزش، لذت و خوشایندی است. لذت‌انگاری به عنوان یک نظریه فلسفی، دو صورت دارد:

الف) لذت‌انگاری روان‌شناختی: بر این اساس، مردم در زندگی خود واقعاً به دنبال لذت هستند.

ب) لذت‌انگاری اخلاقی: بر مبنای این نظریه مردم نه تنها در جست‌وجوی لذت هستند، بلکه باید چنین کنند؛ زیرا تنها خوبی، لذت است. بنا بر مشهور، پرچم‌دار مکتب لذت‌گرایی «آریستیپوس» یونانی بوده که البته این گرایش منحصر به او نبوده و در سایر مکاتب قدیم و برخی مکاتب امروزین و در فرهنگ غربی نیز آثار این تفکر را می‌توان مشاهده کرد.

۲. پذیرش وجدانی عمل: «کانت»، معیار تشخیص ارزش اخلاقی را در این می‌دانست که مردم آن کار را ستایش کنند و مورد پسند همه مردم قرار گیرد. به عبارت دیگر، اگر رفتاری مورد تأیید و پسند عامه مردم باشد، عقل عملی، به ارزشمندبودن آن حکم می‌کند، حتی اگر برای شخص عمل‌کننده، به نوعی ضرر داشته باشد. البته «کانت» علاوه بر پذیرش عمومی، شرط‌های دیگری را برای ارزشمندی رفتارها نیز؛ مانند نداشتن انگیزه شخصی، مبتنی‌نبودن بر عواطف (مانند عاطفه مادری نسبت به فرزند)، انجام عمل، فقط برای تکلیف و نه برای نتایج را بر می‌شمرد.

۳. منفعت‌گرایی: «جرمی بنتام» و «جان استوارت میل» به عنوان نظریه‌پردازان اصلی این مکتب بر این باور بودند که هرچه دارای سود و منفعت باشد، ارزشمند است و هر رفتار یا چیز فاقد منفعت، بی ارزش به شمار می‌آید. گاهی ملاک ارزش، منفعت فردی در نظر گرفته می‌شود، گاه منفعت اجتماعی است و گاهی هر دو را ملاک ارزش لحاظ می‌کنند. نقطه اشتراک هرسه در تأکید بر ارزشمندبودن هر عمل سودآفرین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۴۸).

هر کدام از مکاتب بالا در بسترهای مختلف به گونه‌های متفاوتی مورد توجه و نیز نقد قرار گرفته، اما به نظر می‌رسد آن‌چه بیش از دیگر مکاتب در دانش مورد مطالعه ما در این نوشتار؛ یعنی مدیریت مبنای تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی‌ها قرار گرفته گونه و سویه‌ای از مکتب منفعت‌گرایی بوده است.

اگر بخواهیم یک نمونه از الگوهای پر استفاده در مدیریت نوین را مثال بزنیم، شاید بتوان یکی از مشهورترین الگوها را هرم سلسله‌مراتب نیازهای انسان دانست که ضمن تحقیقی میدانی و پرسش‌نامه‌ای در شهر نیویورک انجام و به سال ۱۹۴۳ منتشر شد. متأسفانه حاصل این پیمایش که به دست آمده از استقرایی ناقص از مردم نیویورک آن سال‌ها بود، بدون هیچ دلیل متقن و معقولی به تمام انسان‌های دنیا در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت تعمیم داده شد و بعد از گذشت ۸۰ سال هنوز در میان بسیاری از روان‌شناسان و نظریه‌پردازان مدیریت پذیرفته است.

د) توجه به نوبودن مفاهیم سازمان و مدیریت و لزوم درنظرداشتن معنای درست و مصادیق آن‌ها در پی ظهور انقلاب صنعتی و تحول در فعالیت‌ها و مشاغل، مقوله و مصداق سازمان، چنان مفهوم و جایگاهی پیدا کرد که امروز اساساً نمی‌توان زندگی در هیچ نقطه‌ای از دنیا را بدون آن تصور کرد.

منظور از سازمان، گروهی متشکل از دو نفر یا بیش‌تر است که در محیطی با ساختاری از پیش تعیین شده و منظم، برای دست‌یابی به اهداف گروهی با هم هم‌کاری می‌کنند(فیضی، ۱۳۹۱، ص۳). سازمان‌ها در جوامع صنعتی اهداف متنوعی دارند و به دنبال رشد سریع بازده خود هستند و ابزار نظام‌دهنده مهمی به شمار می‌آیند و علاوه بر آن، عامل مهم پویایی جامعه نیز هستند(نیکواقبال، ۱۳۹۱، ص۵-۴). سازمان در بسترهایی؛ مانند اداره، کارخانه و مانند آن ظهور پیدا می‌کند، اما مهم‌ترین بخش آن، نیروی انسانی فعال در آن‌جاست. با حذف نیروی انسانی از سازمان‌ها در عمل، با مجموعه‌ای تجهیزات و بناها و فضاهای واقعی و گاه سایبری مواجه خواهیم بود.

مدیریت، مجموعه‌فعالیت‌ها و وظایفی را گویند که رفتار و فعالیت سازمان و نیروهای موجود در آن را در مسیر هدف/اهداف از پیش تعیین شده تنظیم، تصحیح،

تقویت و راهنمایی می‌کند. در بسیاری از موارد، کارایی سازمانی به عنوان میزان حصول اهداف تعیین می‌شود(میچل، ۱۳۸۹، ص۳۹). برای نیل به این مقصود، مدیریت با مقوله‌هایی؛ مانند برنامه‌ریزی، سازماندهی، هدایت و نظارت بر کار اعضای سازمان و کاربرد همه منابع در دسترس برای رسیدن به اهداف تعیین‌شده سازمان نسبت پیدا می‌کند. موارد برشمرده شده مهم‌ترین وظایف هر مدیری است.

در برنامه‌ریزی، مشخص می‌شود چه کسانی، چه اموری را باید چگونه و چه زمانی انجام بدهند.

در سازماندهی، به دنبال تأمین منابع انسانی، مواد، منابع مالی و تعیین روابط میان این عوامل به منظور انجام برنامه‌ها و کارها هستند. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های سازماندهی، یافتن و داشتن نیروی انسانی با کیفیت مناسب در زمان و مکان و شرایط مشخص برای دست‌یافتن به اهداف سازمانی است که از آن با تعبیر تخصیص و تأمین نیروی انسانی یاد می‌کنند.

در کارگزینی، نحوه و اصول تصمیم‌گیری درباره افرادی که باید به کار گرفته شوند، گزینش کارکنان و کارمندان، تعیین استانداردها و قواعد و قوانین عمل‌کرد، غرامت و تأمین مالی نیروها و به دنبال آن، ارزش‌یابی عمل‌کرد، آموزش و توسعه کارکنان تعریف می‌شود.

در اثرگذاری و رهبری، مقوله نفوذ بر دیگران و اثرگذاشتن بر نیروها بررسی می‌شود. موضوعاتی مانند رهبری، انگیزش و ارتباطات را ذیل این عنوان مطالعه می‌کنند.

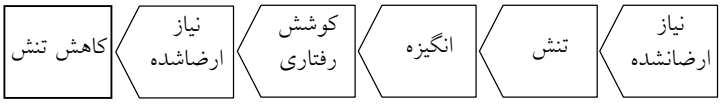
و بالأخره در نظارت و کنترل، فرآیندی به عکس و مکمل برنامه‌ریزی است که ضمن آن، اقدامات انجام‌شده را با آن‌چه باید انجام می‌شد، مقایسه و اقدامات اصلاحی ضروری را شناسایی می‌کنند(جزنی، ۱۳۹۱، ص۲۵).

تمام سازمان‌ها برای ادامه حیات و استمرار وظایف خود متکی به جریان مستمر منابعی به درون سمت و خویش است که آن‌ها را ارزشمند می‌داند؛ مانند پول، فناوری و مهارت‌ها؛ توانایی اعمال کنترل هر کدام از این منابع ارزشمند، برای هر فرد یا گروهی می‌تواند عامل عمده قدرت محسوب شود(قلی‌پور، ۱۳۹۰، ص۹۷).

توانایی اعمال برای دست‌یابی به اهداف یادشده عنوان کلی مدیریت به چند زیرشاخه تقسیم شده و به طور تخصصی و جداگانه به هرکدام از آن‌ها پرداخته می‌شود.

شاخه‌هایی؛ مانند مدیریت استراتژیک، مدیریت منابع انسانی، مدیریت رفتار سازمانی بیش از دیگر شاخه‌های مدیریت به طور مستقیم با نیروی انسانی نسبت یافته‌اند.

برای نمونه یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که در سازمان مورد مطالعه مدیران قرار می‌گیرد، مقوله انگیزش است؛ زیرا اگر یک نیرو از انگیزه کافی برخوردار باشد، با بهره‌وری قابل توجهی کار می‌کند و در نتیجه وجود نیازهای ارضانشده با دیگران دچار تنش می‌شود و بسته به میزان اثرگذاری بر اطرافیان می‌تواند سازمان را به بحران بکشاند (هرسی و بلانچارد، ۱۳۹۱، ص۲۶) و گاه برای حل آن، چنین فرآیندی ترسیم می‌شود:



فرآیند انگیزش(رابینز و سنرو، ۱۳۹۱، ص۲۴۴).

در روی‌کرد جاری مدیریت، مطالعه ارزش‌ها برای رفتار سازمانی بسیار اهمیت دارد؛ زیرا نگرش‌ها، احساسات و ادراکات کارکنان از ارزش‌های آنان تأثیر می‌پذیرد و ازاین‌رو، رفتارهایی را بر دیگر رفتارها ترجیح می‌دهند. البته این ارزش‌ها بر اساس مبانی پیش‌گفته چنان تدوین می‌شوند که در نهایت خدشه‌ای به سکولاربودن دانش مدیریت وارد نکنند(قلی‌پور، ۱۳۹۱، ص۴). شاخص‌ترین ارزش‌های غایی که با این الگو در سازمان شناسایی می‌شوند و اغلب در یک سطح در نظر گرفته می‌شوند، عبارتند از زندگی راحت و پرشور، حس انجام کار، صلح، زیبایی، برابری، امنیت خانوادگی، آزادی، شادمانی، امنیت ملی و لذت خوشی (همان، ص۱۰۴). در این روی‌کرد، ارزش‌هایی که به تعالی معنوی و رشد غیر سازمانی فرد کمک می‌کنند، چندان توجهی نمی‌شود و همه چیز در راستای افزایش بهره‌وری سازمانی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، آن مقدار از رشد یک نفر ارزش دارد که به درد سازمان بخورد و بس.

لزوم بازخوانی و استخراج دقیق نظام ارزشی اسلام برای فهم مدیریت اسلامی

پس از شناخت دنیای غرب و سیر تحول آن، برای استخراج مدل مطلوب مدیریت اسلامی نیازمند به‌دست‌آوردن شناختی مناسب از اسلام و نظام ارزشی اسلام داریم.

آیةالله مصباح در سلسله‌جلساتی که در دانشکده مدیریت دانشگاه تهران به همین منظور برگزار شده بود، به دنبال تبیین چارچوب کلی نظام ارزشی اسلام بوده و منظور خود از نظام ارزشی اسلام را چنین بیان کرده بود:

> واژه نظام ارزشی اسلام نیز گویای عمل‌کرد مجموعه‌ای از دستگاه‌های مختلف ارزشی و شناختی و ... است؛ به گونه‌ای که تمامی آن‌ها به سوی هدف واحدی متوجه‌اند. به دیگر سخن، مقصود از نظام ارزشی اسلام، مجموعه‌ای هماهنگ و مرتبط از بایدها و نبایدهاست که تمامی آن‌ها هدف واحدی را تعقیب می‌کنند(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۳۹).

و به نظر مرحوم آیةالله مصباح یزدی، نظام ارزشی اسلام با توضیحات ارائه‌شده در جلسات مورد بحث در این نوشتار، ویژگی‌های مندرج در نمودار زیر را داراست:

ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام(همان، ص۱۴۴).

در این روی‌کرد، باید انسان را بسیار عام‌تر از نیازهای زیستی وی مورد مطالعه قرار داد و به هدف از آفرینش او و راه‌های رسیدن وی به کمال، توجه کافی مبذول داشت(همان، ص۱۷). بر خلاف نظام لیبرالیستی موجود دنیا، برای تحقق این هدف؛ یعنی دست‌یابی به کمال، باید حکومت و رهبری جامعه حضور و نظارتی فعال داشته باشد و مانع انحراف نهادها و سازمان‌ها از این هدف در عرصه کلان بشود(همان، ص۲۶).

به عبارت دیگر، در این روی‌کرد، پیش از هر چیز جنبه‌های مختلف زندگی افراد حاضر در سازمان؛ اعم از مدیر و نیروها و نیز تأثیرات تصمیم‌ها و رفتارهای آنان بر عرصه‌های مختلف بیرون سازمان مورد توجه قرار می‌گیرد. برای نمونه، در این دیدگاه هرگز نمی‌توان یک نیرو را جدا از خانواده یا نیازهای معنوی او در نظر گرفت و به صرف کار کردن او در سازمان زندگی وی در آن عرصه‌ها را دچار آسیب یا مخاطره کرد.

هم‌چنین در این روی‌کرد، علاوه بر ظاهر رفتارهـا، بـه بـاطن آن‌هـا و در اصـطلاح، حسن نیت هم توجه می‌شود. به عبارت دیگر، کار خوب باید به خوبی و برای مقاصـد خوب انجام شود. رفتارها و تصمیم‌ها باید از لحاظ عقلی قابل دفاع باشد و در آن انواع و نیز مراتب مختلف ارزش‌ها و نیز لذت‌های مادی و غیر مادی مورد توجه قرار گیـرد. در حال حاضر همه این موارد نهایتاً به طور یک‌بعدی لحاظ می‌شوند.

روی‌کردها به مدیریت اسلامی

پس از پیروزی انقلاب اسـلامی و بـه خصـوص مـاجرای ناکـام و ناتمـام انقـلاب فرهنگی، تلاشی در راستای اسلامی‌سازی رشته‌های مختلف انجام شد که چند واکـنش نسبت به این روی‌کرد قابل مشاهده بود:

الف) انکار صریح

صاحبان این روی‌کرد که کاملاً مبانی دانش‌های غربی را پذیرفته‌اند، با تأکید بر این که علـوم دنیای نو همه سکولار هستند، به صراحت امکان تحقق «مدیریت اسلامی» را انکار می‌کنند.

ب) انکار ضمنی

این دسته با ظرافت هدف مدیریت اسلامی را عزت اسلامی و توسعه نظام اسـلامی مطرح می‌کنند و از این طریق، مسیر را برای دست‌یابی بـه مـدیریت اسـلامی منحـرف می‌کنند. در نگاه اینان، آن‌چه را در ژاپن و آلمان رخ داده نیز می‌توان به عنوان مصـادیق مدیریت اسلامی در نظر گرفت.

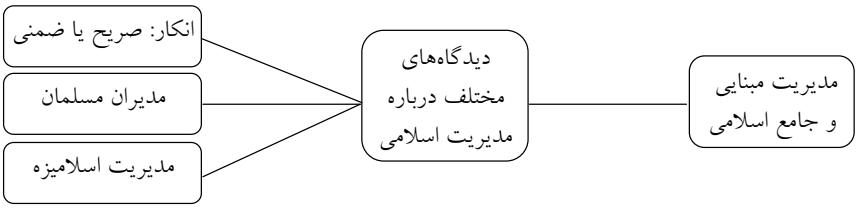
ج) مدیران مسلمان

در این دیدگاه به فرآیندهای مدیریت توجهی نمی‌شود و همین مقـدار کـه مـدیری مسلمان، مقید و متشرع باشد، کافیست و با حضور چنـین افـرادی در رأس سـازمان‌هـا مدیریت اسلامی محقق می‌شود(همان، ص۲۶۰).

د) مدیریت اسلامیزه

صاحبان این دیدگاه روی‌کردی التقاطی دارند و از سویی بـه طـور کامـل مـدیریت

ارائه‌شده دانشمندان غربی را می‌پذیرند و درست می‌دانند و از سوی دیگر، اسلام را دینی مترقی و کامل می‌دانند و با مبنای «اتفاقاً اسلام هم ۱۴۰۰ سال این مطالب را گفته و اثبات کرده است»، به جست‌وجو در آیات و روایات می‌پردازند تا با تفسیر به رأی آنان ثابت کنند که مثلاً از نظر اسلام نیز وظایف هر مدیر محدود به همان چهار یا پنج موردی می‌شود که طی دو قرن گذشته در کتاب‌های غربیان بیان شده است. مصادیق قابل توجهی برای این روی‌کرد می‌توان در طول به خصوص دو دهه گذشته پیدا کرد. شاید بتوان این نگاه را رایج‌ترین روی‌کرد به مدیریت اسلامی در سطح کشور دانست.



هـ) مدیریت اسلامی مبنایی و جامع(دیدگاه آیةالله مصباح یزدی)

این روی‌کرد، همان روی‌کردی است که مرحوم آیةالله مصباح یزدی در سلسله همایش‌های دانشکده مدیریت (احتمالاً) در دهه ۷۰ شمسی بیان کرده است. متأسفانه این جلسات به ساده‌ترین حالت مرتب و منتشر شده و شاید به همین سبب آن‌گونه که باید و شاید طی سال‌های پس از آن فهم نشده است.

در نوشتاری از این تبیین با عنوان «روی‌کرد تأثیر ارزش‌های اسلامی بر مدیریت» یاد شده و در توضیح آن چنین آورده شده است:

> این دیدگاه، تأکید ویژه‌ای بر ارزش‌ها و نقش مهم آن در نظریه‌های مدیریت دارد و می‌کوشد تا مناطق، محل‌ها و منافذی که حضور ارزش‌ها در تئوری‌های مدیریت ظهور یافته است را معرفی کند. نظریه‌پردازان اصلی این دیدگاه آیةالله مصباح یزدی، مرحوم دکتر منوچهر کیا و مرحوم دکتر عبدالله زندیه می‌باشند. در این دیدگاه، اعتقاد بر آن است که برخی از دیدگاه‌های مدیریت اسلامی که در این مقاله نیز به آن

اشاره شد، به طـور عمیق به مبحث مدیریت اسـلامی نپرداختـه‌انـد، بلکـه کسـانی که می‌خواهند صادقانه، صمیمانه و صبورانه در این زمینـه مـدیریت اسلامی تحقیق کنند، باید دیدگان تیزبین خود را بـه افق دوردست بدوزند و از شتاب و عجله پرهیز کنند و در پـی برداشت نتیجـه عملـی و فـوری از ایـن مباحـث نباشـند. اگـر مسائل به صورت بنیادی حل نشود، این کـاروان هیچ وقـت بـه مقصد نخواهد رسید. باید ریشه‌ها را بررسی کرد و با تحقیـق به این واقعیت واقف شد که معارف و ارزش‌های اسـلامی بسـیار ریشـه‌دار است و خلاصه این‌که باید بررسی کرد که:

اولاً: دیدگاه اسلام در مورد شناخت «هستی» چیست؟

ثانیاً: دیدگاه اسلام در مورد شناخت «انسان» چیست؟

ثالثاً: دیدگاه اسـلام در مـورد «ارزش‌هـا» چیسـت؟ (چاوشـی، ۱۳۸۸، ش۲، ص۵۳-۴۳).

جهت‌دادن به مدیریت و تبیین «چرایی»، «هدف» و «معیار»ها در مدیریت جامع و مبنایی

با مطالعه کامل این سلسله‌جلسات کـه «در واقـع جهـت‌دادن بـه مـدیریت و تبیـین «چرایی»، «هدف» و «معیار»ها بوده (مصباح یزدی، ۱۳۹۴،ص۲۶۳) و می‌تـوان آن را در عبارات روبه‌رو خلاصه کرد: در دوره پس از رنسانس، تحولی در نگرش انسـان نسـبت به هستی، مبدأ و معاد، انسان و ارزش‌های فردی و اجتماعی به وجود آمد. ایـن تحـول بسیار اساسی بود و هر چند در بستر دین مسیحیت تحریف‌یافته رخ داد، اما تبعـات آن تمام دنیا را در برگرفت و بر همه ساکنان زمین اثر گذاشـت. بـا گذشـت قرونـی چنـد، آن‌چه در اروپای عصر رنسانس مبنای نگرش به هستی و انسان و تمام مناسبات او شد، بر تمام جهان حاکم گشت و اکثر قریب به اتفاق همه انسان‌ها همان‌گونه به اطراف خود نگریستند که در غرب تعریف شده بود. ایران پیش و پس از انقلاب نیز از این تغییـر و تحول مستثنا نبودند. از همـین‌رو، بـرای اسـتخراج و شناسـایی مـدل درسـت و اصـیل مدیریت اسلامی یا هر علم دیگری باید پیش از هر اقـدام دیگـری نگـرش خـود را بـه

هستی، انسان و ارزش‌ها اصلاح کرد. به عبارت دیگر، نمی‌توان به عالم با عینک غربی نگریست و بر تن او لباس اسلامی پوشاند و گمان کنیم تنها با تغییر پوشش یا وسیله نقلیه او خود او هم عوض شده است.

تفاوت مدیریت اسلامی و مبنایی با مدیریت رایج

در دنیای کنونی مدیریت برای مدیران و رؤسا تنها به افزایش سود و درآمد و ثروت توجه می‌شود و اگر سخنی از رشد و توسعه نیروی انسانی به میان می‌آید، منظور بهبود رفتارهای کارکنان و کارگران به گونه‌ای است که بهره‌وری و راندمان کاری بالا برود و البته در این فضا، بهره‌کشی از کارگران و زیردستان حد و اندازه‌ای ندارد. نهایت عنایتی که به نیروهای دون‌پایه در روی‌کردهای غالب دنیای جدید می‌توان یافت، توجه به رفاه عمومی یا در مراتب بالاتر تحقق عدالت سازمانی است(دانایی‌فرد، ۱۳۹۷، ج۱، ص۶۹و۸۵).

بر اساس مکتب «منفعت‌گرایی» است که مدیریت کنونی همه مناسبات را رقم می‌زند و در این منفعت‌سنجی صرفاً منافع زندگی دنیایی مدیران و رؤسا لحاظ می‌شود و حتی کمال آنان در نظر گرفته نمی‌شود. با این روی‌کرد، مدیران تنها نیروها و هم‌کارانی را استخدام می‌کنند که بتوانند از آنان سود مادی ببرند و تا جایی شرایط نیروها در نظر گرفته می‌شود که به این سودبردن ربطی پیدا کند. بدیهی است در نتیجه چنین روی‌کردی صالح‌بودن و نبودن نیروها و نیز کمال آن‌ها در نظر گرفته نمی‌شود. در نتیجه این روی‌کرد، یکی از بدترین دستاوردهای منفی زندگی مدرن، صرف بیش از یک سوم اوقات شبانه‌روز در محیط سازمان‌هاست که تخریب نهاد خانواده را رقم زده است. هرچند ساعت کاری سازمان‌ها کاملاً مشخص است، اما در عالم واقعی، افراد خیلی بیش‌تر از آن‌چه در قراردادهای سازمانی قید شده اوقات خود را به آن‌جا اختصاص می‌دهند(قلی‌پور، ۱۳۹۱، ص۴۱) و در بهترین حالت، اثر رضایت‌مندی فرد را در زمان کار، میزان تلاش و نیز مهارت‌آموزی نیرو می‌توان مشاهده کرد(نیکواقبال، ۱۳۹۱، ص۱۷).

این در حالی است که در مدیریت اسلامی بنیادین و جامع، وقتی سخن از

انسان‌های مرتبط با سازمان به میان می‌آید، مصادیق آن محدود به مدیران و کارکنان سازمان نمی‌شود و گستره‌ای به وسعت زیر را دربر می‌گیرد که باید در همه این مناسبات،فراتر از معیارهای اقتصادی، کرامت انسانی را در نظر گرفت و بر اساس آن تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی، اجرا و ارزیابی کرد(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۲۵).

تفاوت نظام ارزشی در مدیریت رایج با مدیریت اسلامی مبنایی

اسلام تنها دین و مکتبی است که همه ارزش‌های اخلاقی آن در یک مجموعه به‌هم‌پیوسته گرد آمده و قابل تبیین عقلانی و فلسفی است(همان، ص۱۵۷). در این نظام، محور همه ارزش‌ها خداوند متعال و قرب به اوست و برای همه موجودات و به خصوص انسان‌ها کمال مخصوص به خود آن موجود در نظر گرفته شده و تمام زندگی هر موجودی حرکت به سوی آن کمال در نظر گرفته می‌شود، نه آن‌که خودش هدف باشد. با این نگاه، هر انسانی در سازمان؛ اعم از مدیر و زیردست، خود را جزئی از یک نظام منسجم می‌بیند که در راستای دست‌یابی به هدفی مشخص گردهم آمده‌اند و نباید این نظم را برهم بزنند. بدیهی است در این نظام، می‌توان مستقل از دیگر اجزا حرکت کرد و فعالیت نمود و تعاون و هم‌کاری و همراهی اجزای خرد و کلان، جایگاهی ممتاز دارد(همان، ص۲۴۶-۲۴۵).

در نظام ارزشی حاکم بر مدیریت امروز، عواطف و مسؤولیت‌های مادری و همسری در بهترین حالت، صرفاً به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر پذیرفته می‌شود، نه این‌که از ابتدا برای آن جایگاهی در نظر گرفته شود (قلی‌پور، ۱۳۹۱، ص۱۰۹)؛ زیرا از نگاه آنان، سازمان‌ها باید چنان اداره شوند که منابع، علم و تکنولوژی موجب افزایش ثروت، نیرومندی و رفاه یک ملت بشود(میچل، ۱۳۸۹، ص۴۰) و بیش از آن، در نظر گرفته نمی‌شود. در نظام ارزشی اسلام، برخلاف دیدگاه‌های مختلف نظریه‌پردازان غربی، برای مراتب مختلف ارزش‌ها و هر نوع دیگرخواهی و نوع‌دوستی، حتی عواطف مادری که شاید غریزی به شمار آید، صادقانه و نه منفعت‌طلبانه جایگاه درنظر گرفته و آن‌ها را معتبر می‌دانند(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۵۳).

بدیهی است، اگر سیاست‌گذاران عرصه مدیریت بـرای چنـین امـوری ارزش قائـل باشند، از آن غفلت نمی‌کنند و با درنظرگرفتن این دست موارد و با حاکمیت ارزش‌هـا، تعیین هـدف، پـیش‌بینـی آینـده، تعامـل بـا نیروهـا، مـدیریت رفتـار و منـابع انسـانی، سـازماندهی، انتخـاب هـم‌کـار و مرحلـه تولیـد کـالا، کیفیـت و کمیـت آن و حتـی قیمت‌گذاری و توزیع و خلاصه همه عناصر دخیل در تولیـد تفـاوت‌هـایی بنیـادین بـا سیاست‌های کنونی خواهد داشت. در واقـع بـا پـذیرش ایـن روی‌کـرد و بـرای تحقـق درست و کامل آن، باید «نظام را سقف بشکافیم و طرحی نودراندازیم».

همان طور که گفته شد، با خداانگاری انسان در دوره رنسـانس، میـل و اراده انسـان جای دستورات خدا نشست و در نتیجه آن، حد و مرز همه چیز بر همین اساس تعیـین شد و رفتارهایی از انسان سر زد که تا پیش از آن یا نمونه نداشت یا تئوریزه نشده بـود. کرامت، شرافت و خلیفةاللهی انسان، دیگر هیچ جایگـاهی نداشـت (همـان، ص۵۲) و حق با آن کسی شد که می‌توانست بر دیگران غالب شود.

در آیات متعددی از قرآن، حالاتی؛ مانند خودپرستی، خودمحوری، شهوت‌پرسـتی و مال‌دوستی و ... به شدت مذمت شده و زمینه‌ساز گرویـدن بـه کفـر بیـان شـده اسـت. بارزترین این آیات را می‌توان سوره ماعون دانست و علاوه بـر آن، آیـات متعـددی در دیگر سوره‌ها؛ مانند آیه دهم سوره روم و آیات سوره بلد و... می‌توان یافت. همان گونه که با آموزه‌های اخلاقی در زندگی فردی، با حذف اصالت از منفعت‌گرایی، جاه‌طلبی و دیگر امیال، همه آن‌ها در مسیر کمال فرد به خدمت گرفته می‌شـوند، در صـورت فهـم، پذیرش و اجرای نظریه «مدیریت اسلامی مبنایی و جامع» سازمان نیز چنین جهت‌گیری خواهد یافت و همزمان فرد و سازمان و در نتیجه جامعه، بدون آن‌که تزاحم در اهـداف به وجود بیاید، در مسیر تعالی و کمال قرار خواهد گرفت و اساساً نمی‌توان نسـبت بـه جامعه و دیگر انسان‌ها به معنای عام و خاصش بی‌تفاوت بود و ابراز عواطف انسـانی و دینی نکرد (همان، ص۱۳۷-۱۳۶و۲۳۸-۲۳۷). فراموش نکنیم در منطق قرآن، کسی کـه نسبت به دیگر مردم جامعه بی‌تفـاوت باشـد و در انجـام وظـایف خـود دربـاره دیگـر مؤمنان، مسلمانان و آحاد بشر کوتاهی کند، اساساً کافر یا در مسیر کفر شـمرده شـده و

با سوء عاقبت، سرنوشتی جز عذاب دردناک جهنم نخواهد داشت:

«وَ الَّذینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فی سَبیلِ اللَّـهِ فَبَشِّـرْهُمْ بِعَـذابٍ أَلـیمٍ» (توبه(۹): ۳۴).

در دنیای امروز که به نیازهای مادی به طور جدی توجه می‌شـود و سـازمان‌هـا بـر اساس معیارهای اقتصادی جهت‌دهی می‌شوند، باید به کافی‌بودن ایـن نگـرش بـا دیـده تردید نگریست و در محاسبات و برنامه‌ریزی‌ها باید نیازهای فرامادی بشـر نیـز درنظـر گرفته شود(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۲۱).

در مطالعه نیازهای غیر مادی؛ هم جنبه روح و روان انسان را باید به طـور جـدی و دقیق در نظر گرفت، هم شناخت درستی از مقوله فطـرت بـه دسـت آورد. در تعریـف آیةالله مصباح از فطرت و کاربرد آن در مدیریت، بر خلاف دیگران که آن را محدود به عرصه خداپرستی و ارتباط با خداوند می‌کنند و آن را در برابر طاغوت قـرار مـی‌دهنـد (مظاهری، ۱۳۹۷، ش۳۵، ص۱۰۵-۱۰۰)، مفهوم وسیع‌تری از فطـرت را در نظـر مـی-گیرند و با یـادآوری تفـاوت میـان رفتارهـای غریـزی و فطـری و نیـز انـواع تعـاریف رفتارهای فطری (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۹۸ و۱۰۰)، مصادیقی از آن را مانند میل بـه همسرگزینی و نتایج آن مانند غیرت‌ورزی و نیز فداکاری‌های انسانی را که در رفتارهای غریزی حیوانات دیده نمی‌شوند، در روابط انسانی متبلور می‌بیننـد(همان، ص۹۴). میـل به کمال‌طلبی یکی از مهم‌ترین گرایش‌های فطری انسان است که هم در زنـدگی فـردی و اجتماعی او نمود بارزی دارد، هم در رفتارهای عبادی او(همان، ص۱۰۰).

مقایسه دلیل اصلی رفتارها در مدیریت نوین و مدیریت اسلامی مبنایی

در مدیریت نوین، انگیزه‌ها یا نیازها را دلیل اصلی رفتار به شمار می‌آورند(هرسی و بلانچارد، ۱۳۹۱، ص۲۵). از منظر این روی‌کـرد، درون انسـان، نیازهـا و انگیـزه‌هـایی وجود دارد که به‌طور فطری او را به جهتی سوق می‌دهد و تحریـک مـی‌کنـد تـا بـرای رسیدن به آن اهداف رفتاری را انجام دهد. رفتار انسـان واسـطه بـین نیازهـا و اهـداف اوست و بین این دو؛ یعنی رفتار و اهداف، رابطه منطقی وجود دارد:

نیاز ≪ رفتار ≪ هدف

هدف نیز به دو شکل مادی و معنوی در نظر گرفته می‌شوند که البته اهداف مادی مستقل از اهداف معنوی نیستند و اهداف معنوی نیز در راستای دست‌یابی به اهـداف مادی تعریف می‌شوند، اما در نظام کنونی که تلاش می‌شـود منـافع مـادی مـدیران و رؤسا در نظر گرفته شود، با توجه به نقص‌های شناختی که وجـود دارد، طبیعتـاً؛ هـم نیازهای غیر مادی انسان به طور دقیق و درست شناخته نمی‌شوند، هم پاسخ به‌جـایی به آن‌ها داده نمی‌شود و خود افراد نیز اگر به دنبال پاسخ بروند، الزاماً پاسخ مناسب و به‌جایی پیدا نمی‌کنند. بارزترین نمونه از این دست افراد را می‌توان کسانی دانسـت(و به خصوص دخترانی) که در نهایت ناز و نعمت در اروپـا مـی‌زیسـته‌انـد و بـر همـه داشته‌های دنیایی چشم پوشیده به جریان غیر انسانی داعش در سـوریه مـی‌پیوسـتند. سنجش انگیزه‌های اعضای غیر بومی داعش مقوله‌ای است که نمی‌توان در نگرش‌های کلان مدیریت از آن غفلت ورزید.

محدودیت‌زدایی از مدیریت نوین با مدیریت جامع و مبنایی

اگر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های مدیریتی انسان را محـدود بـه زنـدگی مـادی بدانیم، رویه به همین منوالی خواهد بود که الآن وجود دارد، اما اگر روی‌کـرد مـدیریت اسلامی جامع و مبنایی پذیرفته و اجرا بشود، نمی‌توان نسبت به زنـدگی پـس از مـرگ نیروها؛ اعم از مدیران، کارکنان و مشتریان بی‌توجه بود. برای نمونه، در فرآیند تولیـد و عرضه، هر چقـدر هـم یـک صـنعت(مثلاً مـواد مخـدر، پورنـوگرافی و...) سـودآور و پرمشتری باشـد، نمـی‌تـوان شـرایط را بـرای فعالیـت رسـمی سـازمان‌هـایی بـا چنـان مأموریت‌هایی مهیا کرد. از همین نمونه مثال‌ها می‌توان به اسراف و به‌دریاریختن گنـدم اشاره کرد که برای ایجاد تعادل بین عرضـه و تقاضـا در بـازار غیـر مسـلمان‌هـا انجـام می‌شود؛ آن هم در شرایطی که میلیون‌ها انسان در جهان از گرسنگی رنج مـی‌برنـد. بـه این مثال‌ها می‌توان مقوله استثمار و بهره‌کشی بی‌حد و حصر از زیردستان؛ اعم از کارگر و کارمند و... را نیز اضافه کرد. بدیهی است با تغییر نگرش نسبت به هسـتی و انسـان و

نیز توجه به کمال حقیقی انسان و زندگی او پس از مرگ، تحت هیچ شرایطی و با هیچ بهانه‌ای چنین رفتارهایی دیده نخواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۲۵۳). به عبارت دیگر، اگر این روی‌کرد به درستی فهمیده، پذیرفته و اجرا شود، ناخواسته در تمام عرصه‌های خرد و کلان مدیریت و اقتصاد تغییر و تحول به وجود می‌آورد. این تغییر بسیار متفاوت با حالتی است با اسلامیزه‌کردن مدیریت، تنها برخی از اجزای مدیریت تغییر کنند یا با آیات و احادیث، تزیین شوند. فراموش نکنیم مدیریت از جمله دانش‌هایی است که از محصول دیگر دانش‌ها؛ مانند شاخه‌های مختلف روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه و... استفاده می‌کند(همان، ص۱۶).

تغییر اولویت‌ها با مدیریت جامع و مبنایی

یکی دیگر از جنبه‌هایی که با درنظرداشتن زندگی اخروی و نیروها در عرصه اجرا به ناچار به چشم خواهد آمد، در شرایطی است که منافع یا امیال دنیوی و اخروی با هم تزاحم پیدا کنند؛ زیرا در مقام عمل، برخی مانع تکامل یا ارضای دیگری می‌شود. در چنین مواردی داشتن نگاه کلان به هستی و زندگی بشر و حتی خود فرد بسیار راه‌گشا و پاسخ‌گوست. در شرایط کنونی تقریباً با پاک‌کردن همه ابعاد غیر سازمانی فرد به این مسائل پاسخ داده می‌شود و همه دیگر ابعاد و نقش‌های وی را نادیده می‌گیرند(همان، ص۱۱۳).

علاوه بر جنبه‌های اخروی، اگر بنا باشد نوع نگاه ما به انسان‌ها اصلاح شود، به طور طبیعی باید آنان را از حیث غلبه عوامل خیر و شر دسته‌بندی کنیم. بدیهی است شرایط یک جوان مجرد در اوج شهوت را نمی‌توان با یک فرد میان‌سال یا در آستانه پیری یک‌سان درنظر گرفت(همان، ص۱۲۴-۱۲۳). توجه به این مسائل غالباً مغفول در سازمان‌ها؛ هم بر مدیریت منابع انسانی، هم بر مدیریت رفتار سازمانی اثر مشهود و ملموس خواهد گذاشت. چینش نیروها در محیط سازمان، نظام جبران خدمات، پاداش و مجازات، مدیریت رفتارها و تعارضات و بسیاری دیگر امور در سازمانی که به کمال نیروهای خود اهمیت می‌دهد و سازمانی که نسبت به این امر غفلت می‌ورزد، کاملاً متفاوت خواهد بود. نتیجه این روی‌کرد تا آن‌جا پیش خواهد رفت که نه تنها چالش‌ها

و تعارض‌های سازمانی را تهدید ببیند، بلکه با مدیریت صحیح تعارض‌ها از آن‌ها به عنوان فرصتی برای رشد و تعالی سازمان استفاده کند؛ همان گونه که اساساً در عالم هستی اختلاف و تزاحم زمینه‌ساز رشد و کمال موجودات و به خصوص انسان‌هاست (همان، ص۱۳۱). در حال حاضر مدیران برای رفع تعارض، حداکثر از روش‌هایی؛ مانند پرهیز، هم‌سازی، اجبار، مصالحه و هم‌کاری استفاده می‌کنند(رابینز و سننرو، ۱۳۹۱، ص۳۰۹).

بدیهی است در شرایط کنونی این طور نیست که به سادگی بتوانیم مفاهیم و مصادیق را به طور دقیق و کامل بشناسیم. هر مقدار که پیش برویم و به موارد جزئی‌تر دست پیدا کنیم، تعارض‌ها و تضادها بیش‌تر خود را نشان می‌دهند و با تکمیل مطالعات نظری و بررسی‌های مصداقی و عملی می‌توان از آسیب‌های آن‌ها کاست(همان، ص۲۳).

آثار پذیرش مدیریت مبنایی و جامع

ساده‌ترین نتیجه پذیرش و تحقق روی‌کرد مدیریت اسلامی جامع و مبنایی، آن است که به‌جای آن‌که نیاز باشد منابع و نیروهای فراوانی برای نظارت‌های متنوع و جزئی صرف شود، با غلبه خودکنترلی در سازمان، بسیاری از این نیروها صرف تولید، بهبود و ارتقای سازمانی خواهد شد(همان، ص۱۹-۱۸). البته تحقق این مدل به معنای لزوم برچیده‌شدن نظارت بر سیستم و سازمان نیست؛ زیرا در حکومت کوتاه‌مدت امیرالمؤمنین 7 نیز مشکلات، خیانت‌ها و نابسامانی‌های فراوانی از ناحیه کارگزاران ایشان و حتی منافقان مشاهده می‌شده است. این در حالی است که هم تغییر نگرش پس از رنسانس رخ نداده بود و هم رهبری و مدیریت کلان جامعه با معصوم بوده است(همان، ص۳۵).

نکته بسیار مهم درباره این مدل این‌که در آغازین سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی نمونه بسیار کوچکی از این روی‌کرد در بخش‌هایی از کشور و به خصوص در جبهه‌ها پیاده شده بود و می‌توان آن را بهترین دلیل برای امکان‌پذیربودن تحقق مدل «مدیریت اسلامی جامع و بنیادین» دانست که متأسفانه به دلایل مختلفی از جمله مدیران و نخبگان، قدر آن دانسته نشد و نیمه‌کاره رها شد. میزان پای‌بندی به اصول و

ارزش‌های اصیل در آن روزها به اندازه‌ای بود که نه برای خود مردم، نـه نخبگـان قابـل تصور نبود و در آن ایام صدها و هزاران نفر برتر از بسیاری از صحابه رسول خـدا 9 در جامعه کشف شـدند(همان، ص۳۳). عـلاوه بـر بـی‌تـوجهی، دلایـل دیگـری بـرای نیمه‌کاره‌ماندن این امور می‌توان برشمرد که از آن دسته است: اهمیت‌ندادن به آن‌ها قبـل از پیروزی انقلاب و نداشتن آمادگی برای رویارویی و صیانت از آن‌ها پـس از پیـروزی انقلاب، شهادت و ازدست‌رفتن رهبران اصلی این‌گونه جریان‌های فکری؛ ماننـد شـهید مطهری، شهید بهشتی و شهید باهنر و... و نیز گرفتاری‌هـا و اشـتغالات شخصـیت‌هـای باقی‌مانده به مناصب و مسؤولیت‌های اجرایی(همان، ص۲۷۰).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در مجموعه‌عناوین این نوشـتار مـرور شـد، در برابـر طـرح موضـوع مدیریت اسلامی، عده‌ای آن را به طور صریح انکار کردند و عده‌ای نیز با منحرف‌کـردن ذهن مخاطبان به انکار غیر مستقیم پرداختند. دسته سوم را کسانی تشکیل دادنـد کـه بـا استفاده از آیات قرآن و روایات اسلامی و بدون توجه به مبانی نوزاده و رنسانسی دانش مدیریت سعی کردند آموزه‌های حاصل از نگرش‌های امانیستی و پسارنسانسی، مدیریت نوین را بزک کنند و با اسلامیزه‌کردن گزاره‌های مدیریت، آن را اسـلامی بخواننـد. ایـن روی‌کرد را می‌توان رایج‌ترین برداشت از مفهوم مدیریت اسلامی دانست.

در کنار دیدگاه‌های یادشده دیدگاه آیةالله مصباح یزدی را می‌توان مشاهده کـرد کـه با درنظرگرفتن مبانی یادشده و ضرورت روی‌کرد جامع، نه گزینشی بـه مبـانی و منـابع یادشده مدلی منحصر به خود را ارائه کرده است. در این روی‌کرد ضروری است پس از بازنگری جدی در مطالعه هستی، مبدأ و معاد، تعریف انسـان و جایگـاه او در هسـتی و نیز ارزش‌ها و مهم‌تر از آن، نظام ارزش‌ها از نو به بازخوانی و احتمـالاً همـه یـا عمـوم عرصه‌های مختلف مدیریت پرداخت. جامعیت و اثرگذاری ایـن روی‌کـرد بـه گونـه‌ای هست که هم مباحث استراتژیک مدیریت را همزمان با خردتـرین مباحـث شـاخه‌هـای مختلف این دانش تحت الشعاع قرار می‌دهد.

در پایان پیشنهاد می‌شود روی‌کردها و مفـاهیم اسـتراتژیک و خـرد حاصـل از ایـن نظریه در شاخه‌های مختلف رشته مدیریت را ابتدا باید در برخـی سـازمان‌هـای نمونـه اجرا کرد و با گرفتن بازخورد و انجام اصـلاحات، آرام آرام بـه گسـترش آن در دیگـر سازمان‌ها پرداخت؛ همان روشی که برای توسعه دانش کنونی مدیریت انجام شد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.
۲. بیات(مشکات)، عبدالرسول، **فرهنگ واژه‌ها**، تهران: اندیشه و فرهنگ دینی، چ۳، ۱۳۸۶.
۳. جزنی، نسرین، **مدیریت منابع انسانی**، ویراست ۲، تهران: نی، چ۸، ۱۳۹۱.
۴. چاوشی، سیدکاظم، «بررسی روی‌کردهای نظری بـه مـدیریت اسـلامی»، **فصـلنامه تخصصـی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآنی**، سال اول، ش۲، بهار ۱۳۸۸.
۵. دانایی‌فرد، حسن، **نهضت‌های مدیریتی در بخش دولتی(گذشته، حال و آینده)**، تهران: سمت، چ۲، ۱۳۹۷.
۶. رابینز، استیفن پی و سنزو، دیویـد ای دی، **مبانی مدیریت**، ترجمـه و بازنویسـی اوژن کریمـی، تهران: فرانما، چ۲، ۱۳۹۱.
۷. فیضی، طاهره، **مبانی سازمان و مدیریت**، تهران: پیام نور، چ۱۸، ۱۳۹۱.
۸. قلی‌پور، آرین، **مدیریت رفتار سازمانی(رفتار فردی)**، تهران: سمت، چ۳، ۱۳۹۰.
۹. قلی‌پور، آرین، **مدیریت منابع انسانی(مفاهیم، تئوری‌ها و کاربردها)**، تهران: سمت، چ۳، ۱۳۹۱.
۱۰. کوریک، جیمز آ.، **رنسانس**، ترجمه آزیتا یاسانی، تهران: ققنوس، چ۱۰، ۱۳۹۶.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، چ۵، ۱۳۹۴.
۱۲. مظاهری، علی‌رضا، «نقش فطرت در جهت مدیریت سیاسی اسلام از منظـر آیـات و روایـات»، **فصلنامه علمی ـ تخصصی فرهنگ پژوهش**، ش۳۵، پاییز ۱۳۹۷.
۱۳. میچل، ترنس آر، **مردم در سازمان‌ها؛ زمینه رفتار سازمانی**، ترجمه حسین شکرشـکن، تهـران: رشد، چ۴، ۱۳۸۹.
۱۴. نیکواقبال، علی‌اکبر، **برگزیده نظریه‌های سازمان و مدیریت**، ویراست ۲، تهران: سمت، چ۳، ۱۳۹۱.
۱۵. هرسی، پال و بلانچارد، کنث، **مدیریت رفتـار سـازمانی کـاربرد منـابع انسـانی**، تهـران: امیرکبیر، چ۳۳، ۱۳۹۱.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ اول، بهار۱۴۰۲، پیاپی۱۰۷
ISLAMIC GOVERNMENT 107 / Vol.28, No.1, Spring2023

رهبری شورایی
در ارزیابی خبرگان قانون اساسی و شورای بازنگری

دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰
دانیال محب‌الطاهر*

چکیده

در بررسی مطلوبیت حکومت گروهی نسبت به حکومت فردی، دو دیدگاه عمده از سوی اندیشمندان اسلامی قابل دست‌یابی است. دیدگاه اول (فارابی) در فرض عدم دسترسی به فرد جامع شرایط، حکومت گروهی از افراد که مجموعاً واجد شرایط هستند را توصیه می‌کند. دیدگاه مقابل (عامری) در صورت فقدان فرد واجد همه شرایط، حکومت فرد نازل‌تر را توصیه کرده و از هر گونه حکومت گروهی بر حذر می‌دارد. بررسی قانون اساسی ج.ا، قبل و پس از بازنگری در سال ۱۳۶۸ و نیز بازخوانی مشروح مذاکرات قانون‌گذاران، نشان‌گر آن است که مجلس خبرگان قانون اساسی با تبیینی نزدیک به ارزیابی فارابی، رهبری شورایی را از باب اضطرار و در فرض عدم دسترسی به فرد واجد شرایط، تجویز نموده و شورای بازنگری با ترجیح استدلال‌هایی هم‌سو با ارزیابی عامری، امکان رهبری شورایی را لحاظ نکرده است. بدین ترتیب عدم لحاظ رهبری شورایی در فرآیند اصلاح قانون اساسی، نه یک تحول نظری، بلکه همراهی با قضاوتی است که اندیشمندان اسلامی از گذشته تا کنون درباره حکومت گروهی داشته‌اند. تنها تفاوت در ترجیح یکی از دو دیدگاه مشهور در سال ۱۳۵۸ و ترجیح دیدگاه دیگر در سال ۱۳۶۸ بوده است؛ دو دیدگاهی که هیچ‌یک حکومت گروهی را فی‌نفسه توصیه نکرده و مشترکاً حکومت «فرد واجد شرایط» را می‌جویند.

واژگان کلیدی

رهبری شورایی، شورای رهبری، حکومت شورایی، حکومت گروهی، قانون اساسی

* دانش آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : D.MohebAlTaher@gmail.com

مقدمه

رهبری شورایی، مصداقی از حکومت گروهی است که در مقطعی از تاریخ جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۸-۱۳۶۸)، به عنوان شیوه‌ای قانونی از حکومت به رسمیت شناخته شده بود. در این شیوه، گروه حاکمان که «شورای رهبری» خوانده می‌شدند، سه یا پنج نفر «مرجع» دارای شرایط «رهبری» بودند که در صورت نبودِ «یک مرجع دارای برجستگی خاص» تصدی امر «رهبری» را بر عهده می‌گرفتند. قانون مزبور در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تغییر یافت و امکان این شیوه از حکومت، در قانون جدید لحاظ نشد.

این نگاشته در صدد بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده در ارزیابی حکومت شورایی در فرآیند تدوین و اصلاح قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است. طبیعتا دیدگاه‌های فوق که از سوی اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی (۱۳۵۸) و نیز اعضای شورای بازنگری در قانون اساسی (۱۳۶۸) در توجیه یا تقبیح حکومت گروهی در قالب رهبری شورایی طرح شده‌اند، اساسی‌ترین مستند این «به‌رسمیت‌شناختن» و «لحاظ‌نکردن» تلقی می‌شود و مطالب بیان‌شده و انتشاریافته خارج از جلسات فوق را نمی‌توان مبنای تصمیم‌گیری در تدوین و اصلاح قانون اساسی دانست.

ثمره بازخوانی و تحلیل نقطه‌نظرات فوق، امکان‌یابی پاسخ به این پرسش درخور تأمل است که آیا عدم لحاظ «رهبری شورایی» در قانون اساسی اصلاح‌شده پس از بازنگری، حاصل «دگرگونی تصور حکومت‌داری بین سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ در ایران» (فیرحی، ۱۳۹۲، ص۲۶۶) قلمداد می‌شود؟ آیا می‌توان چنین اظهار داشت که «نفی و عبور از نظام شورایی» برآمده از «شوق تمرکز»، «نیل به اقتدار» و «طرد و نفی بی‌مهابای هر گزینه مخالف» (همان، ص۲۶۶-۲۵۱) بوده است؟ پاسخ مثبت به دو پرسش فوق، متوقف بر اثبات این فرضیه است که رهبری شورایی، تا پیش از بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸؛ یعنی در هنگامه تدوین قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ ـ که البته آن هم منفک از اندیشه سیاسی متفکرین مسلمان در قرون متمادی پس از اسلام در

نظر گرفته نمی‌شود ـ نه تنها شیوه‌ای مطلوب برای اداره حکومت اسلامی قلمداد می‌شده، بلکه بر حکومت فردی نیز ترجیح داشته است و بدین ترتیب گذر از حکومت گروهی به حکومت فردی، اولین‌بار در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و به مثابه تحول در تصور حکومت‌داری صورت پذیرفته است.

به منظور صحت‌سنجی فرضیه فوق، ابتدا مروری خواهیم داشت بر پیشینه ارزش‌گذاری اندیشمندان مسلمان و حتی غیر مسلمان بر حکومت گروهی تا بتوان قضاوت روشنی نسبت به تحولی‌بودن یا دیرینگی اندیشه عدم رجحان و طرد حکومت گروهی ارائه داد. لازم به تذکر است در این نگاشته صرفاً آن‌چه به عنوان دیدگاه اندیشمندان مطرح شده است، مورد مطالعه قرار می‌گیرد و در صدد بررسی مستقل ادله عقلی و نقلی در تأیید و رد حکومت گروهی نیستیم؛ اگر هم سخنی از ادله به میان آید، صرفاً انعکاس دیدگاه صاحب‌نظران فوق خواهد بود.

ارزیابی اندیشمندان غرب از حکومت گروهی

بر اساس شواهد موجود، نخستین‌بار فیلسوفان سیاسی یونان باستان از حکومت گروهی بحث کرده و آن را در قالب دو شیوه حکمرانی، معرفی کردند؛ آریستوکراسی[1] که حاکمان آن چند نفر ممتاز (افلاطون، ۱۳۸۰، ج۲، ص۹۷۰) و گروهی از شایسته‌ترین افرادند و بر اساس مصالح عمومی حکومت می‌کنند و الیگارشی[2] که حاکمان آن گروهی از اشراف ثروتمند بوده و بر اساس منافع شخصی حکم می‌رانند (ارسطو، ۱۳۷۱، ص۱۲۰-۱۱۹). افلاطون و ارسطو آریستوکراسی را شیوه‌ای مطلوب و الیگارشی را شیوه‌ای نامطلوب از حکومت ارزیابی می‌کنند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۵۲۴ و ارسطو، ۱۳۷۱، ص۱۷۲).

طبعاً تقسیم‌بندی افلاطون و ارسطو از حکومت، منحصر به این دو شیوه حکومت نبوده و گونه‌های فردی و جمعی حکومت را نیز در بر می‌گرفت. مطلوبیت آریستوکراسی گرچه نسبت به الیگارشی، قطعی و روشن بود، الزاماً نسبت به دیگر شیوه‌های حکمرانی جریان نمی‌یافت. بدین شرح که افلاطون حکومت مونارشی[3] که

حکومت فردی مبتنی بر قانون است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۵۲۶) را بـر حکومـت گروهی آریستوکراسی ترجیح می‌دهد (همـان، ص۱۵۲۷)؛ چـرا کـه از نگـاه او فزونـی تعداد حاکمان، به سخت‌ترشدن وضع قوانین درسـت منجـر خواهـد شـد (همـان، ج۴، ص۲۰۰۹-۲۰۰۸). ارسطو نیز به برتری آریستوکراسی بر مونارشی، این اشـکال را وارد می‌داند که اگر مبنای حکمرانی در آریستوکراسی فضیلت اسـت، از میـان همـین گـروه حاکم، هر کس که در فضیلت، سرآمد دیگران است، باید فرمان‌روای یکتای همـه آن‌هـا گردد (ارسطو، ۱۳۷۱، ص۱۳۶). علاوه بر این، وی آریستوکراسی را در بیش‌تر کشورها تحقق‌ناپذیر می‌داند (همان، ص۱۷۹)؛ چرا که اولاً یافتن گروهـی از نیـک‌مـردان بـرای تصدی این حکومت را مشکل می‌داند (همان، ص۱۴۶) و ثانیاً جامعـه‌ای را مسـتعد آن ارزیابی می‌کند که در دامان خود مردمی آماده فرمان‌برداری آزادمردانه پرورش داده باشد تا بپذیرند از کسانی که در فضـایل سیاسـی برتـر از ایشـان‌انـد، پیـروی کننـد (همـان، ص۱۵۳). با این وصف، از منظر وی حکومت جمهوری[۴] که حکومتی است که پروای خیر و صلاح همگان را دارد و به دست اکثریت اداره مـی‌شـود (همـان، ص۱۱۹)، بـر آریستوکراسی ارجحیت خواهد داشت؛ چرا که از سویی آسان‌یاب و پذیرفتنی اسـت و با میانه‌روی، تناسب بیش‌تری دارد (همان، ص۱۷۹) و از سوی دیگر، به جهت فزونـی تعداد افرادی که در اداره امور آن مشارکت دارند، از آریستوکراسی پایدارتر و ایمـن‌تـر است (همان، ص۲۲۵).

فلاسفه سیاسی مسیحی نظیر آکویناس حکومـت گروهـی را منحصـر در الیگارشـی ترسیم کرده و به نقد آن پرداخته‌اند (Aquinas, 1949, p.8). فلاسفه سیاسی دوره مدرن غرب، مباحث نسبتاً مشابهی در تبیـین و نقـد الیگارشـی داشـته‌انـد (ماکیـاولی، ۱۳۷۷، ص۴۳؛ هابز، ۱۳۸۰، ص۵۵۰ و آرنت، ۱۳۷۷، ص۳۸۳)؛ با این وجود آریستوکراسی را هم چندان مورد استقبال قرار نداده‌اند. آن‌ها با غفلت از ویژگی‌هایی که آریستوکراسی را از الیگارشی متمایز می‌سازد (هابز، ۱۳۸۰، ص۲۰۵؛ منتسـکیو، ۱۳۹۲، ص۱۹۰-۱۸۹ و روسو، ۱۳۳۵، ص۱۱۳)، آن را همسان الیگارشی دانسته‌اند (هابز، ۱۳۸۰، ص۲۰۵). این تلقی منجر به تغییر مفهوم آریستوکراسی در کاربرد امروزی و ازبـین‌رفـتن بـار معنـایی

مثبت آن شـده اسـت (آرنـت، ۱۳۷۷، ص۳۲۴، ۳۲۱؛ بـرلین، ۱۳۸۷، ص۱۹۳ و رالـز، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰).

عمده فیلسوفان سیاسی غرب، حکومت گروهی را، حتـی در قالـب آریستوکراسـی نپذیرفته و حکومت جمعی را بر آن ترجیح می‌دهند. آن‌ها حصر مناصب در طبقه ممتاز را عیب بزرگ آریستوکراسی دانسته و معتقدند همه به طور مساوی حق دارند به قلمرو همگانی یا سیاسی وارد شوند (آرنت، ۱۳۷۷، ص۳۴۱). بدین ترتیب آریستوکراسـی را به هر اندازه که به حکومت جمعی نزدیک شود، به همان‌انـدازه پـذیرفتنی‌تـر مـی‌داننـد (منتسکیو، ۱۳۹۲، ص۱۹۷-۱۹۴). فارغ از این مقایسه، هابز شش وجه برتری حکومت فردی بر گروهی را بیان می‌کند که عدم تعـارض منـافع در حکومـت فـردی، سـهولت تصمیم‌گیری فردی و کم‌تربودن تعـداد مقربـان دسـتگاه حکومـت در حکومـت فـردی نسبت به گروهی، از جمله آن‌ها است (هابز، ۱۳۸۰، ص۲۰۵-۲۰۲).

بدین ترتیب دو ارزیابی از حکومت گروهی در اندیشه سیاسـی غـرب وجـود دارد: مرجـوح‌بـودن حکومـت گروهـی بـر اسـاس دیـدگاه افلاطـون و ارسـطو نسـبت بـه آریستوکراسی و مطرودبودن حکومت گروهی بر اساس دیدگاه عمومی به الیگارشـی و نیز دیدگاه فلاسفه مدرن و معاصر غرب به آریستوکراسی. بر این اسـاس، مـی‌تـوان بـا صراحت ارزیابی کرد که در اندیشه سیاسی غرب، دیدگاهی کـه «گونـه‌ای از حکومـت گروهی» را بر «هرگونه حکومت فردی و جمعی» ترجیح دهد، یافت نمی‌شود.

ارزیابی اندیشمندان مسلمان از حکومت گروهی

اندیشمندان مسلمان متعددی از حکومت گروهی سخن گفته و آن را مورد سـنجش و قضاوت قرار داده‌اند.

ابونصر فارابی در کتاب «فصول منتزعه» ضمن ترسیم مدینه فاضله، چهار وجه را برای ریاست آن ترسیم می‌کند: وجه اول، عبارت است از حکومت «ملـک حقیقـی» کـه همـان «رئیس اول» است. رئیس اول باید از شش شرط بدین شـرح برخـوردار باشـد: حکمـت، تعقل تام، توانایی اقناع، توانایی تخییل، قوت جهاد و سلامت جسـمانی بـرای جهـاد.

وجه دوم در صورتی است که هیچ انسانی که از تمامی شروط فوق برخوردار باشد، یافت نشود، ولی همین شروط به طور پراکنده در گروهی از انسان‌ها یافت شود؛ به گونه‌ای که یک نفر حکیم باشد و دیگری دارای قوت جهاد و... در این فرض تمامی این افراد در کنار هم در جایگاه ملک قرار گرفته و «رؤسای اخیار» یا «رؤسای افاضل» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص۱۲۵) نام می‌گیرند. حال اگر چنین افرادی نیز یافت نشوند، باید در جست‌وجوی وجه سوم و چهارم بود. وجه سوم حکومت «ملک سنت» است که به جای شروط قبل، از شش شرط بدین شرح برخوردار است: شناخت شریعت و سنت ملک حقیقی، شناخت بستر زمانی و مکانی جریان شریعت، توانایی استنباط آن‌چه بدان تصریح نشده است، توانایی شناخت وظیفه در پیشامدهای بی‌سابقه، توانایی اقناع و تخییل و در آخر توانایی بر جهاد. وجه چهارم باز در صورتی است که این شش شرط در یک نفر جمع نشود و در چند نفر پراکنده باشد. گروهی که مجموعاً از شرایط فوق برخوردار باشند، «رؤسای سنت» نامیده شده و در همان جایگاه «ملک سنت» قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص۶۶-۶۷). بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که در اندیشه فارابی، اگر صفات لازم برای حکمرانی، در یک فرد جمع شده باشد، وجهی برای حکومت گروهی وجود ندارد و حکومت گروهی صرفاً در صورت عدم امکان شکل‌گیری حکومت فرد صالح جواز می‌یابد.

ابوالحسن عامری در حکایت دیدگاه‌های ارسطو، آریستوکراسی را به «ریاست اخیار» ترجمه کرده و به شرح دیدگاه ارسطو در این باره می‌پردازد (عامری، ۱۹۹۱م، ص۲۸۱). در عین حال، در مخالفت صریح با فارابی، تعدد حکمرانان را در هیچ شرایطی روا نمی‌داند و این دیدگاه را به برخی دیگر حکما[5] نیز نسبت می‌دهد. از نگاه عامری، فرض حکومت با دو رئیس بی‌معنا است و در هر حال، تنها یک نفر در رأس حکومت قرار می‌گیرد. حال اگر فردی یافت نشد که هم حکیم باشد و هم توانا، چاره این است که فرد حکیم، حاکم شود و فرد توانا، تحت امر او و به نیابت از او زمام امور را در دست گیرد و یا آن‌که فرد توانا، به مسند حکمرانی نشیند و فرد حکیم به عنوان وزیر یا مرشد، او را یاری رساند. او در تأیید ادعای خود، آیه شریفه «**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**»[6] (انبیاء(۲۱): ۲۲) را نیز به بحث خود ضمیمه می‌کند (همان، ص۲۴۳-۲۴۲).

ابوعلی مسکویه به طور کلی شراکت یک گروه در هر کاری که یک نفر هم ممکن است از عهده آن برآید را نشانه عجز آن‌ها و موجب ایجاد خلل در آن کار دانسته و مشارکت را تنها در مواردی روا می‌داند که ناچار از کار گروهی باشیم؛ مانند جابه‌جایی کشتی‌های بزرگ. بر اساس این دیدگاه، در حکومت بشری هم از آن‌جا که امکان نظام‌یافتن آن با تدبیر یک نفر به تنهایی وجود دارد، استبداد و تفرد قطعاً افضل است. مسکویه با استناد به آیه شریفه پیش‌گفته (انبیاء (۲۱): ۲۲)، تصریح می‌کند که اگر حکومت به دست گروهی از افراد اداره شود، خلل و سستی در آن راه می‌یابد. وی در تبیین علت ایجاد خلل و نقص، به سه عامل اختلاف نیروها، تباین همت‌ها و تضاد اهداف اشاره می‌کند (مسکویه، ۱۳۷۰، ص۶۶-۶۵).

ابوعلی سینا ضمن بحث جداگانه از «آریستوکراسی» (ابن سینا، ۱۴۲۸ق، ص۹۴) و «ریاست اخیار» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۶۳-۶۲)، گروهی‌بودن حکومت را به عنوان یک فرض در کنار حکومت فردی مطرح کرده و هیچ یک را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد. از نگاه او در این گونه حکومت، حاکمان، اگر هم متعدد باشند، از آن‌جا که هدف واحدی را دنبال می‌کنند، همه آن‌ها چونان یک نفر خواهند بود که زمام حکومت را در دست گرفته است.

ابن رشد اندلسی در حکایت آراء افلاطون آریستوکراسی را به «ریاست اخیار» ترجمه کرده و آن را گونه گروهی «سیاست فاضله»، در عرض «ریاست الملک» که شکل فردی آن است، قرار می‌دهد و هیچ ترجیحی میان آن‌دو برقرار نمی‌سازد (ابن رشد، ۱۹۹۸م، ص۱۲۳). در جای دیگر، با عباراتی بسیار نزدیک به بیان فارابی در فصول منتزعه، حکومت گروهی را تنها در صورتی که همه شرایط لازم برای حکومت، در یک فرد یافت نشود، روا دانسته و بدین ترتیب حکومت فردی را بر آن ترجیح می‌دهد. تفاوت بیان او با فارابی در آن است که در ریاست افاضل، شرط ششم را حذف کرده و شرایط شش‌گانه ریاست اصحاب سنت را به دو شرط فقاهت و جهاد تقلیل داده است. علاوه بر آن‌که ریاست اصحاب سنت را بر آن‌چه نسبت به «بسیاری از پادشاهان اسلامی» تحقق یافته است، تطبیق می‌دهد (همان، ص۱۶۹). هم‌چنین وی از

فارابی نقل می‌کند که شیوه حکومت گروهی در میان ایرانیان باستان وجود داشته است (همو، ۲۰۰۲م، ص۱۷۲-۱۷۱)؛ البته این گزارش در آثاری که از فارابی به ما رسیده است، وجود ندارد.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب «اخلاق ناصری» بر ترجیح حکومت فردی بر گروهی تأکید کرده و جواز حکومت گروهی را منوط به عدم اجتماع شرایط لازم برای حکومت (نسبتاً مشابه شرایطی که فارابی ذکر کرده بود) در یک فرد می‌داند. او هم‌چون ابن سینا، حاکمان حکومت گروهی را «به مثابه یک فرد» توصیف می‌کند (طوسی، ۱۳۸۷، ص۲۸۷). البته او تنها در صورتی تعدد حکمرانان را آسیب‌زا نمی‌داند که گروه حاکم در کفایت، همتای یک‌دیگر باشند (طوسی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۳۹۷).

شمس‌الدین شهرزوری، بیانی مطابق عبارات خواجه نصیر در «اخلاق ناصری»؛ البته به زبان عربی دارد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص۵۷۳). قطب‌الدین شیرازی نیز در عباراتی بسیار نزدیک به فارابی، همان مطالب را به زبان فارسی بیان کرده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص۱۱۳-۱۱۲). کشفی دارابی ضمن بیان عباراتی نزدیک به «اخلاق ناصری»، در شرح «ریاست افاضل» به دو رکن سیف و علم در حکومت اشاره می‌کند و اذعان می‌دارد که چون از سویی علما از خوف فتنه و هرج‌ومرج دست از سیف کشیده‌اند و از سوی دیگر، سلاطین به جهت میل به سلطنت دنیویه دست از تحصیل علم کشیده‌اند، به ناچار امر «نیابت» بین علما و سلاطین تقسیم شده است؛ مجتهدین و علما حامل یک رکن آن که «علم به دین و معرفت به اوضاع رسول» است، شده‌اند و سلاطین، عهده‌دار رکن دیگر آن که «اقامه و ترویج آن اوضاع» است، گردیده‌اند. وی در ادامه چنین قضاوت می‌کند که هرگاه علما و سلاطین، با یک‌دیگر هم‌کاری نموده و مشترکاً سیاست و تدبیر رعیت را پیش برده‌اند «ریاست افاضل»، تحقق یافته و هرگاه با یک‌دیگر دشمن و از هم جدا شده‌اند، امیر سیاست مختل شده است (کشفی، ۱۳۸۱، ص۹۰۴-۸۹۸). مشابه این تعبیر پیش‌تر از ابن رشد نقل شد که حکومت گروهی با برخورداری از دو شرط فقاهت و جهاد را بر آن‌چه در تاریخ پادشاهان اسلامی تحقق یافته، تطبیق می‌دهد (ابن رشد، ۱۹۹۸م، ص۱۶۹). این

دو دیدگاهِ ظاهراً هم‌سو را می‌توان چنین ارزیابی کرد که فرض این‌که علما، پادشاهان را از فقاهت و دانش خود بهره‌مند می‌کرده‌اند، موجب تلقی آن‌ها به عنوان زمام‌دار نبوده و چنین حکومتی تا زمانی که علما هم‌عرض پادشاهان، اختیارات اجرایی نداشته باشند، حکومتی گروهی محسوب نمی‌شود.

از میان اندیشمندان معاصر، شهید مطهری در بیانات خود به مصادیقی از حکومت گروهی اشاره می‌کند؛ شورای صحابه عمر (مطهری، ۱۳۶۸، ج۱۷، ص۱۶۸) و حکومت قریش در مکه که اشراف و رؤسا در مجلسی به نام «دار الندوه» جمع می‌شدند، تصمیمات کلی در آن‌جا گرفته می‌شد و تمام قدرت سیاسی مکه در آن متمرکز بود (همان، ج۲۸، ص۶۸۱). از آن‌جا که دلیلی بر مطلوبیت هیچ یک از دو مصداق فوق وجود ندارد و اندیشمند فوق نیز ارزیابی صریحی از حکومت گروهی و مقایسه آن با حکومت فردی نکرده است، نمی‌توان حکومت گروهی را حکومتی مطلوب از نگاه او دانست.

مرحوم علامه محمدتقی مصباح یزدی در کتاب «حکیمانه‌ترین حکومت»، ارزیابی نسبتاً مفصلی از حکومت گروهی ارائه می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۲۲۲-۲۱۹). ایشان ضمن پذیرش امکان عقلی اتفاق نظر حاکمان در حکومت شورایی، چنین امکانی را قابل اعتنا ندانسته و با تأکید بر ضرورت امکان عملی و عقلاییِ راه حل‌های مسائل اجتماعی، حکومت گروهی را کارآمد نمی‌داند. بر اساس ارزیابی ایشان، در سراسر تاریخ بشر موردی یافت نمی‌شود که حکومت گروهی، تحقق یافته باشد و ثابت بماند و مفید افتد.[۷] هم‌چنین در کتب آسمانی و سنت اسلامی خبری از حکومت شورایی و گروهی نیست و هیچ عبارت فقهی قابل اعتنایی هم، حتی احتمال شورایی‌بودن حکومت را نداده است. بدین ترتیب چنین نتیجه می‌گیرد که:

> افزون بر سیره پیامبران و معصومان : ، سیرهٔ عقلا و متشرعه نیز بر این بوده است که برای امور حکومتی، تنها به یک نفر مراجعه کنند، نه به مجموعه‌ای از افراد (همان، ص۲۲۰).

ایشان با استناد به آیه شریفه «**وَشَاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ**» (آل‌عمران(۳): ۱۵۹) اذعان می‌کند که البته مشورت‌کردن همواره مورد تأکید اسلام بوده

است، ولی بهره‌مندی حاکم از مشورت دیگران به شورایی و گروهی‌شدن حکومت نمی‌انجامد؛ چراکه نهایتاً تصمیم‌گیرنده پس از مشورت یک نفر است. علامه مصباح یزدی هم‌چنین حکومت گروهی و شورایی را با اشکالات ذیل مواجه می‌داند:

۱. اصل فقهی، عدم تسلط کسی بر دیگری است. آن‌چه ثابت و مسلّم است، حکومت یک فرد است و در نتیجه، حکومت مجموعه‌ای از افراد ثابت نشده است. پس اصل، عدم جواز حکومت مجموعه‌ای از افراد است و تنها ولایت یک فرد بر دیگر افراد ثابت شده است.

۲. با فرض تشکیل حکومت گروهی، اطمینان به اعلم‌بودن یکی از اعضای شورای حکومتی، اخذ به نظر اکثریت و ترک نظر اعلم، ترجیح مرجوح و غیر عقلایی است و لذا نمی‌توان به نظر اکثریت مخالف با نظر اعلم را قابل اعتنا دانست و در این صورت، حکومت گروهی وجهی نخواهد داشت.

۳. حکومت در بسیاری از مقاطع، عهده‌دار تصمیمات قاطع و سریع و سرنوشت‌ساز است و نمی‌توان چنین امری را بر عهده یک جمع گذاشت و منتظر تشکیل جلسه و بحث و مناقشه آن‌ها شد. لذا حکومت شورایی نمی‌تواند همواره مصالح جامعه را تأمین کند.

حاصل بررسی ارزیابی اندیشمندان مسلمان از حکومت گروهی این است که دو دیدگاه عمده در این زمینه وجود دارد.[۸] قابل توجه این‌که مبدعان دو دیدگاه، با هم معاصر بوده و هر دو دیدگاه از ابتکارات اندیشه سیاسی اسلامی محسوب می‌شود و در اندیشه سیاسی غرب سابقه نداشته است.

۱. دیدگاه فارابی و هم‌رأی‌های او (ابن رشد، خواجه نصیر، شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی و کشفی دارابی) که حکومت گروهی را مرجوح حکومت فردی دانسته و در صورت اضطرار و عدم دست‌یابی به فرد برخوردار از تمامی شرایط لازم برای حکمرانی، به حکومت «گروهی که مجموعاً از آن شرایط برخوردار است»، رضایت می‌دهد.

۲. دیدگاه عامری و هم‌رأی‌های او (مسکویه و علامه مصباح یزدی) که در مخالفت با دیدگاه فارابی، حکومت گروهی را به کلی ناکارآمد و مطرود ارزیابی می‌کند. بر

اساس این دیدگاه، حتی در صورت عدم دست‌یابی به فرد برخوردار از تمامی شرایط لازم برای حکمرانی، به حکومت گروهی تن داده نمی‌شود، بلکه نزدیک‌ترین فرد به شرایط فوق حاکم شده و از معاونت و مساعدت دیگر افراد بهره می‌گیرد.

بدین ترتیب در حوزه اندیشه متفکران مسلمان هم هیچ دیدگاهی که «گونه‌ای از حکومت گروهی» را بر «هرگونه حکومت فردی» ترجیح دهد، یافت نمی‌شود.

ارزیابی مجلس خبرگان قانون اساسی از حکومت گروهی

بحث از رهبری شورایی اولین‌بار در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است. متن پیشنهادی اصل پنجم قانون اساسی که به مجلس خبرگان قانون اساسی ۱۳۵۸ ارائه شد، از این قرار است:

> اصل پنجم: در زمان غیبت حضرت ولی عصر، عجل الله تعالی فرجه، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد، رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط بالا طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

اصل فوق با همین جزئیات توسط نمایندگان خبرگان قانون اساسی تصویب شد. شهید بهشتی به عنوان مدافع اصل مذکور، رهبری شورایی را چنین شرح می‌دهد:

> نوشته‌ایم «و در صورتی که یک فرد چنین اکثریتی نداشته باشد»؛ یعنی سه نفر یا چهار نفر از فقها هستند که هم‌طراز هستند و تقریباً همه‌شان فقیه هستند، عادل هستند، با تقوا هستند، آگاه به زمان هستند، شجاع، مدیر و مدبر هستند، ولی چنان برجستگی نسبت به هم ندارند که اکثریت مردم بتوانند یک نفر را انتخاب کنند، آن‌وقت «شورایی مرکب از فقهای واجد شرایط بالا عهده‌دار آن می‌گردند» (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۸).

قابل توجه است که تبیین شهید بهشتی، با متن اصل مذکور سازگاری کامل ندارد. بر اساس اصل فوق، اگر هیچ فقیهی از سوی اکثریت مردم به رهبری شناخته نشده باشد، «رهبر یا شورای رهبری» عهده‌دار امر خواهد بود، ولی در تبیین شهید بهشتی، اگر هیچ فقیهی از سوی اکثریت مردم به رهبری شناخته نشده باشد، علتش برجستگی نداشتن گزینه‌های موجود نسبت به یک‌دیگر قلمداد شده و بدون فرض رهبری فردی، به «شورای رهبری» می‌رسیم.

اصل فوق، تبیین شیوه شکل‌گیری شورای رهبری را به اصل ۱۰۷ موکول می‌کند. اصل ۱۰۷ پس از بحث و تبادل نظر فراوان، بدین شرح تصویب شد:

> اصل یکصد و هفتم: هر گاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همان‌گونه که در مورد مرجع عالی‌قدر تقلید و رهبر انقلاب آیةالله العظمی امام خمینی چنین شده است، این رهبر، ولایت امر و همه مسؤولیت‌های ناشی از آن را بر عهده دارد، در غیر این صورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند، بررسی و مشورت می‌کنند، هر گاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری بیابند او را به عنوان رهبر به مردم معرفی می‌نمایند، وگرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می‌کنند.

فارغ از یک پیشنهاد[۹] که حضور همزمان رهبری و شورای رهبری را ضروری می‌داند (همان، ج۲، ص۱۰۶۳). در این مذاکرات، چهار تبیین از شورای رهبری ارائه می‌شود:

> ۱. آیةالله یزدی: رهبر احتیاج به خصایصی دارد... گاهی می‌شود که همه خصایص لازم یا با حد نصاب لازم، در وجود یک شخصِ مشخص است، طبعاً همان فرد رهبر است و گاهی هم هست که در وجود یک شخص، این خصایص نیست و با انضمام افراد متعدد به هم، می‌توانیم بگوییم این سه نفر

و یا این پنج نفر جمعاً آن خصایص لازم را دارند، این‌جا است که مسأله شورا مطرح می‌شود (همان، ص۱۰۶۹).

این تبیین، با متن اصل مذکور سازگاری ندارد؛ چراکه اصل فوق، همه اعضای شورای رهبری را واجد تمامی شرایط می‌داند، نه آن‌که هر یک، بخشی از شرایط را داشته باشند. در عین حال، می‌توان این تبیین را در مطابقت کامل با دیدگاهی که پیش‌تر از فارابی نقل کردیم (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص۶۷-۶۶) دانست. قابل توجه است که با وجود این تطابق، تبیین فوق در ادامه مذاکرات از سوی دیگر اعضای مجلس تخطئه شده و توسط خود گوینده هم اصلاح می‌شود.

۲. طاهری اصفهانی: جناب‌عالی فرمودید... اگر این صفات در یک شخص نبود و یک مقدارش بود و یک مقدارش در شخص دیگری بود، این‌جا می‌شود شورای رهبری. این صددرصد غلط است. برای این‌که اگر بعضی صفات نباشد، اصلاً این رهبر نیست و فقیه جامع الشرائط نیست. مسأله شورای رهبری در جایی مطرح می‌شود که دو نفر، سه نفر، عنوان فقاهت و عنوان صفات، هر چه گفتید... در او جمع است و امتیاز احدی را بر دیگری نمی‌تواند این مجلس خبرگان بدهد، این‌جا است که قهراً برای این‌که تبعیضی نشود، شورا مطرح است (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج۲، ص۱۰۷۱-۱۰۷۰).

این تبیین را می‌توان نزدیک‌ترین تبیین به متن مصوب ارزیابی کرد؛ چراکه هیچ تفاوتی میان اعضای شورای رهبری لحاظ نکرده و در عین حال، همه آن‌ها را جامع شرایط لازم دانسته است.

۳. آیة‌الله یزدی: یک صورتش همین است، ولی هیچ‌وقت منظور این نیست که اگر یکی از آن‌ها عدالت ندارد یا فقاهت ندارد... به شورا بیاید. این ادعا را کسی نمی‌کند. این ادعا می‌شود که اگر چند نفر فقیه هستند، همه فقاهت دارند... و دیگر شرایط ذکرشده را دارند، ولی در حد نصاب لازم نیست؛ یعنی عملاً نشان داده شده که تنهایی نمی‌توانند... ولی در کنار هم که قرار می‌گیرند، امت را به خوبی می‌توانند جلو ببرند.

شهید بهشتی در ادامه همین تبیین، این تعبیر را بهتر می‌دانند:

تجمعشان اقوا می‌کند مدیریت را (همان، ص۱۰۷۱).

این تبیین باز هم از متن مصوب فاصله دارد؛ چراکه فقهای عضو شورای رهبری، فاقد حد نصاب شرایط لازم دانسته شده‌اند و تصریح شده است که هر یک به تنهایی نمی‌تواند از عهده این مسؤولیت برآید. در حالی که اصل مصوب، دلیل عدم معرفی فرد خاص را صرفاً عدم برجستگی افراد نسبت به یک‌دیگر، در عین برخورداری همه آن‌ها از شرایط رهبری دانسته است.

۴. آیة‌الله منتظری [در پاسخ به بنی‌صدر که از وجه ترجیح فرد بر شورا سؤال می‌کند]: اگر چنان‌چه فرض کردیم یک نفر امتیاز داشته باشد و دیگران در عرض او نباشند، شورا قراردادن که معنا ندارد. شورا در صورتی است که یک نفر ممتاز نباشد، اما اگر یک نفر شاخص باشد... نمی‌شود... بیاییم دو نفر دیگر را در عرض او قرار بدهیم (همان، ص۱۰۹۷-۱۰۹۶).

وجه اهمیت این تبیین در این است که بر تقدم رهبری فردی بر شورایی تصریح کرده و رهبری شورایی را در صورت وجود فرد ممتاز، بی‌معنا ارزیابی می‌نماید. به تعبیر دیگر، می‌توان چنین برداشت کرد که عدم امکان شکل‌گیری حکومت فردی، در ماهیت رهبری شورایی اخذ شده است.

از بررسی ارزیابی مجلس خبرگان قانون اساسی، از رهبری شورایی به عنوان مصداقی از حکومت گروهی چنین حاصل می‌شود که متن قانون مصوب و نیز تبیینی که از آن مورد پذیرش قرار گرفته است (تبیین سوم)، دو تصویر تازه از نحوه نیل به حکومت گروهی، پیش روی ما قرار می‌دهد. این دو تصویر گرچه هم‌چون تصویر ارائه‌شده در تبیین اول، در مطابقت کامل با دیدگاه فارابی نیست، با دیدگاه عامری، تمایز به مراتب روشن‌تری دارد. کما کان، تمامی دیدگاه‌ها و تبیین‌های فوق در این امر مشترکند که حکومت گروهی، مرجوح حکومت فردی است و در صورت تحقق بستر لازم برای حکومت فردی، جواز نمی‌یابد. این مهم در تقابل کامل با ادعای مرحوم فیرحی، مبنی بر گرایش کامل مجلس خبرگان قانون اساسی ۱۳۵۸ به «تمرکززدایی از قدرت» با

«پناه‌بردن به نظام شورایی» در تنظیم همه نهادهـای حکـومتی، از جملـه، نهـاد رهبـری (فیرحی، ۱۳۹۲، ص۲۵۱) است.

ارزیابی شورای بازنگری قانون اساسی از حکومت گروهی

از مهم‌ترین اصلاحات قانون اساسی جمهوری اسـلامی در جریـان بـازنگری سـال ۱۳۶۸ را می‌توان حذف رهبری شورایی و تعیین رهبری فردی دانست. در جریـان ایـن اصلاح، اصل ۱۰۷ قانون اساسی به شرح ذیل تغییر یافت:[۱۰]

> اصل یکصد و هفتم: پس از مرجع عالی‌قدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیةالله‌العظمی امام خمینی «قدس سره‌الشریف» که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیـت و رهبـری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخـب مـردم اسـت. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مـذکور در اصـول پـنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند، هر گـاه یکـی از آنـان را اعلـم بـه احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتمـاعی یـا دارای مقبولیـت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصـل یکصـد و نهم تشخیص دهند، او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر ایـن صـورت، یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخـاب و معرفـی مـی‌نماینـد. رهبـر منتخـب خبرگان، ولایت امر و همه مسؤولیت‌های ناشـی از آن را بـر عهـده خواهـد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.

بر اساس اصل فوق، در فرض تساوی گزینه‌های رهبری و عدم برجسـتگی خـاص در یکی از آن‌ها، به جای آن‌که شورایی مرکب از افراد فوق، رهبری جامعه را به دسـت گیرد، صرفاً «یکی از آنان» به عنوان رهبر معرفی می‌شود و به حکومت شورایی تن داده نمی‌شود. برخی اعضای شورای بازنگری، در دفاع از حفظ «رهبری شورایی» و مخالفت با حذف آن، نکاتی را مطرح کرده‌اند که مروری بر آن خواهیم داشت:

۱. آیةالله امامی کاشانی: این‌جور به نظر رسـید کـه کمیسـیون شـاید مـثلاً از

جهتی که با شرع مقدس اسلام موافق نیست [رهبری شورایی را] در نظر نگرفتند... چرا خلاف است؟! بنده چیزی از جهت خلاف شرع‌بودن نمی‌بینم. آن‌چه به نظرم می‌رسد که شاید در ذهن بعضی از آقایان باشد... یک چیزی در بحث قضاء وجود دارد... به نظرم سرایتش داده‌اند به بحث ولایت... بنده پیشنهادم این است که اگر شورای محترم بازنگری این مسأله را قبول داشته باشند؛ یعنی این مسأله بلا مانع باشد، ما دست خبرگان را نبندیم، چه بسا ممکن است در آینده نظرشان آن باشد که برای رهبری یک نفر قوی پیدا نکنند... سه نفر باشند، پنج نفر باشند که این‌ها وقتی فکرشان در کنار هم‌دیگر قرار گرفت بتوانند... ما ممکن است ببینیم مثلاً یک نفر، اگر باشد یک چیزهایی پیش بیاید، یک وسوسه‌هایی پیش بیاید، یک چیزهایی که اشخاص هی به یک نفر بگویند، ممکن است یک نفر را در یک جایی از تصمیمش سست کند، ممکن است یک مسائلی برای جامعه پیش بیاید. این یک چیزی است که می‌خواهم عرض کنم، هیچ به نظر بنده... اشکال فقهی ندارد و مصلحت هم بر همین اساس است (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹، ج۲، ص۶۶۵-۶۶۴).

دو نکته مهم در بیان ایشان وجود دارد: اول این‌که رهبری شورایی منع شرعی ندارد. روشن است که این امر ملازم با وجود دلیل یا تأیید شرعی بر موافقت با آن نیست. دوم این‌که می‌توان صورتی را فرض کرد که مصلحت در رهبری شورایی باشد. این بیان نزدیک به دیدگاه فارابی درباره حکومت گروهی است؛ گروهی از افراد در کنار هم قرار می‌گیرند، بلکه بتوانند جای یک نفر را بگیرند. این نکته حاکی و ناشی از ترجیح رهبری فردی بر شورایی است.

۲. آیة‌الله طاهری خرم‌آبادی: به نظر می‌آید حذف شورا صحیح نباشد... این قانون اساسی مال یک زمان خاصی نیست، ممکن است در یک زمانی پیش‌آمدی بشود.... که خبرگان نتوانند فردی واجد همه شرایط انتخاب کنند و مجموعه سه نفر یا پنج نفر بتوانند کار یک نفر، شرایط یک نفر را انجام

بدهند. مثلاً یک نفر در فقه قوت دارد، یکی در مدیریت، یکی در جهات دیگر، یک مجموعه آن‌جا لازم باشد که جای فرد را بگیرد. به نظر می‌آید، اگر برای موارد اضطرار، نه به طور تخییر یا فرد یا شورا، بلکه به عنوان یک مسأله اضطراری و ترتبی ذکر بشود که اگر فرد واجد شرایط نبود، آن وقت شورای سه نفره یا پنج نفره‌ای را جای فرد قرار بدهند که دست خبرگان برای موارد اضطرار باز باشد (همان، ص۶۷۲).

بیان ایشان مطابقت کامل با تبیین فارابی از حکومت گروهی دارد. علاوه بر آن‌که بر اضطراری‌بودن حکومت شورایی و تقدیم حکومت فردی بر آن تصریح دارد.

۳. آیة‌الله هاشمی رفسنجانی: من نظرم این است که ما به کلی شورای رهبری را نبندیم... بالأخره ممکن است در شرایطی ما احتیاج پیدا کنیم به شورای رهبری. بنابراین، راهش باز شد، منتها یک قدری راهش را محدود کنید که خیلی به آسانی از فرد، ما به شورا منتقل نشویم (همان، ص۶۸۱).

اضطراری‌بودن حکومت شورایی و رجحان حکومت فردی بر آن، در این دفاعیه هم مشاهده می‌شود.

۴. آیة‌الله مشکینی: آقایان راه شورای رهبری را به کلی بسته‌اند... این واقعاً درست نیست... آقایان خبرگان قدرت این را ندارند [که] بالأخره یک وقت قضیه شورایی بشود. در صورتی که... یک وقت چند نفر هستند که هر یکی در قسمتی برجستگی دارند و یکی از آن‌ها صلاح نیست به این‌که رهبر بشود و صلاح در این است که چند نفر باشند. گاهی این اتفاق می‌افتد (همان، ص۶۸۸). [اگر] ما این‌جا احد الافراد را انتخاب کنیم، یک برجستگی را حفظ کرده‌ایم (البته فرض این است که همه واجد شرایط هستند) خوب است که در این‌جا شورایی قرار بدهیم که سه تا برجستگی را حفظ کنیم که به نفع جامعه باشد... [علاوه بر آن‌که] شاید آن خبرگانی که در آن‌جا باشند، همه بهتر از ما... فکر کنند. هشتاد نفر نشسته‌اند صلاح دیدند در این که در این مورد خاص یک مدتی شورایی باشد، بهتر است. شما با این قانون چرا

جلوی آن‌ها را می‌گیرید؟... این قید را بکنید که... مگر آن‌که شورایی‌بودن رهبری به تصویب اکثریت آن خبرگان راجح باشد و صلاح جامعه باشد (همان، ج۳، ص۱۲۲۸).

این دفاعیه نیز علاوه بر آن‌که نزدیک به تبیین فارابی از حکومت گروهی است، تصریح دارد بر این‌که حکومت شورایی اختصاص به حالت اضطرار دارد؛ اصل بر حکومت فردی است، مگر آن‌که اکثریت در یک «مورد خاص»، صلاح را در رهبری شورایی ببینند.

حاصل مرور دفاعیات فوق آن‌که هیچ یک از، حتی مدافعین بقای رهبری شورایی، آن را برخواسته از ادله دینی نظیر آیات امرکننده به مشورت و... ندانسته و بر حکومت فردی ترجیح نداده‌اند. دفاع آن‌ها صرفاً ناظر به مقام اضطرار و موارد خاص است که برجستگی خاصی در یک فرد مشاهده نشود. لازم به ذکر است، دفاعیات فوق گاهی از تبیین فارابی فراتر می‌رود و آن هنگامی است که بر برخورداری تمامی افراد شورا از کلیه شرایط لازم تأکید شده و اشکال را صرفاً در عدم برجستگی فرد خاص می‌داند (چنان‌که در متن اصل ۱۰۷ نیز به همین ترتیب است).

در ادامه دیدگاه‌های مخالف «رهبری شورایی» که عمدتاً از سوی آیة‌الله مؤمن و آیة‌الله امینی طرح شده است را بررسی می‌کنیم:

۱. اشکالی مهم بر استدلال مدافعان رهبری شورایی وارد است و آن این‌که:

ظاهراً اشتباه می‌شود که ما خیال می‌کنیم که اگر سه نفر کنار هم گذاشته شده‌اند، این سه نفر یک نفر می‌شود... کانه این جمع هر سه مزیت را واجد خواهد بود... بنابراین، هم فقاهت بیش‌تر هست، هم تدبیر بیش‌تر هست. [در حالی که] این‌جور نیست. [اگر] اکثریت تصمیم بگیرند... آن کس که تدبیرش بیش‌تر است، چه بسا باز در اقلیت قرار بگیرد... اگر سه نفر [این] طوری را گذاشتیم، آیا آن کسی که فقه او بیش‌تر است، در اثر این‌که با آن دو نفر بیاید، تدبیرش بیش‌تر می‌شود یا او تدبیرش همان چیزی که بوده هست؟ و آن کسی که از نظر فقهی ضعیف‌تر است، آیا فقه او به خاطر این‌که با او

هست، زیاد می‌شود و آن کسی که تقوایش زیادتر هست، فقه و تدبیرش زیاد می‌شود؟ این جور نیست و فرض این است که همان‌طور که می‌فرمایید همه واجد شرط هستند و این شخصی که تدبیرش کم است، خودش را مدبر می‌داند و آن کسی که از نظر فقه... در درجه نازل‌تری هست، خودش را فقیه می‌داند و او [آن افقه] را در مقام بحث تخطئه می‌کند...، بلکه چه بسا به خاطر این جهت اختلاف بیش‌تر در بین آن‌ها به وجود خواهد آمد (همان، ص۱۲۳۰).

بیان فوق علاوه بر آن‌که مهم‌ترین استدلال مدافعان رهبری شورایی را هدف قرار می‌دهد، پاسخ قاطعی است به دیدگاه فارابی که تحقق همه شرایط را در یک جمع به مثابه فرد جست‌وجو می‌کرد. هم‌چنین این بیان می‌تواند استدلالی برای دیدگاه عامری باشد. نگاه عامری هم همین بود که یک فرد، ولو فاقد برخی شرایط باشد، می‌تواند با معاونت دیگران حکومت را برعهده گیرد و چنین حکومتی بر حکومت گروهی که زمینه‌ساز فساد و اختلاف است، می‌ارزد (عامری، ۱۹۹۱م، ص۲۴۳-۲۴۲).

۲. استدلال دوم، عدم برخورداری حکومت شورایی از سابقه و مؤید اسلامی است:

ما اصولاً گرچه شورا در اسلام داریم، اما شورا برای زمام‌داری و حکومت سابقه ندارد (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹، ج۲، ص۶۴۸-۶۴۷ و ج۳، ص۱۲۲۹).

البته آیة‌الله مؤمن ابتدا اظهار می‌دارند که:

در نظر جمعی از اعضای کمیسیون این مسأله [حکومت شورایی] خلاف موازین شرعی دانسته شد (همان، ج۲، ص۶۴۸-۶۴۷).

ولی کمی بعد تصحیح می‌کنند که:

من عرض کردم که سابقه شرعی ندارد... نگفتم آقایان نظرشان این بود که جایز نیست... و حتماً خلاف موازین است...، بلکه با توجه به آن‌چه که در گذشته ما از رهبری‌های امت اسلامی داشتیم، همیشه؛ چه ائمه معصومین : ، چه دیگران، رهبری، رهبری فردی بوده و لذا یک مقدار بعید به ذهن می‌آید، نه این‌که جایز نباشد (همان، ص۷۰۶).

آیةالله امینی نیز با اشاره به بعضی روایات... که با شورایی‌بودن مخالفت می‌کند؛ مثلاً... قال علی 7 : «**الشرکة فی المُلک تعدی الی الاضطراب**» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۰۷)؛ شرکت در مُلک سبب اضطراب می‌شود و روایات دیگر نظیر این»، چنین نتیجه می‌گیرند که:

> ما یک مدرکی... نداریم [که] شورا صحیح است (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹، ج۲، ص۶۵۷-۶۵۶) [و] ظاهرا مذاق اسلام مناسب نباشد با این‌که ما زمام‌دار شورایی را اثبات کنیم (همان، ج۳، ص۱۲۲۹).

۳. هم‌چنین سابقه منفی مدیریت شورایی (نه مشورت) در نظام جمهوری اسلامی که به‌طور مشخص در شورای عالی قضایی جریان داشته است، در این تصمیم‌گیری اثرگذار بوده است:

> در زمام‌داری و حکومت، شورا نمی‌تواند کاری بکند... شوراهای دیگر آزمایش خودش را داده [است]... از شوراهای اجرایی در ظرف این ده سال خیری دیده نشده... و سابقه مطلوبی نداشته و بالاترین مقام اجرایی در آن حد، اختیارات مقام رهبری است (همان، ج۲، ص۶۵۷-۶۵۶ و ۶۴۸-۶۴۷ و ۷۰۶).

به جهت همین، عدم کارآمدیِ مدیریتِ شورایی است که:

> بعضی جاها هم که شورایی بوده حضرت امام دستور دادند که تغییر بکند. حالا گرچه این شورایی (رهبری شورایی) امتحان نشده، اما این هم شاید، اگر آزمایش شده بود، همان نتیجه را می‌داد (همان، ج۳، ص۱۲۲۹) .

این استدلال و استدلال پیشین در بیانی که پیش‌تر از علامه مصباح یزدی نقل کردیم هم، آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۲۲۲-۲۱۹).

۴. موافقت ضمنی امام خمینی 1 با حذف رهبری شورایی، مؤید دیگری است که به آن تمسک می‌شود:

> وقتی مطلب شورایی‌نبودن، خدمت امام عرضه شد. امام، حُسن قبول داشتند. [البته]... تحسین نبود... حسن قبول بود و بر این مطلب رضایت بود (روابط عمومی، ۱۳۶۹، ج۳، ص۱۲۳۰).

حاصل بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده در شورای بازنگری قانون اساسی این است که دو دیدگاه عمده در میان اعضای شورا وجود داشته است: دیدگاهی که بدون اصرار بر برآمدن حکومت شورایی از دل شریعت و بدون استناد به ادله شوری و مشورت، حکومت شورایی را در موارد اضطرار و عدم دسترسی به فردی که کلیه شرایط لازم را در سطحی برجسته واجد است، روا می‌داند و دیدگاه دومی که با استناد به عدم سابقه شرعی حکومت شورایی، سابقه منفی مدیریت شورایی در ایران و نیز توجه به مفاسدی که تحقق آن در حکومت شورایی دور از انتظار نیست، آن را در هیچ شرایطی روا ندانسته و در هر حال، حکومت فردی را پیشنهاد می‌کند.

نتیجه‌گیری

مطالعه و تحلیل نقطه‌نظرات طرح‌شده توسط اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی (۱۳۵۸) و نیز اعضای شورای بازنگری در قانون اساسی (۱۳۶۸) در توجیه یا تقبیح حکومت گروهی و پیوند آن به پیشینه پاسخ به مسأله از نگاه اندیشمندان مسلمان، نشان‌گر آن است که هیچ یک از ایشان معتقد به «نظام شورایی» و ترجیح آن بر حکومت فرد واجد شرایط نبوده‌اند و قضاوت آن‌ها درباره حکومت گروهی همواره از دو حال خارج نبوده است:

۱. یا آن را اساساً مطرود و منجر به فساد دانسته‌اند. این دیدگاه اولین‌بار از سوی عامری مطرح شده و بعدها از همراهی برخی از دیگر اندیشمندان و نیز مخالفان رهبری شورایی در شورای بازنگری برخوردار شده است.

۲. و یا آن را صرفاً در شرایط اضطراری و فقد فرد واجد شرایط روا دانسته و تجویز کرده‌اند. این دیدگاه از سوی فارابی مطرح شده و بعدها توسط برخی از دیگر اندیشمندان و نیز موافقان رهبری شورایی در مجلس خبرگان قانون اساسی ۱۳۵۸ و شورای بازنگری ۱۳۶۸ دنبال شده است.

بدین ترتیب حکومت گروهی فی‌نفسه هیچ‌گاه شیوه‌ای مطلوب برای اداره حکومت قلمداد نشده است تا بتوان تحول و گذر به حکومت فردی را رصد کرد.

اگر هم تحولی در برخی اذهان معاصر صورت پذیرفته، در نقطه مقابل؛ یعنی گذر از حکومت فرد واجد شرایط به حکومت شورایی و گروهی خواهد بود. حاصل آن‌که نمی‌توان آن‌چه در بازنگری قانون اساسی ۱۳۶۸ تحقق یافته؛ یعنی حذف «رهبری شورایی» را یک تحول و دگرگونی قلمداد کرد. نگاه فوق در ادامه همان مسیری است که اندیشمندان اسلامی از گذشته تا کنون و حتی هنگامه تدوین قانون اساسی ۱۳۵۸ داشته‌اند. تنها تفاوت در ترجیح یکی از دو دیدگاه مشهور در سال ۱۳۵۸ و ترجیح دیدگاه دیگر در سال ۱۳۶۸ بوده است؛ دو دیدگاهی که مشترکاً حکومت فرد واجد شرایط را جست‌وجو کرده و هیچ‌یک حکومت گروهی را فی‌نفسه توصیه نمی‌کند.

یادداشت‌ها

1. Aristocracy.
2. Oligarchy.
3. Menarchy.
4. Polity.

۵. سابور بن اردشیر.

۶. اگر در آسمان و زمین معبودانی جز خدا می‌بود، بی تردید آن دو تباه می‌شدند.

۷. گرچه مدیریت شورایی به‌صورت رسمی در قانون فدرال حکومت مرکزی اتحاد جماهیر شوروی آمده بود و تصمیم‌گیری در سطح رهبری جامعه، بر عهده یک شورا قرار داده شده بود، در عمل ناچار شدند مقامی به نام «صدر هیئت رئیسه» درنظر بگیرند که تصمیم نهایی را بگیرد (محمدتقی مصباح یزدی، *حکیمانه‌ترین حکومت*، ص۲۲۲).

۸. از آن‌جا که ابن سینا و نیز شهید مطهری قضاوت صریحی درباره حکومت گروهی نداشته‌اند، آن‌چه از اندیشه ایشان مورد بررسی قرار گرفت، ذیل هیچ‌یک از این دو دیدگاه نمی‌گنجد.

۹. از سوی مؤبد شهزادی.

۱۰. این تغییر در سایر اصول قانون اساسی که در آن «شورای رهبری» مورد اشاره قرار گرفته بود، نیز اعمال شد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. آرنت، هانا، **انقلاب**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.

۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد، **غررالحکم و دررالکلم**، تصحیح مهدی رجایی، ج۱، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۱ق.

۴. ابن رشد، محمد بن احمد، **الضروری فی السیاسة: مختصر کتاب السیاسة لافلاطون**، ترجمه احمد شحلان، مقدمه و شرح محمدعابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۸م و ۲۰۰۲م.

۵. ابن رشد، محمد بن احمد، **تلخیص السیاسة لافلاطون (محاورة الجمهوریة)**، ترجمه حسن مجید العبیدی و فاطمه کاظم الذهبی، بیروت: دارالطلیعة، ۲۰۰۲م.

۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الشفاء، المنطق، الخطابة**، زیر نظر ابراهیم مدکور، تحقیق محمد سلیم سالم، ج۴، قم: مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی ; ، ۱۴۰۴ق.

۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **المجموع أو الحکمة العروضیة**، تصحیح محسن صالح، بیروت: دار الهادی، ۱۴۲۸ق.

۸. ارسطو، **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

۹. افلاطون، **دوره کامل آثار افلاطون**، ترجمه محمدحسن لطفی، ج۲، ۳و۴، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.

۱۰. برلین، آیزایا، **آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: ماهی، ۱۳۸۷.

۱۱. رالز، جان، **نظریه عدالت**، مقدمه رضا داوری اردکانی، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.

۱۲. روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، **صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، ج۲و۳، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.

۱۳. روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، **صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، ج۱و۲، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.

۱۴. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: شرکت سهامی چهر، ۱۳۳۵.

۱۵. شهرزوری، (شمس‌الدین) محمد بن محمـود، **رسائل الشجرة الالهیة فی علـوم الحقـایق الربانیـة**، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۶. طوسی، (نصیرالدین) محمد بن محمد، **اخـلاق ناصـری**، تصـحیح مجتبـی مینـوی و علیرضـا حیدری، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.
۱۷. طوسی، (نصیرالدین) محمد بن محمد، **اساس الاقتباس، در: تعلیقه بر اساس الاقتباس**، تعلیقه سیدعبدالله انوار، ج۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۱۸. عامری، (ابوالحسن) محمد بن یوسف، **السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة**، تصحیح احمـد عبدالحلیم عطیه، قاهره: دارالثقافة، ۱۹۹۱م.
۱۹. فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد، **آراء اهـل المدینـة الفاضـلة و مضـاداتها**، تصـحیح علـی بوملحم، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
۲۰. فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد، **فصول منتزعة**، تصحیح فوزی متـری نجـار، تهـران: المکتبة الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۲۱. فیرحی، داود، **فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسـلامی**، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۲۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسـعود، **درة التاج: بخش حکمت عملی و سیر و سلوک**، بـه کوشش و تصحیح ماهدخت‌بانو همایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
۲۳. کشفی، جعفر بن ابی‌اسحاق، **تحفة الملوک: گفتارهایی درباره حکمت سیاسی**، تحقیـق مرکـز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۴. ماکیاولی، نیکولو، **گفتارها**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.
۲۵. مسکویه، (ابوعلی) احمد بن محمد، **الهوامل و الشوامل**، تصحیح احمـد امـین و احمـد صـفر، قاهره: لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۳۷۰.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، **حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه**، قم: مؤسسـه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۴.
۲۷. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، ج۱۷و۲۸، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۲۸. منتسکیو، شارل لویی دوسکوندا، **روح القوانین به انضمام درآمدی بر روح القـوانین**، ترجمـه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۲.
۲۹. هابز، تامس، **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
30. Aquinas, Thomas, **On kingship; to the King of Cyprus**, Westport, Hyperion press, 1979.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ اول، بهار۱۴۰۲، پیاپی۱۰۷
ISLAMIC GOVERNMENT 107 / Vol.28, No.1, Spring2023

آسیب‌شناسی مسأله بدبینی مردم نسبت به اسلام با تشکیل حکومت دینی در عصر غیبت

دریافت: ۱۴۰۱/۸/۷ تأیید: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷
الهه هادیان رسنانی*

چکیده

یکی از شبهاتی که در سطحی وسیع بر ضد مبانی فکری حکومت اسلامی به‌ویـژه مسـأله ولایت فقیه ترویج می‌شود، این است که تشکیل حکومت در دوره غیبت، موجب بدبینی مردم نسبت به اسلام می‌شود؛ زیرا در این دوره به سبب غیبت امام معصوم 7 ، با تشکیل حکومت دینی، خطاهایی توسط مسؤولین حکومتی رخ می‌دهد که مردم خطاهای آنـان را بـه حسـاب اسلام می‌گذارند و نسبت به اسلام بدبین می‌شوند و طبعاً بـدبینی مـردم نسـبت بـه اسـلام، مفسده بالاتری در بر دارد. شبهه مذکور علاوه بر آن‌که منطبق بر هیچ یـک از حجـج اربعـه نیست، مخالف سیره و برخی واقعیت‌های دوره معصومین : نیز می‌باشد و با برخـی قواعـد اصول فقه؛ مانند قاعده «میسور» نیز مخالف است که در این پژوهش، شبهه مذکور بر اسـاس ادلّه فوق، واکاوی و نقد شده است.

واژگان کلیدی

حکومت اسلامی، حکومت دینی، عصر غیبت، شبهات حکومت دینی

* عضو هیأت علمی دانشگاه قرآن و حدیث: hadian.e@qhu.ac.ir

مقدمه

برپایی حکومت اسلامی در ایران و روی کارآمدن ولایت فقیه، بحث جدیدی در دانش سیاسی جهان گشود و دو قطب شرق و غرب را به سختی تکان داد و تئوریسین‌های آنـان را متوجه ظهور قدرتی بی‌نظیر در مقابل خود؛ یعنی قدرت اسلام نمود. گسترش و نفوذ این انقلاب به نقاط مختلف جهان و احساس خطـری کـه مسـتکبران از محبوبیـت و صـلابت رهبری آن داشتند، منجر به شبهه‌افکنی آنان در سطحی وسیع علیـه دیـن مقـدس اسـلام و مبانی فکری حکومت اسلامی به ویژه مسأله ولایت فقیه شد. از جمله این شبهات آن است که تشکیل حکومت دینی در عصر غیبت، موجب بدبین‌شـدن مـردم بـه اسـلام اسـت. بـه عبارتی، در تقریر شبهه چنین گفته می‌شود که در دوره غیبت، حکومت دینی تشکیل ندهید؛ زیرا در این دوره، امام معصوم 7 غایب است و قطعاً با تشـکیل حکومـت دینـی، توسـط مسؤولین حکومتی خطاهایی رخ می‌دهد که مردم، خطاهای آنان را به حساب اسلام نهاده و نسبت به اسلام بدبین می‌شوند و طبعاً بدبینی مردم نسبت به اسلام، مفسده بـالاتری در بـر دارد. پس حکومت دینی تشکیل ندهید که مردم نسبت به اسلام بدبین نشوند!

در این پژوهش، شبهه مذکور، تحلیل و نقد شده است.

در باره پیشینه این پژوهش نیز می‌توان آن را در دو قسم پیشینه عام و خاص مـورد بررسی قرار داد:

در پیشینه عام، آثار فراوانی، در مسأله حکومت اسلامی و ضرورت تشکیل آن به نگـارش در آمده است که نیاز به فهرست‌کردن آن‌ها نیسـت. امّـا در بـاره پیشـینه خـاص مسـأله ایـن پژوهش، می‌توان گفت شاخص نوشتار حاضر، بررسی و تبیین شبهه مطرح در این پژوهش به صورت موردی و تخصّصی است که پژوهشی با این موضوع و محوریت آن یافت نشد.

نقد نخست: پاسخ جدلی (استفاده از مقدّمات مورد قبول مخاطب)

در صورت پذیرش شبهه و فرضیه مذکور، هیچ حکومتی نباید تشکیل شود؛ زیرا هر کسی صاحب یک ایدئولوژی است که با تشکیل حکومت و خطـای وی در حکومـت، مردم نسبت به ایدئولوژی وی بدبین می‌شوند! این در حالی است که همان‌گونـه کـه در

مباحث علوم اجتماعی نیز گفته شده، تشکیل دولت و حکومت در جوامع انسانی، یک ضرورت عقلی اجتماعی است که بنای عقلا آن را تأیید می‌کند. به گفته جامعه‌شناسان، تشکیل دولت و حکومت در همه شرایط، یک ضرورت اجتماعی است و نمی‌توان از آن بی نیاز بود و لذا در همه ادوار تاریخ بشر، تشکیل دولت، ضرورت قطعیِ حیات اجتماعی انسان بوده است و اجتماعات انسانی، حتی در دوره‌های زندگی قبیلگی، از داشتن حکومت و دولت بی نیاز نبوده‌اند و لذا مسأله ضرورت تشکیل حکومت برای ایجاد نظام و عدالت و ارتقای زندگی انسانی، مورد پذیرش عقلای عالم بوده است. ارسطو در بیان این حقیقت می‌گوید:

> دولت از مقتضیات طبع بشری است و انسان بالطبع موجودی اجتماعی است و کسی که به صورت بربر باقی بماند و قائل به عدم لزوم دولت باشد، روابط طبیعی را ویران می‌کند و خود یا انسانی وحشی است که از انسان‌بودن سقوط کرده و یا تنها نام خود را انسان نهاده است، ولی از حقیقت انسانیت خبر ندارد و می‌توان این سرزنش هومر را متوجه او کرد: بدون خانواده، بدون قانون و بدون خانه! (ارسطو، ۲۰۰۸م، ص۹۵).

نقد دوم: منطبق‌نبودن شبهه بر هیچ یک از حجج اربعه

این شبهه منطبق بر هیچ یک از ادلّه اربعه (کتاب، سنّت، اجماع و عقل) نیست. به عبارتی، قرآن، سنّت، اجماع و عقل هیچ یک، مؤیّد چنین مسأله‌ای نیستند. در باره ادلّه اربعه (جمعی از محققین، ۱۳۹۲، ص۱۳۱).

علاوه بر آن که آیا با خطای مسؤولین حکومت دینی، مردم حق دارند نسبت به دین بدبین شوند؟! و آیا حق با اکثریت است؟! و آیا می‌توان بخش زیادی از احکام دین را به خاطر آن که مردم بدبین نشوند، کنار گذاشت و تعطیل کرد؟! و اگر چنین مسأله‌ای حق است و بدبینی مردم در چنین حالتی تا این حدّ مفسده برانگیز است که به سبب آن حکومت دینی نمی‌بایست تشکیل شود، چرا خداوند متعال برای آن حکمی وضع نکرده است؟!

نقد سوم: بر اساس «قاعده میسور»

تعریف قاعده: «قاعده میسور» (عدم سقوط مقدار ممکن از یک تکلیف، بعد از عدم قدرت بر انجام آن به صورت کامل)، از قواعد فقهی بوده و مضمون آن این است که هرگاه انجام تکلیفی به صورت کامل با تمام اجزا و شرایط یا تمام مصادیق آن، دشوار یا نا ممکن شود، به‌جاآوردن بخشی از آن که برای مکلّف ممکن و مقدور است، از عهده او ساقط نمی‌گردد. طبق این قاعده به عنوان مثال، اگر مولا یا قانون‌گذار بگوید یک ماه روزه بگیر یا تمام علما را احترام کن یا نماز را ایستاده بخوان و مکلّف نتواند تمام ماه را روزه بگیرد یا توانایی احترام همه علما را نداشته باشد، یا نتواند ایستاده نماز بخواند، آیا روزه‌گرفتن و احترام علما و نمازخواندن از عهده او ساقط می‌شود یا این‌که باید به مقداری که می‌تواند امر مولی را امتثال کند؟ به مقتضای قاعده میسور، باید مقداری از تکلیف را که می‌تواند، اتیان کند.

برای اثبات قاعده میسور، به سه روایت استناد شده است: ۱. رسول خدا 9 می‌فرمایند: «**فإذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم**» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۳۸۶؛ عروسی‌حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۶۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۲، ص۳۱ و ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۱۱۴)؛ هرگاه شما را به چیزی امر کردم، به هر مقدار از آن که می‌توانید، عمل کنید.

۲. امیرالمؤمنین 7 می‌فرمایند:

«**لا یترک المیسور بالمعسور**» (ابن أبی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۵۸)؛ آن‌چه ممکن است، به سبب غیر ممکن ساقط نمی‌شود.

۳. حضرت علی 7 در روایت دیگری می‌فرمایند:

«**ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه**» (همان)؛ آن‌چه تمام آن قابل انجام نباشد، تمام آن ترک نمی‌شود.

بر اساس متن سه روایت مذکور، این قاعده را «قاعده میسور»، «قاعده ما لا یدرک....» و «قاعده استطاعت» نیز می‌نامند.

گفتنی است در حجّیت این قاعده اختلاف نظر است، ولی بیش‌تر اصولیون، آن را حجّت می‌دانند.

درباره این قاعده بحث‌های اصولی دیگری نیز مطرح شده است که برای آگاهی بیش‌تر (سبزواری، بی‌تا، ج۲، ص۲۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج۱، ص۵۳۹؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج۴، ص۲۴۹؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۳۵۰؛ نراقی، ۱۳۷۵، ص۲۶۱ و ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۴۷-۴۶).

پس بر اساس این قاعده، چیزی که میسّر است، به خاطر آن چیزی که میسّر نیست (عسر و حرج دارد)، کنار گذاشته نمی‌شود یا آن چیزی که کلّش درک نمی‌شود، کلّش ترک هم نمی‌شود.

در تطبیق این قاعده بر لزوم مسأله ضرورت تشکیل حکومت دینی در عصر غیبت و پاسخ به شبهه مطرح، می‌توان این‌گونه گفت:

الف) برای تأمین مصالح فردی و اجتماعی بشر و جلوگیری از هرج‌ومرج و فساد و اختلال نظام، وجود حکومت در جامعه ضروری و لازم است.

ب) حکومت ایده‌آل و عالی‌ترین و مطلوب‌ترین شکل آن، حکومتی است که امام معصوم 7 در رأس آن باشد و جامعه را اداره کند.

ج) هنگامی که تأمین و تحصیل یک مصلحت لازم و ضروری در حدّ مطلوب و ایده‌آل آن میسّر نباشد، باید نزدیک‌ترین مرتبه به حدّ مطلوب را تأمین کرد. حدّ مطلوب و ایده‌آل این مصلحت، در حکومت معصوم 7 تأمین می‌شود. امّا در زمانی که عملاً دسترسی به معصوم و حکومت او نداریم و تأمین این مصلحت در حدّ مطلوب و ایده‌آل میّسر نیست، آیا باید دست روی دست گذاشت و هیچ اقدامی نکرد؟! حکم عقل این است که به بهانه عدم دسترسی به مصلحت ایده‌آل و مطلوب حکومت، نه می‌توان از اصل مصلحت وجود حکومت به طور کلّی صرف نظر کرد و نه می‌توان همه حکومت‌ها را علی‌رغم مراتب مختلف آن‌ها یک‌سان دانست و رأی به جواز حاکمیت هر یک از آن‌ها به طور مساوی داد، بلکه (بر اساس قاعده المیسور که بیان گردید) حتماً باید به دنبال نزدیک‌ترین حکومت به حکومت معصوم و نزدیک‌ترین مصلحت به مصلحت ایده‌آل باشیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص۹۶-۸۴).

نقد چهارم: منطبق‌نبودن اصل فرضیه شبهه با سیره معصومین :

بر اساس فرضیه مطرح در شبهه، هرگونه کمک به حکومتی ـ که به نام اسلام است، ولی مرتکب اشتباه می‌شود ـ نادرست خواهد بود؛ زیرا مردم نسبت به اصل دین بدبین خواهند شد و طبعاً حضرات معصومین : نیز به هیچ عنوان نباید به چنین حکومت‌هایی کمک می‌کردند؛ زیرا نتیجه آن، بدبین‌شدن مردم نسبت به اسلام و در نتیجه بی‌دین‌شدن تدریجی مردم می‌شد؛ این در حالی است که با وجود غاصبانه‌بودن حکومت خلفا بعد از رحلت رسول خدا 9 ، بر اساس مستندات تاریخی قطعی، امیرالمؤمنین 7 به خلفا و به ویژه به خلیفه دوم در امر حکومت از جمله در بسیاری از قضاوت‌های وی کمک می‌کردند؛ دلیل این امر نیز آن است که با وجود چنین حکومتی، حتی اگر بدعتی نیز اتّفاق بیفتد، ولی بالأخره اسلام از جامعه برچیده نمی‌شود و مردم می‌توانند به احکام اسلام عمل کنند و در همین جامعه نیز امرِ حق می‌تواند برای مردم، ولو با دشواری تبیین شود و حق باقی بماند، ولی در جامعه‌ای که امثال قیصر روم و بیگانگان بر سر کار باشند، حق و نظام اسلامی برچیده می‌شود و از دین چیزی باقی نمی‌ماند؛ مانند آن‌چه در آندلس در فاصله قرن‌های ۷ و ۸ هجری اتفاق افتاد و اسلام از این سرزمین با ورود بیگانگان و اجرای سیاست‌های ضدّ دینی آنان برچیده شد (آیتی، ۱۳۹۴، ص۱۸-۱۰و۱۸۲-۱۸۱).

نکته قابل توجه در استدلال یادشده این است که ما در این استدلال (کمک امیرالمؤمنین 7 به حکومت خلیفه دوم)، هرگز در پی مقایسه حکومت خلیفه دوم با نظام جمهوری اسلامی در حال حاضر نیستیم، بلکه تنها مادّه استدلال بیان‌گر این است که با توجّه به ضروری‌بودن تشکیل حکومت دینی برای اقامه احکام اسلام و حفظ اسلام و مصلحت بالاتری که در این زمینه وجود دارد، خطای مسؤولین حکومتی مانع از ضرورت تشکیل حکومت نخواهد بود و سیره معصومین : بیان‌گر این امر است؛ چه در عصر غصب خلافت معصومین : که با وجود غاصبانه‌بودن حکومت، به نحوی به حکومت خلفا کمک می‌کردند و چه در عصر خلافت خود ایشان که در مقام اجرا تنها یک معصوم وجود داشت و دیگر عوامل اجرایی حکومت، غیر معصوم بودند و بالطبع خطاهایی نیز از آنان سر می‌زد (که در نقد پنجم بدان خواهیم پرداخت).

توضیحی در باره کمک امیرالمؤمنین 7 به حکومت خلیفه دوم:

بر اساس منابع اهل سنّت و شیعه، خلیفه دوم همواره بر این موضوع اذعان می‌داشت و این جمله از خلیفه دوم ثبت است که: «لولا علی لهلک عمر» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۱۱۰۳-۱۱۰۲) و در میان منابع شیعه (مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ص۱۱۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۷۵ و طبری آملی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص۵۸۳) و بسیاری از منابع دیگر و نیز این جمله در منابع اهل سنّت که:

> کان عمر یتعوّذ من معضلة لیس لها أبو حسن (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۵۹۷ و ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۴۶۷)؛ عمر از مشکلی که ابوالحسن را نداشت، پناه می‌برد.

گزارش‌های متعددی نیز از ارائه مشورت توسط آن حضرت به خلفای وقت در دست است؛ از جمله مشورت آن حضرت به خلیفه دوم در زمینه فتوحات (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۳، ص۸) و در همین راستا، کمک یاران امیرالمؤمنین 7 به سپاه خلیفه دوم در جریانات فتوحات. گرچه خود امیرالمؤمنین 7 با توجه به مقام امامت خویش و نیز مشروعیت‌نداشتن فتوحات، از حضور مستقیم خود و فرزندان خویش در جنگ‌ها خودداری می‌کردند، ولی برخی صحابه نزدیک آن حضرت در فتوحات مشارکت می‌کردند؛ از جمله حضور عمار یاسر در فتح شوشتر (دینوری، ۱۳۶۸، ص۱۳۰؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۹۰؛ قمی، ۱۳۶۱، ص۲۹۹؛ بلاذری، ۱۹۸۸م، ص۳۶۳ و ۳۶۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۱۹۸ و خلیفة بن خیاط، ۱۴۱۵ق، ص۸۱) و یا شرکت مالک اشتر در جنگ قادسیه که با امپراتوری ساسانی ایران بود (دینوری، ۱۳۶۸، ص۱۲۰) و فضل بن عباس که گفته شده در جنگ مَرج الصُّفَّر و یا در جنگ اجنادین که هر دو در سال ۱۳ هجری بوده است، به شهادت رسید و برخی نیز شهادت او را در جنگ یرموک در سال ۱۵ هجری دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۶۶) و هاشم بن عتبة بن ابی وقاص مرقال در جنگ قادسیه (دینوری، ۱۳۶۸، ص۱۲۰) و خالد بن سعید بن عاص که در جنگ مَرج الصُّفَّر (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص۳۲) و بنا به نقلی در جنگ اجنادین (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۴۲۲) به شهادت رسید.

البته هیچ یک از مورخین از حضور خود امیرالمؤمنین 7 در فتوحات مطلبی نقل نکرده‌اند، ولی برخی گفته‌اند که امام حسن و امام حسین 8 در برخی فتوحات؛ از جمله فتح طبرستان شرکت داشته‌اند (بلاذری، ۱۹۸۸م، ص۳۲۶). در این خصوص دوگزارش تاریخی موجود است: یکی گزارش طبری که در ضمن حوادث سال سی‌ام هجری و جنگ سعید بن عاص دو روایت آورده که در یکی نام امام حسن 7 و امام حسین 7 هست (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۲۶۹) و در گزارش دیگر نیست (همان، ص۲۷۰) و جالب آن است که هر دو گزارش از یک سلسله سند برخوردار است (علی بن محمد، عن علی‌بن مجاهد، عن حنش بن مالک!).

گفتنی است مورخان قبل از طبری، مانند تاریخ خلیفه از حضور امام حسن 7 و امام حسین 7 در فتوحات چیزی نقل نکرده‌اند و مورخان دیگر پس از طبری نیز گزارش‌های تاریخی خود در این خصوص را از طبری نقل کرده‌اند.

گزارش تاریخی دوم نیز به بلاذری می‌رسد که حضور امام حسن 7 و امام حسین 7 در فتوحات را به فعل مجهول بیان کرده «و معه فی غزاته فیما یقال الحسن و الحسین ابنا علی بن أبی طالب» (بلاذری، ۱۹۸۸م، ص۳۲۶) که کنایه از بی‌اعتباربودن آن در نزد، حتی خود نویسنده است. بنابراین، این نوع گزارش‌های تاریخی در باره حضور امام حسن 7 و امام حسین 7 در فتوحات، قابل اعتماد نیستند.

نقد پنجم: امکان خطا در زمان معصوم، به جهت نیازمندی اجرا به جماعت

اگر به جهت بدبینی مردم به خاطر خطای در اجرا، حکومت نباید تشکیل شود، در زمان معصوم 7 نیز نباید حکومت تشکیل شود؛ زیرا در زمان ایشان نیز ممکن است خطای در اجرا توسط دیگر مسؤولین حکومتی رخ دهد.

به عنوان نمونه ماجرای گرفتن مشک آب از دست همسر شهید توسط امیرالمؤمنین 7 در زمان خلافت آن حضرت در کوفه و مهربانی به فرزندان یتیم آن زن و شکایت آن زن از وضعیت عدم رسیدگی دستگاه خلافت به وضع و حال آنان (ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج۲، ص۱۱۶-۱۱۵ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۱، ص۵۲)،

نشان از خطای رخ‌داده توسط مسؤولین حکومتی زمان خلافت علی 7 در موضوع رسیدگی به خانواده شهدا است و از این‌جا روشن می‌شود که حتی در دوره حکومت معصوم 7 نیز خطا رخ می‌دهد؛ زیرا مقام اجرا نیازمند جماعتی است و دیگر مسؤولین حکومتی که معصوم نیستند، ممکن است و بلکه قطعاً خطاهایی مرتکب می‌شوند که نباید خطای آنان را به حساب نظام و اصل حکومت نهاد.

علاوه بر آن‌که در باره فعلِ خودِ معصوم نیز در مقام اجرا ممکن است مصلحتی در کار باشد که درک آن مصلحت نیازمند داشتن بصیرت و بینش عمیق خاص است و در موارد فراوانی به جهت بی بصیرتی بیش‌تر مردم، از حوزه درک و تعقّل آنان خارج است. بنابراین، مردم نمی‌توانند با دیدن عمل‌کردهایی از رهبر معصوم 7 که به نظر آنان خطا می‌آید، به نقد امام و پیشوای دینی بپردازند.

در این زمینه‌ها می‌توان به موارد فراوان اشاره کرد که در این‌جا به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم که در آن‌ها به رغم تخلّفات فاحش برخی کارگزاران در زمان حکومت رسول خدا 9 و امیرالمؤمنین 7 ، معصومین : آنان را بنا بر مصالحی، مجازات نکرده و یا از مناصب‌شان عزل ننمودند.

نمونه‌های مصلحت‌اندیشی در سیره معصومین :

مصادیق این‌گونه مصلحت‌اندیشی در سیره معصومین : بسیار متعدد است که در این‌جا به نمونه‌هایی از آن در سیره حکومتی رسول خدا 9 و امیرالمؤمنین 7 اشاره می‌کنیم.

۱) ابقای اشعث بن قیس توسط امیرالمؤمنین 7 در زمان خلافت خویش

اشعث بن قیس، در سال دهم هجرت، همراه با گروهی از قبیله کنده که او ریاست آن‌ها را بر عهده داشت، به خدمت رسول خدا 9 وارد شد و اسلام آورد. او بعدها در زمان خلافت ابوبکر مرتد شد. مسلمانان او را اسیر کردند، سپس ابوبکر خواهر خود، امّ‌فروه را به ازدواج او درآورد. پس از خلافت عمر، اشعث با سعد بن ابی وقاص به عراق رفت و در جنگ قادسیه، مدائن، جلولاء و نهاوند حضور داشت و خانه‌ای در

کوفه در میان قبیله کنده بنا کرد و در آن سکونت گزید (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۳۴-۱۳۳).

اشعث بن قیس در تمام دورهٔ خلافت عثمان بن عفّان والی آذربایجان بود و عثمان هر سال صد هزار درهم از خراج آذربایجان را به او می‌بخشید (ابن أبی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۱۴۵).

پس از آن‌که امام علی 7 به خلافت رسید، از آن‌جا که به سوابق و روحیات اشعث بن قیس به خوبی آگاهی داشت و او را فاقد هرگونه شایستگی برای حکومت‌داری می‌دانست، وی را از ولایت آذربایجان عزل و به کوفه احضار کرد. اشعث در این خصوص با نزدیکان خود مشورت کرد و عنوان نمود که قصد دارد به معاویه بپیوندد، امّا نزدیکانش وی را از این کار برحذر داشتند. در نهایت اشعث با امیرالمؤمنین 7 بیعت کرد و به کوفه مراجعت نمود.

اشعث به سه دلیل با مولای متقیان بنای مخالفت و عناد داشت: اوّل به سبب عزلش از امارت آذربایجان، دوم به سبب بازخواست امام از او در خصوص اموال آذربایجان و سوم به سبب این‌که امام در ابتدای جنگ صفین او را از ریاست قبیله کنده و ربیعه عزل کرد و حسّان بن مخدوج را به جای وی گماشت.

پس از عزل اشعث، قبیله ربیعه به خشم آمدند، لذا گروهی از جمله مالک اشتر، عدی بن حاتم، زحر بن قیس و هانی بن عُروه نزد امام علی 7 آمده و به امام گفتند: کسی جز اشعث بن قیس نمی‌تواند بر کنده و ربیعه ریاست کند و حسّان بن مخدوج هرگز مانند اشعث نخواهد بود.

خبر برکنارشدن اشعث و اختلاف کنده و ربیعه به معاویه رسید و معاویه، مالک بن هبیره کندی را که از دوستان اشعث بود، خواسته و به او گفت چیزی به اشعث بنویس و او را بر علی بشوران. وی نیز اشعاری برای اشعث فرستاد و در آن حماسه‌سرایی نموده به تهییج و تحریک اشعث پرداخت و ربیعه و کنده را از رفتن به زیر پرچم حسّان بن مخدوج و عزل اشعث سرزنش نمود.

حسّان نیز پرچم خود را برده در کنار جایگاه اشعث به پا داشت، ولی وی آن را نپذیرفت.

سپس امام علی 7 به او پیشنهاد کرد پرچم را قبول کند، ولی اشعث در پاسخ گفت: اگر این کار در آغاز برایم احترام و شرف بود، پایانش جز عار و ننگ نخواهد بود! و آن را رد کرد. سرانجام علی 7 ناچار شد برای جلوگیری از تفرقه و اختلاف دو قبیله بزرگ کنده و ربیعه، اشعث را ابقا و به میمنه [جناح راست] سپاه عراق بگمارد (منقری، ۱۴۰۴ق، ص۱۴۰-۱۳۷).

به گفته بسیاری از منابع، اشعث از نقشه کشتن امیرالمؤمنین 7 خبر داشته و ابن ملجم، شب واقعه را در مسجد اعظم در حال مشاوره با وی به سر می‌برده است (مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ج۱، ص۱۹ و ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج۳، ص۳۰۷). امام صادق 7 در روایتی به این نکته اشاره می‌فرماید که:

> همانا اشعث بن قیس کسی بود که در ریختن خون امیرالمؤمنین 7 مشارکت داشت و دخترش جعده، امام حسن 7 را زهر خورانید و پسرش محمد در (ریختن) خون حسین 7 شرکت جست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۸، ص۱۶۷).

اشعث از سردمداران منافقین و از دشمنان بسیار پست و پرکینه علی بود و در جنگ صفین و در جریان حکمیت، بزرگ‌ترین خیانت‌ها را به علی 7 نمود. به گفته ابن ابی‌الحدید، در زمان خلافت امیرالمؤمنین 7 ، هر توطئه و اضطراب و خیانتی که به وجود می‌آمد، منشأ آن اشعث بود (ابن أبی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۷۹).

او کسی است که در کوفه در بام خانه‌اش مناره‌ای ساخته بود که در اوقات نماز هرگاه صدای اذان را از مسجد بزرگ کوفه می‌شنید، بالای مأذنه می‌رفت و با صدای بلند به علی 7 خطاب کرده و می‌گفت:

> ای مرد! تو بسیار دروغ‌گو و ساحر هستی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۱، ص۳۰۶؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج۳، ص۲۸۲ و قمی، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۴۴۵).

او از منافقین در عصر علی 7 بود و در میان اصحاب آن حضرت، مانند عبدالله بن ابی بن سلول در میان یاران رسول خدا 9 بود که هر یک در زمان خود از رؤسای منافقین بودند و در بسیاری از توطئه‌ها و مفسده‌ها شرکت داشتند (ابن أبی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۹۷).

ابن عباس کارگزار حکومت امیرالمؤمنین 7

بدون تردید، یکی از معیارهای امیرالمـؤمنین 7 در گـزینش کـارگزاران حکـومتی، تقوا و امانت‌داری آنان بوده است. با این حال، برخی نامـه‌هـای نهـج‌البلاغـه در تـوبیخ عمل‌کرد برخی کارگزارانِ خاطی حکومت آن حضرت نگاشته شده است؛ از جمله نامه امام 7 به ابن عباس در دوران استانداری او در بصره.

بر اساس نامه ۴۱ نهج‌البلاغه، آن گونه که بسیاری از شارحان نهـج‌البلاغـه و برخـی تواریخ گفته‌اند، مشهور است که ابن عباس در سـال آخـر حکومـت امیرالمـؤمنین 7 ، هنگامی‌که والی بصره بود، اموالی را از خزانه اموال بیت‌المال این شهر برداشت و از آن حضرت جدا شد و به مکه گریخت و چون علی 7 بـه او نامه‌ای نـوشـت و با تـوبیخ او، درخـواسـت بازگرداندن اموال را کرد، وی اعتنایی به نامه آن حضرت نکرد.

ناقلان این نامه در باره آن سه گروه نوشته‌اند:

> گروهی معتقدند که صدور چنین لغزشی از ابن عباس دور نیست؛ چنـان‌کـه کشّی در «اختیار معرفة الرجال» به استناد چند روایـت بـه او نسـبت سـرقت داده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص۶۰).

گروهی دیگر اصرار دارند که چنین گزارشی را در باره ابن عباس نادرست جلوه دهنـد و ضمن ردّ نظر کشّی، گزارش‌های تاریخی در بـاره آن را دارای مشـکلات تـاریخی و سـندی بدانند و به هر جهت بیان دارند که ابن عباس از شیعیان مخلص و وفادار بـه اهـل بیـت : بوده و هرگز دست به چنـین کـاری نـزده اسـت (علامـه حلـی، ۱۴۰۲ق، ص۱۰۳ و امـین، ۱۴۰۳ق، ج۸، ص۵۷). علّامه سیدجعفر مرتضی نیز در کتاب «ابن عباس و اموال البصـرة» بـه تفصیل در باره این ماجرا سخن گفته و در نهایت معتقد است که گزارش‌های سـرقت امـوال بصره صحیح نیست و دچار مشکلات سندی و تاریخی است(عاملی، ۱۳۹۶ق، ص۳۵-۳۱).

و گروه سوم کسانی مانند ابن ابی‌الحدید هستند که در این مسأله توقّف کرده و عدم اظهار نظر را ترجیح داده‌اند (ابن أبی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۶، ص۱۷۲).

ما در میان این سه دیدگاه، با توجه به برخی قرائن، دیـدگاه نخسـت (صـحیح‌بـودن گزارش‌های مربوط به سرقت اموال بصره توسط ابن عبـاس) را برگزیـده‌ایـم؛ زیـرا بـا

توجه به دلایل فراوان، به نظر می‌رسد جایگاهی که تا کنون در باره ابن عباس و علـم و دانش فراوان او ترسیم شده است، بسـیار اغـراق‌آمیـز بـوده و خـالی از اشـکال نباشـد. مشهور است که او سه سال پیش از هجرت به دنیا آمد (بـلاذری، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۷ و ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۸۷). بر ایـن اسـاس، تـا آخـرین سـال زنـدگی رسـول خدا 9 نوجوانی سیزده یا چهارده‌ساله بوده است و سؤال این است که وی بـا وجـود چنین سنّ کمی، چگونه روایات بسیاری از رسول خدا 9 نقل کرده است؟!

جایگاه ویژه ابن عباس در زمان خلفا

روش خلیفه دوم در تقسیم بیت‌المال شیوه‌ای سلیقه‌ای در رتبه‌بندی افراد بود کـه موجب شکل‌گیری شکاف طبقاتی در جامعه شد. وی با توجه به قرابتی کـه افـراد بـا پیامبر 9 داشتند و نیز بـا توجـه بـه سـابقه اسـلامی مسـلمانان، آنـان را در مراتـب گوناگونی جای داد و در دیوان خود برای مسلمانان رتبه‌های مـالی تـدوین کـرد؛ بـه عنوان مثال پنج‌هزار درهم برای مسلمانان حاضر در جنگ بدر، چهارهزار درهم برای مسلمانان حاضر در جنگ‌های پس از بدر تا حدیبیه، ده‌هزار برای همسران پیـامبر و در این میان برای عباس عموی پیامبر از سه‌هزار تا دوازده‌هزار و بیست‌وپنج هزار نقل شده است (یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۵۳؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج۳، ص۶۱۴ و ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۵۰۳-۵۰۲). هم‌چنین ابن عباس در زمـان خلیفـه دوم و سـوم، از مشـاوران و هم‌نشینان آن‌ها بود و فتوا می‌داد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج۸، ص۲۹۹).

دستگاه خلافت، به دلیل سیاست خود که قصد داشت مردم را از اطـراف اهـل بیـت : پراکنده کند، می‌کوشید تا افرادی را به عنوان مرجع علمی و معنوی برای مردم بـه ویـژه تـازه مسلمانان معرفی کند و آنان را به‌گونه‌ای هم‌عرض یا حتّی جلوتر از اهل بیت : نشان دهد.

شیخ صدوق نقل می‌کند که ابن ازرق در حضور امام حسین 7 ، از ابـن عبـاس در بـاره خداوند مطلبی پرسید و ابن عباس مدتی ساکت شد. امام حسین 7 ابن ازرق را بـه حضـور خود فراخواند، ولی ابن ازرق در کمال بی‌ادبی به امام 7 گفت: از تو نپرسیدم! ابن عبّاس بـه وی گفت: او از خاندان نبوت است و این‌ها میراث‌برِ علم‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص۸۰).

در نقلی دیگر از قول عبد الله بن صفوان بن اُمیّه آمده است که می‌گوید روزی در مکّه از درِ خانه ابن عباس می‌گذشت و جماعتی را دید که طالب فقه بودند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق،ج۳،ص۹۳۷).

اکنون سؤال این است که چرا ابن عباس در این پروژه هم‌عرض‌سازی و در زمانی که ائمه معصومین : به عنوان مفسّران قرآن حضور دارند، آن‌گاه که از وی به عنوان مفسّر بزرگ قرآن یاد می‌شود، خود را در ردیف اهل بیت مفسّر قرآن می‌انگارد؟! در باره تعبیر «پروژه هم‌عرض‌سازی» و مصادیق آن (یوسفی، ۱۳۹۸، ص۱۰۶-۵۷)؛ چنان‌که نقل است ابن عباس هنگامی که عمر خواست از فیء به او بدهد، روی‌گردان شد و به عمر گفت:

> خدا برای ما سهمی از ذوی‌القربی که همان خمس باشد، قرار داده است؛ عمر به وی گفت: این‌چنین که شما ادّعا می‌کنید، نیست (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۲۵-۲۴).

جعل نامه امیرالمؤمنین 7 (اجتهاد در برابرِ فهم ولیّ)

هنگامی که حضرت علی 7 قصد داشت به سوی بصره حرکت کند، نامه‌ای به ابوموسی نوشت و از او خواست لشگری برای اعزام به جنگ بسیج کند، ولی ابوموسی از این دستور امام تمرّد کرد و این کار را فتنه دانست (مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ص۲۵۷). پس از این‌که خبر ابوموسی به امام 7 رسید، امام چندین تن را به سوی کوفه فرستاد تا فرمان امام را مجدداً به ابوموسی ابلاغ کنند. یکی از این افراد، ابن عباس بود، امّا یک گزارش تاریخی نشان می‌دهد که ابن عباس وقتی لحن تند نامه امام 7 به ابوموسی را دید، نامه را تغییر داد و از زبان امام 7 نامه را جعل کرد و سپس آن را به ابوموسی رسانید. شیخ مفید این گزارش تاریخی را آورده است (مفید، ۱۴۱۳ق(د)، ص۲۶۵).

نصیحت امام حسین 7 در ماجرای کربلا و عدم همراهی با امام

بر اساس بسیاری از نقل‌ها، در جریان قیام امام حسین 7 ، ابن عباس فراوان به امام توصیه کرد که به عراق نرود و خود را به هلاکت نیاندازد! و پس از این‌که امام نظر او را نپذیرفت، به امام 7 گفت:

اگر برای من و تو زشت نبود، موی سرت را با دستم می‌گرفتم! و خشـمگین از حضور امام بیرون آمد (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، خامسهٔ۱، ص۴۵۱-۴۵۰ و ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج۸، ص۱۶۵-۱۶۴).

رهبر معظم انقلاب در باره ابن عباس می‌گوید:

قبل از حرکت به کربلا، بزرگانی مثل ابن عباس و ابن جعفر و چهره‌های نامدار صدر اسلام که ادعای فقاهت و شهامت و ریاست و آقازادگی و امثال این‌هـا را داشتند، گیج شدند و نفهمیدند چه کار باید بکنند (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۸/۲۲).

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

بنده در باره ابن عباس هم خیلی حرف‌ها دارم. بنده به ایشـان هـیچ ارادت نـدارم؛ [حتّی] یک ذرّه. ابن عباس، بابایِ بابایِ منصور است و فرزندان منصـور، بـیش از پانصد سال در جامعه اسلامی حکومت کردند. تو دلت می‌خواهد ابن عباس ایـن قدر آبرو پیدا نکند؟ ابن عباس، پدربزرگِ خلفای پانصد ـ ششصد ساله بنی‌عبـاس است. ابن عباسِ بیت‌المال دزد، ابن عباسِ قلمبه‌گو به علـی، از علـی سـربرتابنده، علی را تنهاگذارنده ... تو می‌خواهی در طول زمان، این آقا حَبَـر (دانشـمند) امّـت نشود؟ این‌قدر آبرو پیدا نکند؟ (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص۱۳۶-۱۳۵).

اشکال به امام 7 در عزل معاویه

پس از آن‌که حضرت علـی 7 بـه خلافـت رسـید، عـاملان منصـوب از سـوی خلفای گذشته را عزل کرد تـا افـراد بـا تقـوا و امانـت‌دار را در مناصـب حکـومتی بگمارد. از جمله این اقدامات، عزل معاویه بود. امام 7 تصمیم گرفت تا ابن عباس را به ولایت شام منصوب کند و به او فرمان داد تا به شام برود، ولی ابن عباس ایـن فرمان امام را نپذیرفت (ابـن قتیبـهٔ دینـوری، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۶۸-۶۷). در برخـی دیگر از منابع آمده است که ابن عباس پس از آن‌که فرمان علی 7 را نپـذیرفت، بـه علی 7 گفت:

تو مرد شجاعی هستی، ولی در جنـگ، صـاحب رأی و اندیشـه نیسـتی! آیـا

نشنیده‌ای که رسول خدا 9 مـی‌فرمـود: **الحـرب خدعـة؟** ... (ابـن خلـدون، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۶۰۴).

ابن کثیر نیز قسمت دوم این گفت‌وگوی ابن عباس با علی 7 کـه بـا اسـتناد بـه روایت رسول خدا 9 سعی در نصیحت امیرالمؤمنین 7 مـی‌نمایـد را آورده اسـت (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص ۲۲۸).

ابوموسی اشعری

پس از آن‌که امام علی 7 به خلافت رسید، ابوموسی در نامه‌ای، بیعت مـردم کوفـه را اعلام کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۴۴۳)؛ البته حوادث بعدی نشـان داد کـه بیعـت ابوموسی از روی رغبت صورت نگرفته بود.

امیرالمؤمنین 7 پس از رسیدن به خلافت، تصمیم داشت ابوموسی اشعری را نیز مانند بسیاری از دیگر کارگزاران عثمان، عزل کند، ولی بر اثـر فشـار افکـار عمـومی و در نتیجـه درخواست مالک اشتر و بر خلاف میل درونی خود، او را ابقا کـرد (یعقـوبی، بـی‌تـا، ج۲، ص۱۷۹ و طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۴۹۹). این مطلب در روایتی از امیرالمؤمنین 7 نیـز اشاره شده است (مفید، ۱۴۱۳ق(ج)، ص۲۹۵).

امام رضا 7 در بخشی از کلام خویش، اسـلام خـالص را بـرای مـأمون چنـین تعریف می‌فرمایند:

> ... [مسلمان خالص کسی است که] برائت و بیزاری [داشته باشد] از معاویـه و عمروعاص و کسانی که با علی 7 نبرد کردند و از ابوموسی اشـعری نیـز برائت و بیزاری داشته باشد. آنان سگ‌هـای اهـل آتـش هسـتند(ابن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۲۶).

هم‌چنین از امیرالمؤمنین روایت شده است که:

> در تابوتی که در قعر جهنم است، شش نفر از اولین و شش نفـر از آخـرین جـای دارند. شش نفر اولین عبارت‌اند از فرزند آدم که برادرش را کشت و فرعون فراعنه و سامری و دجال و هامان و قارون و شش نفر دیگر از آخرین، عبارت‌اند از نعثل

و معاویه و عمرو بن عاص و ابوموسی اشعری. راوی در ادامه می‌گوید: محدّث دو نفر دیگر را فراموش کرده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج۲، ص۴۸۵).

و نیز در روایت دیگر از امیرالمؤمنین 7 است که:

ابوموسی جاثلیق این امت است (همان، ص۵۷۵).

تمرّد ابوموسی از فرمان علی 7 در دوره خلافت امیرالمؤمنین 7

هنگامی که حضرت علی 7 برای مقابله با فتنه جمل قصد داشت به سوی بصره حرکت کند، نامه‌ای به ابوموسی نوشت و از او خواست لشگری برای اعزام به جنگ بسیج کند، ولی ابوموسی از این دستور امام تمرّد کرد و گفت:

راه آخرت در گرو خانه‌نشینی است و جنگ دنیاخواهی است و هنوز بیعت عثمان بر گردن ماست و تا کشندگان او مجازات نشده‌اند، با کسی نخواهیم جنگید! ابوموسی پس از این جریان، حتّی پیک امیرالمؤمنین 7 را تهدید به زندان و قتل کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۴۸۲-۴۸۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق(د)، ص۲۴۲ و ابن أبی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۴، ص۹-۸).

هنگامی که علی 7 برای دومین مرتبه عبدالله بن عباس و مالک اشتر را به کوفه فرستاد، باز هم ابوموسی تمرّد کرد و این کار را فتنه دانست (مفید، ۱۴۱۳ق(د)، ص۲۵۷).

علی 7 این مرتبه فرمان عزل وی را صادر کرد و فرزند خود، حسن بن علی 7 و عمّار یاسر را به جانب کوفه روانه کرد و توسط آنان، نامه‌ای که حاوی عزل ابوموسی از حکومت کوفه بود را فرستاد. پس از ابلاغ این فرمان، مالک اشتر، ابوموسی را از قصر حکومتی بیرون راند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۴۸۷-۴۸۶ و ۵۰۰-۴۹۹ و مفید، ۱۴۱۳ق(د)، ص۲۵۳-۲۴۳).

نقش منفی ابوموسی در ماجرای حکمیت در جنگ صفین نیز در منابع فراوان تاریخی نقل شده است (منقری، ۱۴۰۴ق، ص۴۹۹ به بعد؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج۵، ص۷۱-۶۷ و یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۹۰-۱۸۹). او فردی سست‌رأی و کوته‌فکر و ساده‌لوح بود، ولی لشگریان علی 7 تنها به حکمیت او رضایت دادند و علی 7 به اجبار آنان، حکمیت او را پذیرفت (همان).

اقبال مردم به ابوموسی در جریان حکمیت در جنگ صفین، نشان از مقبولیت مردمی او دارد؛ مردمی که پس از رحلت رسول خدا 9 و در طول سالیان سیاست‌های دوره خلفا، با ارزش‌های الهی فاصله گرفته و تغییر کرده بودند و در اثر اِعمال سیاست‌های نا مطلوب آن دوران به ویژه تبعیض‌های سیاسی در بهره از بیت‌المال، دچار ضعف تشخیص شده بودند. نتیجه این سیاست، ایجاد جامعه طبقانی و مهم‌تر از آن، به‌وجودآمدن جریانی در مقابل جریان اسلام اصیل بود که با ارزش‌های اسلامی فاصله بسیار داشت.

این جریان، با جعل روایاتی در باره افراد و شخصیت‌های محوری در آن و ارزش‌تراشی برای آن‌ها، جایگاهی مهم برای آنان در نزد مردم به وجود آورده بود. از جمله این شخصیت‌ها ابوموسی اشعری بود که حتّی برخی نقل‌ها بیان‌گر این است که در حق او و قومش، آیه‌ای ستایش‌آمیز نازل شده است! (لمّا نزل: «**فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ**» (مائده(۵): ۵۴)، قال رسول‌الله 9 : «**هم قومک یا أبا موسی**») (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۱۴۲-۱۴۱ و بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج۵، ص۳۵۲-۳۵۱) و یا او را جزء شش تن از عالم‌ترین یاران رسول خدا 9 برشمرده‌اند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۶۸ و مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج۹، ص۱۳۲-۱۳۱).

احادیث فراوانی نیز از او در منابع اهل سنت نقل شده است (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج۳۲، ص۵۳۳-۲۳۰).

بر اساس منابع تاریخی، او از فقیهان دوران خلافت خلیفه دوم بوده است (یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۶۱).

در مقابل، در کتاب‌های روایی شیعه و حتی برخی مصادر اهل سنت، تعابیر تندی از رسول خدا و ائمه معصومین : در باره او نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج۲، ص۴۸۵، ۴۹۹ و۵۷۵). ابن ابی الحدید نیز نقل می‌کند که علی 7 در قنوت نمازهای خود، برخی افراد از جمله ابوموسی اشعری را لعن می‌کرد (ابن أبی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۳، ص۳۱۵).

گفتنی است ابوموسی از جمله منافقانی بود که در بازگشت از جنگ تبوک، در عقبه،

شبانه قصد ترور رسول خدا 9 را داشتند. عمّار از حذیفه نقل می‌کند که گفت:

ابوموسی اشعری از جمله کسانی است که در شب عقبه (بازگشت از تبوک)، در میان گروه توطئه‌گران بود [که قصد کشتن رسول خدا 9 را داشتند] (همان).

قاضی‌شریح (شریح بن حارث کندی)

در زمان خلافت خلیفه اول، شریح از جمله تازه‌مسلمانان به شمار می‌رفت و تاریخ نشان نمی‌دهد که در زمان خلیفه اول، عهده‌دار منصبی بوده باشد. تا در زمان خلیفه دوم که عمر بن خطاب در سال ۱۸ هجری در ماجرای نزاعی که میان خلیفه دوم و شخصی پیش آمده بود، قضاوت شریح را پسندید و او را به قضاوت کوفه منصوب کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۱۰۱ و ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۲۷۱). در زمان خلیفه سوم نیز عثمان، شریح را به منصب قضاوت ابقا کرد.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که شریح قاضی، اعتقادی به امامت امیرالمؤمنین 7 نداشته است و در زمان حکومت امیرالمؤمنین 7 نیز از جمله فقهای کوفه بود که با آن حضرت دشمنی داشت و از آن حضرت اطاعت نمی‌کرد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج۲، ص۵۵۹-۵۵۸).

به رغم این موضوع، آن حضرت در اثر فشار مردم، او را به منصب قضاوت ابقا کرد؛ البته مشروط بر این‌که هیچ داوری و حکمی نکند، مگر این که قبل از آن به استحضار امیرالمؤمنین 7 برساند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص۴۰۷).

در تاریخ، مدت قضاوت شریح را تا ۵۳ سال یا بیش‌تر نوشته‌اند؛ یعنی وی از ابتدای نصب توسط خلیفه دوم تا زمان حجّاج بن یوسف سقفی قضاوت کرده است! فردی که برایش تفاوتی نداشت که در حکومت حجّاج قاضی باشد یا در حکومت امیرالمؤمنین 7 .

ماجرای خرید خانه ۸۰ دیناری توسط شریح قاضی در زمان حکومت امیرالمؤمنین 7 و احضار و مذمّت او بر این کار توسّط امام در نامه امام به او در نهج‌البلاغه آمده است (نهج‌البلاغه، نامه۳).

نقش شریح قاضی در شهادت علیه حجر بن عدی کندی در زمان معاویه (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج۵، ص۴۰۶) و نیز ماجرای کوفه و شهادت هانی در زمان خلافت یزید در کتاب‌های تاریخی ثبت است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج۵، ص۴۰۶ و مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۵۷).

بنا بر نقل مرحوم مجلسی در روضةالمتقین:

> مشهور این است که امیرالمؤمنین 7 قصد عزل شریح را داشت، منتها مردم پس از اطلاع، خطاب به حضرت گفتند که ما بر اساس سنّت شیخین (خلیفه اول و دوم) با شما بیعت کردیم؛ یعنی شما باید همان روالی که خلیفه اول و دوم داشتند را ادامه دهید و شریح که منصوب عمر است را نباید عزل کنید! امام 7 ، وقتی دیدند که می‌خواهد در امّت اسلامی فتنه شود، از عزل شریح صرف نظر فرمود، اما ابقای وی در منصب قضاوت توسط امام نیز معمولی نبود، بلکه مشروط بود که با نظارت استصوابی ایشان قضاوت کند؛ یعنی هر حکمی که توسط شریح انشا می‌شد، باید توسط حضرت امیر 7 تنفیذ می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج۶، ص۱۹).

این مطلب؛ یعنی مشروط‌بودن قضاوت شریح قاضی، در روایتی از امام صادق 7 نیز نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص۴۰۷).

البته مرحوم شوشتری در یک ترقّی نسبت به بیان علامه مجلسی (که گفته است: امام قصد عزل شریح را داشت)، آورده است:

> و إنّ علیّا 7 عزله عن القضاء (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج۵، ص۴۰۶).

بنا بر این نقل، امام 7 شریح را از منصب قضاوت عزل کردند که پس از عزل، وقتی سر و صدای مردم بلند شد که «نحن بایعناک علی سنته الشیخین»، امام برای جلوگیری از فتنه در میان امّت اسلامی، از عزل شریح صرف نظر کردند.

یکی از قرائن بر عدم اعتقاد شریح قاضی به مسأله امامت و عدم صلاحیت وی، ماجرای نماز تراویح و مخالفت قاضی شریح با فرمان امیرالمؤمنین 7 است.

توضیح آن که نماز تراویح، نوعی نماز است که اهل سنّت با تمسّک به دستور

خلیفه دوم در شب‌های ماه رمضان به جماعت می‌خوانند. خلیفه دوم در زمان خلافت خود به خواندن این نماز به جماعت امر کرد و آن را در ماه رمضان، سنّت کرد و به عنوان بدعتی خوب برشمرد (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۳۵۶؛ مسعودی، بی‌تا، ص۲۵۰؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۱۹ و ابن اثیر، ۱۳۸۵ق،ج۳،ص ۵۹).

فقهای شیعه با تأسّی به سیره معصومین : ، اقامه این نماز به صورت جماعت را نهی و آن را بدعت می‌دانند.

امیرالمؤمنین 7 نیز هنگامی که به خلافت رسید، تلاش کرد تا از خواندن این نماز به جماعت جلوگیری کند، ولی با مخالفت شماری از مسلمانان مواجه شد و برای جلوگیری از فتنه، از نهی آن صرف نظر کرد.

هنگامی که از امام صادق 7 در باره این نماز در ماه رمضان سؤال شد، آن حضرت فرمود:

> زمانی که امیرالمؤمنین 7 [خلیفه شد و] به کوفه آمد، فرزندش حسن بن علی 7 را امر کرد تا مردم را از خواندن نماز تراویح به جماعت در ماه رمضان نهی کند، مردم بعد از شنیدن سخنان حسن بن علی 7 ، معترضانه فریاد می‌کشیدند: وا عمراه!، امیرالمؤمنین 7 با دیدن این وضعیت، دست از فرمان خویش برداشت و فرمود: بخوانید! (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۷۰).

بر اساس شواهد تاریخی، قاضی شریح از جمله کسانی بود که با فریاد سردادن «وا سنّة عمراه» نسبت به این فرمان امیرالمؤمنین 7 اعتراض کرد و گفت:

> ای مسلمانان چرا نشسته‌اید سنت خلیفه از دست رفت و بدین صورت، مانع از اجرای فرمان علی 7 شد (مامقانی، بی‌تا، ج۲، ص۸۳).

در شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید آمده است که امام علی 7 از شریح قاضی خشمگین شد و او را از کوفه به یک روستای یهودی‌نشین تبعید کرد، ولی پس از مدّتی او را به کوفه برگردانید (ابن أبی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۴، ص۲۹).

علامه سیدجعفر مرتضی در این زمینه می‌گوید:

> عرب نسبت به خلیفه دوم نهایت حب را داشتند و قدر و منزلت وی را

بزرگ می‌شمردند و این حب و علاقه باعث شده بود که افعال و اقوال وی نزد اعراب به صورت قانون درآید؛ قانونی که مخالفت‌بردار نیست. لذا کوچک‌ترین مخالفتی در باره قوانین و متشرّعات خلیفه دوم موجب مخالفت و عکس‌العمل تعدادی از اعراب می‌شد (عاملی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۴۸).

سپس علّامه دو مورد نماز تراویح و نیز نصب قاضی‌شریح را ذکر می‌کند که وقتی علی 7 خواست آن‌ها را ملغی کند، با مخالفت شدید مردم روبه‌رو شد (همان، ص۱۴۹-۱۴۸).

خالد بن ولید در ماجرای قبیله بنی‌جذیمه

در باره خالد بن ولید، از بحث تفصیلی در باره جنایات او، قبل و بعد از مسلمانی‌اش خودداری می‌کنیم و تنها به جنایت او در باره تعداد زیادی از افراد قبیله بنی‌جذیمه و مجازات نشدنش توسط رسول خدا 9 اکتفا می‌نماییم.

در اوایل سال هشتم هجری، رسول خدا 9 خالد را در رأس گروهی به سوی قبیله بنی‌جذیمه در اطراف مکّه فرستاد تا آنان را به اسلام دعوت کند. با وجود این‌که بنی‌جذیمه، مسلمانی خود را اعلام کردند، ولی خالد دستور داد تا تعداد زیادی از آنان را گردن زدند. بسیاری از مورخان، علت این کشتار را کینه شخصی خالد با قبیله بنی‌جذیمه دانسته‌اند؛ چنان‌که نقل کرده‌اند که عبدالرحمن بن عوف این اقدام خالد را صرفاً برای انتقام از خون عمویش دانست. هنگامی که رسول خدا 9 از این ماجرا مطّلع شد، از کار خالد تبرّی جست و فرمود: «**اللّهمّ إنی أبرأ إلیک مما صنع خالد**» و علی 7 را فرستاد تا دیه کشتگان و تمام خسارات، حتی قیمت کاسه آبخوری سگ‌های آن قبیله را بپردازد. این مطلب در بسیاری از منابع تاریخی ذکر شده است (واقدی، ۱۴۰۹ق،ج۳، ص۸۸۴-۸۷۵؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۵۸۷؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۷-۶؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۳۱۵-۳۱۲؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج۳، ص۶۶؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۴۶۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۱۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۳۳۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۴۲۸؛

ابن هشام، بی‌تا، ج۲، ص۴۳۰-۴۲۹؛ یاقوت‌حموی، ۱۹۹۵م، ج۴، ص۲۱۴ و ابـن اثیـر، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۲۵۶-۲۵۵).

گفتنی است خالد بن ولید جنایات هولناک دیگری را نیز در کارنامـه خـود دارد کـه در کتاب‌های تاریخی ثبت شده اسـت؛ از جملـه کشـتن مالـک بـن نـویره کـه پـس از به‌خلافت‌رسیدن ابوبکر، از دادن زکات بـه وی جلـوگیری کـرده بـود و آن را در میـان فقرای قوم خویش پخش نمود و همین امر سبب فرستادن خالد به سوی آن‌ها شد. ولی خالد، این صحابی رسول خدا 9 را اسیر کرد و بـه بـدترین شـکل او را بـه شـهادت رسانید و بی‌شرمانه بـا همسـر او زنـا کـرد (طبـری، ۱۳۸۷ق، ج۳، ص۲۷۸؛ ابـن اثیـر، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۲۷۷؛ همـو، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۳۵۹-۳۵۸ و ابـن حجـر عسـقلانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۵۶۱). به نقل مورخان، زیبایی همسر مالک موجب شد که خالـد بـن ولید تصمیم به قتـل مالـک و بسـیاری از مـردان قبیلـه‌اش بگیـرد (ابـن کثیـر دمشـقی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۳۲۲).

خالد هم‌چنین بر اساس نقل برخی منابع شیعی، به دستور خلیفه اول، قصد ترور امـام علی 7 را داشت، ولی در وسط نماز، خلیفه اول او را از این کار نهی کرد (طبری آملـی، ۱۴۱۵ق، ص۴۵۵؛ هلالی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۸۷۲ و قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۱۵۹).

دلیل مجازات‌نکردن و یا عزل‌ننمودن چنین کارگزارانی توسط معصوم 7

اکنون سؤال این است که چرا رسول خدا 9 و امیرالمـؤمنین 7 ، بـه رغـم چنـین رفتارهایی در باره برخی کارگزاران خویش، برخورد قاطع با آنان نکردند و یا آنان را از مناصب خویش عزل ننمودند؟!

در پاسخ باید گفت که با توجّه به نکات بیان‌شده، چنین اشخاصی به عنوان «رجـال سیاسی» از جایگاه مهمی در میان مردم برخوردار بودند و همـان‌گونـه کـه در مـاجرای اشعث بـن قـیس نیـز بیـان گردیـد، برکنـارکردن برخـی افـراد از مناصـب، موجـب از دست‌رفتن اقبال مردم و شورش و خشم عمومی مردم می‌شد؛ چنـان‌کـه قبـل از جنـگ صفین، وقتی امیرالمؤمنین 7 اشعث را از ریاست کنده و ربیعه عزل کرد، افراد قبیله او

به خشم آمده و آتش فتنه و اختلاف در میان دو قبیله به ویژه با اعمال سیاست معاویـه، افروخته شد و چنان شد که در صورت عزل اشعث، افراد قبیله او در جنگ نیز شـرکت نمی‌کردند؛ در حالی که امیرالمؤمنین 7 به نیروهای خـود بـرای رسـیدن بـه اولویـت حکومت؛ یعنی مقابله و زدن بنی امیّه نیاز داشت و لذا با مصلحت‌اندیشی صحیح، اهـمّ جامعه اسلامی (زدن استکبارِ بنی امیه) را بر مهم (عزل چنین کارگزارانی که از مقبولیت مردمی برخوردار بودند) ترجیح داد و اشعث را ابقا کرد.

در باره ابن عباس نیز حتّی پس از آن که ابن عبّاس، با اموال بیت‌المال از بصـره بـه سوی مکّه رفت، امیرالمؤمنین 7 تنها به توبیخ او توسط نامه‌ای بسنده نمود و نیرویـی برای دست‌گیری او و آوردن او از مکّه به کوفه گسیل نداشت؛ زیـرا رسـیدگی بـه ایـن مسأله و اختصاص بخشی از نیرو و امکانات حکومت برای این امر، بـه ویـژه در سـال آخر خلافت امیرالمؤمنین 7 که مصادف با فتنه غارات توسط معاویه بـود و حکومـت امیرالمؤمنین با خطرات و آشوب‌های منطقه‌ای ناشی از فتنه معاویه مواجه بود، موجـب ضعیف‌شدن قوای حضرت و در نتیجه شدّت‌یافتن فتنه بنی‌امیّـه و در نهایـت ضـعف و نابودی حکومـت امیرالمـؤمنین مـی‌انجامیـد؛ زیـرا همـان‌گونـه کـه بیـان شـد، در اثـر سیاست‌های اعمال‌شده توسط خلفای پیشین، افرادی مانند ابن عباس از جایگاه مردمـی مطلوبی به عنوان نزدیکان رسول خدا 9 برخوردار شده بودند و مرجعیت علمی چنین کسی در میان مردم، حتّی گاهی بیش از اهل بیت : شناخته می‌شد و لذا بـا جلـب و محاکمه ابن عباس، امیرالمؤمنین 7 بخش زیادی از نیروهای خـویش را در ایـن‌گونـه قضایا و عزل‌ها از دست می‌داد؛ علاوه بر آن که ـ همان‌گونه که گذشت ـ اولاً بـه ویـژه در اواخر دوره حکومت امیرالمؤمنین 7 مناطق تحت خلافـت علـی 7 در اثـر فتنـه غارات معاویه، بسیار ضعیف و بحرانی شده بود و ثانیاً برای مقابله با استکبار بنی‌امیّه که اولویّت حکومت علی 7 بود، آن حضرت به نیروهای خویش و مقبولیت مردمی نیـاز داشـت. بـر ایـن اسـاس، آن حضـرت در بـاره کـارگزاران حکـومتی خـویش بـا مصلحت‌اندیشی دقیق، جلوی فتنه‌های بیش‌تر در جامعه اسلامی را می‌گرفـت. در بـاره فتنه غارت (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج۲، ص۵۱۲-۴۱۶).

در باره اشخاص دیگری مانند شریح قاضی نیز امیرالمـؤمنین 7 بـر اسـاس همـان مصالحی که گفته شد، شریح قاضی را ابقا کردند؛ زیرا چنین اشخاصی که متأسـفانه بـه عنوان «رجال سیاسی» محسوب می‌شدند، از زمان خلفای پیشـین جایگـاهی خـاص در ذهن مردم به دست آورده بودند و امیرالمؤمنین 7 برای جلوگیری از متفرّق‌شدن مردم و عدم بروز فتنه و اختلافات داخلی، از عزل شریح صرف نظر کردند.

روشن است که تعداد زیادی از آیات قرآن و حتّی سوره‌ای در قرآن کریم، به مسأله نفاق و جریان آن اختصاص دارد و این امر بیان‌گر عمق اهمیت مسأله نفاق و گسـترش و تأثیر آن در همه ادوار تاریخ اسلام است. این جریان در زمان رسول خدا 9 نیـز در میان صحابه رسول خدا 9 نفوذ داشت و بسیاری از خواص و رجال سیاسـی جامعـه آن روز به ویژه در اواخر حیات رسول خدا 9 و پس از فـتح مکّـه، منافقانـه مسـلمان شدند تا از این طریق بتوانند به منافع و اهداف دنیاپرستانه خویش دست یابند.

از جمله این افراد و شخصیت‌ها می‌توان به ابوسفیان و یا خالد بن ولید و امثـال آن‌هـا اشاره کرد که در ابتدای ظهور اسلام، با قدرت و توان هر چـه تمـام در مقابـل اسـلام بـه رویارویی پرداختند، ولی با ضعیف‌شدن جبهه کفر و قدرت اسلام، به پوشـش نفـاق روی آوردند و سعی کردند تا در این پوشش، به اهداف خویش برسند و به اسلام ضربه بزنند.

این اشخاص، به عنوان «رجال سیاسی»، قبل و پس از مسلمانی‌شان، صاحب نفوذ و قدرت در میان مردم بودند و بسیاری از مـردم، حتـی پـس از اسـلام‌آوردنِ ایـن افـراد، حاضر نبودند هزینه مقابله با آن‌ها را بپردازند و روشن اسـت کـه تـا هنگـامی‌کـه بدنـه جامعه به جهت بی‌بصیرتی، ظرفیت شناخت منافق را نداشته باشد و هزینه مقابله با فتنه منافق را نتواند تحمّل کند و بپردازد، رهبر جامعه به تنهایی نمی‌تواند کاری انجام دهـد، بلکه او با توجه به اولویت‌ها باید مصلحت‌اندیشی کند و به ویژه در شـرایط خـاص بـا درنظرگرفتن اهمّ و مهم و مصحلت‌سنجی دقیق و صحیح، نظام اسلامی را حفظ نماید.

در نتیجه، رسول خدا 9 با چشم‌پوشی از تخلّفات خالـد و حتـی پرداخـت غرامـت کارهای او، از اختلافات دوباره مکه و مدینه و بروز فتنه‌های بسیار بزرگ‌تر ماننـد ارتـداد در جامعه اسلامی جلوگیری کرد تا نظام اسلامی که مصلحتی بسیار بالاتر بود، فرو نریزد.

نتیجه‌گیری

پس از تقریر شبهه مورد بررسی در این پژوهش، با پنج نقد بدان پاسخ داده شد. نکته قابل توجّه این است که تشکیل نظام اسلامی در دوره ظهور یا غیبت معصوم 7 امری ضروری به ضرورت عقل و نقل است و بدبینی مردم در اثر عمل‌کردِ نامطلوبِ برخی کارگزاران مانع چنین ضرورتی نمی‌شود؛ در عین حال باید بدین نکته توجّه داشت که مهم‌ترین هدف پیشوایان دین از انبیای الهی تا ائمه معصومین : و پس از آن، همواره بصیرت‌دهی به مردم و افزایش ظرفیت جامعه برای شناخت حق و حرکت‌دادن جامعه به سوی توحید توسط خود مردم بوده است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

«**لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْميزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**» (حدید(۵۷): ۲۵)؛ به‌یقین ما فرستادگان خود را با دلایلی روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب [آسمانی] و معیار سنجش و تشخیص [حق از باطل] را فرو فرستادیم تا مردم عدالت را برپا دارند (فرمود: تا مردم خود عدالت را برپا دارند و نفرمود: تا فرستادگان عدالت را برپا دارند).

امّا هنگامی که در بدنه جامعه میان مردم ظرفیت عدالت‌خواهی و شناخت منافق و بصیرت سیاسی وجود نداشته باشد، رهبر جامعه اسلامی، حتّی اگر امام معصوم 7 هم باشد، به تنهایی نمی‌تواند بدنه جامعه را به جلو حرکت دهد.

بدون شک، امام و رهبر باید به اندازه ظرفیت جامعه حرکت کند؛ زیرا در غیر این صورت، بنیان‌های جامعه از هم فرو می‌ریزد و این وظیفه عمّارهای جامعه است که در این زمینه؛ یعنی ظرفیت‌سازی جامعه برای شناخت دشمن به ویژه شناخت جریان نفاق بکوشند و بصیرت را در بدنه جامعه تقویت نمایند که اگر اینان نیز به تکلیف خود عمل نکنند، رهبر جامعه، حتی اگر شخصی مانند امیرالمؤمنین 7 و یا حتّی رسول خدا 9 باشد، نمی‌تواند به حکم اوّلی عمل کند، بلکه باید طبق مصلحت‌اندیشی و مطابق حکم ثانوی عمل نماید تا بتواند نظام اسلامی را حفظ کند و دفع افسد نماید.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج‌البلاغه**.

۳. آیتی، محمدابراهیم، **آندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا**، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چ۵، ۱۳۹۴.

۴. ابن أبی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، **شرح نهج‌البلاغة لابن أبی‌الحدید**، تحقیق و تصحیح ابراهیم، محمد ابوالفضل، ج۱، ۲، ۳، ۱۳، ۱۴و۱۶، قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی ؛ ، ۱۴۰۴ق.

۵. ابن أبی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، **عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة**، تحقیق و تصحیح مجتبی عراقی، ج۴، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

۶. ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن محمد الجزری، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، ج۱، ۳و۴، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

۷. ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن محمد الجزری، **الکامل فی التاریخ**، ج۲و۳، بیروت: دار صادر ـ دار بیروت، ۱۳۸۵ق.

۸. ابن بابویه، محمد بن علی، **التوحید**، تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.

۹. ابن بابویه، محمد بن علی، **الخصال**، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.

۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی، **عیون أخبارالرضا 7** ، تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی، ج۲، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.

۱۱. ابن جوزی، أبوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، **المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک**، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.

۱۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **الإصابة فی تمییز الصحابة**، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی‌محمد معوض، ج۳، ۴و۵، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۱۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، **دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی‌الشأن الأکبر(تاریخ ابن خلدون)**، تحقیق خلیل شحادة، ج۲، بیروت: دارالفکر، چ۲، ۱۴۰۸ق.

۱۴. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری، **الطبقات‌الکبری**، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق (مشخصات نشر الطبقة الخامسة: تحقیق محمد بن صامل السلمی، الطائف: مکتبة الصدیق، ۱۴۱۴ق، دوجلد).

۱۵. ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی، **مناقب آل أبی طالب :** ، ج۲و۳، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۶. ابن عبدالبر، أبوعمر یوسف بن عبدالله بن محمد، **الاستیعاب فی معرفة الأصحاب**، تحقیق علی‌محمد البجاوی، ج۱، ۲و۳، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
۱۷. ابن قتیبهٔ دینوری، أبومحمد عبدالله بن مسلم، **الإمامة و السیاسة المعروف بتاریخ الخلفاء**، تحقیق علی شیری، ج۱، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ق.
۱۸. ابن کثیر دمشقی، أبوالفداء اسماعیل بن عمر، **البدایة و النهایة**، ج۴، ۶، ۷و۸، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۹. ابن هشام، عبدالملک بن هشام الحمیری المعافری، **السیرةالنبویة**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، ج۲، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۰. ارسطو، **السیاسة**، ترجمه از یونانی به فرانسه: بارتلمی سانت هلیر، ترجمه از فرانسه به عربی: لطفی السید، احمد، قاهره: الهیئةالمصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۸م.
۲۱. امین، محسن، **أعیان‌الشیعة**، تحقیق حسن امین، ج۸، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۲۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، ج۳، مصر ـ قاهره: جمهوریة مصر العربیة، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحیاء کتب السنة، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۲۳. بلاذری، أبوالحسن أحمد بن یحیی، **فتوح‌البلدان**، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱۹۸۸م.
۲۴. بلاذری، أبوالحسن أحمد بن یحیی، **کتاب جمل من انساب الأشراف**، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج۴، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۵. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، **دلائل‌النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة**، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، ج۵، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۲۶. ثعلبی، احمد بن محمد، **الکشف‌والبیان المعروف تفسیر الثعلبی**، تحقیق ابی محمد ابن عاشور، به کوشش نظیر ساعدی، ج۴، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۷. ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، **الغارات**، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، ج۲، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۲۸. جمعی از محققین، **فرهنگ‌نامه اصول فقه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ۴، ۱۳۹۲.
۲۹. حسینی فیروزآبادی، مرتضی، **عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول**، ج۴، قم: کتاب‌فروشی فیروزآبادی، چ۴، ۱۴۰۰ق.

۳۰. حکیم، محسن، **حقائق‌الأصول**، ج۲، قم: کتاب‌فروشی بصیرتی، چ۵، ۱۴۰۸ق.
۳۱. حنبل، احمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقیق غضبان، عامر و دیگران، ج۳۲، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۳۲. خامنه‌ای، سیّدعلی، **بیانات در دیدار با جمع کثیری از پرستاران، به مناسبت میلاد حضرت زینب‌کبری 3 و روز پرستار**، ۱۳۷۰/۸/۲۲.
۳۳. خامنه‌ای، سیّدعلی، **هم‌رزمان حسین 7** ، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۶.
۳۴. خلیفة بن خیاط، أبوعمرو خلیفة بن خیاط بن أبی هبیرة اللیثی العصفری، الملقب بشباب، **تاریخ خلیفة بن خیاط**، تحقیق فواز، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۳۵. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، **الأخبار الطوال**، تحقیق عبدالمنعم عامر مراجعه جمال‌الدین شیال، قم: منشورات‌الرضی، ۱۳۶۸.
۳۶. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام**، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج۳و۴، بیروت: دارالکتاب العربی، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۳۷. سبزواری، عبدالاعلی، **تهذیب‌الأصول**، ج۲، قم: موسسة المنار، چ۲، بی‌تا.
۳۸. شوشتری، محمدتقی، **قاموس‌الرجال**، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، ج۵، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح سیدهاشم یزدی طباطبایی، هاشم رسولی محلاتی، ج۳، تهران: ناصرخسرو، چ۳، ۱۳۷۲.
۴۰. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم، **المسترشد فی إمامة علیّ بن أبی‌طالب 7** ، تحقیق و تصحیح احمد محمودی، قم: کوشانپور، ۱۴۱۵ق.
۴۱. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر، **تاریخ الأمم و الملوک**، تحقیق محمد أبوالفضل ابراهیم، ج۳، ۴و۵، بیروت: دارالتراث، چ۲، ۱۳۸۷ق.
۴۲. طوسی، محمد بن الحسن، **تهذیب‌الأحکام**، تحقیق و تصحیح حسن الموسوی خرسان، ج۳، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۳. عاملی، جعفرمرتضی، **ابن عباس و اموال البصرة**، قم: مطبعة الحکمة، ۱۳۹۶ق.
۴۴. عاملی، جعفرمرتضی، **الصحیح من سیرة النبی الأعظم**، ج۲، بیروت: دارالهادی، چ۴، ۱۴۱۵ق.
۴۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، ج۱، قم: انتشارات اسماعیلیان، چ۴، ۱۴۱۵ق.

۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، **رجال العلامة الحلی**، تصحیح محمدصادق بحرالعلوم، قم: الشریف الرضی، چ۲، ۱۴۰۲ق.
۴۷. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیرالعیّاشی**، تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، ج۱، تهران: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق.
۴۸. قمی، حسن بن محمد بن حسن، **تاریخ قم**، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تحقیق سیدجلال‌الدین تهرانی، تهران: توس، ۱۳۶۱.
۴۹. قمی، عباس، **سفینةالبحار**، ج۴، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیرالقمی**، تحقیق و تصحیح طیّب موسوی جزائری، ج۲، قم: دارالکتاب، چ۳، ۱۴۰۴ق.
۵۱. کشی، محمد بن عمر، **رجال‌الکشی ـ إختیار معرفةالرجال**، تحقیق و تصحیح، محمدبن الحسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۷و۸، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۵۳. مامقانی، عبدالله، **تنقیح‌المقال فی علم الرجال**، ج۲، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **بحارالأنوار**، ج۲۲و۴۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۵۵. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، **روضةالمتقین فی‌شرح من لایحضره الفقیه** (ط ـ القدیمة)، تحقیق و تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهاردی، ج۶، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چ۲، ۱۴۰۶ق.
۵۶. مسعودی، أبوالحسن علی بن الحسین، **التنبیه و الإشراف**، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة: دارالصاوی، بی‌تا.
۵۷. مسعودی، أبوالحسن علی بن الحسین، **مروج‌الذهب و معادن الجوهر**، تحقیق اسعد داغر، ج۲و۳، قم: دارالهجرة، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۸. مصباح یزدی، محمدتقی، **نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، چ۳۱، ۱۳۹۶.
۵۹. مفید، محمد بن محمد، **الإختصاص**، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، و محمود محرمی زرندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق(الف).

۶۰. مفید، محمد بن محمد، **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، تحقیق و تصحیح مؤسسهٔ آل البیت : ، ج۱، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب).
۶۱. مفید، محمد بن محمد، **الأمالی**، تحقیق و تصحیح حسین استادولی و علی‌اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج).
۶۲. مفید، محمد بن محمد، **الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة**، تحقیق و تصحیح علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(د).
۶۳. مقریزی، تقی‌الدین أحمد بن علی ، **إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع**، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسی، ج۲و۹، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیة**، ج۱، قم: مدرسة الامام علی بن ابی‌طالب 7 ، چ۳، ۱۳۷۰.
۶۵. ملکی اصفهانی، مجتبی، **فرهنگ اصطلاحات اصول**، ج۲، قم: عالمه، ۱۳۷۹.
۶۶. منقری، نصر بن مزاحم، **وقعة صفین**، تحقیق و تصحیح هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی ; ، چ۲، ۱۴۰۴ق.
۶۷. نراقی، احمد بن محمدمهدی، **عوائدالایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۶۸. واقدی، محمد بن عمر، **کتاب‌المغازی**، تحقیق مارسدن جونس، ج۳، بیروت: مؤسسةالأعلمی، چ۳، ۱۴۰۹ق.
۶۹. هاشمی خویی، میرزاحبیب‌الله، **منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغة**، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، تحقیق و تصحیح ابراهیم میانجی، ج۳، تهران: مکتبة الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۰ق.
۷۰. هلالی، سلیم بن قیس، **کتاب سلیم بن قیس الهلالی**، تحقیق و تصحیح محمد انصاری زنجانی خوئینی، ج۲، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.
۷۱. یوسفی، ناصر و آقامیری، سیدعلی، **ابن عباس، اجتهاد در برابر ولیّ**، قم: عصر صادق، ۱۳۹۸.
۷۲. یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله، **معجم البلدان**، ج۴، بیروت: دار صادر، چ۲، ۱۹۹۵م.
۷۳. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب بن جعفر بن وهب واضح الکاتب العباسی المعروف بالیعقوبی، **تاریخ الیعقوبی**، ج۲، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

١٠٧

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة الثمانية و العشرون / العدد الاول / ربيع ١٤٤٤

■

تصدر عن: الأمانة العامّة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: السيّدإبراهيم رئيسي

رئيس التحرير: السيّدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمّدعلي ليالي

المدير الداخلي: هادي توحيدي‌راد

الإشراف الفنّي: حسن بيكي

■

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

صادق آملي لاريجاني (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير سابقاً)، **محسن الأراكي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدهاشم الحسيني البوشهري** (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير)، **عسكر ديرباز** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدإبراهيم رئيسي** (عضو في مجلس خبراء القيادة والمدير المسؤول)، **محسن قمّي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **عباس كدخدائي** (عضو هيئة التدريس في جامعة)، **عباس الكعبي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **محمّد علي ليالي** (نائب رئيس التحرير وعضو هيئة التدريس في جامعة الثقافة والمعارف الإسلامية).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدي ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، علي‌أكبر بياري، حسين جوان آراسته، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، عسكر ديرباز، سيّدمحمدحسين رئيس‌زاده، قاسم شبان‌نيا، محمّدعلي ليالي، عباسعلي مشكاني.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٢٥٠٠٠٠ريال

حکومت اسلامی/ سال بیست و هشتم، شمارهٔ اول، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۷
الحكومة الاسلامية / السنة الثمانية و العشرون، ربيع ٤٤ ١٤، العدد ١٠٧

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● باثولوجيا النشاطات الاقتصادية لمسؤولي الحكومة الإسلامية برؤية الفقه الحكومي

□ مصطفى جعفربيشه فرد

السلوك العلماني يعتبر أهمّ سبب لحدوث فساد اقتصادي، وهو المحور الأساسي للظلم الاجتماعي في النظام الإسلامي، وإن أردنا وضع حلّ لهذه المشكلة ومواجهة فساد المسؤولين اقتصادياً، فلابدّ من إشراف داخلي وخارجي متواصل في نطاق تشريع قوانين ومتابعة دائمة من قبل مجلس الشورى الإسلامي إلى جانب تأسيس مراكز قضائية مختصّة، إلا أنّ هذه الإجراءات تعدّ مكافحةً للمعلول فحسب وليست أساسيةً.

اعتمد الباحث في هذه المقالة على أسلوب استدلالي في نطاق بحث وصفي تحليلي لبيان موضوع «منشأ الفساد الاقتصادي للمسؤولين»، وبيان السبيل الأصحّ لمواجهة هذا المنشأ المدمّر على ضوء استطلاع فقه أهل البيت : وبرؤية مبادئ الفقه الحكومي وبالاعتماد على نهج حكم الإمام علي بن أبي طالب 7 ، وفي هذا السياق أثبت أنّ منع النشاطات الاقتصادية للمسؤولين هو الحلّ الأساسي لمكافحة الفساد الاقتصادي، واستدلّ على أنّ منع النشاطات المالية للمسؤولين يعدّ أمراً ضرورياً لكون هذه النشاطات تسفر بطبيعة الحال عن حدوث محسوبيات اقتصادية ثمّ تؤدّي إلى إيجاد هوّة سحيقة بين مناصبهم الحكومية ونشاطاتهم الاقتصادية.

مفردات البحث

الفقه الحكومي، النشاطات الاقتصادية، مسؤولو النظام الحاكم، النظام الإسلامي.

حكومت اسلامى/ سال بيست وهشتم، شمارهٔ اول، بهار ۱۴۰۲، پياپى ۱۰۷
الحكومة الاسلامية / السنة الثمانية و العشرون، ربيع ١٤٤٤، العدد ١٠٧

● «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» مرتكزٌ لرفع مستوى الاقتدار والأمن في المجتمع الديني

□ سيّدمحمدحسين رئيس‌زاده

الاقتدار والأمن يعتبران من أركان استتاب النظام السياسي، وهناك العديد من العوامل التي تساعد على إيجادهما والحفاظ عليهما.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي بهدف بيان دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على صعيد الاقتدار والأمن في المجتمع، وقد أثبتت نتائج البحث أنّ أداء هذه الفريضة يفي بدورٍ أساسي في مجال التصدّي لهجمات الأعداء الموجّهة ضدّ المبادئ الثقافية للمجتمع الإسلامي، وتعتبر واحدةً من الأسس الارتكازية للقدرة الناعمة في النظام السياسي للمجتمع الإسلامي.

المجتمع الإسلامي من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصبح حيّاً وواعياً ومحصّناً وواعداً ومستعدّاً للمقاومة وللردع وكأنّه كائن حيّ يمتلك مناعةً قويةً.

وفي رحاب أداء هذه الفريضة بدقّة وعلى نطاق واسع في كافّة نواحي حياة البشر من خلال الاعتماد على أساليب صائبة، يتسنّى لنا امتلاك أفضل مظاهر الاقتدار الناعم والأمن المرن ناهيك عن عدد غير محدود من الإيجابيات الأخرى، ونظراً للفوائد العملية التي تترتّب عليها فإنّ أراد المجتمع الديني والحكومة الإسلامية البقاء في أمنٍ وسلامٍ من المخاطر الاجتماعية والأخلاقية والثقافية التي تسفر عن أفول الحضارات، فلابدّ من بذل جهود حثيثة والتخطيط لتوسيع نطاق ثقافة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتأصيلها في كافّة الصعد الاجتماعية.

مفردات البحث

الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، النظام الإسلامي، القدرة الناعمة، الأمن المرن، المجتمع الديني.

● أسس إثبات ولاية علماء الدين في رحاب المنظومة الإبستيمولوجية لصدرالمتألّهين

□ مهدي بيات مختاري

يا ترى هل إنّ مبتكر «الحكمة المتعالية» صدرالمتألّهين أعار اهتماماً لمسألة ولاية علماء الدين وذكر أسس هذه الولاية؟

استخرج الباحث معطيات هذه المقالة على ضوء استقصاء مؤلّفات صدرالمتألّهين، حيث طرحها للبحث والتحليل بأسلوب وصفي، ثمّ استنتج أنّ هذا الحكيم ذكر مقدّمات اعتبر فيها تدبير شؤون المجتمع بعد الأئمّة المعصومين : منوطاً إلى علماء الدين، وهذه المقدّمات كالتالي: ١. لقاء الله هو الكمال الغائي للخلقة. ٢. الفكر التوحيدي هو المقدّمة لبلوغ الغاية النهائية. ٣. اجتماعية حياة البشر. ٤. ضرورة وجود القوانين. ٥. قوانين الوحي هي الضامن الوحيد لسعادة البشر. ٦. الملائكة وسائط بين الله والأنبياء. ٧. ضرورة وجود أنبياء لتلقّي القوانين وتطبيقها. ٨. المعجزة شاهد على صدق النبوّة. ٩. الأئمّة المعصومون : وسائط بين النبي 9 والعلماء. ١٠. علماء الدين وسائط بين الأئمّة والناس.

بعد أن وضّح صدرالمتألّهين هذه القضايا، أكّد على أنّ علماء الدين في عصر غيبة الإمام مكلّفون بإبلاغ الناس بعلومهم التي اكتسبوها من مصادر معتبرة فضلاً عن ضرورة تطبيقها من قبلهم كما فعل النبي 9 والأئمّة المعصومون : كي يتحقّق الدافع الغائي من الخلقة، ألا وهو بلوغ الإنسان السعادة الأبدية.

لا شكّ في أنّ تطبيق الكثير من الأحكام مرهون باقتدار الحكومة واستقرارها.

مفردات البحث

عصر الغيبة، الولاية والحكومة، ولاية علماء الدين، صدرالمتألّهين.

● دراسة تحليلية حول ماهية «فقه النظام الولائي» وأبعاده النظرية

□ سجاد حبيب‌زاده و حسن بناهي آزاد

التعقيد الموجود في العالم المعاصر يجعل من الضروري إيجاد تغيير على الرؤية الفقهية الفردية وتحويلها إلى رؤية نظامية، وقد أدرك الفقهاء الشيعة هذا الأمر، لذلك يبحثون عن حلّ مناسب من خلال إجراء دراسات خاصّة وطرح نظريات في هذا المضمار، وكلّ نظرية من نظريات «فقه النظام» و «الفقه الولائي» و «فقه النظام الولائي» طرحت في رحابها رؤية جديدة، وأمّا النظرية الثالثة فمن شأنها أن تكون ذات فائدة عملية أكثر من غيرها لكونها ذات قابلية واسعة النطاق.

دوّنت هذه المقالة من خلال مراجعة الآثار المدوّنة والشفهية لمن طرح هذه النظرية، وتطرّق الباحثان فيها إلى بيان المقصود من الفقه والنظام وفقه النظام والفقه الولائي وشرح الأدلّة الروائية الخاصّة بـ «فقه النظام الولائي» تحت أربعة عناوين أساسية.

أحد العناوين الأساسية محوره ماهية فقه النظام الولائي، حيث تمّ تقسيمه إلى قسمين، أحدهما إبستيمولوجي والآخر عملي، والقسم الأوّل الذي يسمّى أيديولوجياً أيضاً يتبنّى إثبات نوعين من الأصول، هما أصول عامّة وأخرى خاصّة، ويوضّح سبيل تحقيقهما وفق منهج عقلي واجتهادي، في حين أنّ القسم الثاني الذي يسمّى حكمياً أيضاً ـ بمعنى الحكومة ـ عبارة عن عملية تنظيم وتقديم خدمات.

النطاق الإبستيمولوجي الحكمي هو الآخر يقسّم إلى أربعة أقسام، هي: فلسفة الحكم، فقه الحكم، أخلاق الحكم، علم الحكم.

مفردات البحث

فقه النظام، الفقه الولائي، فقه النظام الولائي، فقه الحكم.

● المقدّمات الأساسية لتحقّق أنموذج «الإدارة الإسلامية الجامعة والأصولية» في الحكومة الإسلامية وفق رؤية آيةالله مصباح اليزدي

□ محمود مطهّري‌نيا

علم الإدارة من أهمّ فروع العلوم الإنسانية في العالم المعاصر، وقد تطوّر خلال القرنين المنصرمين على ضوء وجهته وأهدافه ومبادئه الخاصّة، وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، أعير اهتمام لمسألة الإدارة الإسلامية، حيث ظهرت ردود أفعال مختلفة حول هذا الموضوع من جملتها آراء رفضت هذه المسألة وآراء أخرى دعت إلى أسلمة الإدارة وقد حظيت بإقبال الكثير من الناس على الصعيد العملي، وفي هذا المضمار طرح آيةالله مصباح اليزدي ; نظريةً مختلفةً من نوعها مستوحاة من عدّة مصادر مثل القرآن والأحاديث ومركّبة مع الفلسفة ورؤية دقيقة حول المسيرة التطوّرية والتغييرات الأساسية للتوجّهات البشرية خلال القرون التي تلت عصر النهضة والحداثة، ومن جملة مبانيها الأساسية تسليط الضوء على الجوانب غير المؤسّساتية للإنسان ضمن حياته المادّية وغير المادّية من جهة المؤسّسة، فهذا المبنى يعتبر واحداً من أهمّ الخصائص الأساسية لرؤية هذا العالم المسلم.

أهمّ مسألة تطرح للبحث والتحليل في هذا المضمار هي بيان المقدّمات الأساسية التي يجب توفّرها لأجل تحقيق الأنموذج الإداري الذي دعا إليه آيةالله مصباح اليزدي، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان وجهات النظار المخالفة بشكل إجمالي وفق أسلوب بحث مكتبي مقارن، واستند إلى ما ذكر في جلسات هذا العالم لاستنباط المبادئ والمقدّمات الأساسية التي على أساسها يتحقّق الأنموذج المناسب للإدارة الإسلامية من وجهة نظره.

مفردات البحث

الإدارة الإسلامية، الحكومة الإسلامية، آيةالله مصباح اليزدي.

● القيادة الاستشارية لتقييم خبراء مجلس صيانة الدستور وأعضاء شورى إعادة النظر بالدستور

□ دانيال محب‌الطاهر

عند تحليل مسألة مقبولية الحكومة الجماعية مقارنةً مع الحكومة الفردية، نلاحظ العلماء المسلمين قد تبنّوا رأيين أساسيين، أحدهما هو رأي الفارابي الذي افترض عدم إمكانية معرفة شخص جامع للشرائط، وعلى هذا الأساس دعا إلى تأسيس حكومة جماعية تتوفّر في أعضائها الشرائط المطلوبة، والآخر هو رأي مخالف طرحه العامري، وفحواه أنّنا إذا لم نحرز الشخص الجامع للشرائط ففي هذه الحالة يوكل الحكم إلى من هو أدنى مرتبةً منه، وعلى هذا الأساس رفض كلّ أشكال الحكومة الجماعية.

حينما نمعن النظر في دستور الجمهورية الإسلامية قبل وبعد إعادة تدوينه في سنة ١٣٦٨هـ ش. (١٩٨٩م) ونعيد قراءة المداولات التي جرت بين المقنّنين بتفصيل، نستنتج أنّ مجلس خبراء صيانة الدستور قد تبنّوا رأياً قريباً من رأي الفارابي، حيث جوّزوا مبدأ القيادة الاستشارية عند الاضطرار وحين عدم وجود شخص جامع للشرائط؛ وأمّا أعضاء شورى إعادة النظر في الدستور فقد رجّحوا الاستدلالات التي تتناغم مع رأي العامري، لذلك لم يذكروا مسألة القيادة الاستشارية.

استناداً إلى ما ذكر فإنّ عدم طرح مسألة القيادة الاستشارية خلال عملية تعديل الدستور، لا يعتبر تحوّلاً نظرياً، بل هو متواكب مع حكم تبنّاه العلماء المسلمون منذ القدم وإلى عصرنا الحاضر، والاختلاف الوحيد على هذا الصعيد تمثّل في ترجيح أحد هذين الرأيين المشهورين سنة ١٣٥٨هـ ش. (١٩٧٩م) وترجيح الرأي الآخر سنة ١٣٦٨هـ ش. (١٩٨٩م)، وكلا الرأيين لم يطرحا فكرة الحكومة الجماعية بحدّ ذاتها، إذ سعى أتباع كلّ رأي إلى طرح مسألة الشخص الحائز على الشرائط.

مفردات البحث

القيادة الاستشارية، شورى القيادة، الحكومة الاستشارية، الحكومة الجماعية، الدستور.

● دراسة باثولوجية حول رؤية الناس السلبية تجاه الإسلام على صعيد تأسيس حكومة دينية في عصر الغيبة

□ إلهه هاديان رساني

إحدى الشبهات التي تروّج على نطاق واسع ضدّ الأسس الفكرية للحكومة الإسلامية، ولا سيّما ضد ولاية الفقيه، مغزاها أنّ تأسيس حكومة دينية في عصر الغيبة يسفر عن تبنّي الناس رؤيةً سلبيةً تجاه الإسلام، إذ في هذا العصر الذي يشهد غيبة الإمام المعصوم 7 ، إن تمّ تأسيس هذا النوع من الحكومة عادةً ما تصدر من مسؤوليها أخطاء، وإثر ذلك ينسب الناس هذه الأخطاء إلى الإسلام وبالتالي يسيؤون الظنّ به، ولا شكّ في أنّ إساءة الظنّ بالإسلام تتمخّض عنها مفسدةٌ أعظم.

إضافةً إلى كون الشبهة المشار إليها لا تنطبق على أيّ من الحجج الأربعة، فهي تتعارض مع سيرة المعصومين وبعض الحقائق المتعارفة في عصرهم، كذلك تتعارض مع بعض قواعد أصول الفقه مثل قاعدة «الميسور»، وعلى هذا الأساس تمّ تحليلها ونقدها وفقاً للأدلّة المشار إليها.

مفردات البحث

الحكومة الإسلامية، الحكومة الدينية، عصر الغيبة، شبهات الحكومة الدينية.

● Pathology of People's Pessimism about Islam with the Establishment of Religious Government during the Period of Occultation

□ by Ilāheh Hādiān Rasnāni

One of the doubts that are widely levelled against the intellectual foundations of the Islamic government, especially the issue of the guardianship of the Muslim jurisconsult, is that the formation of the government during the Period of Occultation causes people to be pessimistic about Islam and such pessimism about Islam carries with it a massive corruption. Because in this period, due to the absence of Infallible Imam, with the establishment of a religious government, mistakes are made by government officials, and people tend to ascribe their mistakes to Islam and become pessimistic about Islam. In addition to the fact that the mentioned doubt does not correspond to any of the Four Proofs, it is also against the life-style of the Infallibles and some realities in the period when the Infallibles were present, and even run contrary to some rules of the principles of jurisprudence, for example, with the rule "المیسورلایسقط بالمعسور" which says "that which is easy should not be abandoned due to what is difficult". The mentioned doubt has been analyzed and criticized based on the above evidence.

Key words

Islamic government, religious government, occultation era, doubts about religious government.

● Council Leadership in the Evaluation of Constitutional Experts and the Council for Review of the Constitution

□ by Dāniyāl Mohib al-Ṭāher

In examining the desirability of a government headed by a group over the one which is run by one person, two main views can be obtained from Islamic thinkers. The first point of view (taken from al-Farabi) recommends the rule of a group of people who are collectively qualified, assuming that a fully competent (qualified) person is not easily accessible. The opposite point of view (taken from Āmiri) recommends the rule of a lower individual in the absence of a qualified person and warns against any rule by a group.The examination of the Constitution of the Islamic Republic of Iran, before and after its revision in 1368, as well as the detailed review of the negotiations of the legislators, shows that the Constitutioal Council of the Assembly Experts, with an explanation close to al-Farābi's view, has prescribed a council leadership in the event of emergency and on the assumption that there would be no access to a qualified person, and the Council for Review of the Constitution has not considered the possibility of council leadership by demonstrating preference for arguments in favor of Āmeri's view. In this way, the lack of consideration of council leadership in the constitutional amendment process is not a theoretical change (development), but rather an accompaniment to the judgment that Islamic thinkers have made about a rule by a group from the past until now. The only difference was in the preference of one of the two famous views in 1358 and the preference of the other view in 1368; the two viewpoints that none of which recommends a rule by a group per se and jointly seek the rule of a “qualified person”.

Key words

council leadership, leadership council, council government, rule by a group, Constitution.

● Prerequisites for the Realization of the Model of "Comprehensive and Fundamental Islamic Management" in the Islamic Government based on Ayatollāh Mişbāh Yazdi's Point of View

□ by Mahmoud Moṭahariniā

Management, as a discipline in contemporary world, is one of the most important branches of human sciences with its own approach, goals and principles, which has undergone an evolutionary course over two centuries. After the Islamic revolution gained victory in Iran, the issue of Islamic management received considerable attention. In Iran, there were different reactions to this category, among which one can refer to various types of denials and also the approach to Islamizing management, which was favored by many in practice. In the meantime, the late Ayatollāh Mişbāh Yazdi presented a different theory, which was the result of combining inferences from various sources such as the Qur'ān and traditions by means of philosophical methods and careful deliberation on the evolution and fundamental changes in the attitude towards man during the post-Renaissance centuries. One of the most fundamental features of Ayatollāh Mişbah's point of view is his attention to the non-organizational aspects of a person in his material and non-material life. The most important question in this regard was that what prerequisites should be achieved in order to realize the management model considered by Ayatollāh Mişbāh Yazdi? Drawing upon the comparative library research method, and by making references to the lectures delivered by Ayatollāh Mişbāh Yazdi, in this article attempts have been made to extract and represent the foundations and prerequisites for the realization of the ideal model of Islamic management from his perspective while briefly explaining the competing approaches.

Key words

Islamic management, Islamic government, Ayatollāh Mişbāh Yazdi.

● Explanation and Analysis of the Nature and Dimensions of the Theory of the 'Jurisprudence of Guardianship System'

☐ by Sajjād Habibzādeh and Hasan Panāhi Azād

The complexity of the world of today makes it necessary to change the jurisprudential approach from an individual perspective to a systemic perspective. Shiʿa jurists have felt this necessity and sought to find a solution for it by making special studies and presenting ideas in this realm. Meanwhile, each of the theories of "jurisprudence of the system", "guardianship jurisprudence" and "jurisprudence of guardianship system" have expressed a new approach. The third theory can show great efficiency due to its countless capacities. By referring to the author's written and oral works and explaining each of the abovementioned forms of jurisprudence and explaining the textual (narrative) evidence, this research shows preference for the last form, i.e., the "jurisprudence of the guardianship system" and specifies four chapter headings for it. One of them is the question of the nature of jurisprudence of the guardianship system. This sort of jurisprudence is divided into two parts: epistemic and objective.The first part, which is also called ideology, seeks to prove two types of general and specific principles and the way to reach them by applying rational and discretional (*ijtihādi*) methods, and the second part, which is called governance, is the process of policy making, making regulation and providing services. The epistemological field of governance also consists of four parts: the first is the philosophy of governance, the second is the governance jurisprudence, the third is the governance ethics , and the fourth is the science of governance.

Key words

jurisprudence of the system, guardianship jurisprudence, jurisprudence of guardianship system, governance jurisprudence.

● Mullā Ṣadrā's Epistemological Foundations in Proving the Guardianship of Religious Scholars

□ by Mahdi Bayāt Mokhtāri

Has Mullā Ṣadrā, the author of the Transcendental Philosophy, made an effort to represent the authority of the religious scholars and explain its foundations and principles? This article has extracted its data by analyzing and examining Mullā Ṣadrā's books, coming to the realization that with some preliminary preparations, Mullā Ṣadrā identified the planning of a society as one of the responsibilities of theologians after the Imams: 1. vision of God, as the ultimate perfection of creation; 2. the monotheistic worldview is a prerequisite for achieving the ultimate goal; 3. human tendency towards collectivism; 4. the necessity of laws; 5. the revealed laws are the only providers of happiness; 6. angels are mediators between God and the prophets; 7. the need for prophets to receive and implement laws; 8. miracles, proof of the truthfulness of divine messengers; 9. infallible Imams are mediators between the Prophet and scholars; and 10. religious scholars (theologians) are mediators between Imams and people.Having stated the above subjects, Mullā Ṣadrā emphasized that during the time of the Imam's occultation, religious scholars are obliged to communicate to the people what they have received from reliable sources, and in addition to that, like the Prophet and the infallible Imams, they are ordained to implement the ultimate motive of creation which is man's achievement of eternal happiness. Undoubtedly, the execution and implementation of many decrees depends on the formation and power of the government.

Key words

Period of Occultation, guardianship and government, guardianship of scholars of religion, Mullā Ṣadrā.

● Enjoining Good and Forbidding Evil is the Cause of Increasing Power and Security in Religious Society

□ by Seyyed Muhammad Hossein Raiszādeh

Authority, capability, security and immunity are said to be the essential constituent elements which ensure the survival and continuity of the political system, whose creation and maintenance is dependent on various factors. Drawing upon a descriptive-analytical method, this research seeks to answer the question of what role 'enjoining good and forbidding evil' plays in providing power and security for a religious society. The findings of the research show that 'enjoining good and forbidding evil' forms one of the bases and foundations of the soft power of the political system in the Islamic society by playing a role in facing the threats of enemies against the cultural foundations of the Islamic society. Through the practice of 'enjoining good and forbidding evil', the Islamic society will be alive, alert, invulnerable, hopeful, ready to resist, ready to strike a blow, as a resistant living being; In the light of the strict and extensive implementation of what is good and what is forbidden in all aspects of human life, by making use of the proper methods, one can witness the purest kind of power and soft security and enjoy its countless benefits. Considering the effectiveness of the obligation of enjoining good and forbidding evil, if the religious society and the Islamic government want to remain safe and preserved from social, moral and cultural dangers and harms (which lead to the decline of civilizations), it should make plans to expand the culture of this obligation and try to institutionalize it in all aspects of society.

Key words

enjoining good, forbidding evil, Islamic regime, soft power, soft security, religious society.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Pathological Study of Economic Activities of the Islamic Republic of Iran's Governmental Agents from the Perspective of Governmental Jurisprudence (Fiqh)

□ by Mustafa Jaʿfarpishefard

Behavioral secularism is the most important cause of economic corruption and the axis of creating oppression and social forms of injustic in the Islamic regime. In solving this problem, internal and external supervision in the form of measures such as drafting laws, putting into effect the supervision of the parliament and the establishment of judicial institutions and centers have always been taken into consideration. However, taking such measures are a fight against what we may call the 'effect' and thus not being essential. The present article deals with the question of the source of economic corruption of the governmental agents drawing upon the discretional and the descriptive-analytical method. It also considers the basic strategy to fundamentally confront this devastating corruption possible by re-reading the jurisprudence developed by the Ahl al-Bait. And from the perspective of governmental jurisprudence and of Imam Ali's method of governance, it regards the prohibition of the economic activities of govrmental agents as a fundamental strategy for fighting against economic corruption, and, accordingly, he believes that the measures taken by the government to prevent its agents from financial activities, which naturally and usually lead to economic rent, and to create a gap between governmental positions and the economic activity of the agents are necessary.

Key words

governmental jurisprudence, economic activity, agents of the regime, Islamic system (regime).

107

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 28, No.1, Spring 1402/2023

Proprietor: The Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

Managing Director: Sayyed Ibrāhim Reʾīsī
Editor-in-chief: Sayyed Hāshem Huseini Bushehri
Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali
Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad
Editor: Hassan Beygi

Editorial Board (in Alphabetical Order):

Ṣādiq Āmuli Lārijāni (member of the Assembly of Experts of the Leadership and the former Editor-in-Chief of the *Islamic Government*), **Muḥsin Arāki** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Hāshim Ḥuseini Bushehri** (member of the Assembly of Experts and the Editor-in-Chief), **ʿAskar Dirbāz** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Ibrāhim Reʾīsī** (member of the Assembly of Experts and Managing Director), **Muḥsin Qumi** (member of the Assembly of Experts), **ʿAbbās Kadkhudāī** (university faculty member), **ʿAbbās Kaʿbi** (member of the Assembly of Experts), **Muḥammad ʿAli Layāli** (Deputy Editor-in-Chief and faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy).

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Ali Akbar Biari, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, ʿAskar Dirbāz, Sayyed Muhammad Husein Reʾiszādeh, Qasim Shaban Nia, Muhammad Ali Layali, Abbas Ali Meshkāni.

Mailing Address:
Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal
Telefax: 37741325
home page: http://mag.rcipt.ir
e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com
Price: 250000 Rials

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی با استناد به ماده‌واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس نامهٔ شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی ـ پژوهشی گردیده است.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی بر اساس نامهٔ شماره ۳/۳۳۲۵۵ مورخ ۱۳۹۳/۳/۲۹ وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری، خطاب به رؤسای محترم دانشگاهها، مراکز آموزش عالی، پژوهشگاهها، پارکهای علمی و فن‌آوری، سازمانها و مراکز وابسته دربارهٔ فهرست نشریات نمایه‌شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC) و بر اساس نهمین مصوبه شورای راهبری ISC مورخ ۹۲/۱۱/۱۹ در ردیف ۲۷۵ قرار گرفت.

فصلنامه حکومت اسلامی از مقالات علمی ـ پژوهشی اساتید، محققان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه در مقاطع ارشد و دکتری استقبال می‌نماید.

مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی(mag.rcipt.ir) دریافت می‌شود.

حکومت اسلامی

نام: .....

نام خانوادگی: .....

مؤسسه: .....

تعداد از هر شماره: ..... از شماره: ..... مدت: .....

نشانی: .....

..... تلفن: .....

درج این مورد نیز موجب سپاسگزاری است: .....

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

نکات لازم:

۱ ● مبلغ اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۱۰۰۰۰۰ تومان می‌باشد.

۲ ● هزینهٔ ارسال بر عهدهٔ مجله می‌باشد.

۳ ● مبلغ اشتراک به حساب سیبا ۰۱۰۷۶۶۱۳۶۶۰۰۲ به نام دبیرخانهٔ مجلس خبرگان واریز شود.

۴ ● مشترکین گرامی در صورت تغییر آدرس، نشانی جدید را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهند.

۵ ● اصل فیش بانکی به همراه برگه تقاضای اشتراک به نشانی قم، صندوق پستی ۳۳۱۷، فصلنامه حکومت اسلامی، ارسال شود.

متقاضیان شماره‌های گذشتهٔ مجله می‌توانند با واریز مبلغ لازم و ارسال فیش آن مجله را دریافت کنند.