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.

۵ـ 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.

۱۰۱

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وششم/ شمارهٔ سوم / پاییز ۱۴۰۰

■

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، حسین جوان آراسته، سعید باغستانی، سیدهاشم حسینی بوشهری، محمد حقّی، محمود دهقانی، عسگر دیرباز، محسن رضوانی، سیداحسان رفیعی علوی، قاسم شبان‌نیا، سیدابراهیم صباغیان، محمدعلی لیالی، علی محمدی، عباسعلی مشکانی، محسن ملک افضلی، محمدجواد نوروزی.

■

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**

۱۵۰۰۰۰ریال

۱۰۱

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وششم/ شمارهٔ سوم / پاییز ۱۴۰۰

فهرست مطالب

تبیین فقهی تابعیت ملی با تأکید بر انگاره حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی /
عباسعلی مشکانی سبزواری و ابوالقاسم علیدوست و قاسم شبان‌نیا / ۵

امکان‌سنجی استخدام‌انگاره بهتان برای حفظ نظام از منظر حضرت امام خمینی 1 /
سیداحسان رفیعی علوی و میلاد مرادی/ ۳۵

تبیین سطوح راهبردی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی / هادی شجاعی/ ۶۵

مبانی و اصول کلامی کارگزاران ولایت‌مدار در حکومت اسلامی و کاربست آن‌ها در ولایت‌مداری کارگزاران/
محمدتقی رکنی لموکی/ ۹۳

چیستی الگوی فرهنگ اقتصادی مطلوب در اقتصاد مقاومتی با تأکید بر سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و کارکردهای آن در مقاوم‌سازی اقتصادی / امید ایزانلو و محمدجواد توکلی/ ۱۲۳

واکاوی عوامل رکودآفرین و موانع اعتباری ایجاد تمدن نوین اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری/
ابوالقاسم عظیمی و سیدمحمد حسینی و محمد دشتی / ۱۴۹

نقشه راه فقه تمدنی و تدوین توضیح‌المسائل تمدنی / عبدالحمید واسطی/ ۱۷۹

چکیدهٔ عربی/ ۲۰۳

چکیدهٔ انگلیسی/ ۲۱۶

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 بیست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۱
ISLAMIC GOVERNMENT 101 / Vol.26, No.3, Autumn2021

تبیین فقهی تابعیت ملی
با تأکید بر انگاره حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۱۹ تأیید: ۱۴۰۰/۵/۱۷
عباسعلی مشکانی سبزواری* و ابوالقاسم علیدوست** و قاسم شبان‌نیا***

چکیده

«تابعیت ملی»، از جمله مفاهیم حقوقی در نظام حقوقی ایران است که موافقان و مخالفانی دارد. مخالفان معتقدند در اسلام چنین مفهومی اساساً امکان وجودی نداشته و در گذشته تاریخ اسلام نیز واقع نشده است. در مقابل، موافقان علاوه بر استدلال به امکان و ضرورت وجود چنین مفهومی در اسلام و حکومت اسلامی، بر وجود آن در معارف و تاریخ اسلام تأکید دارند. پرسش محوری مقاله حاضر این است که آیا «تابعیت ملی» از منظر فقهی قابل توجیه و تبیین است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش، تلاش شده از طریق تبیین حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی، حجیت و مشروعیت تابعیت ملی به اثبات برسد. بدین منظور با استفاده از روش مطالعات کتابخانه و متکی بر روی‌کرد تحلیلی ـ توصیفی، با طرح موضوع تابعیت ملی در قالب‌های «حکم اولی، حکم حکومی و حکم ثانوی»، این مهم به عنوان «حکم اولی» تبیین و تثبیت شده است.

واژگان کلیدی

تابعیت، تابعیت ملی، فقه اسلامی، حکومت‌محوری فقه، حکومت اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و دکتری فقه سیاسی: meshkani.a@chmail.ir
** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: alidoost1385@gmail.com
*** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : shaban1351@yahoo.com

مقدمه

«تابعیت ملی» به عنوان یکی از اقسام تابعیت در نظام حقوقی ایران، مورد توجه قرار گرفته است. پیرامون تابعیت امی بـا دو شـاخه آن (تابعیـت ایمـانی و تابعیـت پیمـانی) اختلاف چندانی بین حقوق‌دانان و پژوهش‌گران به چشم نمی‌خورد، اما پیرامون تابعیت ملی و مبانی دینی و فقهی آن، مناقشات و اشکالاتی مطرح شده اسـت. ایـن‌کـه اساسـاً ماهیت تابعیت ملی چیست و این نوع از تابعیت که در اصل ۴۱ قانون اساسی و به تبـع آن در قانون مدنی از ماده ۹۷۶تا ۹۹۱ مورد تقنین توسط قانون‌گذار قرار گرفته، مبتنی بر کدام اصول و مبانی دینی و فقهی مورد پذیرش قرار گرفته است؟ برخـی اساسـاً منکـر این نوع از تابعیت بوده، وجـود و مشـروعیت آن را در اسـلام برنمـی‌تابنـد. در مقابـل، برخی با استدلال به حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی، وجود و مشروعیت چنین تابعیتی را به عنوان یکی از تأسیسات شارع مقدس مورد تأکید قرار داده‌اند. برخـی نیـز در عین پذیرش مستحدثه‌بودن تابعیت ملی، اما از مشروعیت آن دفاع کـرده و در صـدد برآمده‌اند با بهره‌گیری از برخی اصول و مبانی فقهی، به توجیه و تبیین آن بپردازند.

در واقع پرسشی که مقاله حاضر به دنبال یافتن پاسخ آن است، از قرار ذیل است: آیا تابعیت ملی از منظر شرعی ـ فقهی قابل توجیه و تبیین است یـا خیـر؟ پاسـخ بـه ایـن پرسش، از طریق انگاره‌های مختلفی ممکن است. اثبات تابعیـت ملـی از طریـق تثبیـت مرزهای ملی و جغرافیایی، تبیین آن به عنوان یک موضوع مستحدث عرفی که مبتنی بر سیره مستحدث عقلایی قابل توجیه و تبیین است، در زمره این انگـاره‌هـا مـی‌باشـد. از جمله انگاره‌هایی که در راستای توجیه و تبیین شرعی ـ فقهی تابعیت ملـی قابـل طـرح است، تبیین از طریق حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی است.

البته پردازش موضوع تابعیت ملی از منظر فقهی و از طریق انگاره‌هـای فـوق‌الـذکر، رویه‌ای نوین است که پیش‌تر توسط دیگر پژوهش‌گران مورد توجه قرار نگرفته است.

مقاله حاضر تلاش می‌کند از طریق انگاره حکومت‌محوری اسلام و احکام اسـلامی، تابعیت ملی را مورد تبیین و تثبیت فقهی قرار دهد. بدین منظور در ادامه پـس از تبیـین

مفاهیم و کلیات مورد نیاز پژوهش و با دیدگاه‌های مختلف پیرامون تابعیت ملی، انگاره حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی تبیین و سپس مبتنی بر آن تابعیت ملی مورد اثبات قرار خواهد گرفت.

ماهیت تابعیت

پیش از بحث و بررسی پیرامون فقهی تابعیت، ابتدا باید ماهیت آن روشن گردد. بدین منظور در ادامه ابتدا تابعیت در لغت و اصطلاح و سپس انواع تابعیت مورد بررسی و تبیین قرار خواهد گرفت.

تابعیت در لغت و اصطلاح

«تابعیت» در لغت، به معنای پیرو، دنباله‌رو، فرمان‌بردار‌بودن، تابع‌بودن، پیروی‌کردن و اطاعت کردن است و جمع آن «اتباع» می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج۲، ص۵۳۲۶). در زبان عربی برای اشاره به مقوله تابعیت، از واژه «الجنسیة» استفاده می‌شود و در زبان انگلیسی تعبیر «Nationality» در این مورد به کار می‌رود.

از نظر اصطلاحی نیز «تابعیت عبارت است از رابطه سیاسی، حقوقی و معنوی که فردی را به کشور و سرزمینی معین مرتبط می‌سازد و آن فرد، جزو عناصر اساسی و دائمی دولت مزبور می‌گردد» (کریمی‌نیا، ۱۳۹۰، ص۹۳). در برخی منابع و متون فقهی و یا مرتبط با فقه نیز تعاریفی شبیه آن‌چه گذشت، ذکر شده است (شاهرودی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۳۱۰ و عمید زنجانی و موسی‌زاده، ۱۳۸۹، ج۱، ص۴۶۸).

انواع تابعیت

تابعیت از جنبه‌های مختلف، تقسیمات مختلفی دارد. در یک تقسیم‌بندی اصلی و اساسی، تابعیت به دوگانه تابعیت امی و تابعیت ملی تقسیم می‌گردد:

تابعیت امی

مقصود از تابعیت امی، تابعیتی است که فردی به واسطه «ایمان به اسلام» [تابعیت ایمانی] و یا «عقد قرارداد با دولت اسلامی» [تابعیت پیمانی]، دارای آن می‌گردد:

از منظر اسلام، تابعیت بر یکی از دو پایهٔ ایمان (اسلام) و پیمان استوار است؛ ازاین‌رو، فردی تابع دولت اسلامی به شمار می‌رود و از حقوق شهروندی بهره‌مند می‌شود که یا مسلمان باشد و یا کتابی یا اهل کتابی که با دولت اسلامی پیمان ذمه بسته است (همان).

در تعریفی دیگر آمده است:

تابعیت از دیدگاه اسلام، به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شود: ۱. تابعیت ایمانی؛ بر اساس این نوع تابعیت، همه مسلمانان در هر جای دنیا که باشند، تبعه دولت اسلامی محسوب می‌گردند و دولت اسلامی به دفاع از حقوق آن‌ها مکلف است و ۲. تابعیت پیمانی؛ این تابعیت شامل آن دسته از کفار اهل کتاب می‌شود که بر اساس عقد ذمه در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند (عرب‌عامری، ۱۳۹۳، ش۴۱، ص۱۱۶).

چنان‌که مشهود است، آن‌چه به عنوان اساس ماهیت تابعیت تعیین شد (تعلق فرد به دولتی معین که رهاورد آن یک سری حقوق و تکالیف برای فرد و دولت است)، در هر دو نوع از تابعیت فوق‌الذکر وجود دارد. در فصل مربوط به انوع تابعیت به طور تفصیلی به تبیین این دو نوع تابعیت اهتمام خواهیم داشت.

تابعیت ملی

بر خلاف تابعیت امی ـ اسلامی و اقسام آن، که بر اساس ایمان و یا پیمان ایجاد می‌شود، تابعیت ملی، نوعی از تابعیت است که در حقوق عرفی مطرح شده و عنصر محوری آن «مرزهای اعتباری میان کشورها» می‌باشد و مبتنی بر اموری مانند نژاد، ملیت و... است: «تابعیت ملی؛ گردهمایی افراد انسانی با پیوندهای ملیت؛ مثل هم‌زبانی، هم‌نژادی و هم‌فرهنگی است که یک ملت را تشکیل می‌دهد» (خلیلیان، ۱۳۶۲، ص۱۴۱). در واژه‌نامه فقه سیاسی نیز می‌خوانیم: «منظور از آن (تابعیت ملی)، افراد انسانی هستند که با پیوندهای ملیّت از قبیل زبان، نژاد، فرهنگ واحد و مانند آن، جامعه‌ای را با محدودهٔ جغرافیایی خاص تشکیل می‌دهند» (مرادی و فروتن، ۱۳۸۹، ص۶۴).

در نظام حقوقی ایران، تابعیت ملی در اصل ۴۱ قانون اساسی[1] و در قانون مدنی در ضمن مواد ۹۷۶ تا ۹۹۱ مطرح شده است.

پیشینه تابعیت در اسلام

پیرامون پیشینه تابعیت در اسلام (و نه فقط تابعیت ملی)، دو دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه انکاری

عده‌ای از محققان منکر وجود پیشینه برای تابعیت در اسلام هستند و این پدیده را پدیده‌ای نوظهور می‌پندارند:

> در کتاب و سنّت و دیگر منابع فقهی و در آرای فقهای اسلامی، لفظی معادل تابعیت ـ به معنایی که در حقوق عرفی رایج است ـ وجود ندارد؛ زیرا در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت، به خدا تعلق دارد و حاکمیت واقعی به وسیله انبیا و اولیا اعمال می‌شود... در اندیشه سیاسی اسلام، مرز میان انسان‌ها، خاک، سیم خاردار، رودخانه، جنگل و کوه نیست، بلکه این مرز بر اساس ایمان و کفر شکل می‌گیرد... در این آیه شریفه (بقره(۲): ۲۵۷)، خداوند به طور مشخص انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ آن‌هایی که ایمان آورده‌اند و آن‌هایی که کافر شده‌اند... این‌گونه مرز ایمان و کفر که مرز واقعی میان انسان‌ها و سرزمین‌های آن‌هاست، شکل می‌گیرد و تابعیت در معنای شرعی آن نیز از همین معانی انتزاع می‌یابد... «تابعیت» در معنای عرفی خود، به معنای ملت و امت در معنای مصطلح شریعت نیست و همان‌گونه که بیان شد، نوعی رابطه است... آیات قرآنی [نیز] بر «تابعیت» به معنای عرفی آن دلالت ندارند؛ زیرا تابعیت به معنای عرفی، به مرزهای اعتباری میان کشورها اختصاص دارد و اعتقادات دینی در آن بی‌تأثیر یا کم‌تأثیر است؛ در حالی که اساس تابعیت در اسلام، بر اعتقادات دینی استوار می‌باشد (عرب‌عامری، ۱۳۹۳، ش۴۱، ص۱۱۲).

در اظهار نظر دیگری در این زمینه آمده است:

اسلام نهاد تابعیت را صریحاً پیش‌بینی نکرده است؛ زیـرا در اسـلام کمـال مطلـوب وحدت انسان‌ها در چارچوب کشور واحد اسلامی است «**انما المؤمنون اخوة**»... لیکن تا نیل به آن آرمان، اسلام تابعیت را ضرورتاً بـه عنـوان ضـابطه حقـوقی و سیاسـی و نـه معنوی در تقسیم‌بندی انسان‌ها به رسمیت می‌شناسد (ضیائی بیگدلی، ۱۳۶۵، ص۷۱).

نویسنده دیگری معتقد است:

> به هنگـام ظهـور اسـلام، هـیچ‌گونـه حکومـت و نظـام مقتـدر سیاسـی، در شبه‌جزیره عربستان وجود نداشته است و بزرگ‌ترین واحدهای اجتمـاعی را همان قبایلی تشکیل می‌دادند که در شهرها و بیابان‌های این سرزمین خشـک و سوزان سکونت می‌کردند. این مـردم هـیچ‌گونـه بهـره‌ای از علـم، دانـش، سیاست و حکومت نداشتند و دولت و عناصـر تشـکیل‌دهنـده آن از جملـه جمعیت، کشور و حاکمیـت، بـرای آن‌هـا بـی‌مفهـوم بـود... هجـرت پیـامبر اسلام 9 از مکه بـه مدینـه را مـی‌تـوان سـرآغاز پیـدایش تمـدن اسـلامی دانست... به یقین می‌توان گفـت نخسـتین دولـت اسـلامی در مدینـه شـکل گرفت و نهاد تابعیت ـ چیزی شبیه به آن‌چه در حقـوق عرفـی از آن بحـث می‌شود ـ به وجود آمد و از آن‌جا کـه ایـن «جمعیـت» را مسـلمانان و غیـر مسلمانان تشکیل می‌دادند، «تابعیت» بر یکی از دو معیار «ایمـان» و «پیمـان» استوار گردید (عرب‌عامری، ۱۳۹۳، ش۴۱، ص۱۱۵).

در این اظهار نظرها، آن‌چه اثبات می‌شود، تابعیت امی است و نه تابعیت ملی.

۲. دیدگاه اثباتی

برخی از نویسندگان و محققان معتقدند تابعیت پدیده‌ای اسـت کـه مـورد پـذیرش اسلام بوده و دارای سابقه در تاریخ اسلام و حکومت‌های اسلامی است. به عنوان نمونه در این زمینه گفته شده است:

> به رغم نو بودن اصطلاح و تبیـین مفهـوم تابعیـت و طـرح نشـدن صـریح عنوانی معادل تابعیت در آثار فقهی و اعلام نسخ ادیان غیر اسلام در نظـام

حقوقی و سیاسی اسلام، نهاد تابعیت پیش‌بینی شده است؛ چنان‌که اصطلاح «دارالاسلام حکمی» در آثار فقهی تا حدود بسیار زیاد به معنای تابعیت اصطلاحی به کار رفته است (میرسلیم، بی‌تا، ج۱، ص۲۹۹۹).

محقق دیگری در این زمینه معتقد است:

اولین دولت اسلامی با هجرت پیامبر 9 به مدینه شکل گرفت. پیامبر اکرم 9 با پیمان مدینه جمعیت دولت خویش را مشخص کرد، مسلمانان به طور طبیعی بر اساس پیمان دینی خود با خداوند و یهودیان نیز بر اساس پیمان سیاسی با پیامبر اکرم 9 اعضای اولیهٔ جمعیت شدند. با فتح مکّه و برخی سرزمین‌های دیگر و اعمال احکام اسلامی در آن سرزمین‌ها و به تبَع آن به اسلام گرویدن مردمان سرزمین‌های فتح‌شده، جمعیت مسلمانان افزایش یافت که با نزول سورهٔ توبه و تشریع پیمان اهل ذمّه، عضویت پیمانی در دولت اسلامی علاوه بر یهودیان مدینه، سایر اهل کتاب را نیز شامل گردید و به این ترتیب با تأسیس دولت اسلامی در مکّه، نهاد تابعیت نیز در آن تحقق یافت (فرحدوست، ۱۳۹۸، ص۴۴).

نظریه‌های تحقیق در تابعیت ملی

پیرامون تابعیت ملی دو دیدگاه کلان مخالف و موافق وجود دارد. در میان موافقان نیز روی‌کردها و انگاره‌های مختلف در جهت تبیین این مهم وجود دارد.

۱. دیدگاه مخالف

گروهی که بر ظواهر احکام و آموزه‌های سنت تأکید می‌کنند؛ در حوزه تابعیت، فقط «تابعیت امی» را قبول دارند و از پذیرش تابعیت ملی خودداری می‌کنند. قائلان این دیدگاه که متأثر از تصوری عمومی و مشهور پیرامون تابعیت ملی ـ مبنی بر شکل‌گیری آن پس از به‌وجودآمدن «دولت ـ کشور»ها و تقسیم سیاسی زمین به دولت‌های متعدد و به دنبال آن تقسیم جغرافیایی اشخاص بین این دولت‌ها و اختصاص و تعلق هر فرد به دولتی خاص ـ هستند، معتقدند تابعیت ملی، از نظر دینی و فقهی مشروعیت نداشته و

جایی در نظام حقوقی اسلام ندارد. این عده برای مخالفت خود، به موارد ذیل استناد می‌کنند:

۱. تقسیم سیاسی زمین به دولت‌های متعدد و به تبع آن تقسیم جغرافیایی افراد بین این دولت‌ها، با اصل ایده‌آل و آرمانی «دولت واحد جهانی اسلام» ــ که نتیجه‌ای جز نفی دولت‌های متعدد ندارد ـ در تضاد و تنافی است؛ چرا که با وجود تنها یک دولت، جایی برای نهاد تابعیت ملی باقی نمی‌ماند (ضیائی بیگدلی، ۱۳۶۵، ص۷۱).

۲. نسخ و نفی سایر ادیان در اسلام، به معنای نفی شناسایی دولت‌های غیر اسلامی است و لذا موضوع تابعیت آن دولت‌ها نیز منتفی است:

> اسلام، جامعهٔ اسلامی را در روابط خارجی، موظف به «دعوت ملت‌ها به اسلام و آیین توحید»، «جهاد» و «تشکیل حکومت واحد جهانی» نموده است... برنارد لوئیس معتقد است که اسلام جز کشور اسلامی را به رسمیت نمی‌شناسد و بر این اعتقاد چنین استدلال می‌کند: اسلام خود را تنها دین بر حق و نهایی و جهانی می‌شناسد و بر اساس تفوق و برتری مسلمانان و کشور اسلام، سیاست‌گذاری نموده است و جهان را به دو ناحیه اساسی دارالاسلام و دارالحرب تقسیم نموده و بین آن دو حالت، جنگی دائمی برقرار کرده است؛ تا آن‌جا که همهٔ افراد و جهان را تحت کنترل خود در آورد... مجید خدوری می‌گوید: هم مسیحیت و هم اسلام که در هر دو جنبه نوموکراسی الهی (حکومت قانون الهی) داشتند، مروج این معنا بودند که بشریت یک امت است و باید مقید و ملزم در اجرای یک قانون باشد و با ملازمه باید تحت حکومت فرمانروای واحدی اداره شود. هدف هر دو این بود که همه افراد بشر را تحت دین واحدی در آورند (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج۳، ص۳۵۷-۳۵۵).

۳. آن‌چه در نظام حقوقی اسلام مورد پذیرش قرار گرفته، تابعیت امی است و اساساً پدیده‌ای با عنوان تابعیت ملی، مطرح و یا حتی پیش‌بینی نشده است؛ خصوصاً که تابعیت ملی با محوریت عناصری هم‌چون نژاد، ملیت، رنگ پوست و ... موجودیت

می‌یابد؛ در حالی که در اسلام، معیار برای تقسیم افراد، ایمان و تقوا است و بقیه امور هیچ تأثیری در این زمینه ندارد. به عنوان نمونه، کنفرانس قاهره در باره حقوق بشر از دیدگاه اسلام، ماده هفدهم که در موضوع تابعیت ملی بود را به این دلیل که تابعیت به معنای معمولی آن در دوران ما (تابعیت ملی) در اسلام وجود ندارد، از متن پیشنهادی حذف کرد (جعفری، ۱۳۷۰، ص۴۶۰-۴۵۹).

بررسی و نقد

در پاسخ به این دیدگاه گفته شده است:

۱. منتفی‌بودن موضوع تابعیت، در جامعه آرمانی و جهانی اسلام، دلیلی بر عدم پیش‌بینی نهاد تابعیت در نظام حقوقیِ مربوط به پیش از آن دوران نمی‌شود؛ اگرچه ممکن است وظیفه دولت اسلامی و آحاد مسلمانان تلاش برای رسیدن به چنان جامعه‌ای باشد، اما در عین حال، تا دست‌یافتن به آن آرمان، موضوع تعدد دولت‌ها عملاً وجود داشته و نظام حقوق اسلام، علی‌الاصول می‌بایست تکلیف مردم و دولت اسلامی برای این دوران نیز معین نموده باشد، چنان‌که چنین هم کرده است.

۲. نفی سایر ادیان به معنای نفی شناسایی دولت‌های غیر اسلامی نیست؛ چنان‌که هم در تئوری و فقه و هم در عمل و تاریخ، دولت‌های غیر اسلامی مورد شناسایی دولت‌های اسلامی قرار گرفته‌اند، بر دولت اسلامی واجب است که اتباع خودش را از غیر آنان تشخیص دهد.

۳. عدم انطباق کامل معیارهای تشخیص خودی و بیگانه در اسلام با نظام حقوقی عرفی و معاصر، نمی‌تواند دلیلی بر نفی تابعیت در نظام حقوقی اسلام باشد؛ چرا که اختلاف همین معیارها در درون نظام عرفی معاصر و در کشورهای مختلف موجب چنین نفی و سلبی نمی‌شود و هم‌چنان که اختلاف قوانین کشورها نسبت به سایر تأسیسات حقوقی هم‌چون خانواده و غیره، موجب این توهم نمی‌شود که وجود نهاد خانواده را نسبت به دولتی اثبات و از دولتی سلب کنیم (دانش‌پژوه، ۱۳۹۲، ج۱، ص۸۱-۸۰).

۲. دیدگاه موافقان

موافقان تابعیت ملی در قالب چند گروه قابل دسته‌بندی هستند:

۱. روشنفکران سکولار؛ گروهی از موافقان که روی‌کردی حداقلی نسبت به دین و فقه دارند، با نفی «تابعیت امی» و تأکید بر «تابعیت ملی» با قرائت مشهور و مدرن آن، معتقدند در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی نباید از دین انتظار ارائه نظریه و حکم داشته باشیم و در این حوزه‌ها باید از دستاوردهای خرد جمعی و عقل خودبنیاد بهره بگیریم. این دسته با پذیرش مطلق و بی‌چون و چرای مفاهیم و نهادهای تمدن غرب و دولت مدرن، معتقدند باید در عرصه دین شناخت نیز تغییر رویه داده و دین را در نسبت با دنیای امروز مورد بازخوانی قرار دهیم و لذا به دنبال تغییر فهم خود از دین و متون دینی هستند. قرائت این گروه، از دین و متون دینی، بیش‌تر برون‌دینی و به تبع آن ناظر بر ریشه‌ها و بنیادهاست. آنان در پی مباحث فلسفی و کلامی‌ای هستند که تأثیرات بنیادینی در استنباط احکام و نظریه‌های دینی و فقهی بر جای می‌گذارد.

از منظر این گروه در حقوق بشر و حقوق شهروندی مدرن، حقوق آدمیان بر مبنای اومانیزم (انسان‌مداری)، فردگرایی، قراردادگرایی و حقوق طبیعی مدرن تعریف می‌شود و اساساً خدامحوری در تعلق یا عدم تعلق حقوق، مدخلیتی ندارد.

اینان در مواجهه با پدیده‌ای مانند «تابعیت امی» با تکیه بر مفاهیم و پیش‌فرض‌های فوق‌الذکر، از آن‌جا که قائل به هیچ گزاره ثابتی نیستند، به آسانی به نفی الگوهای دینی می‌پردازند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴، ش۵، ص۵).

بر اساس این دیدگاه، اساساً نمی‌توان و یا نمی‌بایست میان انسان‌ها (چه شهروندان یک کشور و یا همه انسان‌ها) به واسطه تفاوت در دین و مذهب، تبعیض قائل شد و احکام و حقوق متمایز جعل کرد. اینان یا تقسیم اسلام به اسلام تاریخی (سنتی) و اسلام روزآمد و عقل‌گرا معتقدند:

> در محور عدم تساوی حقوق غیر مسلمانان با مسلمانان، نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشأ تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با

داوری خداوند حکیم و عادل، سبب دست‌یابی به حیات برین است، امـا در دنیا تساوی حقوقی همه انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مـذهبی بـه عـدالت نزدیک‌تر است (غوث و همکاران، ۱۳۹۵، ش۱۰۵، ص۱۰۲-۱۰۱).

بررسی و نقد

روشن است که این دیدگاه به دلیل برداشت حـداقلی و منفعلانـه از دیـن در برابـر اندیشه‌ها و افکار تمدن غـرب، دچـار نقصـان‌هـای دیـن‌شـناختی، معرفـت‌شـناختی و روش‌شناختی متعددی است. از یک سو بر اسلام فقاهتی که بر تکنیک صحیح اسـتنباط استوار است، نام «اسلام سنتی و اسلام تاریخی» می‌نهد و اسلام مورد نظـر خـود را کـه اسلام حداقلی و منحصر به رابطه خدا و خلق در حوزه خصوصی است، «اسلام روزآمد و عقل‌گرا» معرفی می‌کند. یعنی عصر مـا اقتضـا مـی‌کنـد کـه اسـلام در حـوزه روابـط اجتماعی دخالت نکند! قائلان این روی‌کرد، به جای تلاش برای تبیین صحیح مسـائل و موضوعات و فهـم فقیهانـه و در عـین حـال روزآمـد از احکـام دینـی و بـه اصـطلاح «دینی‌کردن عصر»، در جهت تحمیل اندیشه‌های غرب بر دین و تبیین دین با توجـه بـه آن اندیشه‌ها و «عصری‌کردن دین» گام برداشته‌اند. این در حالی است که اگر به صورت منضبط و فقیهانه با دیدگاه اسلام در زمینه تابعیت مواجه می‌شدند، می‌توانسـتند هـر دو نوع تابعیت امی و نیز تابعیت ملی را به درستی درک و تبیین نمایند.

۲. روشن‌فکران دینی؛ گروهی دیگر از عالمان که نگاه متفاوت‌تری (نسبت به جریان سنتی) به دنیای جدید و اقتضائات آن دارند، برای فـرار از عواقـب عـدم پـذیرش ایـن اقتضائات، یا به شکل صوری و برای فرار از واکنش‌های جهانی، تن به پذیرش مفـاهیم مدرن و اصلاحاتی در زمینه حقوق شهروندی و نهادهای مدرن مـی‌دهنـد و یـا اساسـاً خود را فی‌الواقع ملزم به رعایت آن می‌دانند. یعنی می‌پذیرند که با تغییر شرایط جامعـه جهانی، الزاماتی رخ داده است که بازگشت به اشکال گذشته را نا ممکن می‌سـازد. ایـن گروه بیش‌تر به دنبال ایجاد ملائمت و سازگاری میان شریعت و مفاهیم مدرن بوده و از مخالفت با نهادهای مدرن در هراسند. لذا در همین راستا بـا ایـن انگـاره کـه در جهـان

امروز و با تقسیم جهان به دولت ـ کشورهای متعدد، دیگر نمی‌توان از تابعیت اسلامی سخن گفت، بلکه باید تابعیت ملی را به عنوان یک واقعیت جهانی پذیرفت و به آن تن داد (همان، ص۱۰۰). برخی از این گروه با تقسیم تابعیت به «تابعیت ایده‌آلیستی» و «تابعیت رئالیستی»، معتقدند در جهان امروز باید از تابعیت اسلامی که یک مقوله آرمان‌گرایانه و دست‌نایافتنی است، دست کشیده و تابعیت ملی را به عنوان یک پدیده‌ای واقع‌گرایانه و مطابق با جهان امروز بپذیریم (همت، ۱۳۹۴، ش۲۵، ص۲۰۰-۱۹۹).

بررسی و نقد

این دیدگاه نیز مانند دیدگاه مخالفان، از عدم آشنایی دقیق و عمیق با مقوله تابعیت و خلط آن با مقوله شهروندی و نیز اکتفا به قرائت مشهور و غفلت از حقیقت و ماهیت تابعیت در رنج است. در ادامه و در ضمن تبیین نظریه مختار، اشکالات این دیدگاه نیز روشن خواهد شد.

۳. اندیشمندان فقیه؛ گروهی دیگر از اندیشمندان و فقیهان که مواجهه‌ای اجتهادی با فقه و منابع دینی و در ضمن درکی صحیح از شرایط زمانی و مکانی دارند، تلاش کرده‌اند بدون این‌که تابعیت امی را به چالش بکشند، تابعیت ملی را به نحوی دقیق و صحیح تبیین نمایند. برای این دسته، انگاره‌های مختلفی در جهت تبیین تابعیت ملی وجود دارد.

انگاره‌های فقهی پیرامون تبیین تابعیت ملی

چنان‌که گذشت، از جمله موافقان تابعیت ملی، «اندیشمندان فقیه» هستند که با پذیرش تابعیت ملی، به تحلیل و تبیین فقهی این مهم پرداخته‌اند. در این میان انگاره‌ها و روی‌کردهای مختلفی در جهت تبیین فقهی تابعیت ملی وجود دارد. در ادامه به مواردی از این انگاره‌ها اشاره می‌گردد:

۱. انگاره حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی

یکی از انگاره‌ها پیرامون تبیین فقهی تابعیت ملی، انگاره «حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی» است.

بر اساس این انگاره، مبتنی بر حکومت‌محوری اسلام و احکام فقهی، اصل تشریع تابعیت ملی را می‌توان به شارع مقدس نسبت داد؛ گو این‌که اساساً تابعیت در شریعت اسلام، مبتنی بر موقعیت جغرافیایی افراد تشریع شده و تابعیت ملی به عنوان یکی از دو گونه تابعیت در اسلام (در کنار تابعیت امی) تشریع شده است.

در تحلیلی دیگر و با فرض عارضی و مستحدثه‌بودن تابعیت ملی (و اصالت‌داشتن تابعیت بر مبنای ایمان و پیمان = تابعیت امی)، اما می‌توان مبتنی بر مبنای حکومت‌محوری اسلام و احکام فقهی، تابعیت ملی را به عنوان یک موضوع و مسأله مستحدثه و مبتنی بر روی‌کرد حکومتی به فقه، مورد تحلیل و تبیین قرار داد.

در ادامه و پیش از پرداختن به انگاره فوق‌الذکر، ابتدا مبنای «حکومت‌محوری اسلام و احکام فقهی» را مورد بحث قرار داده و پس از آن، به تفصیل پیرامون دو تحلیل و تقریر پیش‌گفته پیرامون تابعیت مبتنی بر این مبنا به بحث خواهیم پرداخت.

تبیین حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی

چنان‌که گذشت «حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی» مبنای دو تحلیل فقهی فوق‌الذکر از تابعیت ملی به شمار می‌رود.

از جمله اموری که در دین اسلام و فقه شیعه مشهود است، ماهیت حکومتی و نظام‌مند این هر دو است؛ بدین صورت که از ابواب و مسائل فقه و سیرهٔ عملی اهل بیت : این‌گونه بر می‌آید که شریعت اسلام امری حکومت‌محور است و مستلزم نظام سیاسی برای اجرای احکام الهی در جامعه است.

در منابع دینیِ اسلامی و شیعی نیز مسأله ضرورت حاکم و حکومت مورد تأکید قرار گرفته است. چنان‌که امیرالمؤمنین 7 با تعبیر معروف و گهربار خود «**لابدّ للنّاس من أمیر برّ أو فاجرٍ**» (نهج البلاغه، خطبه۴۰)، این مهم را گوشزد فرموده است. در باره ضرورت حکومت دینی و اسلامی نیز بحث‌ها و ادله فراوانی اقامه شده است. فلسفه این همه تأکید در باره حکومت و حکومت دینی، وابستگی و رابطه تنگاتنگی است که

بین سعادت فردی و اجتماعی انسان با مقوله حکومت از سویی و پیوستگی شـریعت و احکام اسلامی از سوی دیگر وجود دارد.

امام خمینی 1 نیز پیرامون ضرورت حکومـت اسـلامی، بـه عنـوان مقدمـه مبحـث ولایت فقیه، پاره‌ای از احادیث را نقل می‌کنند که در آن‌ها نقـش محـوری حکومـت در سعادت انسان بیان شده است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۶۲۱).

در بخشی از این روایات، نقش اساسی حکومت در سعادت بشر گوشزد شده است. انقراض ملت اسلامی، نابودی دین و احکام و آداب آن، ملازم با فقدان حـاکم مناسـب دانسته شده است. پس نقش حاکم در حفظ ملت اسلامی و پاسداری از دین و احکام و آداب، نقشی اساسی است. روشن است که دین و احکام و آداب آن، سعادت بشر را در ادبیات اسلامی رقم می‌زنند. حضرت امام نیز با تمسک به روایاتی از این دسـت، التـزام خود را به گزاره نقش محوری حکومت در سعادت انسان اعلام می‌کند (همان).

حکومت‌محوری فقه

حکومت‌محوری فقه، یکی از اموری که پس از تأمل و دقت در قاطبه احکام شرعی خود را می‌نمایاند. نویسنده در مقاله‌ای تحت عنوان «مناسبات فقه و حکومت» با تقسیم احکام به پنج دسته کلان، نسبت هر کدام از آن‌ها را با حکومت به تفصیل مورد بررسی قرار داده است (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۶، ص۱۵۴-۱۲۴).

امام خمینی 1 در این زمینه می‌فرماید:

> ماهیت و کیفیت این قوانین (احکام شرع) می‌رساند کـه بـرای تکـوین یـک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریع گشته اسـت. اولاً: احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یـک نظـام کلـی اجتماعی را می‌سازد... ثانیاً: با دقـت در ماهیـت و کیفیـت احکـام شـرع، در می‌یابیم که اجرای آن‌ها و عمل به آن‌ها مسـتلزم تشـکیل حکومـت اسـت و بدون تأسیس یک دستگاه عظیم و پهناور اجرا و اداره، نمی‌تـوان بـه وظیفـه اجرای احکام الهی عمل کرد (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص۲۹).

یکی از طرف‌داران این دیدگاه نیز می‌نویسد: «قوانین و احکام اسلام یا بر پایه ولایت و حکومت اسلامی است یا در مسیر حکومت اسلامی است و به تعبیر دیگر، نشان می‌دهد که دولت در بافت و شیرازه اسلام دخیل است» (منتظری، ۱۳۷۱، ج۱، ص۹۰). بر این اساس، در واقع فقه شیعی، فقهی حکومت‌محور بوده و لازمه وجود و اجرای صحیح آن‌ها تأسیس حکومت است (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۵، ش۵، ص۹۶-۹۲).

تبیین فقهی تابعیت ملی مبتنی بر حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی

این دیدگاه با اعتقاد به این‌که «تئوری تابعیت بر اساس موقعیت جغرافیایی اشخاص، جزء لاینفک حکومت است» (زیدان، ۱۴۰۸ق، ص۵۶)، از سویی و با تأکید بر این‌که «در دین اسلام، اجتماع، سیاست و حکومت با دین آمیخته بوده و پیوستگی وثیقی دارد» و بر همین اساس، «احکام اسلامی با محوریت حکومت تشریع شده است» (همان)، تلاش می‌کند «تحلیل دینی و فقهی» از مقوله «تابعیت ملی» ارائه دهد.

این دیدگاه پس از تبیین ضرورت حکومت و نیز حکومت‌محوری دین و شریعت و پذیرش تئوری حکومت در اسلام، از طریق تحلیل لوازم و اقتضائات حکومت، به تبیین تابعیت ملی پرداخته و اثبات آن را ممکن می‌انگارد:

> چه این‌که تئوری تابعیت بر اساس موقعیت جغرافیایی اشخاص، جزء لاینفک حکومت است؛ برای این‌که به حکم عقل، دوام و استحکام حکومت، رکن اصلی آن است و هر امری که موجب تزلزل و تغییر سریع در ارکان تشکیل‌دهنده حکومت شود، مردود است (الفت، ۱۳۷۷، ص۳۵).

و از سوی دیگر:

> واضح است [که] تعیین تابعیت بر اساس اراده و اختیار مطلق فرد، موجب تزلزل و هرج و مرج در اداره حکومت است. بنابراین، نقش اراده فرد، تنها در اصل حکومت است و با پذیرش حکومت، بقیه امورِ متفرع بر حکومت، به طور قهری پذیرفته شده است (همان).

هم‌چنین بر این نکته تأکید دارد که:

> در هر سرزمینی که حکومتی برپاست، آن حکومت بر تک‌تک افراد آن و بر جزءجزء خاک آن حکومت دارد؛ وگرنه اگر بنا باشد افرادی به جهات مختلف؛ مثلاً اختلاف در عقیده از سیطره حکومت خارج شوند، هر روز ممکن است عقاید تغییر نماید و در نتیجه قلمرو حکومت اسلامی و شمول آن نیز به تبع تغییرات، تغییر خواهد کرد و این مطلبی است که هیچ کس به آن ملتزم نمی‌شود؛ زیرا حکومت‌ها ثبات خود را از دست داده و در معرض سقوط قرار می‌گیرند (همان).

بر همین اساس، مبتنی بر این دیدگاه، «مبنای تابعیت» باید امری قابل شناخت و قابل دسترسی، ثابت و لایتغیر و عام الشمول و فراگیر باشد:

> با مطالعه تاریخ حیات اجتماعی انسان و تشکیل حکومت‌ها، به این نکته پی می‌بریم که بر اساس فطرت پاک انسانی، عامل تعیین‌کننده و اصلی در تعیین اتباع یک حکومت، قبیله و... همان سرزمین است. البته این بدان معنا نیست که دیگر عوامل نقشی ندارند، بلکه منظور این است که موقعیت جغرافیایی اشخاص و وجود علاقه‌های نَسَبی بین افراد موجب می‌گردد که به تدریج حکومتی در سرزمینی شکل گیرد. هر چند به گذشت ایام، تفاوت‌های زیادی در حکومت‌های فعلی با حکومت‌های اولیه به چشم می‌خورد و لکن در اصل سرزمین و حفظ ملیت اکتسابی در آن سرزمین همه مشترکند. با وضوح این مقدمات به نظر می‌رسد موقعیت جغرافیایی اشخاص مناسب‌ترین معیار برای تعیین تابعیت است؛ زیرا امری است قابل شناخت، در دسترس و ثابت که نمی‌توان آن را تغییر داد، مگر با زور و قهر و به جهت این‌که شامل تمامی ساکنین آن سرزمین است، از هر نژاد و شکل و مذهب، بنابراین با عدالت سازگاری تام دارد؛ چرا که بر همه مردم یک سرزمین یک قانون حاکم است و همه در برابر قانون و حکومت، دارای حقوق و تکالیف برابرند (همان، ص۳۷).

هم‌چنین برای این دیدگاه علاوه بر استدلال بر «ضرورت حکومت» و «حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی» و «لزوم پای‌بندی به اقتضائات و لوازم حکومت»، می‌توان موارد دیگری را نیز به عنوان دلیل و مؤید ذکر کرد:

۱. فطرت‌مندی گزینش سرزمین خاص توسط انسان‌ها برای زندگی؛ تئوری تعیین تابعیت بر اساس موقعیت جغرافیایی اشخاص، مورد پذیرش نظام‌های حقوقی معاصر نیز هست، منتها در جهان حقوقی، اینان بازگشت به اصل نموده‌اند و همان امر فطری و سکنی‌گزیدن در سرزمین خاص را ملاک تعیین تابعیت قرار داده‌اند؛ چون در روزهای آغازین حیات اجتماعی، انسان‌ها بر این منوال مشی می‌کردند، اما از آن‌جا که دین اسلام بر اساس طینت و فطرت پاک انسانی پای نهاده شده است، از همان روزهای نخست، این‌گونه عمل نموده است.

۲. تعمیم مبنای پذیرش تابعیت اهل کتاب بر اساس مبنایی غیر از مبنای عقیده؛ یکی از احکامی که بین تمام مسلمین اتفاقی است و در مورد اصل آن هیچ اختلافی وجود ندارد، مسأله تابعیت و پذیرش اقلیت‌های مذهبی به عنوان اهل ذمه در حکومت اسلامی است و اینان با انعقاد پیمان ذمه و اکتساب تابعیت می‌توانند در کشور اسلام آزادانه زندگی کنند و از حقوق اجتماعی و امنیت داخلی و خارجی، مانند مسلمانان بهره‌مند گردند (سبحانی، بی‌تا، ص۵۴۳). قائلان به دیدگاه مورد بحث با اشاره به همین امر، معتقدند در مورد اهل ذمه باید پذیرفت یا این‌که [مورد تابعیت اهل ذمه] از تئوری تابعیت بر اساس عقیده مستثنی است که خلاف اصل است و یا قبول کرد در حکومت اسلامی، تعیین تبعه به معنای حقوقی بر اساس عقیده افراد نیست (الفت، ۱۳۷۷، ص۴۱-۳۸).

۳. حکم به اسلام لقطه‌ای که در سرزمین اسلامی یافت شده؛ در فروعات فقهی آمده است در سرزمین اسلامی و دارالاسلام، اگر انسان‌هایی یافت شوند که هویت مشخص ندارند و به اصطلاح مشکوک‌الحال از جهت دین و کفرند، این افراد به حکم مسلمانند؛ یعنی اقامت و سکونت فرد کافی است که او را تبعه حکومت اسلامی بدانیم و با او به عنوان مسلمان رفتار نماییم؛ هر چند در واقع کافر باشد و بر عکس، افرادی که در

سرزمین کفر و دارالکفر مشکوک‌الحال هستند، به حکم کافرند. این نیست، مگر تابعیت ارضی به مفهوم حقوقی.

۴. حکم به حلیت مصرف ذبیحه مشکوک در دارالاسلام و حرمت مصرف آن در دارالکفر؛ هم‌چنین این فرع فقهی که «مصرف ذبیحه مشکوک در دارالاسلام، حلال است و در دارالکفر حرام»، از مصادیق دیگری است بر تأیید این‌که تعیین تابعیت اتباع کشور و حکومت اسلامی بر اساس سرزمین محل اقامت است (همان).

حتی برخی از طرف‌داران این انگاره، مقوله تابعیت در اسلام را محدود به تابعیت مصطلح و ملی می‌دانند. اینان با تفکیک «اخوات اسلامی» از «تابعیت حکومت اسلامی»، اساساً چیزی با عنوان «تابعیت امی» را قبول ندارند و تابعیت را مقوله‌ای حکومتی و حکومت‌محور می‌انگارند:

> برخی معتقدند در یک جامعه اسلامی نباید ملاک تابعیت مرزهای آن کشور باشد، بلکه به اعتقاد ایشان ملاک تابعیت در اسلام فقط مذهب و دین اسلام است. اما به نظر می‌رسد ما باید میان اخوت و برادری مسلمانان با مسأله تابعیت تفاوت قائل شویم و یا به تعبیر دیگر، میان تابعیت اسلام با تابعیت کشور اسلامی فرق قائل شویم. مسلمان؛ یعنی هر کس که به وحدانیت خداوند، نبوت حضرت محمد 9 ، معاد و ضروریات دین اسلام اعتقاد داشته باشد، به تابعیت دین اسلام در می‌آید و او هر کجا که باشد، با دیگر مسلمانان برادر است، اما این برادری غیر از مسأله تابعیت است. زیرا روح تابعیت به معنای قبول حاکمیت و حمایت حکومت از تبعه تحت حکومت خویش است؛ یعنی در هر کشوری که حکومت اسلامی برقرار است و مسلمانان ساکن آن کشور، آن حکومت را پذیرفته‌اند، تبعه آن حکومت به حساب می‌آیند، ولی اگر تابعیت آن حکومت را نپذیرفتند و در کشور دیگری ساکن شدند، دیگر تبعه سیاسی آن کشور نخواهند بود، بلکه تبعه همان کشور و حکومتی هستند که در آن ساکن شده‌اند (یزدی، ۱۳۸۲، ص۳۰۴).

مبتنی بر این انگاره، تابعیت ملی یک حکم اولی شرعی است که از همان ابتدا و مبتنی بر حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی وجود داشته است.

تبیین تابعیت ملی مبتنی بر حکومت‌محوری اسلام به عنوان موضوع مستحدثه

دیدگاه دیگر برای تحلیل و تبیین تابعیت ملی، این است که این مهم را به عنوان موضوع مستحدث که مبتنی بر نیازهای جدید و عصری و شرایط حاکم بر جامعه و حکومت اسلامی مورد پذیرش قرار می‌گیرد، در نظر بگیریم.

به بیان دیگر، این دیدگاه، با فرض عارضی و مستحدثه‌بودن تابعیت ملی (و اصالت‌داشتن تابعیت بر مبنای ایمان و پیمان = تابعیت امی)، تلاش می‌کند مبتنی بر مبنای حکومت‌محوری، مشروعیت و مبنای فقهی تابعیت ملی را ـ به عنوان یک موضوع و مسأله مستحدثه ـ مبتنی بر روی‌کرد حکومتی به فقه، مورد تحلیل و تبیین قرار دهد.

اساس این دیدگاه مبتنی بر «تغییر احکام موضوعات در پرتو تغییر نظام حاکم بر آن موضوعات» است؛ بدین بیان که:

> زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصادِ یک نظام ممکن است حکم جدید پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده واقعاً موضوع جدید شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

نکته بنیادینی که در کلام حضرت امام 1 در مورد نقش زمان و مکان در اجتهاد وجود دارد، «عامل» این تغییر است که همان «تغییر نظام حاکم» است که در قالب تغییر در روابط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، با محوریت «حکومت» اتفاق می‌افتد.

از سوی دیگر، تأثیر شرایط زمانی و مکانی در نظام استنباطی و فقهی اسلام چند صورت دارد:

الف) گاهی منشأ تغییر موضوع، تغییر در زمان و مکان و به طور کلی شرایط عرفی حاکم بر موضوع است. یعنی بدون لحاظ حکومت اسلامی و تشکیلات حکومتی و در صورت عدم وجود چنین حکومتی، گاهی تغییر در شرایط عرفی موجب تغییر موضوع می‌شود.

ب) گاهی، اما با فرض تشکیل حکومت اسلامی، تغییر شرایط حاکم بر اجتماع، اقتصاد و سیاست نظام را بر موضوعات احکام بررسی می‌کنیم. به عبارت دیگر، در این حالت، تشکیل حکومت در این بحث مدخلیت خواهد داشت؛ یعنی با فرض تشکیل حکومت اسلامی تأثیر شرایط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... را در داخل نظام اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

حال تأثیر این شرایط بر موضوعات احکام به چند صورت قابل تصور است:

الف) تأثیرگذاری از طریق حکم حکومتی؛ تغییر شرایط و به تبع آن تغییر موضوع حکم حکومتی.

ب) تأثیرگذاری از طریق حکم ثانوی (عناوین ثانوی)؛ تأثیر شرایط سیاسی و اقتصادی بر اجرای احکام اولیه شرعی و تغییر عناوین موضوعات.

ج) تأثیرگذاری از طریق تأثیر بر حکم اولی؛ تأثیر این شرایط بر موضوعات احکام در جهت تغییر موضوع. در این قسم، تأثیر شرایط بر موضوعات به این صورت است که تغییر شرایط سیاسی و اقتصادی حاکم بر نظام حکومتی که مصداق اتمّ این تغییر، تغییر نظام حکومتی است، موجب می‌شود که عنوان جدیدی بر موضوعات احکام شرعی صادق آمده و به تبع آن، حکم اولی موضوعات تغییر و یا حکم جدیدی مبتنی بر موضوعات جدید و مستحدث به وجود آید. در ادامه به تفصیل با تحلیل و تبیین این مهم، با تمرکز بر مسأله تابعیت ملی، اهتمام خواهد شد.

انحای تحلیل فقهی و پذیرش تابعیت ملی به عنوان موضوع مستحدث

چنان‌که گذشت، تأثیرگذاری حکومت بر احکام، با سه تحلیل (و در واقع از سه طریق)؛ یعنی تأثیرگذاری بر حکم اولی، حکم حکومتی و حکم ثانوی (عناوین ثانوی)

امکان‌پذیر است. بالتبع تابعیت ملی را نیز می‌توان مبتنی بر همین سه طریق مورد تحلیل و تبیین قرار داد:

تحلیل تابعیت ملی به عنوان حکم حکومتی

یکی از محورهایی که حکم فقهی آن به لحاظ شرایط زمان و مکان، همواره در تحول و تغییر است، احکامی است که حاکم اسلامی آن را صادر می‌کند. این احکام، مربوط به مدیریت جامعه و مصالح و مفاسد مسلمانان است؛ مانند جنگ و صلح، روابط بین‌الملل و روابط اقتصادی و سیاسی با سایر کشورها، کیفیت تنظیم امور جامعه از لحاظ فرهنگی، سیاسی، بین‌المللی و سایر شؤون زندگی مردم. ولی فقیه از طرف شارع مجاز به صدور حکم و تصمیم‌گیری در تمام این موارد است و تصمیم او بر تصمیمات دیگر مقدم است. در همه این موارد که جمیع شؤون زندگی انسان را فرا می‌گیرد، روشن است که محور و ملاک حکم حکومتی، مصلحت نظام، جامعه و مکلفین است. اگر فقیه حاکم در موردی، مصلحتی را تشخیص داد، می‌تواند طبق مقتضای آن مصلحت، حکمی را صادر نماید؛ حکمی که احتمالاً با حکم اولی موضوع (در صورت سابقه‌داشتن حکم و موضوع) متفاوت و مخالف باشد و یا در صورتی که موضوع و مسأله مستحدثی رخ داده، حاکم به طور موقت و مبتنی بر مصلحت جامعه و آحاد، به انشای حکم جدید در آن مورد می‌کند. به عنوان نمونه، اگر مصلحت جامعه و نظام اسلامی اقتضای بهره‌گیری از نوع خاصی تابعیت را داشت، حاکم می‌تواند حکم به جواز بهره‌گیری از آن را بدهد. برخی از فقها با اشاره به همین امر، تابعیت ملی را از همین طریق مورد تحلیل و پذیرش قرار داده‌اند:

> تابعیت نوعی ارتباط سیاسی است که فردی را به دولتی و کشوری مرتبط می‌سازد؛ به طوری که حقوق و تکالیف اصلی وی از همین رابطه ناشی می‌شود... در اسلام از تابعیت به این معنا اثری نیست؛ هر چند ما به حکم مصلحت و ضرورت آن را می‌پذیریم و این از جمله مواردی است که قانون‌گذار در یک حکومت اسلامی [حاکم اسلامی] می‌تواند با رعایت اسلام

و مصالح امت برای آن مقرراتی وضع کند و رعایت آن مقررات، به حکم وجوب اطاعت اولی‌الامر واجب گردد (جنتی، ۱۳۶۷، ص۷۴).

تحلیل تابعیت ملی به عنوان حکم ثانوی (عناوین ثانوی)

گاهی احکام تابع عناوین خاصی (عناوین ثانوی) هستند که در صورت عروض آن عناوین بر موضوع، حکم جدیدی منطبق می‌شود. برخی از عناوین ثانوی که بر موضوع عارض می‌شوند، در مقیاس کوچکی بر احکام اثر می‌گذارند و دایره و گستره تأثیرگذاری آن‌ها محدود به احکام و ابواب خاصی است. در مقابل برخی از این عناوین، اما از چنان گستره و دایره تأثیری برخوردارند که کل فقه و جریان اجتهاد را تحت تأثیر قرار می‌دهند. مهم‌ترین عنوان از این دسته، عنوان «حکومت» است.

به عنوان مثال؛ چنان‌که برخی معتقدند، اگر تابعیت ملی، به عنوان «تابعیت ثانویه و اضطراری» در حکومت اسلامی مورد پذیرش قرار گیرد و اصالت با تابعیت امی است، این پذیرش در پرتو تأثیر حکومت بر احکام، این‌گونه قابل تحلیل خواهد بود که حکم «تابعیت ملی»، بر فرضی که در پرتو عروض عنوان «حکومت اسلامی با شرایط و مقدوراتی خاص» مورد بررسی قرار گیرد، با فرضی که فارغ از عروض عنوان حکومت و یا با فرض عروض عنوان حکومت با شرایط و مقدوراتی متفاوت، مورد بررسی قرار گیرد، متفاوت خواهد بود. یحتمل در حکومتی، مانند حکومت جهانی حضرت صاحب الامر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) نتوان از مقوله تابعیت ملی و مشروعیت پذیرش آن سخن گفت، اما در حکومت‌هایی از قبیل جمهوری اسلامی ایران که با شرایط، امکانات و مقدورات محدود و خاصی، در عرصه جهانی و در کنار دولت‌ها و حکومت‌های متعدد دیگر حضور دارد، بتوان از «مشروعیت ثانویه تابعیت ملی» سخن به میان آورد.

در مورد پذیرش تابعیت ملی به عنوان «حکم ثانوی» می‌خوانیم:

اسلام نهاد تابعیت را صریحاً پیش‌بینی نکرده است؛ زیرا در اسلام کمال مطلوب وحدت انسان‌ها در چارچوب کشور واحد اسلامی است

(انما المومنون اخوة)... و تابعیت مفهومی ندارد، لیکن تا نیل به آن آرمان، اسلام تابعیت را ضرورتاً به عنوان ضابطه حقوقی و سیاسی و نه معنوی در تقسیم‌بندی انسان‌ها به رسمیت می‌شناسد (ضیائی بیگدلی، ۱۳۶۵، ص۷۱).

در اظهار نظر دیگری در این زمینه گفته شده است:

تابعیت در نظام حقوقی اسلام با عنوان تابعیت امی یا اسلام و تابعیت قراردادی آمده و امروزه با پذیرش مبانی تابعیت در نظام حقوق بین‌الملل کنونی از سوی نظام حقوقی کشورهای اسلامی، به علت ضرورت‌های عملی و واقع‌گرایی، مفهوم نوینی با عنوان تابعیت ملی به دو تابعیت پیشین افزوده شده است (همت، ۱۳۹۴، ش۲۵، ص۲۱۴-۱۸۹ و فضائلی، ۱۳۹۶، ش۱، ص۲۸۰).

نویسنده دیگری با تصریح به عنوان «تابعیت ثانوی» در این زمینه می‌نویسد: «تابعیت اصلی در اسلام همان تابعیت امی یا اسلامی است و تابعیت‌های دیگر تنها به حکم مصلحت و ضرورت شناسایی می‌شوند و تابعیت ثانوی به شمار می‌آیند» (خلیلیان، ۱۳۶۲، ص۱۴۰).

تحلیل تابعیت ملی به عنوان حکم اولیِ موضوع مستحدث

نوع دیگری از تأثیرگذاری بر احکام، تأثیرگذاری بر احکام اولی است؛ البته نه به عنوان حکم حکومی و یا حکم ثانوی، بلکه به عنوان حکم اولیِ تأسیسی که بر موضوع مستحدثی بار می‌شود. مستحدثه‌بودن موضوع نیز یا به جهت حدوث موضوع جدید است و یا به جهت تغییر و تحولات بنیادینی که در موضوعی قدیمی رخ داده؛ به گونه‌ای که موضوع در وضعیت جدیدش، دیگر قابل مقایسه با وضعیت پیشین نیست و این تغییر و تحول نیز در پرتو تغییر نظام حاکم بر موضوع شکل گرفته و یا ناظر به لوازم و اقتضائات نظام جدید، موضوعی جدید شکل گرفته است. به تعبیر حضرت امام خمینی 1:

مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در

روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصادِ یک نظام ممکن است حکم جدید پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده واقعاً موضوع جدید شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

الف) تبیین و تقریر مدعا؛ یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عوامل تغییر و یا حدوث احکام، تغییر و یا حدوث موضوعات است؛ زیرا هیچ حکمی محقق و یا حافظ موضوع خود نیست، بلکه حکم همواره تابع موضوع و متعلق خود می‌باشد. هر گاه موضوع و یا متعلق تغییر کرد و یا موضوع جدیدی حادث شد، حکم نیز تغییر و یا حادث می‌شود و این مهم امری طبیعی است. از سوی دیگر، موضوعات خارجی، همواره در حال تغییر و تبدیل و حدوث هستند و تحولات گوناگون، موجب تغییر در موضوعات موجود و حدوث موضوعات جدید است که تغییر و یا حدوث احکام جدید را به دنبال دارد. بسیاری از امور در روزگار رسول اکرم 9 حرام بوده و الآن حلیت پیدا کرده است یا بالعکس. هم‌چنین چه بسا موضوعاتی که در صدر اسلام وجود خارجی نداشته و بالطبع حکمی نیز برای آن‌ها وجود نداشته، اما امروز موضوعات گوناگونی به وقوع پیوسته و نیازمند احکام آن‌ها هستیم.

از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین عوامل تغییر و یا حدوث موضوعات، تغییر نظام حاکم بر موضوعات است. به بیان دیگر، با توجه به تأثیری که نظام حاکم و نوع حکومت بر مکلفین و موضوعات دارد، ناظر به وضعیت، امکانات، شرایط و مقدورات حکومت اسلامی، موضوعات موجود نیز دچار تغییر و تحول شده و چه بسا موضوعات جدیدی ناظر به نوع حکومت و اقتضائات آن محقق شود که نیازمند حکم جدید است و روشن است که در هر دو فرض اخیر (تغییر موضوع و حدوث موضوع جدید)، حکم موضوع، حکم اولی است.

یکی از معتقدین به این انگاره می‌نویسد:

احکام شرعی در مراحل قبل از اجرا که عمدتاً در مرحله دید کلی

نظریه‌پردازی بوده و نوعاً از تنگناهای اجرایی و ملموس به دور است، با مرحله اجرای آن تفاوت کلی پیدا می‌کند و حتی ممکن است آن قدر تغییر ماهیت دهد که در نظر بدوی و عمومی میان آن دو، اصلاً رابطه‌ای دیده نشود و در میان آن‌ها نوعی ضدیت و تباین مشاهده گردد و حتی ممکن است بعضی از عناوین در محیط حکومت از کارآیی لازم برخوردار نبوده و اساساً از صحنه اجرا حذف گردد. هم‌چنین ممکن است بعضی از آن‌ها به طور کلی با عنوان دیگری جایگزین گردیده و یا به طور کلی با آن شکل خاص خود بدون نظام و حکومتی بوده و با آن نمود، ظاهر نگردد، بلکه با نمود متفاوتی خود را ظاهر سازد... احکام اسلامی آن قدر با نظام سیاسی و حکومتی مخلوط و عجین است که در مقام شکل‌گیری از آن متأثر می‌گردد؛ چنان‌که بدون حکومت به گونه‌ای ظهور و بروز دارند که اگر همراه حکومت و نظام دیده شوند، طور دیگری ظاهر و آشکار خواهند شد. اساساً اگر کسی در احکام اسلامی دقت نماید و مجموعه آثار و لوازم مترتب بر آن‌ها را مد نظر قرار دهد، به روشنی خواهد فهمید که این احکام در یک وعاء و ظرفی دیده شده است که اگر این ظرف تغییر نماید، ممکن است موجب تغییرات کلی و اساسی در مظروف خود به وجود آورد.

مبتنی بر این دیدگاه، چه بسا اموری که در حکومت غیر دینی محکوم به حرمت است، اما همان موضوعات در حکومت اسلامی مشروع است:

بر همین اساس، بسیاری از حلال‌ها و حرام‌ها در زمان حکومت قانونی و مشروع و مکانی که حکومت اسلامی تشکیل یافته، ممکن است جابه‌جا گردیده و تغییر مکان نمایند؛ به طوری که این چیزی که بدون حکومت اسلامی حلال نبوده است، در پرتو حکومت قانونی و اسلامی حلال و جایز شمرده شود و یا بالعکس، چیزی که بدون حکومت اسلامی حلال و روا بوده ممکن است در اثر وجود حکومت اسلامی حرام و ممنوع گردد (بیات، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۲).

به عنوان مثال، در پرتو تشکیل حکومت اسلامی در عصر حاضر و ناظر به نیازمندی‌ها و اقتضائات حکومت، پدیده‌ای با عنوان «تابعیت ملی» رخ نموده است؛ موضوعی که در صدر اسلام، هیچ اثری از آن نبوده و بالطبع در میان احکام موجود نیز حکمی مختص به آن وجود ندارد، بلکه موضوعی جدید و مستحدث در عصر حاضر است که باید حکم آن روشن گردد.

ب) قالب‌های فقهی تبیین ادعا؛ بر اساس آن‌چه گذشت، مبتنی بر این دیدگاه، می‌توان ادعا کرد تابعیت ملی به عنوان موضوعی مستحدث که در پرتو حکومت اسلامی و ناظر به اوضاع و شرایط حاکم بر حیات امروزین، موجودیت و ضرورت پیدا کرده، از منظر فقهی قابل تبیین و پذیرش می‌باشد.

از سوی دیگر، این موضوع مستحدث را می‌توان در قالب‌های مختلف فقهی مورد تبیین و تحلیل قرار داد. در ذیل به برخی از این قالب‌ها اشارتی می‌رود. بدیهی است تبیین تفصیلی این قالب‌ها نیازمند مجال و مقالی دیگر است:

۱. پذیرش تابعیت ملی به عنوان «عقد جدید»؛ یکی از قالب‌های تبیین و تثبت فقهی تابعیت ملی، قالب «عقد جدید» است که مبتنی بر مبنای فقهی پذیرش و مشروعیت «عقود نامعین» (عقودی که ناظر بر نیازها و اقتضائات جامعه و حکومت اسلامی مشروعیت تأسیس و انعقاد دارد) می‌باشد. بر اساس این انگاره، گرچه تابعیت ملی به عنوان نهادی تأسیس توسط شارع مقدس قلمداد نمی‌گردد، اما مبتنی بر «جواز تأسیس عقود جدید»، می‌توان «تابعیت ملی» را به مثابه «عقد جدید» و قراردادی نوین بین آحاد و دولت قلمداد کرد که با توجه به اقتضائات، شرایط و اوضاع جامعه و حکومت اسلامی، لزوم تأسیس و انعقاد دارد.

۲. پذیرش تابعیت ملی بر اساس «تفکیک میان شهروندی و تابعیت»؛ بر اساس این دیدگاه، بین «تابعیت» و «شهروندی» تفاوت وجود دارد و تابعیت اعم از شهروندی است؛ به این معنا که هر شهروندی لزوماً دارای تابعیت است، اما هر تابعی شهروند محسوب نمی‌شود. این انگاره، «تعلق به یک سرزمین داشتن» معیار شهروندی تلقی نموده است؛ چنان‌که در نظام حقوقی ایران «ایرانی‌بودن» و یا «ایرانی‌الاصل‌بودن» معیار

شهروندی قلمداد شده و اتباعی که ایرانی باشند، نسبت به اتباعی که «ایرانی‌الاصل» نیستند، از حقوق و مزایای بیش‌تری برخوردار هستند. بر این اساس، در واقع تابعیت ملی، تابعیت ناشی از شهروندی است و در مقابل آن تابعیت امی قرار دارد که به غیر شهروندان حکومت اسلامی (اعم از مسلمان و غیر مسلمان تعلق پیدا می‌کند. بر اساس این انگاره، ماهیت تابعیت، چیزی جز «حق حمایت سیاسی» در عرصه بین‌الملل نیست. به نظر می‌رسد نظام حقوقی ایران نیز بین تابعیت و شهروندی تفاوت قائل شده است؛ به این معنا که از نظر قانون‌گذار ایرانی، هر شهروند ایرانی، دارای تابعیت ایران نیز می‌باشد، اما هر تبعه ایرانی، شهروند ایرانی محسوب نمی‌شود و معیار شهروندی نیز «ایرانی‌الاصل‌بودن» است. به عنوان مثال، در اصول ۱۵ و ۴۱ قانون اساسی و نیز در قانون مدنی، ماده ۹۸۲ قانون مدنی، به همین تفاوت‌ها و آثار آن اشاره دارند.[۲]

نتیجه‌گیری

پرسش محوری پژوهش حاضر از قرار ذیل بود: «آیا تابعیت ملی از منظر فقهی قابل توجیه و تبیین است یا خیر؟». در پاسخ به این پرسش دو اندیشه انکار و اثبات به منصه ظهور رسیده است. اندیشه انکار یا اساساً هر گونه تابعیت را در نظام حقوقی اسلام منکر است و یا در بیشینه خود، صرفاً «تابعیت امی» را قبول می‌کند و «تابعیت ملی» را از اساس نمی‌پذیرد. اندیشه اثبات، اما با پذیرش تابعیت ملی در تبیین آن، طرق مختلفی را در پیش گرفته است. بر اساس اندیشه این گروه، تابعیت ملی را می‌توان مبتنی بر انگاره‌های متعددی مورد تحلیل و تبیین فقهی قرار داد. از مهم‌ترین انگاره‌ها در این زمینه، انگاره حکومت‌محوری اسلامی و احکام اسلامی است. برخی از محققان در پرتو این انگاره به تبیین و تثبیت تابعیت ملی به عنوان حکم تأسیسی شارع مقدس استدلال کرده‌اند. برخی دیگر، اما با مستحدثه‌انگاری تابعیت ملی، از طریق استدلال به عناوین ثانوی و احکام حکومتی تلاش کرده‌اند پذیرش این مهم را تبیین کنند. برخی نیز تلاش کرده‌اند از طریق نهاد «عقد جدید» و یا با «تفکیک میان تابعیت و شهروندی»، بر پذیرش و مشروعیت تابعیت ملی استدلال کنند.

تحقیق حاضر تلاش نمود بر اساس رویکرد حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی به تبیین و تثبیت تابعیت ملی بپردازد.

نتیجه این‌که به نظر می‌رسد علی‌رغم دیدگاه مخالفان، تابعیت ملی به عنوان یک امر مشروع و فقهی قابل پذیرش است و چه بسا قانون‌گذار ایرانی نیز مبتنی بر همین انگاره به تقنین و تثبیت آن در قانون اساسی و قانون مدنی ایران اقدام کرده است.

یادداشت‌ها

۱. «تابعیت کشور ایران، حق مسلم هر فرد ایرانی است و دولت نمی‌تواند از هیچ ایرانی سلب تابعیت کند، مگر به درخواست خود او، یا در صورتی که به تابعیت کشور دیگری درآید» (اصل ۴۱ قانون اساسی).

۲. نویسنده در دو مقاله دیگر به تفصیل، هر کدام از این دو انگاره (انگاره «پذیرش تابعیت ملی به عنوان موضوع مستحدث» و انگاره «پذیرش تابعیت ملی بر اساس تفکیک میان شهروندی و تابعیت») را مورد تبیین و تثبیت قرار داده است. این دو مقاله در آستانه نشر قرار دارند.

منابع و مآخذ

۱. **نهج البلاغه**.

۲. امام خمینی، سید روح‌الله، **صحیفه امام**، ج۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

۳. امام خمینی، سید روح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۸۸.

۴. امام خمینی، سید روح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۹۴.

۵. بیات، اسدالله، «مبانی فقهی نقش زمان و مکان در اجتهاد»، **مجموعه آثار کنگره زمان و مکان**، ج۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۴.

۶. جعفری، محمدتقی، **تحقیق در دو نظام حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب**، تهران: دفتر خدمات حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.

۷. جنتی، احمد، «حکومت در اسلام»، **مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.

۸. خلیلیان، سیدخلیل، **حقوق بین الملل اسلامی**، ج۱، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

۹. دانش‌پژوه، مصطفی، **اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی**، ج۱، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر و دیگران، **لغت نامه دهخدا**، ج۲، تهران: مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۱. زیدان، عبدالکریم، **احکام الذمیین و المستأمنین فی الاسلام**، بیروت: المؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ق.
۱۲. سبحانی، جعفر، **مبانی حکومت اسلامی**، ترجمه داود الهامی، قم: انتشارات توحید، بی‌تا.
۱۳. شاهرودی، سیدمحمد و همکاران، **فرهنگ فارسی فقه**، ج۲، قم: انتشارات مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۳۸۷.
۱۴. ضیائی بیگدلی، محمدرضا، **اسلام و حقوق بین الملل**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۵.
۱۵. عرب‌عامری، احمد، «تابعیت در اسلام»، **مجله حقوق اسلامی**، ش۴۱، ۱۳۹۳.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی و موسی‌زاده، ابراهیم، **دانشنامه فقه سیاسی**، ج۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
۱۷. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، ج۳، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۸. غوث، حسن و همکاران، «تحول‌پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن»، **مجله فقه و اصول**، ش۱۰۵، ۱۳۹۵.
۱۹. الفت، نعمت‌الله، **تئوری تابعیت در اسلام و نظام‌های معاصر (پایان نامه کارشناسی ارشد)**، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۷۷.
۲۰. فرحدوست، محمدصادق، **تابعیت و تابعیت مضاعف از منظر حقوق بین‌الملل و رویه قضایی**، تهران: انتشارات قوه قضائیه، ۱۳۹۸.
۲۱. فضائلی، مصطفی، «سلب تابعیت از منظر حقوق اسلام و نظام بین المللی حقوق بشر»، **دوفصلنامه مطالعات حقوق تطبیقی**، دوره هشتم، ش۱، ۱۳۹۶.
۲۲. کریمی‌نیا، محمدمهدی، **حقوق بین‌الملل خصوصی**، قم: نشر المصطفی، ۱۳۹۰.
۲۳. مجتهد شبستری، محمد، «سه گونه دانش در سه قلمرو»، **مجله نقد و نظر**، ش۵، ۱۳۷۴.
۲۴. مرادی، علی اصغر و فروتن، اباصلت، **واژه‌نامه فقه سیاسی**، قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار : ، ۱۳۸۹.

۲۵. مشکانی سبزواری، عباسعلی، «تأثیر نوع حاکمیت بر حلیت و حرمت احکام»، **مجله اندیشه سیاسی اسلام**، ش۵، ۱۳۹۵.
۲۶. مشکانی سبزواری، عباسعلی، **جستارهایی در فقه حکومتی**، قم: نشر کتاب فردا، ۱۳۹۶.
۲۷. منتظری، حسینعلی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، ترجمه صلواتی و اشکوری، ج۱، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۱.
۲۸. میرسلیم، سیدمصطفی و همکاران، **دانشنامه جهان اسلام**، ج۱، تهران: انتشارات بنیاد دائرةالمعارف جهان اسلام، بی‌تا.
۲۹. همت، مسعود، «بررسی مقایسه‌ای مفهوم تابعیت در نظام‌های حقوق بین‌الملل معاصر و حقوق اسلام»، **مجله تحقیقات سیاسی بین‌المللی**، ش۲۵، ۱۳۹۴.
۳۰. یزدی، محمد، **شرح قانون اساسی**، قم: انتشارات امام عصر(عج)، ۱۳۸۲.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۱
ISLAMIC GOVERNMENT 101 / Vol.26, No.3, Autumn2021

امکان‌سنجی استخدام‌انگاره بهتان برای حفظ نظام از منظر حضرت امام خمینی 1

دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۵ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۲۰

سیداحسان رفیعی علوی*
و میلاد مرادی**

چکیده

مرزهای اخلاقی فقه سیاسی و این انگاره که می‌توان برای حفظ نظام سیاسی به مخالفان سیاسی بهتان زد و این‌که اساساً تا چه حد ادعای مذکور دارای وجاهت در فقه سیاسی امام به عنوان معمار قانون اساسی است، مبنای اصلی و سؤال تحقیق حاضر بوده است. برای بررسی دقیق و اجتهادی تحقیق کوشیده است در یک نظم فقهی، ادعای مذکور بررسی شود که اولاً در فقه سیاسی شیعه و به طور خاص در فقه سیاسی امام 1 چقدر این گزینه جایگاه دارد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در فقه سیاسی امام مرزهای اخلاقی محفوظ و اساساً این ادعا کاملاً غیر فقهی و نوعی تحمیل به فقه سیاسی امام و مدرسه فقهی ایشان تلقی می‌شود. نتایج تحقیق علاوه بر تبیین دقیق از احکام سیاسی فقه و مرزهای اخلاقی آن می‌تواند در طراحی الگوی حقوق سیاسی مردم در حکومت اسلامی همواره مد نظر قرار گیرد.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، امام خمینی، بهتان، حفظ نظام، اخلاق و فقه، حکومت اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه باقر العلوم 7 : rafiealavy272@gmail.com
** دانش آموخته حوزه علمیه و کارشناسی ارشد فقه سیاسی: miilaadmoraadii@gmail.com

مقدمه

فقه سیاسی نرم‌افزار اداره اجتماعی دولت اسلامی تلقی می‌شود که از طریق نظریه سیاسی، پشتیبان قانون اساسی اداره زندگی اجتماعی را عهده‌دار است. پر واضح است که در صحن زندگی اجتماعی بین حاکمان و شهروندان روابط مستقیمی در سپهر عمومی[1] وجود دارد و حقوق مهمی در این رابطه هویت‌بخش جامعه خواهد بود. از این جهت، نمی‌توان انکار کرد که رابطه فقه سیاسی و قانون اساسی و متعاقب آن، حقوق وآزادی‌های شهروندان امر مسلم و مهم و مستقیم تلقی می‌شود.

قانون اساسی حقوق دولت، سازمان‌ها و نهادهای سیاسی و نیز روابط نهادها و قوای مزبور را با هم تعیین می‌کند. هم‌چنین حقوق عمومی حقوق افراد را که دولت مکلف به احترام آن‌ها می‌باشد، مشخص می‌نماید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص۲۳۱). یکی از مسائل و شاید به تعبیری، بنیادی‌ترین حقوقی که در قانون اساسی از آن بحث می‌شود، رعایت حقوق شهروندان و حفظ حریم خصوصی در اخلاق اسلامی است که قانون اساسی ضامن این حق در حدوث و بقای جمهوریت تلقی می‌گردد.

از سویی، غیر قابل انکار است که فقه سیاسی حضرت امام 1 به این جهت که ایشان معمار انقلاب اسلامی و قانون اساسی تلقی می‌شوند و در حقیقت فقه سیاسی ایشان حکم میثاق فکری اصیل دولت اسلامی با مردم را دارا می‌باشد، فلذا بی دقتی و درست مطالعه نکردن فقه سیاسی حضرت امام و یا اعوجاج در اصالت نسبت‌ها و مفاهیم سبب هزل ارزش‌های واقعی دولت اسلامی خواهد شد.

جریان مخالف فکر فقهی سیاسی ایشان، اقدام به مطرح‌کردن این ادعا نموده‌اند که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران در فقه سیاسی خود نسبت به حقوق آزادی‌های عمومی و هم‌چنین نسبت به حقوق عامه، اساساً «مردم‌سالار»نبوده و ایشان را «مردم‌دار»خطاب نموده‌اند و از رهگذر این ادعا بیان می‌دارند که ایشان اهمیت چندانی برای مردم‌سالاری قائل نبوده‌اند و از فقه به نفع سیاست و حکومت و بر علیه اخلاق و حقوق آزادی‌های شهروندان استفاده می‌نموده‌اند.

این ادعا، برای اثبات خود، ادله‌ای را تدارک دیده است از جمله این‌که:

الف) در فقه سیاسی امام «حفظ نظام از اوجب واجبات» است، پس جواز هتک مؤمن و ایذای او به ذیل می‌رود و مغلوب عمل سیاسی «حفظ نظام» می‌شود.

ب) مدعی با طرح و اشاره به برخی متون منسوب در فقه استدلالی امام، پی‌جویی می‌نماید که امام اعتقاد به روایات مباهته با قرائت امکان حق توهین و افترا نسبت به کسی که قصد تهدید نظام را داشته باشد، دارد و به آن حکم نموده است.

ج) با چند شاهد مثال، به ضمیمه موارد فوق با نقل برخی خاطرات ادعا را تکرار می‌کند که در فقه سیاسی امام هتک عرض شخص مخالف نظام ممکن و جایز است.

به این سیره الحاق می‌شود رویه دومین فقیه متصدی منصب ولایت فقیه و هم‌چنین ساختار نظام جمهوری اسلامی مورد نظر قرار می‌گیرد که نظام حکومت اسلامی یک پدیده قسری[۲] و مبتنی بر رفتار غیر اخلاقی است و با این ترسیم، پس از طرح ادعاهای فوق نوبت به طرح شواهد و اتفاقاتی از زندگی این اشخاص برای نمونه به عنوان مصادیق هتک‌شده اخلاق برای حفظ نظام و حکومت اسلامی بیان می‌شود و در نتیجه این سیره را«مستمر فقه سیاسی» ایشان و زعمای ولی دانسته و با تمدید آن در «رویه سیاسی» به «اصالت» آن حکم نموده است و در نتیجه از عنوان «مباهته برای حفظ نظام» به عنوان حکم عمومی، منسوب به فقه سیاسی یاد می‌نماید. اهمیت این بحث جایی دوصد چندان می‌شود که رویه مدعیان اصیل نظام اسلامی و تفکر فقه سیاسی حاکم بر چهار دهه انقلاب اسلامی را مرتکز عملی از این ادعا دانسته و مدعی می‌شوند که انقلاب و نظام حکومت اسلامی پدیده‌ای «غیر اخلاقی در حدوث» بوده است و سیر آن نیز خبر از«بقای غیر اخلاقی» می‌دهد. در سایه این ادعای مهم، رویش‌ها و ریزش‌های فقهی انقلاب نیز تماماً با این ادعا به چالش بر می‌خورد که اساساً غیر اخلاقی هستند، هر ورود وخروجی در فقه و در عمل فقه سیاسی منجر و مجذوب به فهل غیر اخلاقی خواهد بود. در حقیقت این انگاره مطرح می‌شود که «برای حفظ نظام می‌توان از کنش‌ها و واکنش‌های غیر اخلاقی» استفاده نمود. با توجه به اهمیت مذکور و بیان مسأله تحقیق، سؤال اصلی تحقیق این خواهد بود که امکان‌سنجی استخدام «انگاره

بهتان برای حفظ نظام» با تأکید بر فقه سیاسی امام خمینی 1 چگونه است؟ و یا به صورت جزئی‌تر تحلیل ادله مدعی جواز در رأی امام خمینی در نظام فقه سیاسی ایشان چگونه است؟ و نظام ادله در خصوص جواز مباهته در فقه حضرت امام خمینی کدام است؟

در ارتباط با موضوع مباهته، پژوهش‌هایی صورت گرفته است که هیچ‌کدام با روی‌کرد فقه سیاسی و هم‌چنین به صورت خاص در مورد فقه سیاسی حضرت امام پیرامون موضوع مباهته کار نکرده‌اند. علی‌مراد حیدری در«بررسی فقهی حقوقی مباهته رسانه‌ای» بدون توجه به تحلیل سندی و محتوایی و بررسی‌های فقهی، تنها به جوانب حقوقی از مسأله بهتان و تهمت پرداخته است. در پژوهش«بررسی سندی و متنی روایت مباهته» تنها به تحلیل‌های لغوی اکتفا نموده‌اند و ضمن عدم توجه به آثار و کارکردهای موضوع، با روی‌کرد فقه سیاسی به مسأله نپرداخته‌اند (پیروزفر و بهادری، ۱۳۹۵، سال دوم، ش۲، ص۷۵-۵۵).

موحدی محب، در«جستاری فقه الحدیثی در حدیث بدعت و بهتان»، بعد از بررسی دقیق سندی روایت بهتان، به طور خلاصه به محتوا پرداخته که عدم درنظرگرفتن نظرات صاحب‌نظران از ایرادات وارد بر این پژوهش می‌باشد (موحدی محب، ۱۳۹۴، ش۱۴، ص۲۴۴-۲۲۹). در پژوهش«تأملی در مدلول روایت موسوم به مباهته» نویسندگان با پذیرفتن معنای بهت و حیرت، به بررسی مفردات اکتفا کرده‌اند و با شیوه صحیح برخورد با اهل بدعت خاتمه می‌دهند. پر واضح است، نگارندگان بدون روی‌کرد فقه سیاسی و عدم تمرکز بر فقه سیاسی امام خمینی 1 به مسأله پرداخته‌اند (محمدیان، علمی سولا و فخعلی، ۱۳۹۴، ش۴، ص۱۸۰-۱۵۷).

به عنوان نوآوری این تحقیق می‌توان اشاره نمود که اولاً تحقیقات پیشینه اصولاً روی‌کرد فقه سیاسی را دنبال ننموده و از سویی، تمرکزی بر فقه امام خمینی را نداشته است. در نهایت، این پژوهش تدارکی ذیل نسبت فقه سیاسی و اخلاق عمومی خواهد بود که منجر به خلاقیت‌ها در ترسیم یک هندسه نو در این حوزه خواهد شد.

با توجه به نوآوری‌های مذکور و اهمیت آثار و عواقب پذیرش و عدم پذیرش مباهته در فقه سیاسی اسلام، اهداف سه‌گانه‌ای را دنبال خواهیم کرد؛ مانند بررسی دقیق

فقهی و علمی موضوع مورد بحث با روی‌کرد فقه سیاسی، هم‌چنین ایجاد ارتباط بین فقه سیاسی و اخلاق اسلامی و در نهایت و از همه مهم‌تر زدودن هر گونه ابهام و شبهه از ساحت فقه سیاسی امام به عنوان بنیان‌گذار جمهوری اسلامی.

در این رهگذار به سه موضوع خواهیم پرداخت: در موضوع اول ضمن بررسی مفردات بحث و مبانی تحقیق، به مبانی نظری و تحریر محل نزاع پرداخته و نظرات و اقوال موجود را تشریح خواهیم کرد. در موضوع دوم علاوه بر بررسی مبسوط ادله ارائه‌شده توسط مدعی، آن را در سیره حضرت امام واکاوی خواهیم کرد و سپس در موضوع آخر با تحلیل اجتهادی به نتیجه‌گیری می‌رسیم.

مفردات تحقیق و مبانی نظری

در این‌جا ابتدا به مفردات تحقیق پرداخته و پس از درک معنای مطلوب از فقه سیاسی، قاعده حفظ نظام و بهتان، به چرایی ارتباط این عناوین با بحث مورد نظر اشاره می‌شود. در آخر با اشاره به مبانی نظری تحقیق، تحریر محل نزاع کرده و قائلین هرکدام را با دلایل خاص خود نام می‌بریم.

مفردات

در این بخش از تحقیق به اختصار به تعریف پر بسامدترین واژگان این نوشتار که شامل فقه سیاسی، قاعده حفظ نظام و بهتان است، اشاره می‌شود.

فقه سیاسی

مجموعه قواعد و اصول فقهی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیر مسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده و تحقق و فلاح و آزادی و عدالت را در سایه توصیه عملی می‌داند (شکوری، ۱۳۶۱، ص۷۱) و یا به عبارت ساده‌تر، فقه سیاسی عبارت است از پاسخ‌ها و مسائلی که دین اسلام نسبت به مسائل حقوق اساسی و مفاهیم سیاسی و حقوق بین‌الملل ارئه می‌دهد (حقیقت، ۱۳۹۱، ش۳، ص۹۹-۸۳). از این جهت یکی از مسائل مهمی که در فقه سیاسی وجود دارد، رابطه سیاسی حکومت با شهروندان و بر عکس می‌باشد که اگر ادعای مطرح‌شده در مقدمه

صحیح باشد، این تأثیر را خواهد گذاشت که حکومت اسلامی می‌تواند در برخـورد بـا مخالفان خود برای حذف آنان از عرصه سیاسی و اجتمـاعی از فعالیـت غیـر اخلاقـی، بهتان و تهمت‌زدن استفاده نماید.

قاعده حفظ نظام

مقصود از حفظ نظام، حفظ نظم و انتظام اجتماعی در جامعه بشری است و محتوای آن، تنها بر حفظ و تداوم نظم ظاهری و مکانیکی و حکومت تأکید نمـی‌کنـد، بلکـه بـه درون‌مایه نظم هم که عدالت، انصاف، رعایت حقـوق و آزادی‌هـای شـهروندان اسـت، توجه می‌کنـد. ایـن قاعـده دارای وجهـی جهـان‌شـمول اسـت (نوبهـار، ۱۳۹۸، ش۶۳، ص۶۴-۴۳). قاعـده حفـظ نظـام دارای معنـا و مفهـوم پـیش‌رو و آزادی‌بخـش اسـت؛ قاعده‌ای که به اعتباری از قواعد اساسی فقه سیاسی اسـت (شـریعتی، ۱۳۸۷، ص۲۵۳). امام خمینی 1 در بیان حکم حفظ نظام می‌فرمایند: «همانا حفظ نظام از واجبات بسیار مؤکد است و ایجاد اخلال در امور مسلمین از امور مورد غصب اسـت» (امـام خمینـی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۶۱۹). امام راحل در جایی دیگر می‌فرمایند: «اهتمام بـه امـور مسـلمین از اوجـب واجبات است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۳، ص۴۱۴). برخی بر اساس تقـدم ایـن قاعـده بـر دیگر احکام فقهی مدعی هستند که با تمسک به این قاعده می‌توان هتک حریم خصوصی و آزادی‌های شهروندان نمود. یک قرائت افراطی از نظریه حفظ نظام مـدعی ایـن ادعـا شـده است که با توجه به گزاره «از اوجب واجبات‌بودن حفظ نظام»، عدم پای‌بنـدی بـه اخـلاق سیاسی ـ اجتماعی در فتوای ایشان امری مجاز و ممکن فقهی خواهد بود.

بهتان

مباهته در لغت که مصدر ثلاثی مزید باب مفاعله از بُهِـتَ اسـت، معـانی گونـاگونی نظیر دروغ بستن، متحیرگردانیدن دارد (ابـن منظـور، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۱۲). هـم‌چنـین نسبت ناروا و ناپسنددادن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج۴، ص۳۵)، نسبت ناروا و دروغین‌دادن به کسی و چون وقتی به فردی تهمت زده شود و عمل ناپسندی که انجـام نـداده بـه او نسبت داده شود، به آن بهتان گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۱، ص۳۴۵). اساساً بـر

این اساس که لفظ مذکور مشترک لفظی است، نمی‌توان به ظاهر آن تمسک نمود و از آن در اطلاق بهره برد. هم‌چنین در فقه، ذیل عنوان‌های غیبت، قذف و سب مؤمن مورد بحث قرار گرفته است که مستفاد حدیثی از رسول اکرم 9 می‌باشد. در این رابطه برداشت‌های اختلافی در باره بهتان و عبارت«باهتوهم» (در کتاب کافی شریف) در متن حدیث نبوی وجود دارد، فلذا این پرسش مطرح می‌شود که آیا آن‌چه در روایت محل مناقشه وجود دارد، معنای لغوی مراد شده و یا معنای اصطلاحی و محدث فقهی آن برگزیده شده است و تطبیق آن با کدام مورد به لحاظ فقهی درست است؟

مبانی نظری

برای این‌که پایه‌های نظری بحث به دقت تبیین شود، در ذیل مبانی نظری تحقیق بیان خواهد شد.

تحریر محل نزاع

روایت موسوم به«مباهته» کلینی از داود بن سرحان از امام صادق 7 و ایشان از رسول خدا 9 در باره دوران ظهور فتنه و بدعت‌گذاران چنین نقل کرده‌اند:

> **«إذا رأیتم أهل الریب و البدع من بعدی، فأظهروا البراءه منهم و أکثروا من سبهم و القول فیهم و الوقیعه و باهتوهم کی لایطمعوا فی الفساد فی الإسلام»** (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۴، ص۱۲۳)؛ پس از من، هرگاه شکاکان و بدعت‌گذاران را دیدید، از آنان بیزاری نشان دهید و بسیار به آنان ناسزا گویید و در باره‌شان بدگویی و افشاگری کنید و آنان را مبهوت و محکوم سازید تا به تباه‌کردن اسلام طمع نکنند.

عبارت «باهتوهم» دو برداشت فقهی را به دنبال خود به وجود آورده است. برداشت اول دلیل محکم و قاطع آوردن در مقابل اهل بدعت را اشاره می‌کند و برداشت دیگر، هتک به حکم‌بهتان را متذکر و متعین نسبت به ایشان می‌داند.

نظریه اول: دلیل محکم

بر اساس این نظریه لفظ مورد اختلاف به معنای مبهوت‌ساختن است؛ یعنی به

قدری با استدلال، دلیل محکم و قانع‌کننده با آنان بحث کنید که مبهوت شوند و از پاسخ‌دادن ناتوان گردند. فقهای شیعه تا پیش از دوران شهید ثانی بحثی از بهتان به بدعت‌گذار مطرح نکرده‌اند. از قرن دهم، نخستین دیدگاه‌ها در حکم حرمت بهتان بر اهل بدعت در شرح لمعه شهید ثانی پدیدار گشت که اعتراض به چنین افرادی را صرفاً در حوزه بیان حقایق روا دانسته، نه دروغ‌بستن و افترا (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۹، ص۱۷۶). ملامحسن فیض کاشانی: «با آنان مباهته کنید؛ یعنی جدل کنید و آنان را ساکت نمایید و کلام‌شان را قطع کنید «باهتوهم؛ ای جادلوهم واسکتوهم واقطعوا الکلام علیهم» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۴۳). شاید مراد از باهتوهم همانند آیه (فبهت الذی کفر) حیران‌کردن به کمک استفاده از احتجاجات رسا باشد (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج۱۰، ص۲۴۵). صاحب جواهر در کتاب حدود، پس از بیان روایت مذکور می‌گویند: «بدگویی نسبت به اهل بدعت به معنای آن نیست که نسبت‌های ناروا به آن‌ها داده شود و به آن‌چه انجام نداده‌اند، متهم شوند» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۴۱).

نظریه دوم: جواز بهتان اهل بدعت

از آن‌جایی که شهید ثانی در قرن دهم از متقدم‌ترین فقیهانی است که ذیل این روایت نظر به مبهوت‌ساختن از طریق مجادله علمی داده‌اند، دو نتیجه از آن قابل اصطیاد است: اول، از زمان صدور روایت تا قرن دهم، فقها برداشت یک‌سانی داشته‌اند. دوم، از واضح‌بودن برداشت به قدری اطمینان داشته‌اند که نیاز به تبیین موضوع بحث ندیده‌اند.

آغاز روی‌کرد مخالفت با رأی شهید ثانی، در دوران معاصر با شیخ انصاری شروع می‌شود. ایشان در توضیح حدیث می‌فرمایند: «باهتوهم» بدان معناست‌که آن‌ها را متهم کنید و به ایشان گمان بد برید، به چیزی متهم‌کنید» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص۱۱۸). این نوع بهتان از منظر شیخ به دوگونه ممکن است:

الف) بدعت‌گذار دارای عیبی باشد و ما در انتساب آن عیب، به وی مبالغه ورزیم؛ مانند آن‌که گاهی دروغی از او سر زند، ولی ما جملگی سخنان او را دروغ تلقی کنیم.

ب) بهتانی را نه با قاطعیت، بلکه با احتمال به وی نسبت دهیم؛ مانند آن‌که بگوییم احتمالاً وی دزد است (احمدنژاد و کلباسی، ۱۳۹۵، ش۴۹، ص۱۲۵-۹۷).

شیخ انصاری در ادامه، جواز بهتان‌زدن را با تکیه بر مصلحت امت اسلامی در رفع فتنه اهل بدعت صرفاً به صورت یک احتمال مطرح نموده‌اند و می‌فرمایند: «...و احتمال دیگر آن است که بتوان جمله مذکور را بر ظاهرش ابقا کرد؛ یعنی به خاطر مصلحت، دروغ جایز باشد؛ زیرا مصلحت تنفیر خلق از ایشان، اقوا از مفسده کذب است» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۱۸).

سید خویی در پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان مخالفان و اهل بدعت را با نسبت‌های ناروا و عیب و ایراد که در آن‌ها نیست، هجو کرد؟ گفته است: «مصلحت اقتضا می‌کند که به آن‌ها «تهمت» زده شود و برای مفتضح‌شدن‌شان، کارهای زشتی که نکرده‌اند، به آن‌ها نسبت داده شود تا مردم متدین عوام، از آن‌ها فاصله گیرند و تحت تأثیر آن‌ها واقع نشوند» (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۷۰۱).

مرحوم گلپایگانی نیز بهتان و افترا به اهل بدعت را جایز دانسته و جواز کذب را از باب مصلحت سقوط اعتبار بدعت‌گذار و افتادن وی از چشم مردم دانسته که به سمت وی نروند و گمراه نشوند وگرنه بهتان و دروغ فی نفسه جایز نیست (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۴۸).

هم‌چنین مختار فقیهانی چون تبریزی در «ارشاد الطالب»، صانعی در «مجمع المسائل» نیز همین دیدگاه است (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۲۸۱ و صانعی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۵۷). نظر مؤمن قمی در «مبانی تحریر الوسیله» بر خلاف کسانی که به اشتباه، نظر ایشان را ذکر کرده‌اند، عدم پذیرش جواز بهتان اهل بدعت است که در ادامه به مناسبت طرح ادعای مدعی به این مهم خواهیم پرداخت (سروش محلاتی، ۱۳۹۱، دوره۲۴، ش۱، ص۷).

نظریه سوم: توقف فقهی

فقهایی که در حکم بهتان بر بدعت‌گذار سکوت کرده‌اند؛ این دسته از فقها در باره مواجهه با بدعت‌گذار به جواز غیبت آنان بسنده کرده‌اند، اما در مورد جواز یا حرمت

بهتان به آنان، حکمی نداده‌اند. مرحوم نراقی در مستندالشیعه معتقد است، بنا بر اطلاق روایات، غیبت ـ هرچند از مخالفان ـ نیز حرام است، ولی روایاتی هم‌چون «باهتوهم» این اطلاق را تخصیص زده است و جواز غیبت غیر مؤمن را صادر می‌کند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۱۴، ص۱۶۳). چنان‌که روشن است، وی با استناد به این روایت در غیبت به عنوان فعل حرام مسلم تخصیص قائل شده است، ولی از عبارت«باهتوهم» جواز تخصیص بهتان را استنباط نکرده است. بنابراین، با پدیدآمدن دو احتمال، روایت به علت اشتراک لفظی در دو معنای «تحییر» و «بهتان»، مجمل شده، در نتیجه قابلیت استناد به آن را در فرض مسأله از دست می‌دهد (مؤمن قمی، ۱۴۲۲ق، ص۴۵۱).

ادله مدعی در مشروعیت استخدام گذاره بهتان در فقه سیاسی امام 1

در این‌جا سعی می‌شود بدون هر قضاوتی برای رد و پذیرش ادعای مدعی، برای جایزبودن اتهام به مخالفان سیاسی و اجتماعی نظام جمهوری اسلامی، توسط سیره فقهی معمار کبیر انقلاب و یا به تعبیر خود ایشان «مدرسهٔ [فقهی] آقای خمینی»، بپردازیم.

بیان مدعی از دلایل فقه الحدیثی

مدعی ادعای خود را این‌گونه مطرح می‌کند:

> دروس ولایت فقیه آقای خمینی بر خلاف دیگر مباحث کتاب‌البیع که ایشان اجازه ضبط نداده بودند، به منظور تکثیر و امکان توزیع، توسط اعضا[ی] دفتر ضبط شد. کلیه دروس بعد از پیاده‌سازی، توسط خود ایشان اصلاح و بعد از تأیید نهایی به چاپ می‌رسید. در ویرایش کتاب، بعد از تبدیل حالت گفتاری به نوشتاری و حذف عبارات تکراری به اضافه‌کردن عبارات توضیحی (در حد یک پنجم فایل صوتی) به متن پرداخته شده است (کدیور، ۲۷بهمن۱۳۹۷، ص۱۶).

آقای خمینی در اواخر جلسه هفتم در باره شیوه مواجهه با آخوندهای درباری و جواز، بلکه وجوب تهمت به ایشان بحث کرده است:

در این روایت است که از این اشخاص بر دین بترسید؛ این‌ها دین شما را از بین می‌برند. این‌ها را باید رسوا کرد، لکه‌دار و متهم ساخت، تهمت که از گناهان کبیره است، به این نوع آخوندها لازم است زده شود، تا اگر آبرو دارند، در بین مردم رسوا شوند؛ ساقط شوند. اگر این‌ها در اجتماع ساقط نشوند، امام زمان را ساقط می‌کنند؛ اسلام را ساقط می‌کنند (کدیور، ۲۱اسفند۱۳۹۷، ص۸۰).

مدعی سپس با مقایسه فایل صوتی و متن ویرایش نجف نتیجه می‌گیرد: اکثر ویرایش‌های انجام‌شده وفادار به فایل صوتی هستند، به جز مواردی که به تشدید سؤال‌برانگیز حکم فقهی انجامیده است. مانند: «تهمتی که از گناهان کبیره است، در چنین مواردی گاهی جایز می‌شود و گاهی وقت‌ها هم واجب می‌شود». به این صورت ویرایش شده است: «تهمت که از گناهان کبیره است، به این نوع آخوندها لازم است زده شود» و هم‌چنین جمله «این‌ها را باید رسوا کرد، لکه‌دار و متهم کرد» اضافه شده است (کدیور، ۲۱بهمن۱۳۹۷، ص۲۲).

این ویرایش بدین منظور است که در فایل صوتی حکم شرعی تهمت به چنین افرادی«دائر بین جواز و وجوب» است. اما در ویرایش نجف، تبدیل به «حکم وجوب» شده است! از آن‌جایی که انتساب ویرایش نجف به آقای خمینی قطعی است، احتمال این‌که تشدید حکم تهمت در متن کتبی نجف نسبت با فایل صوتی با رضایت ایشان صورت گرفته باشد، منتفی نیست و در مجموع به لحاظ دلالت، ویرایش نجف از فایل صوتی در تهمت‌زدن به عنوان حکم وجوبی بسیار شدیدتر است (همان، ص۳۵) و اضافه می‌کند که ترجمه عربی دروس ولایت فقیه تحت عنوان «محاضرات فقهیه حول الحکومة الاسلامیة او ولایة الفقیه» منتشر شد که غالباً با اضافات توضیحی از متن فارسی کمی فربه‌تر است، در عین این‌که به آن وفادار است. هم‌چنین ادعا می‌کند «وجوب تهمت» موجود در فایل صوتی با عبارت «تجوز» ترجمه عربی شده است (کدیور، ۲۱اسفند۱۳۹۷، ص۱۶).

و در نهایت نتیجه می‌گیرد: عبارت فایل صوتی «این تهمتی که از گناهان کبیره

است، در یک هم‌چو مواردی گاهی وقت‌ها جایز می‌شود، گاهی وقت‌ها هم واجب می‌شود». در این جمله گوینده جواز و وجوب را بسته به شرایط معلق گذاشته بود. در متن فارسی تهمت در مورد علما سوء، لازم(واجب) نوشته شده و در ترجمه عربی «جایز» و این چنین استنباط می‌کنند که مترجم عربی از تنظیم‌کنندگان متن فارسی عالم‌تر و محتاط‌کارتر بوده است (همان، ص۱۵).

مدعی در پاسخ کسانی که بیان می‌دارند: «استناد حضرت امام به روایت «باهتوهم» بسیار ضعیف بوده و ایشان بدون تأمل قبلی و آماده‌سازی روایت و یا اشاره به متن روایت و هم‌چنین بدون نتیجه‌گیری فقهی فرموده‌اند: «در یک روایتی که حالا یادم نیست کجاست» می‌گوید:

> با این‌که آقای خمینی به یاد نمی‌آورد که این روایت کجا نقل شده، اما عبارت«باهتوهم» روایت را نه تنها به یاد دارد، بلکه به جای«مبهوت‌شان کنید»، معنای «به آن‌ها تهمت بزنید» را مفاد روایت دانسته‌اند. سپس با تصریح این‌که تهمت از گناهان کبیره است، اما تهمت‌زدن به کسانی که در دین القای شبهه می‌کنند و بدعت‌گذار هستند، گاهی جایز وگاهی واجب است. یقیناً هیچ روایت دیگری جز روایت داود بن سرحان نمی‌تواند منظور ایشان بوده باشد. علتی را که ایشان برای ساقط‌کردن آبروی آخوندهای درباری ذکر می‌کنند، دقیقاً برگرفته از همین تک روایت است. بنابراین، ایشان مفاد روایت داود بن سرحان را به خوبی به یاد داشته‌اند (کدیور، ۲۱بهمن۱۳۹۷، ص۲۴).

هم‌چنین در مقام پاسخ به این ادعا که حضرت امام بر خلاف عرف سایر فقها به بررسی سندی و دلالی روایت نپرداخته‌اند، می‌گوید:

> عدم بررسی سندی بدین منظور است که به نظر قاطبه فقهای سنتی، طایفه این روایت صحیح السند می‌باشد. پس ایشان نیازی به بحث سندی نمی‌دیده‌اند. هم‌چنین دلالتش نیز برای ایشان آن‌قدر واضح بوده که تنها تطبیقش بر مصادیق مورد نظر را لازم به ذکر دانسته، نه بیش‌تر (همان).

در ادعای دیگر مطرح می‌شود که: عدم تصریح حضرت امام در کتب فقهی ایشان، خود دلیلی برای عدم باورشان به این موضوع می‌باشد. با این توضیح که ایشان پس از آن نقل ارتجالی در ویرایش نجف، اقدام به حذف این جمله در باره «تهمت به اهل بدعت» کرده‌اند و از آن‌جایی که این حذف مربوط به دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیست، این نتیجه اصطیاد می‌شود. مدعی در پاسخ این ادعا می‌گوید: با توجه به باقی ماندن عبارت «تهمت که از گناهان کبیره است، به این نوع آخوندها لازم است زده شود، تا اگر آبرو دارند، در بین مردم رسوا شوند، ساقط شوند. اگر این‌ها در اجتماع ساقط نشوند، امام زمان را ساقط می‌کنند؛ اسلام را ساقط می‌کنند» و اضافه‌شدن سه عبارت: «این‌ها را باید رسوا کرد، لکه‌دار و متهم ساخت»، به ویرایش نجف، فلذا با تأمل در این چند عبارت پرواضح است آقای خمینی تهمت به اهل بدعت را مجاز و در مواردی واجب دانسته؛ به گونه‌ای که می‌توان نتیجه گرفت ویرایش نجف از فایل صوتی در فتوای تهمت غلیظ‌تر است! (همان، ص۲۵).

هم‌چنین عده‌ای دیگر در رد نظریه مدعی این‌چنین استدلال می‌کنند که: عدم وجود این مطلب در کتب «مکاسب المحرمه» و «کتاب البیع» که خود ایشان نگاشته‌اند، خود بینه‌ای برای ردنمودن ادعای مدعی است. حضرت امام بر خلاف آقایان، میرزاجواد تبریزی در «ارشاد الطالب»، سیدتقی قمی در «مبانی منهاج الصالحین» و محمدصادق روحانی در «فقه الصادق» که به جواز تهمت به اهل بدعت تصریح داشته‌اند، هیچ‌گونه اشاره‌ای به این مهم ندارند که خود نشان عدم باور ایشان قلمداد می‌شود.

مدعی در مقام پاسخ، ضمن اذعان به این مهم، وجه آن را عدم باور به فتوای مذکور نمی‌داند، بلکه عدم ارتباط آن با مباحث کتاب البیع را دلیل آن می‌پندارد. هم‌چنین نپرداختن به آن در کتاب «المکاسب المحرمه» تلازمی با عدم قول به حرمت مسأله از جانب ایشان ندارد؛ چرا که ایشان به بیش از ده مسأله که فتوایش حرمت است، در این کتاب نپرداخته است. این درحالی است که با رجوع به مکاسب محرمه تحریرالوسیله و غیر آن، نمی‌توان عدم حرمت امور را به ایشان نسبت داد. عدم بحث، ادله دیگری داشته است. ایشان ملاک چندین مسأله قریب‌المخرج از جمله سبّ مؤمن را ضمن دو بحث مفصل غیبت و کذب در مکاسب المحرمه مطرح کرده‌اند (همان).

مدعی ادامه می‌دهد:

مباهته یعنی دروغ‌بافتن و دروغ‌بستن و بهتان‌زدن. مباهته یکی از مسوغات کذب و تهمت در فقه نزد برخی فقهاست. دسته‌ای از فقها با استناد به حدیث بهتان (به معنای نسبت خلاف واقع‌زدن) به کسانی که ایشان را اهل بدعت در دین می‌دانند، به نیت خیر از چشم مؤمنان انداختن‌شان مجاز و مشروع می‌دانند. ازاین‌رو، به نظر ایشان نسبت خلاف واقع‌دادن یا همان بهتان و تهمت و دروغ در باره اهل بدعت، نه تنها حرام نیست، بلکه به قصد دفاع از اسلام و دین حق، مستحق ثواب اخروی هم هست! (کدیور، ۶ خرداد۱۳۹۵، ص۱).

مدعی با تقسیم‌بندی دین، به دین اخلاقی و دین جدای از اخلاق می‌گوید: در «دین اخلاقی» مسلمانان مجاز نیستند، حتی به مخالف و منتقد خود نسبت خلاف واقع و ناروا بدهند. ... مقتضی عدالت و قسط پرهیز اکید از بهتان و نسبت خلاف است. هم‌چنین غیبت و افترا و دروغ مطلقاً مردود است و با اعتقادات فرد استثناپذیر نیست... . اما در «دین جدا از اخلاق» حفظ نظام از اوجب واجبات است و هدف وسیله را توجیه کرده. غیبت، تهمت، افترا، بهتان و نسبت دروغ، اگر به مخالف سیاسی باشد، نه تنها جایز، بلکه در مواقعی واجب و مستوجب ثواب است! (همان، ص۱۰). به فتوای آقای خمینی در تحریرالوسیله ارتکاب محرماتی (از قبیل ناسزا، دروغ و اهانت) برای پیش‌گیری از یک منکر بدتر جایز است. در تعارض دو حرام، زمانی که عدم تحقق حرام اشد، متوقف بر ارتکاب حرام شدید باشد، می‌باید برای رهایی از وقوع حرام اشد، حرام شدید را مرتکب شد.

بر همین سیاق، استمرار نهضت و حفظ نظام اوجب واجبات است و در معارضه با حرمت ترک موازین اخلاقی از قبیل بهتان، افترا و کذب، برآن‌ها مقدم می‌شود. زیرا حفظ نظام از واجبات اشد و اهم، موازین اخلاقی از واجبات مهم می‌باشد (کدیور، آذر۱۳۹۴، ص۱۶۲).

محمد مؤمن قمی شاگرد آیة‌الله خمینی 1 در شرح خود برکتاب الحدود تحریرالوسیله ابتدا در باره قذف مبتدع از طریق بهتان به وی به استناد«باهتوهم» به این

نتیجه می‌رسد که مبتدع را می‌بایست با ادله روشن و قاطع بی‌آبرو کـرد، نـه ایـن‌کـه بـا نسبت‌دادن امر خلاف واقع به وی، به او بهتان زد. سپس در شرح قذف مبتدع از طریـق سبّ وی با استناد به «اکثروا فیهم السب» در یک ان قلت و قلت، اهانت به مبتدع را بـه وسیله سبّ مجاز شمرده؛ هرچند سبّ از طریق نسـبت‌دادن بـه حـرام دیگـر را بـه وی حرام دانسته است. سپس با ابداع احتمالی در بیان قبلی خود مناقشه کرده که سبّ به امر معلوم الکذب به مبتدع جایز نیست، اما سبّ به امر معلوم الصـدق(که بهتـان محسـوب نمی‌شود) و سبّ به امر مشکوک الصدق به وی مجاز است. یعنی روایت مقتضی جواز، بلکه رجحان سبّ مبتدع به امر مشکوک الصدق است. در مدرسه آقای خمینی با قیودی از قبیل متوقف‌بودن یک امر اهم شرعی بر محرمات اخلاقی یا مشـکوک الصـدق‌بـودن امری در بارهٔ مبتدع از باب سبّ می‌توان مخالف را به امر خلاف واقع متهم کرد. در این مدرسه فقهی استمرار نهضت یا حفظ نظام، اوجـب واجبـات اسـت و بـرای حفـظ آن می‌توان بهتان زد؛ چرا که چنین افرادی مهدور العرض تلقی می‌شوند. منتقدان سیاسی را باید به هر قیمتی از چشم مردم انداخت! از نسبت خلاف واقع به ارتکاب اعمال منـافی اخلاق و عفت عمومی گرفته، تا فساد مالی یا وابستگی بـه اجانـب و جاسوسـی بـرای دول متخاصم (کدیور، ۲۷آذر۱۳۹۷).

مستندات در فقه امام

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده در آثار علمی، اخلاقی و یا حتی سخنرانی‌های قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، تنها جایی که حضرت امام 1 بـه روایـت «بـاهتوهم» استناد کرده‌اند، جلسه درس ولایت فقیه و با عنوان استنادی «یک روایتی که حـالا یـادم نیست» می‌باشد (کدیور، صوت جلسه هفتم ولایت فقیه).

سیره و رویه فقهی

به عقیده مدعی، آقای سیدمحمد روحانی به عنوان شاخص‌تـرین مخـالف حضـرت امام در حوزه علمیه نجف بود. روحانیون مبارز نجف معتقدند وی در مخالفت، تضعیف و ایذای آقای خمینی به دلیل انقلابی‌بودنش چیزی فروگذار نکـرد. برخـی از اطرافیـان

آقای خمینی هم در مرداد ماه ۱۳۴۹ و خرداد ۱۳۵۰ سه بهتان و افترای زشت به شخص آقای روحانی به شکل وسیعی منتشر کردند که باعث شد سیدمحمد روحانی از حیز انتفاع ساقط شود. فتوای مباهته با تهمت‌زدن به محمد روحانی در قضیه صدور چک از جانب حکومت ایران در وجه وی عملی شد و متأسفانه ضمن آن‌که از سوی آقای خمینی برخورد و تنبیه مناسبی با مفتریان و جاعلان و بهتان‌زنندگان صورت نگرفت، ایشان هیچ اقدام مؤثری برای شناسایی، طرد مفتریان و محکوم‌کردن مطلق تهمت انجام ندادند (کدیور، آذر۱۳۹۴، ص۳۱).

مدعی با بررسی واقعه اسفند ۱۳۴۸ که حضرت امام در برخورد با طلاب انقلابی اطراف خود که به محمدباقر و موسی صدر اهانت کرده بودند، شدیداً اعتراض می‌کند و در مقایسه این واکنش قابل تقدیر اخلاقی با واکنش تأمل برانگیز ایشان در قبال تهمت‌های زده‌شده به سیدمحمد روحانی نتیجه می‌گیرد که از منظر آقای خمینی تهمت، بلکه اهانت به علمایی که با نهضت مخالفت نکرده بودند(صدرها) ممنوع و نادرست بوده است، اما آبروی فقیهی که بر علیه نهضت فعال بوده احترام ندارد. مدعی ادامه می‌دهد: بین دو صدر و محمد روحانی تفاوتی است که به نظر می‌رسد در مدرسه آقای خمینی در موضوع حکم شرعی تهمت دخالت تامه داشته باشد؛ زیرا دو صدر، تنها مرجعیت آقای خویی را ترویج کرده بودند. آن‌ها بر علیه نهضت قدمی بر نداشته و حتی کلمه‌ای بر علیه آقای خمینی و نهضت ضد استبدادی سخنی نگفته بودند. حال آن‌که محمد روحانی متهم به شاخص‌ترین ضد انقلابی نجف بود، هر شایعه، تهمت، بهتان، تحقیر و تخریبی علیه آقای خمینی و طلاب انقلابی اطرف سید تبعیدی که در نجف رخ می‌دهد، زیر سر وی است. بر فرض این صحت اتهامات، آیا عرض و آبروی چنین فردی احترام دارد؟! آیا با چنین برداشتی عیناً همان فتوا[ی] لزوم و(حداقل جواز) تهمت به آخوندهای درباری در درس هفتم حکومت اسلامی؛ ولایت فقیه نبوده است؟ (کدیور، ۲۱اسفند۱۳۹۷، ص۸۴-۷۸).

مدعی سپس به تقسیم‌بندی مخالفان می‌پردازد:

آقای خمینی به شاگردان جوان و کم‌مایه انقلابیش فهماند که هرگردی گردو

نیست و هر فقیه نا همراه نهضت مهدورالعرض نمی‌باشد. فقهای ساکت یا مروج مراجع ساکت خطا می‌کنند، اما آبروی‌شان محترم است و کسی مجاز نیست آن‌ها را در جامعه از طریق تهمت و بهتان و افترا ساقط کند. به نظر وی محمدباقر صدر و موسی صدر از این دسته فقها بوده‌اند. اما فقهایی که بر علیه نهضت تبلیغ می‌کنند و عملاً با رژیم استبدادی همراهی دارند، مصداق «آخوند درباری» یا «عالم سوء» محسوب شده و آبروی‌شان هدر رفته است. هم‌چنین مهدور العرض محسوب می‌شوند.

ایشان در برابر پیروان انقلابی و آتشین مزاجش انکار نکرد که سیدمحمد روحانی از این زمره محسوب می‌شود. لذا علی‌رغم ذکاوت سیاسی‌اش که تشخیص می‌داد پیروانش با تهمت‌های وارده از سوی سیدمحمد روحانی به خودش مقابله به مثل کرده او را متهم به اموری خلاف واقع کرده‌اند، اغماض می‌کرد و عملاً تهمت و بهتان به سید روحانی را با سکوت رضایت‌مندانه خود تقریر می‌نمود. دقیقاً نکته همین‌جاست که بهتان، تهمت و افترا به روحانیون ضد انقلاب در مدرسه آقای خمینی مجاز، بلکه رویه مقبول بوده است. پس هرکس که به شکل مؤثر مانع اقامه حق تشخیص داده شود، شرعاً مصداق اهل بدعت و شبهه محسوب می‌شود و مهدورالعرض خواهد بود که آبرویش هدر و نسبت‌دادن امر خلاف واقع برای اسقاط آبروی او، تهمت، بهتان و افترا به وی جایز، بلکه واجب است (همان، ص۷۵-۷۴).

مدعی این‌ها را نتیجه شفاف علمی و عملی مدرسه آقای خمینی و حکومت اسلامی ایشان می‌پندارد.

تحلیل اجتهادی ادله مدعی جواز بهتان برای حفظ نظام از نظر امام خمینی 1

در این بخش از تحقیق به بررسی «دلایل فقه الحدیثی»، «الگوی اجتهادی در رویه فقهی» و «الگوی اجتهادی در سیره و رویه فقهی» می‌پردازیم:

دلایل فقه الحدیثی

روایت موسوم به «مباهته» نخستین‌بار در کتاب کافی شریف آمده است. از مرحوم کلینی تا عصر حضرت صادق 7 در حدود صد و هشتاد سال فاصله زمانی می‌باشد که با چهار واسطه نقل شده است. نخستین راوی «محمد بن یحیی ابوجعفر، محمد بن یحیی العطار قمی» می‌باشد. نجاشی ضمن آن‌که وی را با عبارات «شیخ اصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث» ستوده، کتاب‌های چندی را به وی منسوب داشته و طریق خود را به آن‌ها بازگو کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص۳۵۳). علامه حلی نیز در وصف وی، «ثقة عین» را به کار برده است (حلی، ۱۴۰۲ق، ص۱۵۷). دومین راوی، «محمد بن حسین بن ابی‌خطاب الهمدانی الکوفی» که مردی مورد وثوق است (کاظمی، ۱۴۰۵ق، ص۲۳۳)، نجاشی ایشان را با عباراتی هم‌چون عظیم القدر، کثیر الروایه، مسکون الی روایته و حسن التألیف ستوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص۳۳۴). سومین راوی «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی» که از اصحاب امام موسی بن جعفر، امام رضا و امام جواد : بوده است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص۳۷۳). ایشان از مشهورترین اصحاب اجماع بودند و در زمره مشایخ ثلاثه نیز قرار داشتند (خویی، ۱۴۰۳ق، ص۶۳). نجاشی نیز در بیان ارتباط وی با امام رضا و امام جواد 8 آورده است که: «... وکان عظیم المنزلة عندهما» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص۷۵). چهارمین راوی داوود بن سرحان عطار کوفی است که علامه حلی او را ثقه دانسته است (حلی، ۱۴۱۱ق، ص۱۷۸). نجاشی ضمن توثیق وی و نسبت کتاب بدو، وی را از اصحاب دو امام معصوم شیعه بر شمرده و در آخر طریق خود را به کتاب مزبور بازگو کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص۵۹). بنابراین، کم‌ترین خدشه‌ای در سند این روایت وارد نیست و در کتب متعدد روایی و فقهی، بر صحت کامل سند این روایت تصریح شده است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ص۳۲۸؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۱۴، ص۱۶۲ و مؤمن قمی، ۱۴۲۲ق، ص۴۵۰).

این روایت در منابع اهل سنت دیده نمی‌شود و در میان منابع متقدم شیعی موجود فقط در کتاب کافی آمده است. در شروح مختلف کافی هم‌چون مرآة العقول و شرح مولی صالح مازندرانی و دیگر کتب روایی هم‌چون الوافی، بحارالانوار، روضة‌المتقین نیز

به همین شکل نقل شده است. اما در سایر آثار به همین طریق آن را با اندکی تفاوت در نقل تکرار کرده‌اند: در الحدود و التعزیرات، این روایت از وسایل الشیعه نقل شده و به جای باهتوهم «اهینوهم» آمده است (مقدس نجفی، بی‌تا، ج۱، ص۲۴۸). در تنبیه الخواطر، اثر ورام بن فارسی در قرن ششم، عبارت «باهتوهم» به صورت «ناهبوهم» نقل شده است (ورام، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۶۳). در میزان الحکمه نیز با اتکا نسخ تنبیه الخواطر، با عبارت «ناهبوهم» ذکر شده است که عدم برداشت آنان از این روایت در تخصیص حرمت بهتان به اهل بدعت، خود قابل تأمل است (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۲۳۷). هم‌چنین صاحب جواهر عبارت مزبور را به شکل «اهینوهم» به معنای اهانت‌کردن بیان کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۴۱۳). پر واضح است که گزارش‌های گوناگون پیشین، همگی در معنای حدیث مباهته تغییر ایجاد می‌کند. اما برخی تفاوت‌های دیگر در نقل، سبب تغییر در معنا نمی‌گردد.

الگوی اجتهادی مستندات در رویه فقهی

این بخش از تحقیق با تحلیل متن دروس حکومت اسلامی «ولایت فقیه» حضرت امام شروع می‌شود و سپس به بررسی نظر واقعی آیةالله مؤمن می‌پردازیم. در ادامه با مقایسه روایت باهتوهم و مخالفان سیاسی، به استقبال پرسش مدرسه آقای خمینی یا برداشت اشتباه مدعی می‌رویم.

تحلیل از متن صوتی درس‌های ولایت فقیه

از آن‌جایی که پیش‌تر اشاره شد، استفاده از روایت باهتوهم در هیچ یک از آثار حضرت امام 1 دیده نمی‌شود، بنابراین، تنها جایی که مدعی ادعای خود را بیان می‌دارد، در صوت و متن ولایت فقیه (ویرایش نجف) به زبان‌های عربی و فارسی می‌باشد.

طبق ادعای مدعی، کتاب ویرایش نجف که بعد از پیاده‌سازی صوت درس‌ها به تأیید امام می‌رسید و سپس اجازه تکثیر پیدا می‌کرد، دلالت آن از صوت به عنوان حکم وجوبی بسیار شدیدتر می‌باشد.

با نگاهی گذرا به این ادعا و مقایسه فایل صوتی و متن ویرایش نجف به زبان‌های فارسی و عربی به وجود اختلاف‌های موجود و تفاوت‌های عدیده آن پی می‌بریم. با فرض صحت ادعا از این چند متنی‌بودن و تفاوت‌ها، اجمال در متن و در پی آن ساقط‌شدن حجیت متن اصطیاد می‌شود و استفاده دقیق فقهی و بدون پیش شرط ذهنی را منتفی می‌کند.

حال آن‌که مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی 1 بیان می‌دارد صوت دروس بعد از پیاده‌سازی با ملاحظه، تأیید و زیر نظر حضرت امام، برای اولین‌بار در سال ۱۳۴۹ در نجف تدوین و هم‌زمان در بیروت و نجف منتشر شده است و نسخه‌های چاپ‌شده آن توسط نیروهای مبارز ایرانی در کشورهای مختلف توزیع شده است. در تمامی این نسخه‌های منتشرشده از آن سال تا کنون موارد مد نظر مدعی وجود ندارد که عدم درج آن‌ها مربوط به همان سال و با تأیید حضرت امام و یا توسط شخص امام بوده است. بنابراین، با فرض صحت این ادعا، تنها فضای موجود برای پرورش ادعای مدعی، صوت موجود از حضرت امام می‌باشد که می‌فرمایند:

> ... ابوهریره یکی از فقهاست، لکن همین مرد چقدر مصیبت بر اسلام به واسطه همین مرد وارد شد... این‌ها هستند که وضعیت اسلام را بهم زده‌اند و می‌زنند و لکه‌دار می‌کنند. این‌ها ـ در یک روایتی هست که از دین‌تان بر این‌ها بترسید، بترسید از دین‌تان بر این افراد، دین را از بین می‌برند. این‌هایی که جایز است غیبت‌شان در یک روایتی در بعضیا هست ـ که من الآن یادم نیست کجاست که تهمتی به اون‌ها...این تهمتی که از گناهان کبیره است در یک هم‌چنین مواردی گاهی وقت‌ها جایز می‌شود، گاهی وقت‌ها واجب می‌شود که این آخوند، اگر آبرو داشته باشد، ساقط بشه در جمعیت. اگر این ساقط نشه در جمعیت، امام زمان را ساقط می‌کند، اسلام را ساقط می‌کند. این‌رو، باید ساقطش کرد. این را جوانان ما باید عماعه‌اش را بردارند، من نمی‌دانم مرده‌اند این جوانان ما در ایران؟! اینا عمامه این را باید بردارند ـ نمیگم بکشندش، قابل کشتن نیست. عمامه‌اش را بردارند در این کوچه‌ها. چرا مرده‌اند جوانان ما؟ ما که بودیم این‌جور نبود. امثال این‌هایی که به اسلام

این‌جور لطمه‌ها را دارند وارد می‌کنند، به اسم فقهای اسلام، به اسم علمای اسلام دارند این‌جور مفسده‌ها را در جوامع ما ایجاد می‌کنند، این‌ها را مردم ما موظف‌اند، این جوانان غیور ما موظف‌اند که این‌ها را کتک‌شون لازم نیست خیلی بزنند [خنده حضار]، لکن خب عمامه را بردارند، نگذارند معمم بیایند داخل مردم. این لباس شریف است، نباید تن هرکسی باشد (کدیور، صوت جلسه هفتم درس ولایت فقیه).

شرح موضوع: حضرت امام 1 پس از بیان مضمون روایت «امین‌الله» در باره تحذیر شدید ائمه : از ورود فقها به دستگاه ظلمه و بیان این واقعیت تاریخی که فقها علاوه بر منزه‌بودن از این امر، با تحمل حبس و زجرهای فراوان به مخالفت با آنان برخواستند و هم‌چنین در باره لزوم تصفیه حوزه‌های علمیه از آخوندهای درباری و ساواکی می‌فرمایند:

آن آدمی که می‌خواهد... ولی امر مسلمین باشد و نایب امیرالمؤمنین باشد، این آدم، اگر چنان‌چه وارد شده در دستگاه ظلمه و از حواشی آنان شد یا مأمور به امر آن‌ها شد و آن‌ها امر کردند و این هم اطاعت کرد، این امانت از دست می‌رود و دیگر امین نیست [در ادامه می‌فرمایند] اما وقتی که آخوند بخواهد وارد شود به دستگاه ظلمه برای شکم، یک وقت بخواهد یک آخوندی وارد بشود در یک دستگاهی برای ماهی چقدر؟ شندر غاز! ما او را چه بکنیم؟ این موضوع مورد صحبت نیست. اشکال سر آن‌هاست که عمامه بر سر گذاشته و چهار کلمه این‌جا یا جای دیگر خوانده یا نخوانده و برای شکم و بساط ریاست به این دستگاه‌ها پیوسته‌اند. با این‌ها چه کنیم؟ این‌ها از فقهای اسلام نیستند [و اضافه می‌کنند که] این‌ها یک دسته هستند که این‌ها را سازمان امنیت درست کرده برای این‌که اعیاد که شد بکشد این‌ها را، اگر توانست به زور، علمای مثلاً ائمه جماعت را ببرد به آن‌جا(دربار)، اگر نتوانست خودش داشته باشد در اعیاد چه بکند برایشان جل جلاله «بگویند» اخیراً برای لقب یک نفرآدم (شاه) جل جلاله گذاشته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص۱۴۸).

پر واضح است که اشاره ایشان به امین‌الله نبودن آخوندهای دنیاطلب وابسته به

سلاطین، تحذیر از ناحیه آن‌ها نسبت به دین و لزوم متهم‌ساختن آنان نزد مـردم و طـرد آن‌هاست. تمامی این اوصاف مربوط به دو نقل از روایتی است که پیامبر 9 فقها را بـه صورت مشروط «امانت‌داران پیامبران» دانسته است. متن روایت چنین است:

قال رسول الله 9 : «**الفقاء امناء الرسل ما لم یدخل فی‌الدنیا.** [قیل: یا رسول الله، ومـا دخلوهم فی‌الدنیا؟ قال:] **اتباع السلطان، فاذا فعلـوا ذلـک فاحـذروهم علـی دیـنکم**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۶)؛ فقها امین و مورد اعتماد پیامبرانند تا هنگامی کـه وارد دنیا نشده باشند. گفته شد: ای پیامبر خدا! وارد شدن‌شان به دنیـا چیسـت؟ فرمودنـد: پیروی‌کردن از سلاطین، اگر چنان کردند، بایستی از آن‌ها بر دین‌تان بترسید.

که در برخی منابع به صورت: «فاحذروهم علی دینکم»؛ در دین‌تان از آنان بترسید و در برخی دیگر«فاتهموهم»؛ آن‌ها را متهم کنید و با استناد به آن روایت مـی‌فرماینـد: «از این اشخاص بر دین بترسید و...». برداشت مدعی از عبارت «روایتی‌که حالا یادم نیست» به استناد غیر مستقیم به عبارت «باهتوهم» از حدیث مباهته می‌باشد و می‌افزایند که این روایت را نه تنها به یاد دارند، بلکه به جای «مبهوت‌شان کنید»، معنای «به آن‌هـا تهمـت بزنید» را مفاد روایت دانسته‌اند!! به دلیلی‌که صوت، صراحت به امـام دارد؛ نظـر مـدعی قابل استناد می‌باشد، اما دلالت فقهی برای نتیجه‌گیری مدعا را نمی‌توانـد داشـته باشـد. علاوه بر این‌که تمام بیانات امام 1 در مورد تهمت غیر اخلاقی هیچ دلالتی ندارد، بلکـه ایشان صرفاً تشهیر این اشخاص را یادآوری می‌کنند.

با توجه به این‌که مفاد روایت (مباهته) در مورد برخورد بـا بـدعت‌گـذاران در دیـن می‌باشد و موضوع بحث حضرت امام تصفیه حوزه‌های علمیه از آخوندهای دربـاری و ساواکی بود، این مدعا به کلی از حیّز انتفاع ساقط می‌شود. هم‌چنـین حضـرت امـام در جلسات قبل، بحث لزوم برخورد با بدعت‌گذاران در دین را مطرح کرده‌اند؛ آن هـم نـه به استناد روایت «مباهته»، بلکه با استناد به حـدیث معتبـر «**اذا ظهـرت‌البـدع، فللعـالم ان یظهر علمه؛ والا فعلیه لعنـه الله**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۴)؛ چون بدعت‌ها پدید آید، بر عالِم واجب است که علم خویش را اظهار کند؛ وگرنه لعنت خدا بر او خواهـد بـود. از آن‌جایی که پیش‌تر اشاره شد، یکی از دلایل قائلین معنای مبهوت‌کردن برای عبـارت

تأمل‌برانگیز «باهتوهم»، این حدیث می‌باشد. فلذا ذکر این روایت بـرای مقابلـه بـا اهـل بدعت توسط حضرت امام 1 در جلسات ولایت فقیه ایشان، خود دلیلی محکـم بـرای ابهام‌زدایی از فقه سیاسی آن امام راحل و رد اعای مدعی می‌باشد.

مدعی در ادامه با به‌کاربردن تعبیر مدرسه آقای خمینی به ارائه نظر آیةالله مـؤمن بـه عنوان یکی از شاگردان و حاشیه‌نویسان آثار امام خمینی پرداختـه و آن را گسـترش بـه تمام نظام جمهوری اسلامی می‌دهد:

> محمد مؤمن قمی ابتدا در بـاره قـذف مبتـدع از طریـق بهتـان بـه وی بـا اسـتناد «باهتوهم» به این نتیجه می‌رسد که مبتدع را می‌باید با ادله روشن و قاطع بـی‌آبـرو کرد، نه این‌که با نسبت‌دادن امر خلاف واقع به وی، به او بهتان زد. سپس در شرح قذف مبتدع از طریق سبّ وی با استناد به «اکثروا فیهم السبّ» در یـک ان قلـت و قلت، اهانت به مبتدع را به وسیله سـبّ مجـاز شـمرده؛ هرچنـد سـبّ از طریـق نسبت‌دادن به حرام دیگر را به وی حرام دانسته است... شق سوم اتهامی است کـه مشکوک الصدق باشد؛ نه یقین داریم راست است، نـه یقـین داریـم دروغ اسـت، احتمال می‌دهیم، مشکوک هستیم راست است، یا دروغ این‌جا اشکالی ندارد. ایـن تبصره که بعد از اشکال و جواب اشکال آمده، عملاً دست نظام را باز می‌کند که با آن، اتهام‌ها را نوعاً مشکوک الصدق فرض کند و در نتیجه مخالفین خود را به این امور متهم کند... در مدرسه آقای خمینی با قیودی از قبیل متوقف‌بودن یک امر اهم شرعی بر محرمات اخلاقی یا مشکوک الصدق‌بودن امری در بـاره مبتـدع از بـاب سبّ می‌توان مخالف را به امر خلاف واقع متهم کرد و برای حفظ نظام به او بهتان زد؛ چراکه چنین افرادی مهدورالعرض تلقی می‌شوند.

بررسی نظر واقعی آیةالله مؤمن قمی

آیةالله محمد مؤمن در پاسخ سؤال: طبق نظر شما، اگر کسی اهل فسق و فاسق بود، می‌توان به او هر نسبتی از جمله نسبت زنا داد، می‌گوید: «مـن نـزدم ایـن حـرف را» (مؤمن قمی، ۹دی۱۳۹۳) و جواز بهتان را تکذیب می‌کنند. از آن‌چـه در کتـاب «مبـانی

تحریر الوسیله» آمده است، جواز مباحثه برداشت نمی‌شود (موسوی، ۱۰دی۱۳۹۷). آیةالله مؤمن در کتاب «مبانی تحریر الوسیله» در باره جواز بهتان به دو فقره از روایت «**اذا رأیتم اهل الرّیب و البدع...**» اشاره کرده و هر دو را رد می‌کند. هم‌چنین عبارت «باهتوهم» را به دلیل داشتن معنایی غیر از ایراد بهتان (مبهوت‌کردن با استدلال قاطع و برنده)، رد کرده و دلالت «باهتوهم» را به این دلیل، برای ایراد بهتان و قذف غیر مسلم پنداشته است. ایشان در یک ان قلت و قلتی احتمال می‌دهد از «اکثروا من سبهم» برای جواز بهتان استدلال شود؛ بدین‌گونه که قذف، یکی از موارد «سبّ» است و «سبّ» در این فقره از روایت جایز شمرده شده است. ایشان نتیجه می‌گیرند نهایت چیزی که می‌توان از جواز «سبّ» استنباط کرد، اهانت به مسبوب است، اما قذف مشتمل بر کذب و حرامی دیگر است. آن‌گاه در استدراکی می‌گوید، اگر قذف مشتمل بر کذب نباشد؛ مثلاً معلوم الصدق یا مشکوک الصدق باشد، در این‌حالت قذف از مصادیق «سبّ» است و مشتمل بر حرام دیگری نیست و اطلاق «سبّ» در «اکثروا من سبهم» شامل این مورد می‌شود.

مدعی با استناد به این استدراک ادعای خود را مطرح می‌کند. استدراکی که با عبارت «اللهم الا ان یقال» که به معنای «مگر این‌که گفته شود» است، شروع شده است که در متون حوزوی شبیه عبارت «فتأمل»، «فافهم» و امثال آن، که تنها به معنای لغوی‌شان نیست و اشاره به اشکال ناگفته در متن دارد؛ در بسیاری از موارد اشاره به ضعف، تحکم‌آمیزبودن و نادرست‌بودن توجیه دارد. بخشی از شروح و حاشیه‌ها، تلاش برای کشف و بیان اشکال خفته در فتأمل‌هاست. «اللهم الا ان یقال» که از اصطلاحات متون حوزوی است، تنها به معنای استدراک و پاسخ نیست، بلکه اشاره به ضعف استدراک دارد. برای نمونه آیةالله شبیری زنجانی در باره استدلالی که پس از این عبارت آمده گفته است: «البته خود ایشان هم این دلیل را خیلی محکم نمی‌داند، لذا به عنوان «اللهم الا أن یقال» تعبیر کرده است» (مؤمن قمی، ۱۳۸۹، ج۲، ص۲۱۵). یا گویا این عبارت «الا ان تقول» شبیه عبارت «اللهم الاّ ان یقال» است که به تکلّف‌آمیزبودن جواب اشاره دارد...».

این عبارت را نمی‌توان دیدگاه نویسنده شمرد؛ زیرا در متون حوزوی اشاره به ضعف و تکلف‌آمیزبودن استدلال بعد از خود دارد. به نظر عبارت «اللهم الا ان یقال»

اشاره به تفاوت ماهوی میان قذف و «سبّ» دارد (که یکی اخباری و دیگری انشایی است) و این تفاوت بدین معناست که حتی اگر قذف مشتمل بر کذب نباشد، مصداق «سبّ» نیست. علاوه بر این، معلوم الصدق‌بودن قذف دلیل بر جواز آن نیست، بلکه شارع بیان اتهام‌های جنسی را سخت‌گیرانه ممنوع کرده است و تنها با وجود چهار شاهد عادل به این اتهام توجه می‌شود. این سخت‌گیری بدین معناست که صرف تطابق با واقع مد نظر شارع نیست؛ چه بسا یک نفر آگاه به زنا یا لواط فرد باشد، اما از نظر شارع بیان آن ممنوع است. به بیان دیگر، قذف صرفاً «سبّ» مشتمل بر کذب نیست که در صورت عدم اشتمال بر کذب، مصداق «سبّ» شود و در جایی که «سبّ» جایز است، جایز باشد، بلکه در دیدگاه شارع، حرمت بیان اتهام‌های جنسی فراتر از حرمت کذب است و حتی در صورتی‌که سه شاهد عادل دیده باشند، بیان آن ممنوع است. به هر صورت، محتمل است که «اللهم الا ان یقال» که معنای «توجیه بعید» دارد، در ابتدای عبارت، اشاره به این دو اشکال یا اشکال دیگری باشد. آقای مؤمن ضمن رد هر دو استدلال، توجیه استدلال دوم را با عبارتی که نشانه ضعف است، مطرح می‌کنند. بنابراین، از عبارات ایشان نمی‌توان جواز بهتان‌زدن را نتیجه‌گرفت. پر واضح است، مدعی به ساختار این عبارت توجه نکرده و به نادرستی آن را دیدگاه آیة‌الله مؤمن بیان کرده است و یا این‌که پیش‌زمینه ذهنی مدعی، سبب طرح چنین نظریه‌ای شده است.

روایت «باهتوهم» و مخالفان سیاسی

به فرض محال، پذیرش جواز بهتان با «روایت باهتوهم» توسط آیة‌الله مؤمن قمی تفاوت مخالفان سیاسی نظام با اهل بدعت مد نظر این روایت، بسیار زیاد است و نمی‌توان مخالفان سیاسی را از آن جهت که مخالف سیاسی‌اند، مصداق مورد جواز بهتان دانست، در این صورت، به عمومات و اطلاقات حرمت بهتان رجوع می‌شود. توسعه معنای اهل بدعت به مخالفان سیاسی، نه در متن آیة‌الله مؤمن است و نه دلیلی برآن می‌باشد و لذا چنان‌چه در خصوص بیانات امام اشاره شده چنین برداشت توسعه‌ای بلا دلیل است و قواعد فقهی و اصولی چنین برداشتی را اساساً نهی می‌نماید.

مدرسه آقای خمینی یا برداشت اشتباه مدعی

آیةالله مؤمن یکی از چند شاگرد برجسته حضرت امام 1 می‌باشد که شرح بر آثار ایشان دارند. حال سؤال این‌جاست که آیا می‌شود برداشت غلط خود را از نظر یکی از ده‌ها حاشیه‌نویسان آثار امام را مدرسه و مکتب فقهی نامید؟ و آیا دو مجتهد که هر دو صاحب‌نظر و اندیشه‌های خاص مربوط به خود را دارند را در یک منهج فقهی به حساب آورد؟ مسؤولیت‌های متعدد ایشان در نظام جمهوری اسلامی بدین معنا نیست که دیدگاه‌های وی، دیدگاه نظام است. در بسیاری از موارد، دیدگاه‌های آیةالله محمد مؤمن با دیدگاه‌های رسمی نظام متفاوت است. به عنوان نمونه در نظریه ولایت فقیه آیةالله مؤمن، جایی برای مردم‌سالاری دینی نیست (فیرحی، ۱۳۹۴، ص۴۵)، اما حضرت آیةالله خامنه‌ای از مردم‌سالاری دینی دفاع می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۶۲/۵/۱۴). حتی اگر ادعای مدعی، دیدگاه آیةالله محمد مؤمن باشد، نمی‌توان آن را دیدگاه نظام و سیره مستمر فقهی امامین انقلاب دانست.

الگوی اجتهادی در سیره و رویه فقهی

قبل از پیروزی انقلاب و همزمان با تبعید امام خمینی 1 به نجف اشرف، با وجود تمام اختلاف نظر و عمل‌کردها، رابطه ایشان با فضلا و مراجع دیگر مبتنی بر احترام متقابل بود. مدعی با چینش گزاره‌های تاریخی و مخصوصاً روایت هواداران امام خمینی تصویری از معارضه سیاسی میان آیةالله سیدمحمد روحانی و هوادارانش با روحانیون انقلابی نجف ارائه می‌کند (کدیور، ۱۳۹۴).

قسمت عمده‌ای از این ادعاها را می‌توان فراتر از نزاع‌های شخصی و در چارچوب نزاع تاریخی دو حوزه اصلی جهان تشیع؛ یعنی قم و نجف دانست؛ زیرا در سال‌های تبعید امام به عراق، فضای عمومی حوزه نجف با مشی سیاسی ایشان و بعضی از شاگردان (شاگردان مبارز) چندان همراهی نداشت. بخش دیگر آن را می‌توان مربوط به عمل‌کرد روحانیون مبارزی که اطراف امام خمینی بودند، دانست.

پر واضح است استفاده از چینش چند گزارش تاریخی توسط مدعی و نتیجه‌گیری به نحو دل‌خواه‌شان، نمی‌تواند حجت برای استنباط فقهی و حتی استناد به رویه سیاسی

ایشان باشد. زیرا مصادیق مورد نظر ایشان فارغ از صحت یا عدم صحت، نوعاً از جنس «اتهام» است، نه «بهتان». بنابراین، در ذیل عنوان حدیث مباهته نمی‌گنجند. تهمت و افترا (که یکی از «وهم» (گمان و ظن) و دیگری از «بهت» (افترازدن به دروغ یا متحیر و مبهوت‌ساختن) است، در فقه و حقوق کاربردهای متفاوت و معانی مختلفی در باب‌های قضا، شهادت شهود، جهاد، مکاسب محرمه و در امور اجتماعی و اخلاقی دارد. ازاین‌رو، نمی‌توان عمل‌کرد برخی انقلابیون جوان هوادار امام خمینی را به ایشان منسوب داشت؛ زیرا در باب عمل‌کرد ایشان در جریان یکی از معارضات آن دوره، آورده‌اند که:

> امام خمینی با مطالعه آن‌چه در باره سیدمحمد روحانی در ماه‌نامه ۱۶ آذر و ایران آزاد آمده بود، سخت خشمگین شد و با کمک سیدمصطفی کوشید تا فرستادگان این گزارش برای نشریات فارسی برون‌مرزی را شناسایی کند و آنان را مورد بازخواست قرار دهد. لیکن هیچ یک از روحانیون مبارز نجف، به نگارش این گزارش اعتراف نکرده و کوشیدند این اندیشه را در امام زنده کنند که شاید این‌گزارش از ایران رفته باشد (روحانی، ۱۳۸۲، ص۸۹۹).

نتیجه‌گیری

لزوم برخورد با بدعت‌گذاران در دین بر هیچ‌کس پوشیده نیست. در این میان استفاده از روایت نبوی با عبارت مشخص «باهتوهم» با دو برداشت کاملاً متفاوت، زمینه سوء استفاده و انحراف عده‌ای را فراهم آورده است. گروهی به استناد به آیات و روایت حرمت بهتان، مات و مبهوت‌شدن از استدلال را مراد از عبارت فوق دانسته و در مقابل گروهی دیگر به دلیل حفظ مصلحت افراد جامعه از انحطاط و گمراهی بدعت‌گذاران، معنای بهتان‌زدن را مراد خود بیان داشته‌اند که بسیاری از فقها نظیر تبریزی و صانعی به صورت صریح با استناد به روایت باهتوهم نظر خود را جایزبودن بهتان بر شخص مبتدع بیان کرده‌اند.

عدم اشاره حضرت امام به این روایت و یا حتی مضمون آن در تمام آثار و بیانات ایشان مشهود است. محل بحث مرسوم و متداول فقهی فقیهان در خصوص فتوای فوق

در فقه امام نسبت به حکم مذکور خالی بوده و حفظ جملات فوق در متون اصلاح شده و تقریرشده دروس ایشان، اماره مسلم در عدم فتوای ایشان به امکان حفظ نظام از طریق بهتان می‌باشد. خصوصاً این‌که مدارس فقهی رقیب ایشان به حکم مذکور پای‌بند بوده و فتوا نموده‌اند و مرسوم و معهود این است که فقیه اصولاً چنان‌چه نگاهی مثبت و یا منفی به فتوای مذکور داشته باشد، حتماً در این تفریع فروع بدان اشاره خواهد نمود و عدم ذکر فرع مذکور و اتخاذ موضع فقهی، تقویت فرضیه تأییدشده در تحقیق است. علاوه بر این‌که عمومات رعایت حقوق عامه در برابر حکومت از نگاه فقهی ایشان مسلم و آبی از هرگونه تخصیص است و لذا عمومات فقهی مذکور حکومت بر فرض مسأله خواهد داشت و به هیچ عنوان نمی‌توان گزاره استخدام بهتان برای حفظ نظام را در فقه سیاسی امام مورد تأیید قرار داد.

یادداشت‌ها

1. Public sphere.

۲. حکومت قسری؛ به حکومتی که عمل‌کرد و جهت‌گیری‌های آن مورد رضایت اکثریت جامعه نبود و حاکمیت تنها با اکراه و اجبار و قهر صورت گیرد (محسن‌کدیور، *شریعت و سیاست: دین در عرصه عمومی*، ص۱۴۸).

منابع و مآخذ

۱. ابن منظور، جمال الدین، **لسان‌العرب**، ج۲، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ق.

۲. احمدنژاد، امیر و کلباسی، زهرا، «ریشه‌یابی، تحلیل و نقد فتوای جواز بهتان به اهل بدعت»، **فصلنامه حقوق اسلامی**، ش۴۹، ۱۳۹۵.

۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریرالوسیله**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۹.

۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۸۵.

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب‌البیع**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۵ق.

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**(حکومت اسلامی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

۷. پیروزفر، سهیلا و بهادری، محمدرضا، «بررسی سندی و متنی روایت «مباهته»»، **دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی مطالعات فهم حدیث**، سال دوم، ش۲، ۱۳۹۵.

۸. تبریزی، جواد بن علی، **ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب**، ج۱، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.
۹. جمعی از نویسندگان، **درسنامه فلسفه حقوق**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۸۸.
۱۰. حقیقت، سیدصادق، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۳، ۱۳۹۱.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **الخاصة** (رجال حلی)، قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۲ق.
۱۲. خویی، سیدابوالقاسم، **معجم الرجال الحدیث**، بیروت: مدینه العلم، چ۳، ۱۴۰۳ق.
۱۳. خویی، سیدابوالقاسم، **مصباح‌الفقاهة**(المکاسب)، ج۱، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۲۱ق.
۱۴. سروش محلاتی، محمد، «تهمت در خدمت دیانت»، **مجله دندانپزشکی جامعه اسلامی دندانپزشکان**، دوره ۲۴، ش۱، ۱۳۹۱.
۱۵. شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام**، قم: نشر حرم، ۱۳۶۱.
۱۶. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح‌اللمعةالدمشقیة**، قم: داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۷. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، **کتاب‌المکاسب**، ج۲، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۸. صانعی، یوسف، **مجمع المسائل**(استفتائات)، ج۲، قم: میثم تمار، ۱۳۸۷.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج۴، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۰. فیرحی، داود، **فقه و سیاست در ایران معاصر**، نسخه الکترونیکی، ۱۳۹۴.
۲۱. فیض کاشانی، محمدمحسن، **الوافی**، ج۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۰۶ق.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ترجمه علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۴. کاظمی، محمد امین بن محمد علی، **هدایةالمدثین الی طریق المحمدین**، قم: منشورات مکتبة آیةالله المرعشی النجفی ; ، ۱۴۰۵ق.
۲۵. کدیور، محسن: .www.kadivar.com.
۲۶. کدیور، محسن، **انقلاب و نظام در بوته نقد اخلاقی**، نسخه الکترونیکی، ۱۳۹۴.
۲۷. کدیور، محسن، **شریعت و سیاست**، ۱۳۸۷.
۲۸. کدیور، محسن، **انقلاب و نظام در بوته نقد اخلاقی**، آذر۱۳۹۴.
۲۹. کدیور، محسن، **جمهوری اسلامی برون مباهته هرگز**، ۶خرداد۱۳۹۵.
۳۰. کدیور، محسن، **نخستین مجری فتوی تهمت: مورخ رسمی تاریخ انقلاب**، ۲۱اسفند۱۳۹۷.

۳۱. کدیور، محسن، **تهمت در حکومت اسلامی چاپ نجف**، ۲۱بهمن۱۳۹۷.
۳۲. کشی، ابوعمر، **رجال‌الکشی**، مشهد: نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
۳۳. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، **الدار المنضود فی‌احکام الحدود**، ترجمه علی کریمی جهرمی، ج۲، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۳۴. مازندرانی، مولی محمد صالح، **شرح اصول الکافی**، تحقیق و تعلیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی عاشور، ج۱۰، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۵. محمدی ری‌شهری، محمد، **میزان‌الحکمه**، ج۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.
۳۶. محمدیان، علی و علمی سولا، محمدرضا.فخلعی، محمدتقی، «جوازبهتان بربدعت‌گذار از منظر فقهی واخلاقی»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق**، ش۳۲، ۱۳۹۵.
۳۷. محمدیان، علی؛ علمی سولا، محمدرضا و فخلعی، محمدتقی، «تأملی در مدلول روایت موسوم به مباهته»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی «علوم و قرآن و حدیث»** ش۴، ۱۳۹۴.
۳۸. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۳۹. ملک‌افضلی اردکانی، محسن، «آثار قاعده حفظ نظام»، **فصلنامه حکومت‌اسلامی**، ش۴، ۱۳۸۹.
۴۰. موحدی محب، عبدالله، «جستاری فقه‌الحدیثی در حدیث بدعت و بهتان»، **دو فصلنامه علمی ـ پژوهشی حدیث‌پژوهی**، ش۱۴، ۱۳۹۴.
۴۱. موسوی، سیدعلی اکبر، سایت اینترنتی مباحثات: mobahesat.ir، ۱۰دی۱۳۹۷.
۴۲. مؤمن قمی، محمد، **مبانی تحریرالوسیلة** (کتاب الحدود)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۸۹ش.
۴۳. نجاشی، ابوالحسن، **رجال النجاشی**، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۴. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، **رجال نجاشی**، تحقیق سیدموسی شبیری، بی‌جا: مؤسسه النشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴۵. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ترجمه عباس قوچانی، ج۴۱، تهران: دارالکتاب اسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۴۶. نراقی، مولی احمد بن محمدمهدی، **مستندالشیعة فی‌احکام‌الشرعیة**، ج۱۴، قم: مؤسسه آل‌البیت : ، ۱۴۱۵ق.
۴۷. نوبهار، رحیم، «از حفظ حکومت تا حفظ نظام»، **فصلنامه پژوهش حقوق عمومی**، ش۶۳، ۱۳۹۸.
۴۸. ورام بن ابی فارس، مسعود بن عیسی، **مجموعه ورام**(تنبیه الخواطر)، ج۲، قم: مکتبة فقهیة، ۱۴۱۰ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۱
ISLAMIC GOVERNMENT 101 / Vol.26, No.3, Autumn2021

تبیین سطوح راهبردی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی

دریافت: ۱۳۹۹/۸/۳۰ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۱۳
هادی شجاعی*

چکیده

دولت اسلامی سیاست خارجی را در چارچوب منفعت‌گرایی متلازم و به صورت چندسطحی دنبال می‌کند؛ به طوری که بر اساس خصیصه ذاتی تلازم، تأمین بهینه منافع خود را به ویژه در بخش منافع معنوی، در گرو تحقق منافع مشروع سایر ملت‌ها به شکل عادلانه می‌داند. گستره فراگیر منفعت‌گرایی، توان محدود دولت و پیچیدگی‌های موجود در عرصه سیاست خارجی، پیگیری بهینه این راهبرد را با مشکل مواجه کرده و تزاحمات گوناگونی را پیش روی کارگزاران سیاست خارجی قرار می‌دهد و این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که دولت اسلامی برای رهایی از تزاحم، منفعت‌گرایی متلازم را در چه سطوحی دنبال می‌کند؟ این پژوهش در پاسخ به این سؤال، با استفاده از روش توصیفی ـ تحلیلی، این انگاره را مطرح می‌کند که سیاست خارجی دولت اسلامی بر اساس الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور، چهار سطح راهبردی جامعه بشری، امت اسلامی، جامعه ایمانی و سطح حفظ نظام را در سیاست خارجی تعریف می‌کند که با حفظ اولویت، بستر تکاپوهای دولت در حوزه منفعت‌گرایی متلازم در سیاست خارجی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی

سطوح راهبردی، دولت اسلامی، سیاست خارجی، منافع دولت اسلامی، حکومت اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; : shojaeehadi@yahoo.com

مقدمه

دولت اسلامی با توجه به ویژگی‌های مشترک ذاتی با سایر دولت‌ها، راهبرد منفعت‌گرایی را برای تحقق حرکت غایی و انجام تکالیف خود انتخاب می‌کند. اما منفعت‌گرایی دولت اسلامی به علت برخورداری از ویژگی‌های خاص، دارای ماهیتی متلازم است و ذاتاً در برابر منافع مشروع و عادلانه دیگر واحدها قرار نمی‌گیرد، بلکه تحقق منافع دولت مستلزم تحقق منافع مشروع دیگر واحدهاست. تحقق راهبرد منفعت‌گرایی متلازم با توجه به پیچیدگی‌های سیاست خارجی و عدم توان کافی دولت اسلامی برای پیگیری همه اهداف و سیاست‌ها، مستلزم سطح‌بندی سیاست خارجی است تا امکان بهره‌برداری مناسب از ظرفیت‌های دولت و هم‌چنین انجام تکالیف فراگیر آن فراهم گردد. انجام این مهم نیازمند بررسی الگویی از سطح‌بندی در سیاست خارجی است که بتوان بر اساس آن، سطوح عمل‌کردی مختلفی را برای دولت تعریف کرد که برحسب اقتضا و با توجه به امکانات موجود، بتواند برحسب اولویت در یک یا چند سطح عمل کرده و اهداف دولت اسلامی در سیاست خارجی را به شکل حداکثری تحقق بخشد. مقصود از دولت در این پژوهش، مجموعه‌ای مشخص از نهادهای سیاسیِ دارای اقتدار در سرزمینی معیّن است که کارکرد آن مهیاکردن اسباب مادی و معنوی حیات فاضله شهروندان است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص۳۷). بنابراین، صرفاً نظام و دولتی نیست که توسط مسلمانان در جغرافیای جهان اسلام تشکیل شده است، بلکه دولتی است که بر اساس شریعت اسلامی تأسیس و بر مبنای احکام اسلامی نیز تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌کند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ش۹، ص۱۲).

معیار سطح‌بندی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی

قبل از پرداختن به بررسی سطوح راهبردی منافع، تعیین ملاک و معیار سطح‌بندی ضرورت دارد؛ زیرا اولاً تعیین سطوح راهبردی از مهم‌ترین بخش‌های طراحی الگوی سیاست خارجی است و تعیین این سطوح در هر یک از مکاتب فکری بر اساس ملاک و معیارهای متمایزی صورت می‌گیرد. بنابراین، قبل از بحث کمی و کیفی از سطوح

راهبردی، لازم است روشن شود که اندیشه سیاسی اسلامی چه الگویی را برای سطح‌بندی راهبردی ارائه می‌کند؛ ثانیاً تبیین معیار سطح‌بندی، انحصار سطوح در موارد مشخص را توجیه می‌کند؛ ثالثاً دلیل تقدم یک سطح بر سطح یا سطوح دیگر را بیان می‌کند و رابعاً در تشریح ملاک اولویت‌بندی سطوح نیز مؤثر است. ازاین‌رو، ابتدا ملاک سطح‌بندی منافع دولت اسلامی بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

از منظر اندیشه اسلامی، ارزش‌گذاری جوامع انسانی بر اساس معیارهای حقیقی صورت می‌گیرد و ملاک‌های اعتباری چون رفاه و شکوفایی اقتصادی، قدرت نظامی، میزان جمعیت و... نمی‌تواند به عنوان عامل تمایزبخش و ارزش‌گذار مطرح باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج۱۰، ص۳۶۸)؛ چراکه عوامل اعتباری، زمینه تحقق کثرت در میان جوامع انسانی را فراهم می‌آورند؛ در حالی که ملاک‌های حقیقی، وحدت‌بخش هستند و امت‌ها را به هم‌گراشدن فرامی‌خوانند (همان، ص۲۸۸). از این منظر، انطباق با نظام احسن الهی معیار حقیقی ارزش‌گذاری و سطح‌بندی واحدهای اجتماعی است. ارزش جوامع انسانی در دستگاه الهی ذومراتب است و هر واحد به اندازه سهم هویتی که از مقام والای انسانیت دارد، دارای ارزش است. بنابراین، منشأ ارزش، قرب به خداوند متعال و کمیت و کیفیت اتصاف به صفات الهی است. از دیدگاه یکی از اندیشمندان اسلامی، این ویژگیِ تعلیلی با تحلیل عقلی به یک ویژگی تقییدی باز می‌گردد؛ به این معنا که علّت ارزش‌داشتن جوامع انسانی، میزان برخورداری آن‌ها از ارزش‌های الهی است و در حقیقت، ارزش متعلق به کیفیت اتصاف است، نه خود اتصاف. البته باید توجه کرد که برخورداری از ارزش‌های الهی، نه واسطه در حصول ارزش برای یک دولت است و نه واسطه در ثبوت آن؛ زیرا اساساً برخورداری از ارزش‌های الهی برای انسان به منزله فصل مقوّم اوست که اگر نبود، نه تنها کرامت نیست، بلکه حیوانیت و شیطنت است (همان، ج۱۲، ص۷۴۸).

با توجه به این مقدمه، الگوی سطح‌بندی در منافع دولت اسلامی، الگویی ارزش‌محور است. ارزش‌محوری در این روی‌کرد دوبعدی است. از یک سو میزان

اتصاف هر واحد به ارزش‌های الهی، آن‌ها را در سطح مقتضی قرار می‌دهد و بر اساس آن، کمیت و کیفیت تعهدات و مسؤولیت‌های دولت اسلامی نسبت به هر سطح نیز متمایز می‌شود. از سوی دیگر، ابتنای دولت و دولتمرد اسلامی بر ارزش‌های الهی نیز در سطح‌بندی آن از دیگر بازیگران سیاست بین‌الملل تأثیرگذار است. ملاصدرا در تحلیل عقلی این مسأله، با اشاره به استلزامات اتصاف یک واحد انسانی به ارزش‌های الهی معتقد است: «عشق به علت از عشق به لوازم و آثار آن جدا نیست، بلکه محبت به آثار، عین محبت به مؤثر است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۴، ص۱۰۸-۱۰۷). بنابراین، کنش‌گری که ماهیت وجودی آن بر اساس حب الهی تکوین یافته است، به طور طبیعی باید نسبت به مخلوقات و بندگان وی نیز عشق بورزد و با رحمت و رأفت با آن‌ها برخورد کند. اما محبت نظری و عملی به بندگان خدا نیز بر اساس میزان برخورداری آن‌ها از ارزش‌های الهی متفاوت است (همان، ص۱۰۸). به همین دلیل، گستره منافع انسانی همه ملت‌ها را شامل می‌شود، اما فراگیرشدن منافع نسبت به آن‌ها بر اساس اولویت‌بندی و سطح‌بندی‌های ارزشی صورت می‌گیرد.

ضرورت سطح‌بندی و اولویت‌گذاری ارزشی توسط اندیشمندان معاصر نیز تأکید شده است. شهید بهشتی در این باره می‌نویسد:

> بر اساس کتاب و سنت، تمام نظر مکتب به عامه مردم است و در میان عامه مردم، آن‌ها که بر محور این مکتب جمع می‌شوند و شکل می‌گیرند، از تقدم و اولویت خاص برخوردارند و آن‌ها می‌شوند امت. امت غیر از ناس است. اسلام در خدمت ناس است. صلاح همه را می‌خواهد، نه صلاح مسلمانان را. نظام اسلامی به سعادت کل بشر می‌اندیشد، ولی در میان ناس و کل بشر، آن‌ها که بر پایه اعتقاد به اسلام و التزام به اسلام یک مجموعه به وجود می‌آورند، می‌شوند امت (شهید بهشتی، ۱۳۹۰، ص۴۰-۳۹).

آیة‌الله خامنه‌ای نیز با اشاره به حوزه فراگیر منافع دولت اسلامی که مجموعه جوامع بشری را شامل می‌شود، حوزه امت اسلامی و ملت‌های مسلمان را به طور ویژه ملاحظه می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۲۱) و بر اساس این نوع نگاه، سطح‌بندی خاصی از

حوزه‌های پیگیری منافع ارائه می‌دهد: «امروز آن‌چه ملت ایـران انجـام مـی‌دهـد، بـرای منافع ملی، برای منافع امت اسلامی و برای منافع بشریت است» (همو، ۱۳۹۱/۱۱/۱۹).

پس از اثبات الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که بـر اساس این الگو، سطوح راهبردی منافع دولت اسلامی کدام است و دولت اسلامی بایـد در چه سطحی منافع خود را پیگیری کند؟ امیرالمؤمنین علی 7 در نامه تـاریخی خـود به مالک اشتر برای زمام‌داری سرزمین مصر می‌فرمایند: «**فانّهم صنفان: امّـا اخ لـک فـی الدّین و امّا نظیر لک فی الخلق**» (نهج البلاغه، نامه۵۳)؛ آن‌ها دو گروهند، یا برادر دینـی تواند یا در خلقت همانند تواند. حضرت در این بیان شریف، حوزه عمـل و مسـؤولیت دولت اسلامی را به دو بخش تقسیم می‌کنند و حاکمیت را نسبت به تأمین منافعِ هر دو بخش مسؤول می‌دانند. این نوع سطح‌بندی؛ هرچند در دایره تـابعین حکومـت اسـلامی صورت گرفته است، ولی از آن‌جا که بر اساس الگوی سطح‌بنـدی ارزش‌محـور اسـت، قابلیت تعمیم دارد و می‌تواند به عنوان یک الگوی عام در سطح‌بنـدی محـیط پیرامـونی حکومت اسلامی نیز استفاده شود.

بر اساس این نوع اولویت‌بندی، جوامع و ملت‌ها یا برادر دینیِ دولت اسلامی هستند و یا این‌که به لحاظ اصول انسانیت با آن مشترک‌اند. در صورت اول، اخـوت در قالـب مذهب و دین نضج می‌یابد. اخوت مذهبی، جامعهٔ ایمانی و تشیع و اخوت دینی، امـت اسلامی را شکل می‌دهد. بر اساس اصول مشترک انسانی و بشری نیز می‌توان سطحی را با عنوان سطح انسانی و بشری تعریف کرد که قابلیت تقسـیم بـه چنـد سـطح دیگـر را داراست، ولی به نظر می‌رسد در مرحلهٔ طراحی الگو، نیاز به سـطح‌بنـدی فراتـر از ایـن نباشد. پژوهش حاضر بر مبنای این تقسیم‌بندی ارزشی کـلان، محـیط پیرامـونی دولـت اسلامی را به سه بخش جامعهٔ بشری (ملت‌های مستضعف و محروم)، جامعـهٔ اسـلامی (امت اسلامی) و جامعهٔ ایمانی (شیعیان) تقسیم می‌کند و دولت را در مورد هـر یـک از این سطوح با کم و کیف متفاوت مسؤول می‌داند.

به رغم آن‌که بر اساس الگوی سطح‌بنـدی ارزش‌محـور مـی‌تـوان دسـته‌بنـدی‌هـای مختلف دیگری نیز از سطوح راهبردی منافع دولـت اسـلامی ارائـه کـرد، امـا بـه نظـر

می‌رسد تقسیم سطوح منافع به سه بخش جامعهٔ بشری، امت اسلامی و جامعهٔ ایمانی هم می‌تواند دغدغه‌های ارزشی ـ عقیدتی نظام سیاسی را به طور کامل پوشش دهد و هم بستر جامعی را برای پیگیری تکالیف دولت اسلامی فراهم آورد. البته در کنار سطوح سه‌گانهٔ فوق، سطح عقلانی دیگری نیز تعریف می‌شود که بدون لحاظ آن، عملاً طراحی سه سطح دیگر نیز کارایی خود را از دست می‌دهد. به حکم عقل و تجربهٔ تاریخی، پیگیری منافع انسانی در صورتی موضوعیت پیدا می‌کند که اصل نظام سیاسی و دولت برقرار باشد. به عبارت دیگر، ممکن است در مواردی، هرگونه کنش دولت اسلامی در سیاست خارجی در سطوح سه‌گانه، اصل نظام سیاسی را با چالش جدی مواجه کند. بنابراین، باید در کنار سطوح سه‌گانهٔ ایمانی، اسلامی و بشری، سطحی با عنوان حفظ نظام تعریف کرد که در قیاس با سایر سطوح، نقش محور را بر عهده خواهد داشت.

سطوح راهبردی چهارگانه در سیاست خارجی دولت اسلامی

تعیین سطوح راهبردی با هدف تطبیق چارچوب مفهومی احکام سیاست خارجی بر محدودیت‌های پیش روی دولت و هدایت منطقی اقدامات آن صورت می‌گیرد. بنابراین، نباید توجه به واقعیات موجود و تعیین سطوح راهبردی را به معنای عبور از آرمان‌گرایی تلقی کرد؛ چراکه در سیاست خارجی دولت اسلامی، ضمن آن‌که آرمان‌گرایی به شکل حداکثری متبلور می‌شود، ظهور و بروز آن در بستر واقعیات دنبال می‌شود. به همین دلیل، حضور آرمان‌ها در آن به هیچ وجه کمرنگ نمی‌شود:

> در سیاست خارجی هدف، ابزار تاکتیکی و ملاحظات سیاسی در جاهایی قابل قبول است، اما وارونه جلوه دادن اهداف اساسی به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ اهداف اساسی ما را باید همه به طور مشخص بدانند. یک وقت انسان لازم است آن را با صدای بلند اعلام کند، یک وقت و در موقعیتی با صدای بلند اعلام نمی‌کند، اما آن را انکار هم نباید بکند؛ باید همه بدانند که ما در این جهت و در این خط هستیم (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵).

سطح جامعه بشری

انبیای بزرگ الهی و به ویژه رسول گرامی اسلام 9 بر کل جامعه انسانی مبعوث شده‌اند و دامنه رسالت آن‌ها آحاد افراد بشر را در برمی‌گیرد. ملاصدرا با اشاره به این حقیقت، تبعیت آحاد جامعه بشری از حکومت اسلامی را واجب می‌داند؛ چنان‌که با اثبات ضرورت نصب خلیفه و حاکم مشروع بعد از پیامبر 9 ، ضمن آن‌که دامنه حکومت آن‌ها را نیز همانند رسالت رسول گرامی اسلام 9 فراگیر می‌داند، تبعیت و پذیرش حاکمیت آن‌ها را نیز بر همه جوامع فرض می‌داند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۴، ص۲۲۰-۲۱۹). بنابراین، حکومت اسلامی به لحاظ استخلاف از خداوند و برخورداری از مشروعیت الهی و تداوم‌بخشی به رسالت انبیا و ائمه معصومین : در حد وسع و امکان نسبت به سعادت همه افراد بشر مسؤول و در پیش‌گاه خداوند متعهد است.

فیلسوفان سیاسی اسلامی در ترسیم مشروعیت تام و حاکمیت فراگیر حاکم اسلامی، وی را بر مجموعه نظام‌های متصور اجتماعی به صورت یک‌سان حاکم می‌دانند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص۱۲۲) و بر این اساس، اقتضائات گوناگونی را متوجه این حاکمیت فراگیر می‌کنند. از باب نمونه، بدلیسی حاکم مشروع اسلامی را نسبت به تأمین منافع مجموعه ملت‌ها متعهد و مسؤول می‌داند و در تبیین کارکردهای فراگیر آن می‌نویسد:

> صاحب رُتبت خلافت رحمانی چون متکفل تکمیل افراد انسانی است، باید متعهد تحصیل منافع و رفع موانع جماهیر عبادالله شود و امداد و اسعاد در امر معاش و معاد کافه خلق‌الله کند؛ خواه به طریق سلطنت صوری و خواه به وسیله خلافت معنوی و خواه به جامعیت سعادت در صورت و معنا و به ریاست کشور دین و دنیا (بدلیسی، ۱۳۸۷، ص۲۲-۲۱).

از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای، نه تنها دولت اسلامی، بلکه جامعه اسلامی در قبال بشریت مسؤول و متعهد است (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۹/۱۹). ایشان با مقایسه مسؤولیت جهانی دولت اسلامی و رسالت جهانیِ ادعایی قدرت‌های مستکبر می‌فرمایند:

> مکتب سیاسی امام این خیر و استقلال و عزت و ایمان را برای همه امت

اسلامی و همه بشریت می‌خواهد؛ این رسالتی است بر دوش یک انسان مسلمان. البته تفاوت امام با کسانی که برای خود رسالت جهانی قائل‌اند، این است که مکتب سیاسی امام با توپ و تانک و اسلحه و شکنجه، نمی‌خواهد ملتی را به فکر و به راه خود معتقد کند. آمریکایی‌ها هم می‌گویند ما رسالت داریم در دنیا حقوق بشر و دمکراسی را توسعه دهیم. راه گسترش دمکراسی، کاربرد بمب اتم در هیروشیماست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۱۴).

از دیدگاه ایشان، حتی مسؤولیت‌ها و تکالیف یک فرد مسلمان نیز محدود به رسالت فردی و خانوادگی و ملی نیست و دارای رسالتی انسانی است، چه رسد به دولت اسلامی که مبنای مشروعیت الهی آن، استلزامات فراگیری را به همراه دارد: «رسالت یک انسان که یک رسالت فردی و خانوادگی و یک رسالت ملی به معنای محدود نیست، بلکه یک رسالت انسانی است. انسان، اصلاً در محدوده انسانیت زندگی می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۵/۲۳).

فراگیربودن منافع دولت اسلامی نسبت به آحاد جامعه بشری و ضرورت درنظرگرفتن منافع مشروع سایر ملت‌ها، به معنای نادیده‌گرفتن منافع دولت و تابعین آن نیست. تأمین منافع جامعه اسلامی از اصول اولیه حکومت اسلامی است و اصلاح روندهای ناقص و تکمیل فرآیند حکومت‌داری به معنای کاستی‌دادن به لوازم ذاتی آن نیست. به تعبیر استاد مطهری، وظیفه‌ای که خلقت بر عهده انسان قرار داده است، در جهت مسیر کلی نظام آفرینش است؛ یعنی در تکامل و افزایش است، نه در کاستی و کاهش. ازاین‌رو، مبارزه با خودپرستی و عبور از اصالت منافع ملی، در واقع مبارزه با محدودیت‌های غیر اصیلی است که هیچ نسبتی با فطرت انسانی ندارد. بنابراین، هویت دولت و دولتمرد است که باید توسعه یابد؛ به‌گونه‌ای که همه انسان‌های دیگر را، بلکه همه جهان خلقت را در بر گیرد. محبت به خلق خدا و ملت‌های مستضعف در حقیقت علاقه و تمایل دولتمرد اسلامی را به خارج از وجودش متوجه می‌کند؛ وجودش را توسعه می‌دهد و کانون هستی‌اش را عوض می‌کند، نه این‌که ذهنیت او را از پیگیری منافع جامعه اسلامی منحرف سازد (مطهری، ۱۳۷۷، ج۱۶، ص۲۴۹-۲۴۸).

سطح امت اسلامی

سطح دوم از سطوح راهبـردی در سیاسـت خـارجی دولـت اسـلامی، سـطح امـت اسلامی است که به لحاظ ارزش‌گـذاری و اولویـت‌بنـدی در جایگـاهی برتـر از سـطح جامعه بشری قرار دارد. امت اسلامی در سیاست‌های کلـی و راهبردهـای کـلان دولـت اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و دولتمردان مسلمان تـلاش مـی‌کننـد منـافع حداکثری امت اسلامی را در ذیل منافع دولت اسلامی تأمین کنند.

اندیشه سیاسی اسلام، ضمن پذیرش تفاوت‌های طبیعـی در میـان جامعـه اسـلامی، اصالت را به موجودیتی به نام امت می‌دهد که به تعبیر لویی گارده، جامعه اسلامی را در یک ایمان مشترک و تحت اصـول مشـترکی گـرد هـم جمـع مـی‌کنـد (گـارده، ۱۳۵۲، ص۲۸۶). تمایز امت و ملت در عوامل هم‌بستگی‌ساز آن‌ها نهفته است. آن‌چه در فضای ملت اعضا را گرد یک‌دیگر جمع می‌کند، عبارت است از اشتراکات قومی، نژادی، زبانی و مانند آن؛ در حالی که مبنای شکل‌گیری امت، عقیده و هدف مشترک اسـت کـه همـه مسلمین را به اتحاد حول اصول مشترک قرآنی فرا می‌خواند: «مایه اصلی ایـن معجـون تمدن و فرهنگ اسلامی، در اسلام بود که انسانی بود و الهی، نه شرقی و غربی. جامعـه اسلامی که وارث این تمدن عظیم بود، متجانس بود و مرکـزش قـرآن بـود، نـه شـام و عراق» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶، ص۳۰-۲۹). هرچند امت اسلامی در شکل ایده‌آل آن صـرفاً جمعیتی نیست که حول یک محور عقیدتی مجتمع شوند، بلکه مجموعه‌ای از انسان‌هـا هستند که بر اساس تعالیم قرآن و سنت پیـامبر 9 از علـم، اخـلاق، حکمـت، روابـط صحیح و اجتماعِ برخوردار از عدالت بهره‌مندند (خامنـه‌ای، ۱۳۸۳/۶/۲۳)، امـا در ایـن پژوهش، منظور از امت اسلامی فارغ از نگاه جغرافیایی، انسان‌هایی هستند که به اصول دین اسلام معتقدند و به رغم اختلاف نظر در برخی مسائل، به اصول مشترکی پـای‌بنـد هستند. بنابراین، امت اسلامی صرفاً بـه معنـای کشـورهای اسـلامی نیسـت، بلکـه هـر مسلمانی را که به این اصول معتقد باشد، شامل می‌شود؛ اگرچـه در اقصـی نقـاط عـالم زندگی کند.

دولتمردان اسلامی باید امت را به صورت مجموعه‌ای واحد ببینند که مرز جغرافیاییِ

اعتباری، موجب ایجاد هویت‌های متمایز و در نتیجه تفکیک منافع آن‌ها نمی‌شود. آیة‌الله خامنه‌ای در باره نگاه کلیت‌گرایانـه و واحـد امـام خمینـی 1 بـه منـافع امـت اسـلامی می‌فرمایند:

> امام عظیم‌الشأن ما امت اسلامی را یک‌جا می‌دید. اگـر شـما مـی‌بینیـد مـردم پاکستان و مسلمان‌های آفریقا و آسیا و حتّی اروپا نسبت به انقـلاب و نظـام جمهوری اسلامی این قدر احساس وابستگی می‌کنند و امام را پـدر و رهبـر خود می‌دانند، بدان خاطر است که امام، منطقه‌ای و در محدوده مرزهـا فکـر نمی‌کرد. برای او اسلام و امـت اسـلامی ـ در هـر جـا کـه باشـد و در هـر گوشه‌ای از دنیا که زندگی کند ـ مطرح بود؛ برای ما نیز همین‌طور است. مـا امت اسلامی را با همان کلیت که در سرتاسر جهان حضـور دارنـد، معتبـر و محترم می‌شماریم (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۳/۳۱).

یکی از اندیشمندان اسلامی با طرح این سؤال که آیا تنها موظف بـه حفـظ ملـت و میهن خودمان هستیم یا فراتر از آن نیز وظیفه داریـم؟ معتقـد اسـت: هـر جـا مسـلمان زندگی می‌کند، آن‌جا میهنِ همه مسلمانان است و همه موظـف بـه دفـاع از آن هسـتند. همان‌گونه که دفاع از مرزهـای رسـمی دولـت اسـلامی واجـب اسـت، دفـاع از دیگـر سرزمین‌های اسلامی نیز واجب است:

> دفاع در اسلام اختصاص به آب و خاک ایران ندارد، بلکه دفاع از دارالاسلام واجـب اسـت. بنـابراین، یکـی از وظـایف دولـت اسـلامی حمایـت از مسلمان‌هایی است که در این مناطق زندگی می‌کنند و گرفتار بدترین فجـایع و مشکلات می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج۲، ص۲۷۵-۲۷۴).

بر اساس این روی‌کرد، نفع و ضرر امت اسلامی، نفع و ضـرر دولـت اسـلامی نیـز هست و دولتمردان اسلامی نبایـد منـافع خـود را از منـافع امّـت اسـلامی جـدا ببیننـد. ازاین‌رو، درنظرگرفتن منافع امت اسلامی، پیش‌فرضی اساسی در برنامه‌ریزی دولتمـردان است و اقدامات دولت اسلامی، به رغم آن‌که هزینه‌هایی را نیز متوجه آن کند، اگر منافع مشروع امّت اسلامی را در مجموع تأمین کند، برای دولـت و جامعـه اسـلامی منفعـت

محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸(الف)، ص۲۱۹-۲۱۷). آیةالله خامنه‌ای در باره حمایت دولت اسلامی از حرکت آزادی‌خواهی مسلمانان بوسنی می‌فرمایند:

> بر اساس مصداق «من اصبح لا یهتم بأمور المسلمین...»، اهتمام به امور مسلمین دارد؛ آن هم با همه وجود و در هر جایی که این مسلم باشد، ولو در اروپا! مردم ما چه می‌دانند مردم بوسنی هرزگوین، مردم سارایوو چه کسانی، چگونه مردمی و با چه احساساتی هستند؟! ما تا به حال چه ارتباطی با هم داشتیم؛ به جز اسلام، احساس اسلامی و احساس این‌که ملت مسلمانی زیر ستم قرار گرفته است؟! این احساس، مردم ما را به حرکت وا می‌دارد؛ مردم ما را به اهتمام به امور آن‌ها وا می‌دارد. اگر لازم است به خیابان‌ها بیایند، با گروه‌های میلیونی به خیابان‌ها می‌ریزند. اگر لازم است کمک کنند و پول بدهند به حساب‌های مربوط پول می‌ریزند و کمک می‌کنند. اگر چیز دیگری هم در راه حمایت از برادران مسلمان لازم باشد، باز هم ملت ما سینه را سپر می‌کند و آماده می‌ایستد. این یک نمونه از ملتی است که اعتقاد به وحدت اسلامی، به برادری اسلامی و به خویشاوندی اسلامی دارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۶/۲۴).

بنابراین، در سطح دوم از سطوح الگوی منافع انسانی، بر منافع امت اسلامی تمرکز می‌شود که به دلیل عدم وجود اصطکاک و تضاد حقیقی در آن (همان) و هم‌چنین ابتنای بر مصالح مشترک مسلمین (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۳/۳۱)، به لحاظ اولویت در مرتبه‌ای بالاتر از جامعه بشری قلمداد می‌شود.

سطح جامعه ایمانی

با محور قرارگرفتن سطح‌بندی ارزش‌محور، می‌توان سطح دیگری برای منافع دولت اسلامی تعریف کرد که به لحاظ ارزشی، اولویتی فراتر از جامعه بشری و امت اسلامی دارد و در این‌جا جامعه ایمانی خوانده می‌شود. منظور از جامعه ایمانی، اجتماع شیعیان است که ضمن آن‌که در ذیل امت اسلامی مطرح می‌شود و با سایر مسلمین در اصول

دینی خود مشترک است، به خاطر پیروی از مکتب اهل بیت : از هویتی مجزا و اولویت بالاتری نسبت به دیگر مسلمانان برخوردار است.

علامه طباطبایی در تحلیل جامعه شیعه و مفروض‌های بنیادین آن، شیعه را طایفه‌ای در میان امت اسلامی معرفی می‌کند که به واسطه مشاهده مخالفت اکثریت با برخی از مسلمات کتاب و سنت، در مقام اعتراض و انتقاد برآمد و به ملازمت کتاب و سنت دعوت کرد. وی معتقد است: تلقی شیعه به عنوان «اقلیتی که با اکثریتی که در مقابل خود داشته، در اصول و مبادی دین مقدس اسلام که محتویات کتاب و سنت قطعیّه بوده باشد، اختلاف نظر داشته و پاره‌ای از آن‌ها را نمی‌پذیرفته‌اند، لذا با اکثریت به مقام مخاصمه و مشاجره درآمده و مذهب نوبنیادی تأسیس نموده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص۳۷)، با نصوص صریح تاریخی و مبانی فکری تشیع در تضاد است. بلکه معترضینی که در میان آن‌ها جمعی از صحابه بزرگ رسول گرامی اسلام 9 و یاران امیرالمؤمنین علی 7 حضور داشتند و هسته اولیه مکتب تشیع را پایه‌گذاری کردند، نه تنها هیچ‌گاه در ملازمت پیامبر 9 و پیروی از کتاب و سنت و فداکاری و مجاهدت در راه دعوت دینی کم‌ترین مخالفتی به خرج ندادند، بلکه در تمام طول دوران بعثت در صف اول مسلمین قرار داشتند. ازاین‌رو، بدیهی است با این اعتراض و انتقاد، قصد نداشتند هدف جدید دیگری را جایگزین این آیین نوبنیاد نمایند، بلکه غرض‌شان دفاع از همان نصوص و مسلماتی بود که به موجب آن‌ها ولایت عموم مسلمین به دست امیرالمؤمنین علی 7 سپرده شده بود و به موجب آن‌ها اهل بیت پیغمبر 9 ، پیشوایان دین و مرجع جمیع شؤون علمی و عملی اسلام معرفی شده بودند (همان، ص۴۰).

بنابراین، اقتدا به مکتب اهل بیت : رکن اصلی در هویت‌یابی جامعه ایمانی است. در منابع روایی در کنار ابوابی که به اهتمام به منافع جامعه بشری در معنای عام آن و منافع امت اسلامی امر می‌کنند، ابواب متعددی چون «باب حق المؤمن علی اخیه و اداء حقه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۶۹) یا «باب قضاء حاجة المؤمن» (همان، ص۱۹۲) و... در باره کمیت و کیفیت تعامل با جامعه ایمانی وجود دارد که تأکیدهای بسیار شدید موجود در آن‌ها در باره ضرورت اهتمام به مسائل مؤمنین، بر اولویت‌گذاری ارزشی

بالاتر آن نسبت به امت اسلامی و جامعه بشری دلالت می‌کند. هرچند اولویت ارزشی جامعه ایمانی به وسیله ادله متقن کلامی در باب حقانیت مکتب تشیع در جای خود اثبات شده است. در ادبیات فقهی ـ روایی، مؤمن غالباً به معنای شیعه است و دست کم می‌توان گفت جامعه شیعه به دلیل پیروی از مکتب اهل بیت : مصداق نزدیک‌تری برای مفاهیم مؤمن و مؤمنین است.

شهرزوری تأکید فراوان بر محبت نظری و عملی به برادران مؤمن را به دلیل اشتراک در سبب واحدی می‌داند که آنان را به رغم بُعد مسافت، به مثابه جامعه واحد تعریف می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص۵۲۱). خواجه‌نصیرالدین طوسی با استناد به برخی روایات، معتقد است: «اهل مدینه فاضله؛ اگرچه مختلف باشند در اقاصی عالم، به حقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یک‌دیگر راست بود و به محبت یک‌دیگر متحلی باشند و مانند یک شخص باشند در تألف و تودد» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص۲۴۲). بر اساس این روی‌کرد، منافع دولت اسلامی با منافع جامعه ایمانی کاملاً متصل است و هیچ خط فاصلی بین آن‌ها وجود ندارد. به همین دلیل نیز دولتمردان اسلامی، نباید اجازه دهند منفعت‌طلبی‌های محدود ملی، موجب ایجاد شکاف در این رابطه شود. از دیدگاه یکی از حکمای سیاسی معاصر:

> این سخن اختصاص به مؤمنینی ندارد که در یک شهر یا یک کشور و منطقه جغرافیایی خاص با هم زندگی می‌کنند، بلکه ملاک ایمان است و کسانی که این ملاک در آن‌ها باشد، از هر قوم و نژاد و اهل هر منطقه و کشور و قاره‌ای که باشند، برادران ما محسوب می‌شوند و این حکم در مورد آن‌ها صادق است... مؤمن فقط به ایران و ایرانی اختصاص ندارد و ایجاد و تقویت ارتباط با همه اهل ایمان از دستورات و توصیه‌های اکید اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸(الف)، ص۱۴۲).

با این توضیح، شیعه در هر سوی مرزِ رسمی قرار گرفته باشد، مسائلش مسائل دولت اسلامی و مشکلاتش مشکل دولت اسلامی است و مرز جغرافیایی نمی‌تواند توجیهی برای دولتمردان اسلامی در عدم تأمین منافع جامعه فراگیر ایمانی باشد؛

هرچند که مجدداً باید تأکید کرد، این مسأله نافی توجه به اقتضائات مرزهای رسمی نیست.

روایات بسیاری در منابع روایی وجود دارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۷۱، ۱۹۱، ۱۹۳و۱۹۴) که بنا بر مفاد آن‌ها، دولت اسلامی به حکم اولی نمی‌تواند میان تابعین خود و عضوی از جامعه ایمانی در دورترین نقطه عالم تفاوت قائل شود، بلکه از آن‌جا که ملاک ارزش‌گذاری، ایمان و اعتقاد علمی و عملی به مبانی و آموزه‌های مکتب اهل بیت : است، ممکن است در مواردی منافع جامعه ایمانی در فراسوی مرزها، نسبت به منافع برخی از تابعین ارجحیت و اولویت داشته باشد. نکته جالب توجه در این روایات، شدتی است که در آن‌ها نسبت به رعایت‌نکردن حقوق جامعه ایمانی وجود دارد که به هیچ وجه با تأکیدهای موجود در روایات مربوط به امت اسلامی و جامعه بشری قابل قیاس نیست. به هر حال، بر اساس مبانی سطح‌بندی ارزش‌محور و هم‌چنین بررسی مذاق روایات، می‌توان قائل به سطح سومی برای پیگیری منافع دولت اسلامی بود که نه تنها به لحاظ رتبه ارزشی، بالاتر از دو سطح پیش‌گفته است، بلکه سطح اصلی عمل دولت اسلامی نیز هست و تنها در یک صورت و به حکم ضرورت عقلی است که دولت اسلامی به شکل حداقلی می‌تواند از این سطح به سطح چهارم گذر کند.

سطح حفظ نظام

سطوح ارزشی منافع دولت اسلامی در شکل کلی آن شامل جامعه بشری، امت اسلامی و جامعه ایمانی است و تابعین دولت اسلامی در داخل مرزهای رسمی نیز در هر حال، در ذیل همین سه دسته قرار می‌گیرند؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علی 7 خطاب به مالک اشتر و در تقسیم اصناف رعیت تابعه حکومت اسلامی فرمودند: «**إما اخ لک فی الدین و إما نظیر لک فی الخلق**» (نهج البلاغه، نامه۵۳)؛ یا برادر دینی تو و یا در خلقت همانند تو هستند. نباید گمان کرد چون دولت اسلامی می‌تواند به راحتی برنامه‌ها و راهبردهای خود در حوزه‌های مختلف اقتصادی، امنیتی و ... را در باره افراد تابعه خود اعمال کند، پس اولویتی از جهت ارزشی وجود دارد؛ چراکه این مسأله تابع

شرایط حاکم جهانی است که تنها به اقدام در چارچوب مرزها رسمیت می‌بخشد. مسأله اصلی در این‌جا وجود محذورات و تنگناهایی است که کنش سیاسی دولت را در داخل یا ورای مرزها تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ وگرنه به لحاظ ارزشی، مرز دولت اسلامی، مرز عقیدتی است و به رغم احترام به مرزهای اعتباری رسمی، تکالیف و مسؤولیت‌ها بر اساس مرزهای عقیدتی متوجه آن می‌شود.

تعقیب هر سیاست در حوزه سیاست خارجی هزینه‌هایی به همراه دارد، به همین دلیل نیز محققین، هدف‌های سیاست خارجی کشورها را طبقه‌بندی کرده‌اند و اولویت هر یک از اهداف را با توجه به هزینه‌ای که لازم است برای آن پرداخت شود، مشخص کرده‌اند. در این میان، حفظ امنیت، تمامیت ارضی و اساس حکومت، مهم‌ترین هدفی است که یک ملت باید بیش‌ترین بها را برای حفظ آن بپردازد و هدف‌های دیگر از قبیل اهداف ایدئولوژیک و صدور انقلاب و... در مرحله بعدی قرار می‌گیرد (مقتدر، ۱۳۶۰، ش۲۲، ص۲۲۷). بنابراین، نخستین هدفی که هر دولت تعقیب می‌کند، تضمین بقای خویش است (هونتزینگر، ۱۳۶۸، ص۱۹۳). این مسأله، به ویژه هنگامی‌که تهدیدهای ناشی از محیط بین‌المللی وسیع و فوری باشند، جنبه حیاتی پیدا می‌کند و حدود منافع با توجه به امنیت دولت ترسیم می‌شود (کلینتون، ۱۳۷۹، ص۱۳۲). اگر یک واحد سیاسی با خطر تهدید بقا و موجودیت خود مواجه باشد، در صورت تزاحم، تمامی منافع دیگر را برای رفع این تهدید قربانی می‌کند؛ چنان‌که در صورت توافق منافع نیز آن‌ها را در خدمت نیل به این منفعت اولیه در می‌آورد. کنت والتز می‌نویسد:

> حداقل این است که دولت‌ها در راه بقای خویش می‌کوشند و حداکثر این‌که در صددند بر همه تسلط یابند. هر دولت فقط پس از این‌که بقایش تضمین شد، می‌تواند به فکر هدف‌های دیگر بیفتد و بنابراین، در مرتبه نخست و پیش از هر چیز برای این‌که امنیت خود را به بالاترین حد برساند، وارد عمل می‌شود (دویچ و رابرت کوهن، ۱۳۷۵، ص۳۰۷).

مسأله «حفظ نظام» و احکام مترتب بر آن، یکی از مهم‌ترین موضوعات فقه سیاسی است. مفهوم حفظ نظام در منابع فقهی شیعه در سه معنای مختلف به کار رفته است.

گاهی مقصود از حفظ نظام، حفظ نظام اجتماعی و نظم عمومی و رعایت اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اخلال در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر می‌افتد و دچار هرج و مرج می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۳۷). در برخی دیگر از کاربردها، منظور از حفظ نظام، حفظ اساس اسلام و کشور اسلامی به معنای حفظ جان و مال و ناموس مسلمانان از خطر تعرض دشمنان اسلام و بیگانگان است که از اصول مسلم فقه شیعه، بلکه همه مسلمانان است. فقیهان شیعه دفاع در مقابل بیگانگان را بدون هیچ قید و شرطی بر همگان واجب می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۲۹۰). با تأمل در کلمات فقها، روشن می‌شود که حفظ اصل اسلام و کشور اسلامی و جان و مال و ناموس مسلمانان موضوع مستقلی است که ربطی به تأسیس و حفظ حکومت اسلامی ندارد (نجفی، ۱۳۹۳، ج۲۱، ص۴۷). در اسلام، دفاع از اصل اسلام بر همه مسلمانان واجب است؛ خواه حکومت، حکومت اسلامی باشد یا غیر اسلامی و خواه حفظ اسلام و کشور اسلامی مستلزم حفظ و بقای حکومت اسلامی باشد یا نباشد (مهوری، ۱۳۸۰، ش۲۰، ص۱۱۲). مفهوم حفظ نظام در کاربرد سوم خود، به معنای حفظ حکومت اسلامی است. در این پژوهش، همین معنا از حفظ نظام در طراحی سطح چهارم از سطوح راهبردی منافع دولت مد نظر است.

ادله‌ای که بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی دلالت می‌کنند، حفظ و استمرار آن را نیز واجب می‌دانند. امام خمینی 1 با استدلال بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی، حفظ و استمرار آن را نیز اثبات می‌کند و معتقد است: دلایلی نظیر حفظ اسلام و دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلام، اجرای احکام اسلامی، حفظ وحدت مسلمانان و جلوگیری از افتراق آنان، همگی دال بر لزوم تشکیل حکومت و حفظ و استمرار آن است. ایشان در کتاب ولایت فقیه می‌نویسد:

> بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت‌های افراد را از طریق اجرای احکام، تحت نظام عادلانه درآورد هرج و مرج به وجود می‌آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی پدید می‌آید. پس برای این‌که هرج و مرج و عنان‌گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار

فساد نشود، چاره‌ای نیست جز تشکیل حکومت و انتظام‌بخشیدن به همه اموری که در کشور جریان می‌یابد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص۳۰-۱۹).

از دیدگاه ایشان، اجرای احکام الهی و لزوم استمرار آن تا روز قیامت، دلیل اصلی تشکیل حکومت اسلامی است و نفس این امر اقتضا می‌کند که حکومت اسلامی استمرار داشته باشد و اخلال در آن، امری مبغوض و ناپسند باشد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۱۹).

از منظر امام خمینی 1، حفظ اساس دولت اسلامی از احکام اولیه است و دارای چنان مصلحتی قوی است که بر سایر احکام شرعی مقدم است. بنابراین، در صورتی که میان مصلحت حفظ نظام اسلامی و سایر مصالح تزاحم باشد، مصلحت حفظ نظام مقدم می‌شود و حکم دیگر موقتاً تعطیل می‌گردد. ایشان در این باره می‌فرمایند:

> مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن، ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۱، ص۴۶۵-۴۶۴).

امام در باره حفظ نظام جمهوری اسلامی می‌فرمایند:

> مسأله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود و با این نشانه‌گیری‌هایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند و از اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز است (همان، ج۱۹، ص۱۵۳).

ایشان در یکی دیگر از بیانات خود می‌فرماید: «اگر این جمهوری اسلامی از بین برود، اسلام آن‌چنان منزوی خواهد شد که تا آخر ابد، مگر در زمان حضور حضرت نتواند سرش را بلند کند» (همان، ج۱۶، ص۱۳۹). بر همین اساس نیز حفظ دولت اسلامی را حتی از

حفظ جان امام زمان(عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) بالاتر می‌دانند: «این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف‌هایی است که خدا دارد؛ یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر ـ ولو امام عصر 7 باشد ـ اهمیتش بیش‌تر است» (همان، ج۱۵، ص۳۶۵).

ملاک اولویت‌بندی سطوح منافع دولت اسلامی

کنش سیاست خارجی دولت اسلامی در چارچوب سطوح راهبردی چهارگانه، متوقف بر وجود دو عنصر توان طبیعی و مصلحت به صورت هم‌زمان در یک سطح است. از باب نمونه حمایت عملی دولت از حرکت آزادی‌خواهانهٔ ملتی غیر مسلمان که به لحاظ سطوح راهبردی در سطح جامعهٔ بشری قرار می‌گیرد، مطابق با اهداف بلند نظام اسلامی است و از این جهت، دارای مصلحت است، ولی به علت عدم وجود توان طبیعی، کمیت و کیفیت کنش دولت در این سطح دچار تغییر می‌شود. یا این‌که ممکن است در مواردی، دولت به لحاظ برخورداری از توان طبیعیِ مطلوب برای عمل با چالشی مواجه نباشد، ولی آن کنش با توجه به ماهیت و اهداف دولت دارای مصلحت نباشد. با توجه به آن‌چه گفته شد، ملاک عدول کلی یا موضعی از یک سطح راهبردی به سطح دیگر، توان طبیعی و مصلحت است.

توان طبیعی

دولت‌ها بازیگران عاقل هستند، بنابراین، در تعامل با سایر بازیگران تلاش می‌کنند گسترهٔ اهداف و منافع را بر اساس توان طبیعی خود ترسیم کنند. مورگنتا با تأکید بر لزوم توازن میان منابع و سیاست خارجی معتقد است یک حکومت خوب باید اهداف و روش‌های سیاست خارجی خود را با توجه به قدرت موجود تعیین کند. از دیدگاه وی، ممکن است دولتی بکوشد نقش یک قدرت بزرگ را بدون داشتن وسایل لازم آن ایفا کند، ولی چنین دولتی به طور قطع با فاجعه روبه‌رو خواهد بود. به همین دلیل، حدود سیاست خارجی را قدرت ملی موجود تعیین می‌کند. تنها یک استثنا بر این قاعده وجود دارد که آن در مواردی است که موجودیت یک ملت در معرض خطر قرار می‌گیرد (مورگنتا، ۱۳۷۴، ص۲۵۴-۲۵۳).

دولت‌های ملی تنها داعیه‌دار منافع ملت خویش هستند و مشروعیت آن‌ها وابسته به تأمین منافع ملی است. در این صورت به طور طبیعی با عدم وجود ظرفیت و توانمندی مطلوب، دولت می‌تواند پیگیری برخی امور و تحقق بعضی اهداف را به زمان دیگری موکول کند و از آن به طور موقت و یا حتی دائم صرف نظر کند. اما دولت اسلامی به علت برخورداری از خاستگاه الهی، صرف نظر از اهداف، دارای تکالیف و مسؤولیت‌هایی است که به علت برخورداری از هویت دینی متوجه آن شده است و عدم انجام آن‌ها موجب اسقاط هویت دینی دولت می‌شود. در واقع پس از ثبوت و تنجز تکلیف، دولت و دولتمردان اسلامی، ولو با هزینهٔ بالا، ملزم به انجام تکالیف و تعهدات خود در پیش‌گاه الهی می‌باشند. بنابراین، اگر هم بتوان بر اساس منطق عقلانی، هدف‌گذاری عملی دولت اسلامی در سیاست خارجی را همانند دولت‌های ملی، متوقف بر کمیت و کیفیت منابع قدرت کرد، ولی ابهام دیگری در مورد عمل‌کرد دولت اسلامی وجود دارد که دولت‌های ملی به دلیل مبنای مشروعیت مردمی با آن مواجه نمی‌شوند.

سؤالی که در این‌جا مطرح است، ناظر به تعلق تکلیف به دولت اسلامی در مورد عمل در یک سطح خاص از سطوح راهبردی منافع است. در واقع، با فرض پذیرش این‌که دولت اسلامی بتواند پس از اثبات عدم برخورداری از توان طبیعی مناسب، حوزهٔ عمل خود را از یک سطح بالاتر به سطحی پایین‌تر منتقل نماید، آیا عدم وجود توان طبیعی لازم، ساقط‌کنندهٔ تکلیف دولت نیز هست؟ هدف‌گذاری دولت اسلامی در سیاست خارجی بر اساس بنیان‌های تئوریک آن چون سعادت‌طلبی فراگیر و تعهد فراگیرنده صورت می‌گیرد و سطوح عملی آن بر اساس الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور تعیین می‌شود، با این وصف اولاً در این‌که دولت وظیفه دارد به حکم اولی، گسترهٔ هدف‌گذاری خود را فارغ از نگاه ملی در بستر منافع اصیل و مشروع بشریت انجام دهد و به لحاظ عملیاتی نیز سطوح عمل خود را کاملاً فراگیر تعریف کند، بحثی نیست. مسأله در این است که آیا برخورداری از سطح مشخصی از توان طبیعی، در اثبات یا اسقاط تکالیف و تعهدات دولت نقش دارد تا دولتمردان بر اساس آن، عمل‌کرد خود در سطوح راهبردی منافع را مدیریت کنند و از باب نمونه در مسأله حمایت از جنبش‌های

آزادی‌بخش، از سطح جامعهٔ بشری به سطح امت اسلامی عدول کنند و یا بـالعکس، در فرض عدم اسقاط تکلیف، حتـی در صـورت عـدم برخـورداری از تـوان طبیعـی لازم، مجبور به عمل در سطح فوقانی منافع باشد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت، تکالیفِ متعلق به دولت در همهٔ حوزه‌ها، به لحاظ سهولت یا سختی از چهار حالت خارج نیست:

۱. تکالیفی که پایین‌تر از توان دولت‌اند و انجام آن سهل و آسان است و از آن تعبیر به پایین‌تر از عسر می‌شود.

۲. تکالیف و مسؤولیت‌های دشواری که به رغـم ایجـاد هزینـه‌هـای سـنگین بـرای دولت، چالش اساسی برای آن ایجاد نمی‌کند که می‌توان از آن تعبیر به عسر کرد.

۳. تکالیف و تعهدات بسیار دشواری کـه دولـت تـوان انجـام آن را دارد و در فقـه مکلفین آن را حَرَج می‌نامند.

۴. مسؤولیت‌ها و تکالیف سنگینی که انجام آن‌ها ما فوق توان طبیعی دولت اسـت و در حقیقت تکلیف مالایطاق است.

مرحوم نراقی در عواید الایام معتقد است در مورد جـواز مـورد اول و امتنـاع مـورد آخر تردیدی در میان فقها وجـود نـدارد و بحـث تنهـا در صـورت دوم و سـوم اسـت (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۱۸۶).

از دیدگاه اصولیون، از آن‌جا که در توانایی محدود دولت تردیدی نیست و دولت به رغم برخورداری از منابع متنوع قدرت، از قدرت نامحدود برخوردار نیست، تکالیف نیز باید در محدودهٔ توانایی‌ها صورت گیرد. بنابراین، عملی مورد تکلیف قرار می‌گیـرد کـه دولت توانایی انجام آن را داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج۲، ص۲۹۵). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «**لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها**» (بقره(۲): ۲۸۹)؛ خداوند هیچ‌کس را جـز به اندازهٔ توانایی‌اش مکلّف نمی‌سازد. بنا بر مفاد ایـن آیـه، تکلیـف در هـر حـوزه‌ای از حوزه‌های عمل‌کردی دولت بـر اسـاس هندسـهٔ وُسـع و تـوان و نـه بـیش از آن ثابـت می‌شود. البته تحدیدِ تکلیف به میزان توان طبیعی دولت و یا به تعبیر قرآنی آن «وُسـع»، به معنای آن است که تکلیف، بیش از توان نیست، اما ضرورت ندارد که تکالیف دولت

همواره هم‌سطح با توان طبیعی آن باشد؛ زیرا با بررسی منابع فقه سیاسی مشخص می‌شود که در میان تکالیف و مسؤولیت‌های دولت اسلامی، تکالیف کم‌تر از توان؛ هم ممکن است و هم در عالم واقع به وفور وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج۱۲، ص۷۱۵). افزون بر این‌که وُسع در قدرت به معنای توان افزون بر اندازهٔ تکلیف است و به این مسأله اشاره دارد که تکالیف الهی کم‌تر از توان مکلف است (همان، ج۱۱، ص۳۶۹-۳۶۸). البته صرف نظر از آیات قرآن، مقتضای حکمت و عدالت الهی نیز این است که دولت و دولتمردان اسلامی به اندازهٔ ظرفیت‌ها و امکاناتی که در اختیار دارند، مورد تکلیف قرار گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص۱۶۴).

با توجه به آن‌چه گفته شد، تکالیف و مسؤولیت‌های دولت اسلامی در سیاست خارجی، متناسب با قدرت آن است. بنابراین، تصمیم‌گیری دولتمردان برای عدول از یک سطح به سطح دیگر بر اساس قاعدهٔ وسع و توان طبیعی، مبتنی بر عقلانیت رویه‌ای است. چون اولاً بر مبنای منطق تکلیف، تصمیم‌گیرندهٔ سیاست خارجی مسلمان، اعتقاد دارد شارع حکیم که خود عقل کل است، اجازهٔ انجام تکلیف بر مبنای عناوین ثانویه در شرایط استثنایی را داده است که در چارچوب قاعدهٔ ملازمهٔ عقلانی می‌باشد. ثانیاً تصمیم‌گیری بر اساس قاعدهٔ وسع، فی‌نفسه و مستقل از حکم شرع، عقلانی است؛ چراکه این قواعد از اصول عقلی در سیرهٔ عقلاست (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ش۹، ص۳۲-۳۰). بنابراین، دولت اسلامی به فرض وجود قدرت، مکلف به پیگیری منافع انسانی در سطوح سه‌گانه است و در صورت سستی و سهل‌انگاری در مورد تعهدات خود، در پیش‌گاه الهی بازخواست خواهد شد. اما در صورت عدم وجود توان طبیعی، از آن‌جا که تکلیفی نخواهد داشت، می‌تواند از سطح فاقد قدرت به سطح برخوردار از قدرت عدول کند و به محض ایجاد تمهیدات مناسب، مسؤولیت‌های خود در سطوح بالاتر را نیز پیگیری کند.

مصلحت

بر خلاف عنصر توان طبیعی که ناظر به شرایط عینی دولت برای عمل بود، معیار

دوم مربوط به ارزشی است که برای عمل در یک سطح تصویر می‌شود و آن را از سطوح دیگر متمایز می‌کند. با توجه به این توضیح، دومین ملاکی که می‌توان برای اولویت‌بندی سطوح ارائه کرد، مصلحت است. مصلحت به لحاظ لغوی با واژه‌هایی چون نفع، خیر، سعادت و حکمت قرابت دارد، ولی در واقع، معنایی اخص از آن‌ها دارد و بر هیچ یک از این واژه‌ها به صورت مجزا اطلاق نمی‌شود. تنها در صورتی که این معانی با یک‌دیگر اجتماع نمایند و قضیه‌ای دارای همهٔ این مفاهیم باشد، می‌توان از صدق واژهٔ مصلحت سخن گفت (خوری الشرتونی اللبنانی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۶۵۶). بنابراین، اگر در مواردی از مصلحت به جای منفعت استفاده می‌شود، قطعاً مراد از آن منفعت، صرف منافع مادی نیست، بلکه منافعی است که یا در ذیل منافع معنوی قرار می‌گیرد یا اعم از منافع مادی و معنوی است.

مصلحت در فقه یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنوی دلالت دارد یا این‌که در ضمن آن، جنبه‌های مادی مسأله را نیز در بر می‌گیرد. بر اساس این منطق فقهی، اگر منافع مادی با معنویات در تضاد باشند، عنوان مصلحت فقهی بر آن صدق نمی‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۷۱۰). با این توضیح، باید گفت مصلحت هر آن چیزی است که موجب کمال و صلاح واقعی انسانیت است؛ اگرچه با امیال و خواسته‌های انسان در تضاد باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸(ب)، ص۱۵۵). پس ملاک کلی ارزش اخلاقی، تنها مصلحت واقعی انسانیت است و گسترهٔ آن در جامعه اسلامی؛ هم دنیا و هم آخرت مردم را در برمی‌گیرد. پیوند دنیا و آخرت در تفکر دینی، در تصویر ارائه‌شده از مفهوم مصلحت آشکار می‌شود. پس مصلحت حقیقیِ دولت، چیزی است که هم منافع مادی و هم منافع معنوی آن را پوشش دهد. اگر طرح یا اقدامی منافع مادی آن را تأمین کند، ولی در عین حال، ارزش‌های معنوی آن را خدشه‌دار نماید، مصلحت دولت نیست و مجوزی برای انجام آن وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص۴۶۶).

احکام شرعی که دولتمردان ملزم به اجرای آن‌ها هستند، تابع مصلحت می‌باشند و در گرو منفعت صرف مادی نیستند. بسیاری از تکالیف و مسؤولیت‌های دولت اسلامی؛ مانند حمایت همه‌جانبه از مستضعفان و مظلومان، در عین حال که دارای مصلحت

هستند، مستلزم ضرر ظاهری نیز می‌باشند، ولی از آن‌جا که ملاک ثبوتِ حکم، وجود مصلحت قطعی در آن است، دولت باید حداکثر اهتمام را در مورد انجام آن داشته باشد:

> مصلحت از سنخ منفعت و مفسده از سنخ مضرت (ضرر) نیست... و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است، نه منافع و مضار. به همین دلیل، در بسیاری از واجبات شرعی از قبیل زکات، خمس، حج و جهاد، ضرر مالی یا جانی وجود دارد؛ چنان‌که در بخشی از محرمات الهی منفعت مالی و بدنی هست (خویی، ۱۳۷۸، ج۴، ص۴۰۵-۴۰۴).

تا این‌جا روشن شد که در کنار توان طبیعی، مصلحت دومین معیاری است که می‌توان برای اولویت‌بندی سطوح راهبردی ارائه کرد که بنا بر آن، نهاد متعین در سیستم نظارت و راهبری الگو با شناخت کلی مصالح و مفاسد و احراز وجود مصلحت یا مفسده، در مورد عدول از یک سطح به سطح دیگر یا توسعه‌دادن به مدار کنش دولت در سطوح بالاتر اقدام می‌کند. پس به طور خلاصه، آن چیزی که موجب می‌شود در یک برههٔ زمانی، عمل در یک سطح توسط دولت اسلامی به شدت کمرنگ شود و در مقابل، سرمایه‌گذاری‌ها برای عمل در سطوح دیگر هدایت شوند، وجود مصالحی است که در چارچوب اهداف کلان دین و نظام اسلامی در این کنش‌ها احراز می‌شود. مصلحت‌سنجی بر اساس ضوابط مشخص و در یک چارچوب نهادینه‌شده صورت می‌گیرد. تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، به طور طبیعی با تنگناهایی مواجه است که می‌تواند حوزهٔ مصلحت‌سنجی را نیز دچار چالش نماید. صرف نظر از نهاد تعیین‌کنندهٔ غیر معصوم، اگر مصلحت‌سنجی در مدار سلیقه‌های شخصی قرار گیرد، می‌تواند زمینه عرفی‌شدن دولت را فراهم آورد. به همین دلیل، ضرورت تعیین و تبیین ضوابط مصلحت‌سنجی، امری انکارناپذیر است.

فرآیند مصلحت‌سنجی در چارچوب ضوابط متعددی صورت می‌گیرد که یکی از عمومی‌ترین آن‌ها ترجیح اهم بر مهم است. اهم و مهم در اصطلاح به معنای تقدُّم حکم مهم‌تر در جایی است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) در مقام عمل تزاحم وجود دارد. بنابراین، هرگاه بین دو واجب تزاحم باشد؛ یعنی انجام هر دو امکان‌پذیر نباشد، در مقام

رفع تزاحم، در صورتی که یکی اهمیت بیش‌تری داشته باشد، مقدم می‌گردد (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۶۱۳). در واقع، در مورد تزاحمِ دو مصلحت، اگر مصلحت یکی از آن دو امر، از دیگری بیش‌تر باشد، بحث ترتب پیش می‌آید و در ترتب، امری که دارای مصلحت بیش‌تری است، «امر اهم» نامیده می‌شود و بر مورد مهم مقدم می‌گردد (همان، ص۲۵۰). از باب نمونه ممکن است نجات دو ملت مظلومِ مسلمان و غیر مسلمان بر دولت اسلامی واجب باشد، ولی چون انجام هر دو به صورت توأمان برای دولت ممکن نیست، از آن‌جا که یکی مسلمان است (اهم) و دیگری غیر مسلمان (مهم)، بر اساس این قاعده، باید مورد اهم را نجات داد. بنابراین، در تزاحم مصلحت اهم با مهم، به حکم عقل، مصلحت شدیدتر و قوی‌تر بر مصلحت کم‌تر ترجیح داده می‌شود.

مهم‌ترین مسأله در قاعدهٔ ترجیح اهم بر مهم در فرآیند مصلحت‌سنجی، شاخص‌های تقدیم اهم بر مهم و در واقع، معیارهای تشخیص اهم و مهم است. مرجع تشخیص اهم و مهم و ملاک‌های آن و تفکیک بین آن‌ها نهاد ناظر و راهبر در الگوی منافع است که از طرق مختلف، اهم و مهم و ترجیح یکی بر دیگری را احراز می‌کند و حکم وی برای دستگاه‌های ذی‌ربط لازم‌الاجراء خواهد بود، اما تدوین این شاخص‌ها کمک می‌کند که مصلحت‌سنجی در یک بستر ضابطه‌مند صورت گیرد و اطلاق اهم بر یک مسأله و ترجیح آن بر مورد مهم، بر اساس سلایق شخصی صورت نگیرد. علمای علم اصول، معیارهای مختلفی را برای شناخت اهم و مهم ارائه کرده‌اند. از باب نمونه، مرحوم مظفر در کتاب اصول الفقه، ده معیار برای این مسأله معرفی می‌کند (مظفر، ۱۳۸۴، ج۲، ص۱۲۷-۱۲۵).

با توجه به آن‌چه گفته شد، مصلحت دومین معیاری است که دوَران کنش‌های دولت در سطوح راهبردی چهارگانه را مدیریت می‌کند و موجب قبض و بسط ضابطه‌مند سیاست‌های دولت می‌گردد. بنابراین، به رغم این‌که دولت اسلامی مکلف است اهداف غایی خود را در سطوح چهارگانه دنبال کند، در مواردی به خاطر تأمین مصلحت ناچار به قبض و بسط اقدامات خود می‌شود، اما این قبض و بسط‌ها در چارچوب مصلحت کلان دولت اسلامی و اهداف غایی شریعت صورت می‌گیرد و خروجی نهایی آن، کمک به تأمین مطلوب اهداف دین است.

نتیجه‌گیری

رفتار سیاست خارجی دولت‌ها در سایه پی‌گیری منافع تکوین می‌یابد. این گزاره بنیادین در ادبیات سیاست خارجی موجود، مبین اثرگذاری حداکثری منافع در جهت‌دهی به فرآیند تعاملات خارجی دولت است. ماهیت و ابعاد منافع هر دولت، در چارچوب اصول فکری حاکم بر آن صورت‌بندی می‌شود و از این طریق، در کانون برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات قرار می‌گیرد. هویت دینی دولت اسلامی مبین روی‌کردی به منافع دولت است که به لحاظ اصول نظری و ساز و کار عملی، با سایر روی‌کردها متفاوت بوده و سیاست خارجی دولت را به شکل منحصربه‌فردی مدیریت می‌کند. دولت اسلامی نیز با توجه به ویژگی‌های مشترک ذاتی با سایر دولت‌ها، راهبرد منفعت‌گرایی را برای تحقق حرکت غایی و انجام تکالیف خود انتخاب می‌کند. اما منفعت‌گرایی دولت اسلامی به علت برخورداری از ویژگی‌های خاص، دارای ماهیتی متلازم است؛ به این معنا که تحصیل منافع آن، مستلزم تأمین منافع مشروع و عادلانه دیگر دولت‌هاست. با توجه به امکانات و توانایی محدود دولت اسلامی و پیچیدگی‌های موجود در روابط بین‌الملل، پیگیری منافع دولت در سیاست خارجی نیازمند طراحی سطوح راهبردی مناسب است که دولت بر حسب اولویت در میان این سطوح عمل کند. بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلامی، سطح‌بندی منافع در چارچوب الگوی ارزش‌محور صورت می‌گیرد و بر اساس آن، سه سطح جامعهٔ بشری، امت اسلامی و جامعهٔ ایمانی به عنوان سه سطح راهبردیِ ارزشی تعیین می‌شوند. در کنار این سطوح سه‌گانه، سطح عقلانی دیگری نیز تعریف می‌شود که بدون لحاظ آن، عملاً طراحی سه سطح دیگر، کارآیی خود را از دست می‌دهد. سطح چهارم، سطح حفظ نظام است و کارکرد آن، تضمین بقای اصل دولت اسلامی است. اما در این‌که آیا اولویتی در میان سطوح چهارگانه فوق وجود دارد؟ و در صورت پاسخ مثبت، آیا ملاک و معیاری برای اولویت‌بندی ارائه می‌شود؟ باید گفت، در الگوی منافع دولت اسلامی، اولویت هر یک از سطوح برای تعیین جهت اقدام در آن سطح، بر اساس دو مؤلفهٔ کلی توان طبیعی و مصلحت سنجیده می‌شود که یکی ناظر به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های بالفعل نظام

اسلامی و دیگری متوجهٔ وجود مصالح معین برای عمل در یک سطح مشخص است که به صورت ضابطه‌مند انجام می‌شود. یکی از ضوابط عامِ مصلحت‌سنجی نیز ترجیح اهم بر مهم است. بنابراین، در تزاحم مصلحت اهم با مهم، به حکم عقل، مصلحت شدیدتر و قوی‌تر بر مصلحت کم‌تر ترجیح داده می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفهٔ امام**، ج۱۵، ۱۶، ۱۹و۲۱، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۶.

۶. بدلیسی، ادریس‌بن‌حسام‌الدین، **قانون شاهنشاهی**، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۷.

۷. جمعی از محققان، **فرهنگ‌نامهٔ اصول فقه**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

۸. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر تسنیم**، ج۱۰، ۱۱و۱۲، قم: اسراء، ۱۳۷۹.

۹. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت**، قم: اسراء، ۱۳۸۹.

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **لوح فشرده حدیث ولایت: مجموعه بیانات مقام معظم رهبری**:
http: //farsi.khamenei:ir/speech-content

۱۱. خوری الشرتونی اللبنانی، سعید، **اقرب الموارد**، ج۱، قم: مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.

۱۲. خوئی، سیدابوالقاسم، **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریر محمداسحاق الفیاض، ج۴، قم: انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۸.

۱۳. دهقانی فیروزآبادی، جلال، «نظریهٔ اسلامی سیاست خارجی: چارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، **روابط خارجی**، ش۹، ۱۳۹۰.

۱۴. دویچ، کارل و رابرت کوهن، جوزف نای، **نظریه‌های روابط بین‌الملل**، ترجمهٔ وحید بزرگی، تهران: ماجد، ۱۳۷۵.

۱۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، **کارنامهٔ اسلام**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین، **رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربانیة**، تهران: مؤسسهٔ حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۳.
۱۷. شهید بهشتی، سیدمحمدحسین، **مبانی نظری قانون اساسی**، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های دکتر بهشتی، ۱۳۹۰.
۱۸. شیخ انصاری، مرتضی، **المکاسب**، ج۲، قم: کنگرهٔ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۹. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم صدرالدین، **تفسیر القرآن الکریم**، ج۴، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن**، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۱. طوسی، محمدبن‌محمد نصیرالدین، **اخلاق ناصری**، تهران: انتشارات علمیهٔ اسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طوسی، محمدبن‌محمد نصیرالدین، **النهایة**، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۲۳. فارابی، ابونصر، **آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها**، تحقیق دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
۲۴. فارابی، ابونصر، **الجمع بین رأی الحکیمین**، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۲۵. کلینتون، دیوید دبلیو، **دو رویهٔ منفعت ملی**، ترجمهٔ اصغر افتخاری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
۲۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافی**، ج۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۷. گارده، لویی، **اسلام، دین و امت**، ترجمه رضا مشایخی، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۵۲.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، **آموزش عقاید**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۸۴.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **پیام مولا از بستر شهادت**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۸۸(الف).
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۸۸(ب).
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **نظریهٔ حقوقی اسلام**، ج۲، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۱.

۳۲. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۲و۱۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۳۳. مظفر، محمدرضا، **اصول فقه**، ترجمهٔ محسن غرویان و علی شیروانی، ج۲، قم: دارالفکر، ۱۳۸۴.
۳۴. مقتدر، هوشنگ، «مسائل سیاست خارجی ایران»، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران**، ش۲۲، ۱۳۶۰.
۳۵. مهوری، محمدحسین، «حفظ نظام»، **فصلنامهٔ حکومت اسلامی**، ش۲۰، ۱۳۸۰.
۳۶. مورگنتا، هانس جی، **سیاست میان ملت‌ها**، ترجمهٔ حمیرا مشیرزاده، تهران: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
۳۷. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، تدوین دباغ حیدر، ج۲۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۸. نراقی، احمدبن‌محمدمهدی، **عواید الایام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۱۷ق.
۳۹. هونتزینگر، ژاک، **درآمدی بر روابط بین‌الملل**، ترجمهٔ عباس آگاهی، مشهد مقدس: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی 7 ، ۱۳۶۸.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۱
ISLAMIC GOVERNMENT 101 / Vol.26, No.3, Autumn2021

مبانی و اصول کلامی کارگزاران ولایت‌مدار در حکومت اسلامی و کاربست آن‌ها در ولایت‌مداری کارگزاران

دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۱ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۱۸
محمدتقی رکنی لموکی*

چکیده

عدم التزام کارگزاران حکومت اسلامی به تبعیت از ولی امر، افزون بر نادیده‌انگاشتن قانون اساسی، بی شک ناکارآمدی حکومت در رسیدن به اهداف متعالی را در پی خواهد داشت. بر این اساس، تقویت باور ولایت‌مداری کارگزاران در تمام ارکان حکومت، مسأله‌ای است که ضرورت پژوهش در این حوزه را دو چندان می‌کند. با این وصف، هدف این تحقیق ارائه راه‌کارهای تقویت ولایت‌مداری کارگزاران حکومت اسلامی است. از جمله راه‌کارهای تقویت ولایت‌مداری کارگزاران در حکومت، تبیین مبانی و اصول کلامی کارگزار ولایت‌مدار است. در این مقاله، روش تحقیق کتاب‌خانه‌ای است که در آن با تحلیل عقلی، مبانی و اصول کلامی کارگزار ولایت‌مدار معرفی می‌شوند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با برشمردن این مبانی و اصول و نیز با ارائه راه‌کارهای تقویت ولایت‌مداری، ریشه‌های دینی ولایت‌مداری در کارگزاران تقویت شده، التزام به ولایت‌مداربودن انگیزه اعتقادی و وجوب دینی پیدا می‌کند.

واژگان کلیدی

ولایت‌مداری، کارگزاران، حکومت اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق 7 : rokni44@yahoo.com

مقدمه

نظام جمهوری اسلامی به عنوان حکومتی اسلامی، بـر آمـده از اراده اسـلام‌خـواهی ملت ایران و رهبری خدامحور امام خمینی 1 بر اساس رأی‌گیری سال ۱۳۵۸ با بیش از ۹۸ درصد آرای مثبت، در ایران مستقر شد. بر اساس اصول اول تا پنجم قـانون اساسـی این نظام بر پایه مبانی دیـن مبـین اسـلام و مـذهب جعفـری قـوام یافتـه کـه یکـی از کلیدی‌ترین اصول آن اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرائط می‌باشـد. چنـان‌کـه در اصـل پنجم می‌خوانیم در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشـریف) در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگـاه بـه زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصـد و هفـتم، عهـده‌دار آن مـی‌گـردد (منصور، ۱۳۷۷، ص۲۵). از آن‌جایی که تحقـق اصـل ولایـت نقـش کلیـدی در تحقـق اهداف نظام جمهوری اسلامی دارد، ضروری اسـت بسترسـازی مناسـبی بـرای اِعمـال ولایت، توسط ولی فقیه بشود. چرا که برای ضمانت عدم انحراف سازمان‌های مختلـف از وظایف اصیل اسلامی خود، باید اختیارات ولی فقیه به گونه‌ای باشد کـه هـر جـا از لحاظ محتوا و شکل آسیب و ضعفی را مشاهده کرد، قدرت دخالت بـرای تصـحیح بـر پایه ضوابط اسلامی داشـته باشـد (کعبـی، ۱۳۹۴، ص۲۹). از سـویی ایـن مهـم محقـق نخواهد شد، مگر آن‌که آحـاد مـردم، از جملـه کـارگزاران نظـام، ملتـزم بـه اطاعـت از دستورات ولی امر باشند.

در این میان، کارگزاران دستگاه‌های مختلف هم‌چون قوای سه‌گانه، نیروهای مسـلح و سازمان‌های زیر مجموعه آنان، مخاطب هشدارهای جدی این اطاعت‌پذیری هسـتند؛ چرا که آنان پیش‌بران اجرایی اهداف نظام در سطوح مختلف می‌باشند.

آن‌چه مد نظـر ایـن پـژوهش اسـت، بیـان مبـانی کلامـی کـارگزاران ولایـت‌مـدار، بیرون‌کشیدن اصول مرتبط با آن مبانی و در نهایت، ارائهٔ راه‌کارهایی برای تداوم روحیـهٔ ولایت‌مداری در کارگزاران و دمیدن روح ولایت‌مداری در قوانین، ابلاغیه‌های جذب و به‌کارگیری کارگزاران سازمان‌های مختلف نظام اسلامی است. بـدین ترتیـب، در وهلـهٔ

نخست، به این پرسش پاسخ خواهیم داد که: «از منظر کلامی، چه گزاره‌های کلی‌ای از جنس مبانی کلامی در ماهیت کارگزار ولایت‌مدار تعبیه شده است؟» در وهلهٔ ثانی دغدغه جدی نگارنده، دستورالعمل‌هایی است که از این مبانی برای شکل‌دهی و تداوم کارگزار ولایت‌مدار مستفاد می‌شود. بدین بیان، پرسش فرعی این پژوهش این است: «بنا بر مبانی کلامی کارگزار ولایت‌مدار، چه اصولی برای تقویت ولایت‌مداری در کارگزار نظام اسلامی کشف می‌شود و چه راه‌کارهایی برای پرورش کارگزار ولایت‌مدار وجود دارد؟».

روش و پیشینه پژوهش

این تحقیق بر مبنای جهت‌گیری‌های پژوهش از نوع پژوهش توصیفی ـ کاربردی است. داده‌ها از نوع متون دینی است که پس از گردآوری موضوعی، تحلیل عقلی بر روی آن‌ها صورت گرفته تا هدف پژوهش محقق گردد. شیوهٔ گردآوری اطلاعات برای این پژوهش بیش‌تر اسنادی، کتاب‌خانه‌ای یا نرم‌افزاری است. بدین شکل که نخست متون دینی؛ اعم از قرآن و روایات جست‌وجو شده است، سپس داده‌ها در دو دسته مبانی (هست‌ها و نیست‌ها) و اصول (بایدها و نبایدها) سامان یافته است. سوگیری این مبانی و اصول، کلامی بوده، برای معرفی کارگزاران ولایت‌مدار در حکومت اسلامی مورد استناد قرار گرفته‌اند. پس از این مرحله تلاش می‌شود نتایج به‌دست‌آمده به عنوان کاربست ولایت‌مداری کارگزاران معرفی شود. نگارنده معتقد است، برای آن‌که ساختاری شدنی و پذیرفتنی از کارگزاران ولایت‌مدار را به تعریف بنشینیم، بهترین روش این است که باور ذهنی کارگزاران را آماده پذیرش انقیاد و اطاعت‌پذیری از مقام ولایت کنیم. از طرفی، پس از اثبات فرضیه پژوهش، می‌توان نتایج به‌دست‌آمده را در دستورالعمل‌ها و آیین‌نامه‌ای سازمانی به کار بست. با این وصف، ضروری است مبانی کلامی ولایت‌مداری تبیین شود، تا در گام بعدی، اصول کاربردی برای رسیدن به آن باورهای هستی‌شناسانه از دل آن مبانی بیرون کشیده شود و در وهلهٔ سوم، راه‌کارهای اجرایی‌شدن آن اصول تحلیل و ارائه گردد.

در این حوزه، پژوهش‌های دیگری انجام شده است که از نظر روش و روی‌کرد، با این مقاله تفاوت دارد. از جمله برخی شیوه سنجش رفتار و نیز آموزش کارگزاران را حول محور روابط سازمانی، بر پایه دستورالعمل‌ها و آیین‌نامه‌های اداری استوار کرده‌اند (فقیهی پور، ۱۳۹۵، ش۴۶، ص۱۴۰). در این شیوه، افزون بر ویژگی‌های فردی، شایستگی‌ها و الزامات سازمانی نیز معیار سنجش قرار می‌گیرد. برخی از داده‌ها در این شیوه عبارتند از: تحلیل و برنامه‌ریزی، توانایی فردی، تحصیلات (دانش)، آموزش، تجربه، صلاحیت، شهرت و خوشنامی، تلاش جهت رشد و پیشرفت سازمان، حفظ ارزش‌ها، رعایت قوانین و مقررات، رفتار شهروندی سازمانی، تعهد سازمانی، وضعیت آراستگی ظاهری، برقراری ارتباطات مؤثر سازمانی، معنابخشی به سازمان (همان، ص۴و۴۱).

هم‌چنین شکل دیگری از پژوهش پیرامون موضوع کارگزاران یافت شد که مانند پژوهش حاضر از داده‌های درون‌دینی برای معرفی کارگزار مطلوب بهره برده است (نوایی، ۱۳۸۲، ش۴۴-۴۳، ص۹۲)، اما تفاوت این گونه پژوهش‌ها با پژوهش حاضر آن است که در آن‌ها کارگزار حکومت اسلامی در ابعاد مختلف ـ نه فقط ولایت‌مداری ـ مورد بررسی قرار گرفته‌اند. حال آن‌که موضوع محوری این مقاله، اولاً حول «ولایت‌مداری» کارگزاران است، ثانیاً مباحث اثباتی آن در قلمرو علم کلام مطرح شده است.

مفهوم‌شناسی

در هر پژوهشی ادراک و فهم درست عنوان، متوقف بر فهم واژگان نظری آن است. ازاین‌رو، در ادامه به فهم واژگان مرتبط با عنوان مقاله پرداخته می‌شود.

حکومت اسلامی

مراد از حکومت اسلامی حکومتی است که ضامن اجرای قوانین اسلام بوده و اساس تمام ارزش‌های آن خدا و سوق‌دادن به سوی او باشد. امام خمینی 1 در تعریف حکومت اسلامی فرمود: «حکومت اسلامی؛ یعنی حکومت قانون و ارزش‌های الهی»

(امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۲۳). بنابراین، حکومت اسلامی آن است که همه امـور و ارکان و ساختار آن برگرفته از اسلام و هماهنگ با آموزه‌ها و تعـالیم قـرآن باشـد یـا دست‌کم در هیچ زمینه‌ای با آموزه‌های قرآنی و سنّت نبوی ناسازگاری نداشته باشد.

ولایت

واژه «ولایت» در اصل از مـاده «ولـی» اسـت. کـلمهٔ «الـولی» بـه معنـای قـرب و نزدیک‌شدن و در فعل آن دو لغت است. اول: «ولیه، یلیه»، با دو کسره؛ دوم: «ولاه، یلیه، از باب وَعَدَ، یَعِدُ» که استعمالش کم‌تر است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص۶۷۳). واژه «ولایت»؛ هم با فتحه و هم با کسره واو استعمال شده است. اگر واو فتحه بگیرد، مصـدر اسـت و معنای محبت می‌دهد. اگر واو کسره بگیرد، اسم مصدر است و معنای تولیت و سـلطان می‌دهد (سیبویه، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۱۴۳).

واژه ولایت از پرکاربردترین کلماتی است که در علوم مختلف چون فقه، حقـوق و سیاست مطرح می‌شود. امام خمینی 1 در کتاب ولایت فقیه، ولایت را حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس تعریف کـرده‌انـد (امـام خمینـی، ۱۴۲۳ق، ص۵۱). مفهوم ولایت در این تعریف، به جامعه و امت اسلامی مربوط بوده و نیـاز بـه ولایـت، تدبیر و هدایت و رهبری در حوزه اجتماع و امت، ضروری‌تر از حوزه فردی اسـت کـه در فقه مطرح می‌شود. این ضرورت را می‌تـوان در احادیـث حضـرات معصـومین : یافت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۶۹).

مراد از ولایت، در این مقام، قرب خاصی است که افزون بر معنای نزدیکی، معنـای دیگری را نیز با خود به همراه دارد که تقریباً هیچ‌گاه از آن جدا نمـی‌شـود؛ ایـن معنـا، سلطه و امکان تصرف‌یافتن است. لذا هرگاه ولایتی پدید آید، معنـای سـلطه نیـز بـا آن خواهـد بـود (ابـن اثیـر، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۲۲۷و۸۳۳-۸۳۲ و جـوهری، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۲۵۳۰). تذکر این نکته ضروری است که ولایت بـر دو قسـم اسـت: ولایـت مثبـت (کهف(۱۸): ۴۴) و ولایت منفی (نساء(۴): ۱۱۹و۱۴۱). اما آن‌چه در این مقاله مورد نظر است، ولایت مثبت؛ یعنی ولایت الهیه است.

ولایت‌مداری

ولایت‌مداری به مفهوم پای‌بندی و التزام عملی به ولایت است. یکی از ملاک‌های اصلی سنجه و قضاوت در بارهٔ افراد و گروه‌ها در حکومت اسلامی، ولایت‌مداری و ولایت‌پذیری است. ولایت‌مداری نماگرهایی دارد. برترین نشان ولایت‌مداری، تسلیم و اطاعت عملی است؛ البته میزان ولایت‌مداری افراد مختلف است، تراز رفتار هر فرد و گروهی در عصر غیبت، ولایت فقیه است. بر مبنای نظریه ولایت فقیه، در عصر غیبت، حاکمیت جامعه به فقها سپرده شده است و التزام عملی به آن، ولایت‌مداری خوانده می‌شود. در اسلام، ولایت انحصار در خداوند دارد و اطاعت از پیامبر 9 ، امامان معصوم : و فقها در عصر غیبت بر پایه دستور خداوند متعال است (نوروزی فرانی، ۱۳۹۱، ص۷).

مراد از ولایت‌مداری در این پژوهش این است که ولیّ خدا در حوزه‌های فردی و سازمانی قطب و محور اندیشه‌ها، رفتارها، موضع‌گیری‌ها و حرکت‌ها باشد.

کارگزاران

کارگزاران جمع کارگزار است. کارگزار در لغت به معنای انجام‌دهندهٔ کار، کسی که از طرف دیگری کاری را اداره می‌کند، آمده است (عمید، ۱۳۸۹، ص۸۲۹). در حکومت اسلامی، کارگزار نماینده حاکم اسلامی است که مسؤولیت‌هایی را از طرف وی در امور اجتماعی، سیاسی و نظامی عهده‌دار می‌شود، ازاین‌رو، باید مورد اطمینان حاکم اسلامی باشد. یعنی کسی که در حکومت اسلامی مسؤولیت خطیر به عهده داشته، از سوی حکومت و مردم برگزیده می‌شود (برزگر و امانلو، ۱۳۹۵، ش۱۶، ص۱۹). بنابراین، منظور از کلمه کارگزار، همان عاملی است که در درون سیستم حاکمیت به ایفای نقش می‌پردازد و جزئی از مجموعه کاری و خدمتی حاکمیت را بر عهده می‌گیرد. همهٔ کارگزاران در کنار هم، مجموعه‌ای تشکیل می‌دهند که در جهت ادارهٔ بهتر جامعه و رسیدن به هدف از تشکیل حکومت گام بر می‌دارند. از سویی هر یک از کارگزاران باید صلاحیت لازم برای ادارهٔ جامعه را داشته باشد. بنابراین، کارگزاران ذی‌صلاح، باید تحت نظارت مستمر باشند تا صلاحیت آنان همواره بازبینی شود و با آسیب‌شناسی رفتار آنان، با متخلّفان برخورد مناسب صورت پذیرد (حسینی اصفهانی، ۱۳۸۴، ص۱۶-۱۵).

کارگزاران حکومت اسلامی دارای ویژگی‌های بارزی هستند کـه حضـرت علـی 7 در نامه‌ای خطاب به مالک اشتر، این ویژگی‌ها را برشمرده است. از جمله ایـن ویژگـی‌هـا خدامحوری، حق‌مداری، عدالت‌خواهی، امانت‌داری، فقرزدایی می‌باشد (پورطهماسبی و تاجور، ۱۳۸۹، ش۲، ص۲۶-۲۴). بـا توجـه بـه تعریفـی کـه از کـارگزاران ارائـه شـد، کارگزاران شامل رؤسای قوای سه‌گانه، وزیران و کارکنان هـر وزارت‌خانـه، نماینـدگان مجالس خبرگان، شورای اسلامی، شهر و روستا، کارکنان قوه قضاییه در تمـام سـطوح، پرسـنل نیروهـای مسـلح؛ اعـم از کـادر و وظیفـه و هـم‌چنـین تمـام سـازمان‌هـا و زیرمجموعه‌های وابسته به اسامی که در بالا یاد شده می‌باشند که مشـروعیت‌شـان را از حاکمیت می‌گیرند (نوایی، ۱۳۸۲، ش۴۴-۴۳، ص۹۱-۸۹).

کارگزاران ولایت‌مدار

عبارت ترکیبی «کـارگزاران ولایـت‌مـدار» صـفت و موصـوفی اسـت کـه بیـان‌گـر اطاعت‌پذیری بخش عظیمی از بدنه حکومت اسلامی از فرامین مقـام ولایـت اسـت. از آن‌جایی که کارگزاران هر نظام سیاسی می‌بایست به مبانی فکری و نظری حـاکم بـر آن نظام سیاسی وفادار باشند، کارگزاران نظام اسلامی هم باید به مبانی دیـن اسـلام ملتـزم باشند. از جمله این مبانی، تعهد به اطاعت از ولی امر و رهبر جامعه است. بنابراین، مراد از کارگزاران ولایت‌مدار در این پژوهش، کارگزارانی هستند که با محـورقراردادن معـارف وحی و قرآن کریم و در اجرای اسناد بالادستی هم‌چون قانون اساسی جمهوری اسلامی و مقررات استخدامی کشوری در سازمان‌های حکومتی در سایه تبعیت از دستورات رهبـری در دفاع از کیان نظام و پاسداشت ارزش‌های انقلاب به‌کار گرفته می‌شوند.

مبانی

مبانی جمع مبنی است و مبنی در لغت به معنای محـل بنـا، بنیـاد، شـالوده، بنیـان و اساس می‌باشد (معین، ۱۳۸۴، ج۲، ص۱۶۰۱) و در اصطلاح، حقایق ثابت و گزاره‌هـای کلی‌ای مرتبط با یک مبحث که دیگر مباحث آن، بر این حقـایق بنـا مـی‌شـود را مبـانی گویند (دعایی و مرتضوی، ۱۳۸۱، ص۴). با ایـن وصـف، مبـانی سلسـله‌ای از معـارف

نظری است که با بینش‌ها، برداشت‌ها و احکام، ناظر به هست‌ها و نیست‌ها سر و کار دارد. پس مبانی زیر بنای هر مبحث یا موضوعی است که اصولش بر اساس آن مبانی تعریف می‌شوند. نکته دیگر آن‌که مبانی هر مبحث، بر اساس ماهیت آن، از ابعاد مختلف هم‌چون کلامی، فلسفی، فقهی، سیاسی، اجتماعی و غیره قابل بررسی است.

اکنون که تعریف عام مبانی با مثال مشخص شد، از آن‌جایی که امعان نظر این نوشتار، بررسی مبانی کلامی در موضوع ولایت‌مداری است، در تعریف «مبانی کلامی ولایت‌مداری» گفته آید، مراد مسائل بنیادین جهان‌بینی (بینش‌ها و باورهای) اسلام است که شالوده و اساس چرایی ولایت‌مداری به حساب می‌آیند. این مسائل بنیادین عبارتند از: باور به توحید، باور به معاد، باور به نبوت و پس از ختم نبوت، باور به ولایت جانشینان معصوم پیامبر 9 و پس از ایشان، باور به ولایت فقیه به عنوان جانشین امام معصوم 7 در عصر غیبت.

اصول

اصول جمع اصل است و اصل در لغت به معنای ریشه، بیخ، بن و بنیاد است (معین، ۱۳۸۴، ج۱، ص۱۶۳). اصول از نظر اصطلاحی در علوم مختلف به کار رفته و به معانی گوناگونی آمده است. اما مراد این نوشتار از اصول، به معنای تکیه‌گاه بنیادی درون یک ساخت، قوانین حاکم بر پویایی و تحوّل یک ساخت؛ هر ساختی که ساخت‌های دیگر از آن ناشی شوند، ریشه یا سرچشمهٔ یک شیء یا ساخت آمده است (حسینی‌زاده، ۱۳۹۰، ص۲۶ و حازمی، ۱۴۲۴ق، ص۳۸). بر اساس این تعریف، اصول گزاره‌هایی کلی و تجویزی هستند که بیان‌گر راه‌کارهایی برای رسیدن به اهداف مورد نظر بر اساس مبانی می‌باشند.

با توجه به توضیحات بالا، اصول کلامی ولایت‌مداری را می‌توان چنین تعریف کرد:

اصول کلامی ولایت‌مداری به قواعد حاکم و بایدها و نبایدهای ولایت‌مداری اطلاق می‌شود که برگرفته از مبانی کلامی ولایت‌مداری می‌باشند و ما را در ارائه راه‌کارهای تقویت ولایت‌مداری کارگزاران حکومت اسلامی یاری می‌رساند.

مبانی کلامی کارگزاران ولایت‌مدار

بنا بر تعاریف و توضیحاتی که در بالا ارائه شـد، مـراد از مبـانی کلامـی کـارگزاران ولایت‌مدار، گزاره‌های کلی دینی‌ای از جنس «هست و نیست» است که ریشه و اسـاس همهٔ کنش‌ها و واکنش‌های کارگزاران ولایت‌مدار شمرده می‌شوند. شکل‌گیری شخصیت کارگزاران ولایت‌مدار و تداوم ولایت‌مداری در آنان ـ یعنی رخداد مستمر تحول درونی و بنیادین در مبانی و اصول با محورقراردادن معارف وحی و قرآن کـریم، مکتـب اهـل بیت : و عقلانیت فطری و با تکیه بر آرا و اندیشه‌های امامین انقلاب اسـلامی ـ بـر پایه‌ها و مبانی استوار است که بـدون بررسـی آن‌هـا سـخن‌گفـتن از نقشـهٔ راه و مـدل عملیاتی بی مورد است.

منابع شناختی مبانی کلامی کارگزاران ولایت‌مدار، در کنار عقل که بر بستر تجربه به تحلیل و ارزیابی گزاره‌ها دست می‌زند، عبارت است از منبـعِ شـناختی وحـی و منـابع دینـی. از آن‌جـایی کـه مبـانی کلامـی بـر مبـانی جهـان‌بینـی اسـتوارند، مبـانی کلامـی ولایت‌مداری نیز بر مبانی جهان‌بینی اسلامی سامان می‌یابند. بدین ترتیب، مبانی کلامـی کارگزاران ولایت‌مدار چهار مبنا برشمرده و به اختصار تبیین می‌شود.

توحیدباوری

باور به توحید؛ یعنی باور به یکتایی خداوند که مالک همه چیز است و همهٔ انسان‌ها و فرشتگان و سایر موجودات با شعور عبد اویند، بندگانی که به آن‌ها دستور داده شـده تنهـا خداونـد متعـال را عبـادت کننـد: «**إِنِ الْحُكْـمُ إِلاَّ لِلَّـهِ أَمَـرَ أَلاَّ تَعْبُـدُوا إِلاَّ إِيَّـاهُ**» (یوسف(۱۲): ۴۰)؛ حکم فقط ویژه خداست، او فرمان داده که جز او را نپرسـتید. بـاور به توحید به معنای باور به یگانگی خداوند متعال در خلقت و تـدبیر هسـتی اسـت کـه همهٔ قدرت‌ها در ید قدرت اوست: «**مَا شَاءَ اللَّهُ لاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ**» (کهف(۱۸): ۳۹). بـدین بیان، باور به توحید و یگانگی خداوند متعال باور به ولایت الهیـه در همـهٔ امـور را بـه دنبال دارد. از طرفی، تجلی ولایت الهیـه در ولایـت ولـیّ خداسـت و توحیـد جـز بـا فرمان‌بری از ولایت ولیّ خدا امکان شناخت و تحقق ندارد؛ چنـان‌کـه امـام صـادق فرمود: «**ولایتنا ولایة الله التی لم یبعث نبیّا قطّ الّا بهـا**» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۳۷)؛

ولایت ما ولایت خداست؛ همان ولایتی که خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر [با ایمان] به آن.

دل‌دادگان به ولایت الهیه و توحیدباوران، آن‌گاه که به این باور برسند که ورود به دژ توحید تنها از درب اولیای الهی است، تردیدی در همدلی و همراهی با ولیّ خدا نخواهند داشت.

معادباوری

باور به معاد سبب ارتقای بینش انسانی نسبت به زندگی است. این ارتقای بینش، سبب تکاپو برای سعادت‌مندی فرد و جامعه است؛ کسی که می‌داند تمام اعمالش بی‌کم و کاست به زودی در دادگاهی مورد بررسی قرار می‌گیرد که قضاتش از همه چیز آگاه‌اند، پس به وظایف اجتماعی‌اش به دقت می‌پردازد و در دفاع از حکومت دینی و ولایت ولیّ خدا بیش از پیش می‌کوشد.

بی‌تردید، دوری از گناه ـ به سبب باور به معاد ـ خود یکی از راه‌های یاری‌رساندن به ولیّ خداست؛ چنان‌که حضرت علی 7 چهار راه‌کار در یاری هموارهٔ ولیّ خدا ارائه می‌دهد: «**أعینونی بورع و اجتهاد و عفّة و سداد**» (نهج البلاغه، نامه۴۵)؛ با پرهیزگاری و تلاش فراوان و پاک‌دامنی و محکم‌کاری مرا یاری دهید.

نبی‌باوری

نبی‌باوری باور به این سنت الهی است که خداوند متعال پیش از فرستادن رسولان، هیچ قومی را عذاب نمی‌کند: «**وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتىَ نَبْعَثَ رَسُولاً**» (اسراء(۱۷): ۱۵) و باور به ختم نبوت باور به ارسال رسولی است که پیامش تا ابد بدون تحریف ماندگار می‌ماند. ختم نبوت به معنای بی‌نیازی از دین نیست، بلکه به معنای گرایش معنادار بشر به سوی جهان‌بینی توحیدی و آزادی معنوی و ایدئولوژی وحیانی است.

بدین بیان، اطاعت از ولیّ خدا به معنای اطاعت از رسول خداست؛ چنان‌که اطاعت از رسول خدا در راستای اطاعت از خداست. روایت عجیبی است این سخن که امام صادق 7 فرمود:

اگر جمعیتی خداوند وحده لا شریک له را عبادت بکنند و نماز به پا دارند و زکات دهند و حج به جا آورند و روزه بگیرند، سپس نسبت به آن‌چه خدا یا رسول انجام می‌دهند، اعتراض کنند که چرا طور دیگری انجام ندادند یا در دل‌شان این امر را احساس بکنند، [با همین حد اعتراض قلبی‌شان] از توحید و اخلاص خارج و مشرک می‌شوند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص۲۷۱).

ولایت‌باوری

مبنای ولایت‌باوری در امتداد نبی‌باوری است و هویت آن، وابستگی مستقیم به پذیرش نبی‌باوری دارد؛ چرا که اولاً خود نبی، دارای مقام ولایت بود، ثانیاً امامان معصوم : که جانشینان پیامبر 9 بودند، جملگی مقام ولایت داشتند. بر همین اساس و جهت حفظ دین و هدایت‌گری جامعه اسلامی، ولایت حضرات معصوم : در زمان غیبت، به ولی فقیه انتقال می‌یابد. باور قلبی به ولایت، به معنای پذیرش تسلط و فرمان ولیّ خداست؛ هرچند با میل و نظرش سازگار نباشد. نمونه‌ای از این اطاعت‌پذیریِ محض، رفتار سلمان فارسی است؛ سلمان فارسی خود صاحب‌نظر و صاحب تشخیص در امور بود، اما هر جا نظر او با نظر امیر مؤمنان 7 تفاوت می‌کرد، نظر آن حضرت را بر نظر خود ترجیح می‌داد. راوی نقل می‌کند خدمت امام صادق 7 عرضه داشتم:

یابن رسول اللّه! نام سلمان فارسی را از شما زیاد می‌شنوم؟ حضرت فرمود: مگو سلمان فارسی، او سلمان محمدی است! آیا می‌دانی به چه علت از او زیاد یاد می‌کنم؟ عرضه داشتم: خیر، امام 7 فرمود: به سبب سه ویژگی که در او بود: «**أحدها: إیثاره هوی أمیر المؤمنین 7 علی هوی نفسه**» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۱۳۳ و عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۲، ص۱۴۳)؛ اول این‌که خواسته و نظر امیر مؤمنان 7 را بر خواستهٔ خود مقدّم می‌داشت.

اصول کلامی کارگزاران ولایت‌مدار

اصل دارای ماهیتی هنجاری (ارزشی) است و ناظر به «باید»هاست. بر خلاف مبنا که جنبه توصیفی دارد (واقعیات تحت عنوان خود را توصیف می‌کند) و ناظر بر

هست‌هاست. بنابراین، اصول بر پایهٔ مبانی وضع و تدوین می‌شود و مبانی از طریق اصول تشخص و تعیّن می‌یابد. چرا که اصول ناظر به ارزش‌ها و بایدهایند و بایدها، نتیجهٔ منطقی و وضعی هست‌هایند. بر این اساس، «اصول» در واقع «بایدها»یی هستند که از مبانی، اهداف و رابطه آن دو و با درنظرگرفتن اصول حاکمه انشا می‌شوند و کیفیت رفتار را شکل می‌دهند. به دیگر سخن، از مقایسه مبانی و اهداف و درنظرگرفتن سایر ساز و کارها و عوامل مؤثر، لازم است «بایدها» و یا «اصولی» را انتزاع کرد و آن را به عنوان ملاک و راهنما، نصب العین خود قرار داد تا بتوان به آسانی به اهداف مورد نظر دست یافت؛ یعنی گاهی یکی از مبانی که واقعیتی خارجی حکایت می‌کند، به صورت انشا بیان می‌شود و به عنوان اصلی از اصول مطرح می‌شود. به عنوان مثال، بر اساس این مبنا که هدف نهایی خلقت انسان، قرب به خداوند و رسیدن به مقام بندگی است، می‌توان این اصل را نتیجه گرفت: «از هوای نفس (چون عامل تضعیف‌کننده رابطه با خدا است)، نباید تبعیت نمود و باید با جهاد با نفس ملکه تقوا را در خود تقویت نماییم» (هوشیار، ۱۳۲۷، ص۱۶ و باقری، ۱۳۷۹، ص۶۵).

پیش از معرفی اصول کلامی ولایت‌مداری پاسخ به سؤال ضروری است:

الف) اگر سؤال شود که استخراج یک اصل از یک مبنا از نظر کیفی بر چه منطقی استوار است؟ مثلاً چرا اصل «نصرت ولی خدا» از مبنا «نبی‌باوری» برآمده است و از «معادباوری» یا «ولایت‌باوری» بر نیامده است؟

پاسخ آن است که از میان چهار مبنای معرفی‌شده در این پژوهش، مبانی سه‌گانه «معادباوری»، «نبی‌باوری» و «ولایت‌باوری» ارتباط وثیق با یک‌دیگر دارند و تصور یکی بدون دیگری مشکل است. از سویی بازگشت هر سه مبنا به «توحیدباوری» است. به عبارت دیگر، هر کس باور به ولایت دارد، به طور پیشینی باور به نبوت دارد. هم‌چنین باور به معاد، بدون باور به نبوت میسور نیست و بالأخره پایه هر سه باور، به قبول و باور به خداوند بر می‌گردد. بر اساس این گفتار، اگر می‌گوییم اصل «نصرت ولی خدا» بر آمده از مبنای «نبی‌باوری» است، بدان معنا نیست که از «معادباوری» یا

«ولایت‌باوری»، نمی‌توان چنین اصلی را استخراج کرد، بلکه نویسنده سعی دارد بر بستر ذوق و تأمل، هر اصل را به نزدیک‌ترین مبنا ارتباط دهد تا وجود آن اصل برای خواننده قابل فهم‌تر گردد.

ب) اگر سؤال شود که استخراج یک اصل از یک مبنا از نظر کمی بر چه منطقی استوار است؟ مثلاً پرسیده شود دلیل حصر اصول ولایت‌مداری در آن‌چه که در این پژوهش آمده، چیست و چرا کم‌تر یا بیش‌تر نشده است؟

پاسخ آن است که اصول ذکرشده در این پژوهش، اصولی نیست که به شیوه نفی و اثبات و شیوه مرسوم در علم منطق (مانند آن‌که بگوییم عدد یا فرد است یا زوج) احصا شده باشد. به عبارت دیگر، معرفی اصول در این نوشتار از طریق حصر عقلی یا استقرای تام به دست نیامده است. ازاین‌رو، هیچ‌گاه ادعا نمی‌شود که اصول کلامی ولایت‌مداری همین تعداد است که در این پژوهش آمده و بیش از این نیست، بلکه اظهار می‌شود اصول پیش رو، گزاره‌هایی از جنس باید و نباید برای کارگزاران ولایت‌مدار هستند که با نگاه به مبانی کارگزاران ولایت‌مدار استخراج شده و سپس دستورالعمل‌های لازم برای شکل‌گیری باور کارگزاران ولایت‌مدار از آن استنتاج می‌شود. اصول در این پژوهش، پایه‌هایی کلامی دارد و شیوه استخراج آن‌ها از طریق تعمق در سایر آموزه‌های دینی هم‌چون آیات، روایات، سیره و سخن بزرگان دین صورت گرفته است. از آن‌جایی که روی‌کرد استخراج این اصول، توصیه‌ای و توصیفی است، چه بسا با غور وسیع‌تر و تعمق بیش‌تر، بتوان اصول دیگری بر آن‌ها افزود. اما نظر به ضیق مجال و مقال، فقط بخشی از اصول کلامی ولایت‌مدار در این‌جا ذکر شده است که نه تنها هیچ تضادی با سایر آموزه‌های دین ندارند، بلکه تقویت‌کننده باور ولایت‌مداری کارگزاران خواهند شد.

بر این اساس، در ادامه برخی از اصول کلامی کارگزاران ولایت‌مدار، شمارش و تبیین می‌گردد. این اصول بر اساس سطوح ولایت‌مداری، عبارت است از معرفت، پذیرش، باور، محبت، اطاعت، نصرت، نصح و دفاع.

معرفت به ولیّ خدا

اصل معرفت به ولی خدا برآمده از مبنای توحیدباوری است؛ چراکه توحیدباوران کسانی هستند که به ولایت خدا معرفت پیدا کرده‌اند و معرفت به ولایت خدا، جدایی از معرفت به ولی خدا نیست. توضیح بیش‌تر ارتباط ولایت الهی با ولایت ولی خدا در ادامه و در ذیل عنوان «راه‌کارهای معرفت‌یابی به ولیّ خدا» خواهد آمد.

این اصل از مباحث پایه‌ای برای رشد ولایی کارگزاران حکومت اسلامی است. رشد انسان در مسیر هدایت الهی وابسته به شناخت مفاهیم، آشنایی با مصادیق و گام برداشتن در عرصهٔ معرفت است. گنج معرفت همهٔ هنگامه‌های زندگی را در برمی‌گیرد، هر لحظه باید بر این معرفت افزود و از فرصت‌ها برای شناخت حقیقت استفاده کرد و چون حق را شناختی، آن‌گاه وقت عمل است که بدون شناخت، عمل سامان نگیرد و پذیرفته نشود؛ چنان‌که امام صادق 7 فرمود: «**اذا عرفت فاعمل ما شئت من قلیل الخیر و کثیره فانّه یقبل منک**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۶۴)؛ چون حق را شناختی، هر کار خیری که خواستی انجام ده؛ چه کم و چه زیاد که کار از تو [با شناخت حق] پذیرفته خواهد شد.

شناخت ژرف از مفهوم ولیّ و ولایت، نقش و جایگاه ولیّ در هستی، مصداق‌شناسی ولیّ زمان خویش و رابطهٔ متقابل امام و امت ریزنوشت‌هایی از ویژگی معرفت نسبت به ولیّ خدا است. شناخت واقعی ولیّ خدا است که سبب دلدادگی و نیز تکاپو در اجرای فرمان‌های ولیّ خدا می‌شود؛ چنان‌که امام رضا 7 فرمود: «**فانّ النّاس لو علموا محاسن کلامنا لاتّبعونا**» (همان)؛ اگر مردم حسن کلام ما را بدانند، حتماً از ما تبعیت می‌کنند و نشناختن ولیّ خدا پیوند هدایت الهی را گسسته است؛ تا آن‌جا که اگر بدون معرفت به ولیّ خدا بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است: «**من مات و هو لا یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیّة**» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۲۳، ص۸۹). امام باقر 7 ، پس از نقل این روایت فرمود: «کوتاهی در شناخت امام نابخشودنی و جبران‌ناشدنی است» (همان).

کسی که هادی امت و راهبر حقیقی‌اش را نشناسد و ارتباط ولایت با توحید را درک نکند، از گزند دزدان راه در امان نمی‌ماند و به بیراههٔ ضلالت و گمراهی گرفتار می‌شود؛ چنان‌که امیر مؤمنان علی 7 نشناختن حجت خدا ـ که باید از او اطاعت کند ـ

را کم‌ترین چیزی معرفی می‌کند که کسی به واسطهٔ آن گمراه می‌شود: «**و أدنی ما یکون به ضالّا أن لا یعرف حجّة اللّه فی أرضه و شاهده علی خلقه الّذی أمر اللّه بطاعته و فرض ولایته**» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۵۲) و به همین سبب است که در زیارت‌نامهٔ امام زمان (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) می‌خوانیم: «**السّلام علیک یا سبیل الله الذی من سلک غیره هلک**» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص۴۹۵)؛ سلام بر تو ای راه خدا که هر کس غیر آن را پیمود، هلاک شد.

افزون بر این، معرفت واقعی به ولیّ خدا، زمینه‌ساز باور و ایمان به ولایت است. در پیوند بین باور و معرفت می‌توان به این روایت از امامان صادقین 8 استناد کرد که رشتهٔ ایمان بنده را به معرفت ولایی پیوند زده است:

> «**لا یکون العبد مؤمنا حتّی یعرف اللّه و رسوله و الأئمّة کلّهم و إمام زمانه و یردّ إلیه و یسلّم له**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۸۱)؛ هیچ بنده‌ای به درجهٔ ایمان نمی‌رسد، مگر این‌که خدا و رسولش و همهٔ ائمه و [خصوصاً] امام زمانِ خویش را بشناسد. در امورش به امام زمان خویش رجوع کند و تسلیمش باشد.

باور و پذیرش ولیّ خدا

اصل باور و پذیرش ولیّ خدا بر مبنای ولایت‌محوری استوار است. بنا بر مبنای ولایت‌باوری، باور به ضرورت و اهمیت ولایت‌مداری و باور به نقش هدایتی ولیّ خدا در جامعه و باور به پیامدهای بد ولایت‌گریزی است که می‌تواند در کارگزار نظام اسلامی بیم و امید ایجاد کند، شوق او را برانگیزد، عواطف و احساسات او را تحریک نماید، او را به حرکت وا دارد و به سمت انجام عمل سوق دهد؛ اهل باور و یقین از آلودگی ظلم و گناه به دورند، عمر خویش را به بطالت نمی‌گذرانند و از وادی ولایت دور نمی‌شوند؛ این‌ها مخاطبان واقعی دعوت اولیای الهی‌اند: «**ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فِیهِ هُدیً لِلْمُتَّقِینَ**» (بقره (۲): ۲).

کارگزار ولایت‌مدار باید باور قلبی به ولایت را در خود بپروارند و ولایت مولا را به جان و دل بپذیرد، تا به هنگام جان‌فشانی لحظه‌ای درنگ و تردید نداشته باشد و به

هنگام اطاعت سر از پا نشناسد. او در ارائه به نظامی که ولی امر حـاکم آن اسـت، بایـد باور داشته باشد که به تکلیف شرعی و قانونی خود عمل می‌کند.

محبت به ولیّ خدا

اصل محبت به ولیّ خدا برآمده از توحیدباوری است؛ چراکه باورمندان به یگـانگی خداوند محبتی عمیق به خداوند متعال در وجود خویش احساس می‌کننـد و آن‌هـا کـه محبت خدا را بر دل دارند، محبت ولیّ خدا را بر جان می‌پرورانند.

فرد ولایت‌مدار در سطح همدلی به گونه‌ای عمل می‌کند و همدلی خـویش را بـروز می‌دهد که نه یک قدم از ولیّ خدا عقب بماند و نه یک قدم پیش نهد که هر دو پیامدی جز خسران ندارد؛ چنان‌که در زیارت جامعه می‌خوانیم:

> «**فالرّاغب عنکم مارق و اللّازم لکم لاحق و المقصّر فـی حقّکـم زاهـق و الحـقّ معکم و فیکم و مـنکم و إلـیکم**» (ابـن بابویـه، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۶۱۲)؛ پـس کسی که از شما روی گرداند، از دین خارج است و هر کس ملازم امر شـما باشد واصل است و آن‌کس که نسبت به شما کوتاهی ورزد، تباه شود و حـق با شما و در میان شما و از شما و متوجه شماست.

اطاعت از ولیّ خدا

اصل اطاعت از ولیّ خدا برآمده از معادباوری است. توضیح سخن ایـن‌کـه فـارغ از این واقعیت که تمام هستی در اطاعت تکوینی محض خداوند متعال‌اند، «**طَوْعاً أَوْ کَرْهاً**» (فصلت(۴۱): ۱۱)، اطاعت از تشریع الهی به ارادهٔ خداوند مشـروط بـه اختیـار انسـانی است و در روز قیامت، باید در قبال آن‌چه انجام می‌دهد، در اطاعت از خدا و ولیّ خـدا پاسخ‌گو باشد. در آن روز، ایمانی ارزشمند است که از سر ارادت و محبت، از روی میل و شوق و بر اساس اراده و اختیار باشد، نه از روی اکراه و بی میلی: «**وَ الَّذینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ**» (بقره(۲): ۱۶۵) و چون اطاعت از ولیّ خدا در طول اطاعت از خداونـد متعـال است، باید با میل باشد، نه از سر کراهت و بی میلی.

اطاعت زادهٔ محبت است، اگر از محبت به ولیّ خدا اطاعت نزاید، جز ادعایی سـاده

نیست و نتوان بر آن نام شیعی‌بودن نهاد. در روایت آمده است مردی به امام حسن مجتبی 7 عرضه داشت که من از شیعیان شما هستم، امام به او فرمود:

> ای بنده خدا! اگر تو در دستورها و بازداشتن‌های ما فرمان‌بردار ما هستی، پس راست می‌گویی و اگر این‌گونه نیستی، با ادعای این مرتبهٔ شریف که اهل آن نیستی بر گناهانت نیفزا و نگو که من از شیعیان شما هستم، بلکه بگو من از دوست‌داران و محبان شما هستم و دشمن دشمنان شما می‌باشم (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۶۵، ص۱۵۶).

نصرت ولی خدا

اصل نصرت ولیّ خدا برآمده از مبنای نبی‌باوری است. توضیح آن‌که نبی‌باوری به معنای اعطای ولایت الهی به نبی است. پس نبی و جانشینان او، ولی خدا بر روی زمین‌اند که نصرت آنان به عنوان ولی خدا، به واقع نصرت خداوند و موجب رضایت حق تعالی است. مدعیان این باور در نصرت ولی خدا انگیزه‌ای دنیوی ندارند و آن‌چه انجام می‌دهند، برآمده از باور ایشان به تکلیف الهی است. بدین بیان، مراد از نصرت ولیّ خدا این است که بدون تعلق و وابستگی به امور روزمرّه، همواره در پی آن است که در کجای اردوگاه ولیّ خدا جای خالی دارد و باید در آن سو اقدام کرد. پس به اقدام برخیزد و برای ساماندهی کار، برنامه‌ریزی نماید.

نصرت به ولیّ خدا، در واقع، بسترساز نصرت به خداوند متعال است ـ چنان‌که تبیین شد که ولایت الهیه در ولایت ولیّ خدا تجلی پیدا کرده است و چنان‌که اطاعت از ولیّ خدا به معنای اطاعت از خدا است: «**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**» (نساء(۴): ۸۰)؛ هر که از پیامبر اطاعت کند، در حقیقت از خدا اطاعت کرده است و نصرت به خداوند متعال، سبب نصرت خداوند به بندگان است؛ چنان‌که می‌فرماید: «**إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ**» (محمد(۴۷): ۷)؛ اگر خدا را یاری کنید، خدا هم شما را یاری می‌کند.

نُصح و خیرخواهی برای ولیّ خدا

اصل نصح و خیرخواهی برای ولیّ خدا نیز بر مبنای نبی‌باوری تعریف می‌شود.

همان‌طور که در توضیح راه‌کار «نصرت ولی خدا» گفته شد، باور به نبی و جانشینان او، باور به مقام ولایت ایشان از جانشینی ولایت خدا بر روی زمین است. ازاین‌رو، نبی‌باوران هر گونه محبت نسبت به ولی خدا بر روی زمین را تکلیف می‌شمارند. از آن‌جا که محبت به ولی خدا تنها یک علاقهٔ قلبی ضعیف و خالی از اثر نیست، بلکه باید آثارش در عمل انعکاس یابد، خداوند از مدعیان ولایت‌مداری و محبت به خدا و ولیّ خدا می‌خواهد که بر سخن خویش نشانه آورند: «**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**» (آل عمران(۳): ۳۱)؛ بگو: اگر خدا را دوست دارید، پس مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد.

نصح در لغت، به معنای خالص‌کردن سخن، عمل یا موضوعی از فریب و نیرنگ است و در مقابل آن، واژهٔ «غش» به‌کار می‌رود.

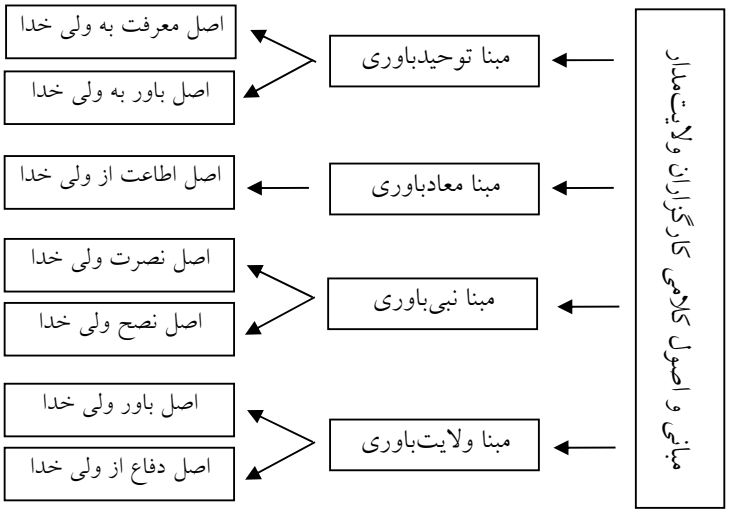
مراد از نُصح در آموزه‌های دینی خیرخواهی خالصانه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۴، ص۲۹۰) و انجام کار زیباتر و بیش‌تر از آن‌چه خواسته‌اند و انجام وظیفه بیش از انتظار است. فرد ولایت‌مدار با نصح برای ولیّ خدا تمام تلاش خویش را به‌کار می‌گیرد تا اقتدار معنوی نظام ولایی بماند و تقویت شود. رسول خدا 9 می‌فرماید: «**یجب للمؤمن علی المؤمن النّصیحة له فی المشهد والمغیب**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص ۲۰۸)؛ بر مؤمن واجب است که در حضور و غیاب، خیرخواه مؤمن دیگر باشد. بر اساس این حدیث شریف، آن‌گاه که خیرخواهی برای مؤمن واجب است، به طریق اولی، برای ولی خدا، وجوب دارد.

دفاع از ولیّ خدا

اصل دفاع از ولیّ خدا برآمده از ولایت‌باوری است. توضیح آن‌که ولایت‌باوری بدون عمل، گزافی بیش نیست. آن‌که مدعی شد ولایت ولی خدا را پذیرفته، پس باید در مقام عمل، باور خود را به منصه ظهور رساند و از ولی خدا دفاع کند. دلدادگان به امر ولایت ولی خدا به جان‌فشانی و جهاد در دفاع از جان مولای خویش هستند. برای دفاع از ولیّ خدا و اصل ولایت با الگوگیری از الگوهای برتر دفاع از ولایت، چون

دفاع حضرت فاطمه زهرا 3 از حضرت علی 7 از رفتن به دم در خانهٔ انصار و دعوت به حق‌خواهی تا سخنرانی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۲۹، ص۱۹۰ و ج۴۳، ص۹۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۹۱-۹۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۱۸۵-۱۸۳ و اربلی، ۱۳۸۱ق، ج۱، ص۴۷۷)، گریه‌های جان‌سوز در بیت‌الاحزان (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۴۳، ص۱۷۸-۱۷۷)، اعتصاب سخن با سردمداران ظلم (همان، ج۲۹، ص۳۷۶-۳۷۵) و سرانجام وصیت به تدفین مخفیانه (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۸۰ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۷۸، ص۳۰۵) و دفاع حضرت ابالفضل 7 از امام حسین 7 تا آن‌جا که به برادران خود رو کرد و خطاب نمود: «پسران مادرم! پیش بتازید تا شما را ببینم که خالصانه خدا و رسولش را یاری کرده‌اید». ابوالفضل می‌خواهد اجر شهادت برادر در راه ولایت را ببرد و درد به خاک و خون کشیده‌شدن جگرگوشه‌های خود را حس کند (مقرم، ۱۳۹۹ق، ص۲۶۶ و اصفهانی، بی‌تا، ص۸۲).

اکنون که اصول برآمده از مبانی ولایت‌مداری کارگزاران آشکار گشت، هنگام آن است که راه‌کارهای نیل به این اصول هفت‌گانه، به منظور تقویت ولایت‌مداری کارگزاران بررسی شود.



جدول شماره۱: مبانی و اصول کلامی کارگزاران ولایت‌مدار

راه‌کارهای تقویت ولایت‌مداری در کارگزاران حکومت ولایی

از ویژگی‌های یک پژوهش کارآمد و کاربردی، ارائه راه‌کار برای رسیدن به هدف مطلوب است. ازاین‌رو، در ادامه راه‌کارهایی برای تقویت ولایت‌مداری در کارگزاران حکومت اسلامی بیان می‌شود.

راه‌کارهای معرفت‌یابی به ولیّ خدا

راه‌کار معرفت‌بخشی به کارگزاران نظام اسلامی که در بُعد فعالیت‌های فرهنگی ترویج ولایت‌مداری می‌گنجد، تبلیغ و ترویج ولایت و تبیین مؤلفه‌های آن است. معرفت و باور به ولیّ خدا مفهومی مشکک و درجه‌بندی‌پذیر است که می‌باید در فرد ولایت‌مدار تقویت و همواره ارتقا یابد. در ادامه به دوگونه معرفت به ولایت که بایستی کارگزاران بدان آگاهی داشته باشند، توجه ویژه شده است:

۱. اتصال ولایت ولیّ خدا به ولایت الهی؛ یکی از راه‌کارهای تقویت معرفت کارگزاران به ولی خدا، تبیین این موضوع برای مخاطب است که یکی از اسمای حسنای خدای سبحان «ولیّ» است و تنها «ولیّ» نیز اوست: «**فَاللّهُ هُوَ الْوَلِيُّ**» (شوری(۴۲): ۹)؛ یعنی ولایت بالذات ـ اعم از تکوینی یا تشریعی ـ مخصوص خدای سبحان است؛ زیرا بر اساس توحید افعالی، اثربخش حقیقی در هر چیزی خداوند است و معقول نیست موجودی غیر از خداوند متعال سرپرست شیء یا شخصی باشد که «**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ**» (یوسف(۱۲): ۴۰)؛ تنها حکم‌فرمای عالم وجود خداست و امر فرموده که جز آن ذات پاک یکتا را نپرستید، مگر این‌که ولایت دیگران تنفیذ از طرف خداوند باشد.

خداوند متعال می‌تواند حق ولایت را به هر کسی بدهد و هرکسی را که شایسته می‌داند، در سِمَت ولایت و رهبری نصب کند: «**وَ مَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ**» (نساء(۴): ۶۴)؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر این‌که به اذن خداوند، مردم موظف به اطاعت فرمان‌برداری از او هستند. و «**منْ يُطعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ**» (نساء(۴): ۸۰)؛ کسی که از رسول اطاعت کند، قطعاً از خداوند اطاعت کرده است.

یکی دیگر از مراتب ولایت، ولایت ائمه است که در مقام امامت تبلور یافته است. با

توجه به آیهٔ

«**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُون**» (مائده(۵): ۵۵)؛ سرپرست و ولیّ شما تنها خداست و پیامبر او و آن‌ها که ایمان آورده‌اند، همان‌ها که نماز را بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.

واقعیت این است که این آیه در صدد اشاره به ولیّ و امام است و برای تحقق این غرض، حالت ولیّ را در هنگام صدقه‌دادن انگشترش به سائل در مسجد و در حال رکوع بیان کرده است و چنان‌که روایات معتبر فریقین تصریح دارد، این حالتی است که به هنگام نزول آیه تنها بر حضرت علی 7 انطباق داشته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۶، ص۱۴-۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۳۳۴و۳۵۲؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۱۱۶۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۱۸۶ و ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۸۰).

و خداوند متعال، ولایت ائمه را در ردیف ولایت خدا می‌داند: «**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطيعُوا اللَّهَ وَ أَطيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُم**» (نساء(۴): ۵۹).

سلسله‌مراتب ولایی در روایت حضرت علی 7 به گونه‌ای آمده است که نشان‌دهندهٔ اتصال ولایت ولی خدا به ولایت الهی است که در عصر غیبت شامل ولایت فقیه نیز می‌شود. حضرت علی 7 به مالک اشتر فرموده است: «**فإنّک فوقهم و والی الأمر علیک فوقک و اللّه فوق من ولّاک**» (نهج البلاغه، نامه۵۳)؛ پس تو از نظر قدرت برتر از آنانی و آن‌که بر تو ولایت دارد، بالاتر از تو می‌باشد و خداوند برتر از آن کسی که تو را والی نموده است.

۲. تجلّی ولایت الهیه در ولی خدا؛ یکی دیگر از راه‌کارهای معرفت‌بخشی به کارگزاران تبیین این حقیقت است که ولایت الهیه در ولی خدا تجلی یافته است. با توجه به آن‌چه از سلسله‌مراتب ولایت بیان شد، اساس ولایت و حکومت در اسلام، ولایت «الله» است و ولایت ولیّ خدا بر مردم به اذن خداست و نیز ولایت امامان معصوم : پرتوی از ولایت خدای متعال است و انکار این پرتو، انکار منشأ نور است؛

چنان‌که امام صادق 7 فرمود: «**ولایتنا ولایة اللّه الّتی لم یبعث نبیّا قطّ إلّا بها**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۳۷)؛ ولایت ما ولایت خداست؛ همان ولایتی که خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر [با ایمان] به آن.

بر اساس روایت بالا، به دست می‌آید که تجلی ولایت الهیه در ولایت ولیّ خداست و توحید جز با فرمان‌بری از ولایت ولیّ خدا امکان شناخت و تحقق ندارد. زیرا شناخت واقعی از ولایت الهیه به شناخت ولیّ خداست، به همین سبب در روایتی از امام محمد باقر 7 آمده است: «**... و بنا عرف الله و بنا وحد الله تبارک و تعالی**» (همان، ص۱۴۵)؛ ... و به وسیلهٔ ما خدا شناخته شد و به وسیلهٔ ما خدای تبارک و تعالی را یگانه شناختند. اگر آن بزرگواران در بین مردم نبودند، معرفت واقعی به خدای عزوجل کسب نمی‌شد و خدای متعال به وسیلهٔ ایشان حجت را بر خلق خود تمام کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص۲۹۱-۲۹۰؛ قزوینی، ۱۴۲۹ق، ج۲، ص۱۰۱ و ج۱، ص۱۳۶-۱۳۵؛ و ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ق، ص۲۳۵).

تجلی ولایت الهیه در مرحلهٔ تحقق نیز به وجود ولیّ خداست: «**بنا عبد اللّه و بنا عرف الله**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۴۵)؛ به وسیلهٔ ما خدا پرستش شد و به وسیلهٔ ما خدا شناخته شد. چنان‌که بنا بر قول امام هادی 7 در جامعهٔ کبیره: «**بکم فتح اللّه و بکم یختم**» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۶۱۵)؛ خداوند خلافت خویش را با شما آغاز کرد و با دولت شما به دیگر دولت‌ها پایان می‌دهد. مؤیّد این مطلب، این آیهٔ شریف است: «**وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصَّالِحُونَ**» (انبیاء(۲۱): ۱۰۵)؛ و به تحقیق، ما بعد از ذکر (تورات) در زبور [داود] نوشتیم که زمین را بندگان شایسته من به ارث می‌برند که در تفاسیر، به حکومت عدل امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) تفسیر شده است.

خشم و انتقام خداوند به خشم اولیای اوست و رضای خداوند به خشنودی اولیای الهی است. پس وقتی می‌فرماید:

«**فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ**» (زخرف(۴۳): ۵۵)؛ [چون فرعون و پیروانش] چون ما را به خشم آوردند، از آنان انتقام گرفتیم [و آنان را غرق کردیم]. مراد تأسف و تحول در

روحیهٔ خداوندی نیست، بلکه مراد این است که اولیای الهی از این وضعیت متأثر شدند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۴۴).

نکته مهم آن‌که جریان ولایت، در زمان غیبت معصوم 7 نیز جاری و ساری است. در زمان غیبت، اگر چه شخص معینی برای تصدی امر حکومت و ولایت قرار داده نشده است، اما به همان دلایلی که ولایت امر و حکومت در زمان پیامبر 9 و امامان معصوم : ضروری است، بنا به تشخیص عقل و راهنمایی نقل، تداوم حکومت و ولایت اسلامی در دوران غیبت امام عصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز امری ضروری است و ممکن نیست خداوند در این باره اهمال کرده باشد. با این وصف، امر ولایت و سرپرستی امت در زمان غیبت به فقیه عادل راجع است و اوست که شایسته رهبری مسلمانان است (امام خمینی، ۱۳۶۵، ص۲۹و۳۳). بنابراین، در زمان غیبت امام دوازدهم(عجل الله تعالی فرجه الشریف)، احکام الهی نمی‌بایست معطل بماند و اجرا نشود، بلکه امروز و همیشه وجود ولی امر و زمام‌دار اسلامی؛ یعنی حاکمی که قیّم و برپا نگه‌دارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد. حاکم اسلامی یا ولی فقیه در عصر غیبت، حاکمی است که مانع تجاوزها و ستم‌گری‌ها و تعدی به حقوق دیگران باشد؛ امین و امانت‌دار و پاسدار خلق خدا باشد، هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد و از بدعت‌هایی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می‌گذارند، جلوگیری کند (شیخ الاسلامی، ۱۳۷۸، ش۱۲، ص۴۴-۲۴).

راه‌کارهای تقویت باور و پذیرش ولیّ خدا

برای تقویت باور کارگزاران حکومت ولایی به ولی خدا و پذیرش حکم ولایی، راه‌کارهایی از این دست پیشنهاد می‌شود:

گفتمان‌سازی ولایت به معنای فراگیرکردن و عمومیت‌بخشیدن به مفهوم ولایت و فراخوانی به اندیشیدن مخاطبان است؛ به گونه‌ای که به سببِ فضای فکریِ به‌وجودآمده، همه در آن فضا فکر می‌کنند و می‌اندیشند، پیرامون آن با یک‌دیگر حرف

می‌زنند و تبادل گفتار و معنا می‌کنند، جهت‌گیری می‌کنند، به آن معتقد می‌شوند و طبق آن رفتار می‌کنند و نسبت به آن مطالبه‌گری می‌کنند و سبب تولد و توسعهٔ دانش‌ها می‌شوند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۱۳).

شبکه‌سازی؛ هم در فضای واقعی و هم در فضای مجازی راه‌کار مناسبی برای تقویت باور به ولایت است. برای شبکه‌سازی در صحنهٔ واقعی ممکن است از هادیان فرهنگی و مربیان و روحانیان استفاده کرد و در صحنهٔ مجازی می‌توان هسته‌های فرهنگی را در آن فضا ایجاد و راهبری نمود.

نهادسازی برای تقویت بنیهٔ دینی کارگزاران که ساختارهایی چون حلقهٔ صالحین، ستاد امر به معروف و نهی از منکر و معاونت سیاسی و عقیدتی از اقدام‌های مناسب سازمانی در راه‌کار نهادسازی است. این روند باید تداوم یابد و نیز در زمینه‌های دیگر و بر اساس ساختار سازمانی گسترش یابد.

راه‌کارهای محبت با ولیّ خدا

۱. محبت به ولی خدا حاصل نیاید، مگر به واسطه همدلی با ولی خدا. ازاین‌رو، راه‌کارهایی قابل تصور است. لازم به ذکر است که مخاطب راه‌کارهای پیش رو، می‌تواند متولیان یا خود کارگزار باشد.

۲. اهتمام به حضور در هیأت‌های مذهبی و مراسم‌های عزاداری و نیز اعیاد شیعه در باره مناقب ولی خدا.

۳. برپایی مجلس مشورت و پژوهش در بارهٔ سخنان ولیّ خدا.

۴. جلسات مکرر و پرمحتوای تحلیل سیاسی برای تبیین وضعیت کنونی قدرت‌های جهانی و وضعیت ایران در منطقه و بیان تأثیر موضع‌گیری‌های ولیّ خدا در شکل‌گیری تمدن اسلامی ـ که به وقوع خواهد پیوست.

۵. برای درک اهداف والای ولیّ خدا.

۶. برگزاری جلسات تبلیغ و تبیین سخنان ولیّ خدا و کاربست آن سخنان در ابلاغیه‌ها.

راه‌کارهای اطاعت از ولیّ خدا

در راستای اطاعت‌پذیری از ولی خدا، راه‌کارهای زیر ارائه می‌شود:

۱. معرفی الگوهای اطاعت‌پذیر در صدر اسلام برای کارگزاران هم‌چون عمار یاسر، مالک اشتر و ... .

۲. شناسایی و تشویق مدیران پیش‌گام در اطاعت‌پذیری از رأس هرم مدیریتی به پایین و معرفی آنان به عنوان الگویی برای کارگزاران.

۳. شناسایی، معرفی و تشویق کارگزاران پیش‌گام در اطاعت‌پذیری.

۴. ارائهٔ الگوهای حماسی و ولایی دفاع مقدس و نهادن بذر محبت آن‌ها در دل کارگزاران.

راه‌کارهای نصرت ولیّ خدا

آن چنان که پیش از این گذشت، از جمله وظایف مردم نسبت به ولی خدا، نصرت او است که در ادامه راه‌کارهایی برای تحقق این امر ارائه می‌شود:

۱. خودسازی با تقویت بنیهٔ دینی خویشتن و الگوگیری از سبک زندگی رهبر الهی و ولیّ خدا.

۲. کادرسازی با ایجاد دغدغهٔ جمعی و پرهیز از رفتارهای دستوری.

۳. ارتقای سطح علمی و معنوی کارگزارن با عملیاتی‌کردن برنامه‌های تربیتی.

۴. تلاش مدبرانه برای تحقق منویات ولیّ خدا با بهره‌مندی از نیروهای جوان، مستعدّ و پا به رکاب.

راه‌کارهای نصح ولیّ خدا

اگر چه شاید در وهله اول نصیحت ولی خدا توسط کارگزاران امر قبیح به نظر آید، اما از آن‌جایی که این موضوع سفارش پیامبر 9 و امامان معصوم : می‌باشد و نیز به دلیل آن‌که مراد از نُصح، خیرخواهی به انگیزه کمک به ولی خدا می‌باشد، لذا راه‌کارهای زیر ارائه می‌گردد:[1]

۱. تجزیه و تحلیل سخنان و واکنش‌های ولیّ خدا برای یافتن خلل احتمالی و اطلاع‌رسانی آن به ولی خدا.

۲. نواندیشی و اهتمام به ارائه پیشنهادات مناسب کارگزاران در حیطه کاری خـود و انتقال آن‌ها به ولی خدا از طریق سلسله‌مراتب.

۳. رصد و تحلیل اطلاعاتی رفتار دشمنان برای کمک به تصمیمات راهبردی ولی خدا.

۴. انتقال هر گونه نارسایی، فساد، تبعـیض و عـدول از منویـات رهبـری در محـیط خدمت به اطلاع ولی خدا از طریق سلسله‌مراتب.

راه‌کارهای دفاع از ولیّ خدا

در نظرگاه دینی، دفاع از ولی خدا، دفاع از تمامیت دین است. بنابراین، هر آن‌چه در آموزه‌های دین برای دفاع از اسلام لازم شمرده شده، برای دفاع از ولـی خـدا نیـز لازم است. برای نمونه:

۱. ایجاد روحیه جهادی در خود و گوش به فرمان بودن از اوامر ولی خدا.

۲. آمادگی همه‌جانبه از جمله به روزرسانی آمادگی‌های معرفتـی، علمـی، جسـمی، رزمی و غیره.

۳. ارتباط با مراکز دارای مسؤولیت‌های دفاعی هم‌چون بسـیج بـرای تبیـین تکلیـف دفاع از ولیّ خدا.

۴. ترویج تفکر دفاع از ولی خدا در حیطه کاری و خانوادگی و آشنایان.

۵. تعمق و تأمل در سیره و زندگی الگوهای جـان‌فشـان در راه ولایـت ـ از صـدر اسلام تا ایثارگران دفاع مقدس و مدافعان حرم.

نتیجه‌گیری

مبانی کلامی کارگزاران ولایت‌مدار عبارت است از باور به توحیـد، معـاد، نبـوت و ولایت.

از چهار مبنای کلامی کارگزاران ولایت‌مدار، هفت اصل کلامـی اسـتخراج شـد کـه عبارت بودند از:

معرفت به ولایت ولیّ خدا، باور به ولی خدا، محبت به ولی خـدا، اطاعـت از ولـی خدا، نصرت ولی خدا، نصح ولی خدا و دفاع از ولی خدا.

برای رسیدن به هویتی ولایت‌مدار و برای تقویت ولایت‌مداری در کارگزاران حکومت ولایی، مناسب است به هفت اصول پیش‌گفته توجه شود.

از هفت اصل پیشین، راه‌کارهای مناسبی برای کاربست ولایت‌مداری کارگزاران نظام اسلامی قابل استنباط است که برخی از آن‌ها عبارتند از:

اهتمام به حضور در هیأت‌های مذهبی و مراسم و اعیاد در وصف ولی خدا، مشورت و پژوهش در بارهٔ سخنان ولیّ خدا، جلسات تحلیل سیاسی وضعیت کنونی ایران و سایر کشورها، اطاعت‌پذیری کارگزاران جایگاه‌های بالا نظام از ولی خدا، ارائه الگوهای حماسی و ولایی دفاع مقدس، خودسازی با تقویت بنیهٔ دینی خویشتن و الگوگیری از سبک زندگی رهبر الهی و ولیّ خدا، ارتقای سطح علمی و معنوی کارگزارن، بهره‌مندی از نیروهای جوان، مستعدّ و پا به رکاب، نواندیشی و اهتمام به ارائه پیشنهادات مناسب کارگزاران در حیطه کاری خود و انتقال آن‌ها به ولی خدا از طریق سلسله‌مراتب، ایجاد روحیه جهادی در خود و گوش به فرمان بودن از اوامر ولی خدا، آمادگی همه‌جانبه از جمله به روزرسانی آمادگی‌های معرفتی، علمی، جسمی، رزمی و غیره، تعمق و تأمل در سیره و زندگی الگوهای جان‌فشان در راه ولایت ـ از صدر اسلام تا ایثارگران دفاع مقدس و مدافعان حرم.

انتظار می رود با تحقق راه‌کارهای ارائه‌شده، باور قلبی به تبعیت کارگزاران از فرامین ولایت امر، تقویت گشته، نظام جمهوری اسلامی تحت رهبری ولی فقیه و اطاعت‌پذیری بدنه اجرای نظام هم‌چون سایر آحاد جامعه، در اهداف متعالی خود موفق گردد.

پیشنهاد می‌شود در تعمق‌بخشی به موضوع این مقاله، پژوهش‌گران در مسائل ذیل به تحقیق و بررسی و نگارش مقاله‌هایی دیگر همت گمارند:

۱. لوازم ولایت‌مداری و شاخص‌های نیروهای ولایت‌مدار در عصر غیبت [که می‌تواند مقوله‌های بصیرت، اطاعت و محبت را در بر داشته باشد].

۲. راه‌کارهای کادرسازی و تقویت جبههٔ فرهنگی در نبرد نا متقارن [با حفظ روحیهٔ انقلابی و جهادی و بهره‌گیری از مفاهیم خودی؛ مثل اربعین حسینی و دفاع مقدس].

۳. تبیین روند گفتمان‌سازی ولایت فقیه در بین کارگزاران [با شناساندن ارزش‌های ولایی، تبدیل آن به معرفت همه‌گیر، تبدیل آن به باور و تبدیل آن به رفتار].

۴. تجلی توحید در ولایت با تأکید بر حدیث سلسلةالذهب (تبیین رابطهٔ توحید با ولایت در توجه به متن حدیث سلسلةالذهب].

۵. تبیین ابعاد ولایت‌مداری کارگزاران در رسیدن به تمدن نوین اسلامی.

یادداشت‌ها

۱. لازم به دکر است، هر چند نصحیت ولی خدا برای خیرخواهی است، اما این نصحیت باید به گونه‌ای باشد که موجب استفاده دشمن و تضعیف رهبری نشود.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آلوسی، سیدمحمود، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، ج۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۴. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، **تفسیر القرآن العظیم**، ج۴، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.

۵. ابن اثیر، علی‌بن‌محمد، **اسد الغابة**، ج۵، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

۶. ابن بابویه، محمدبن‌علی، **الأمالی**، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ق.

۷. ابن بابویه، محمدبن‌علی، **التوحید**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.

۸. ابن بابویه، محمدبن‌علی، **من‌لایحضره‌الفقیه**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۹. اربلی، علی‌بن‌عیسی، **کشف الغمة فی معرفة الأئمة**، ج۱، تبریز: بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱ق.

۱۰. اصفهانی، ابوالفرج، **مقاتل الطالبین**، بیروت: دارالمعرفة بی‌تا.

۱۱. امام خمینی، سید روح الله، **الاجتهاد والتقلید**، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۵.

۱۲. امام خمینی، سید روح الله، **شؤون و اختیارات ولی فقیه**، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۵.

۱۳. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.

۱۴. امام خمینی، سید روح الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۳ق.
۱۵. باقری، خسرو، **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**، تهران: مدرسه، ۱۳۷۹.
۱۶. برزگر، ابراهیم و امانلو، حسین، «شاخص‌های مطلوب سبک زندگی کارگزاران نظام مردم‌سالار دینی ایران»، **فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست**، سال چهارم، ش۱۶، ۱۳۹۵.
۱۷. برقی، احمدبن‌محمد، **المحاسن**، ج۱، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
۱۸. پور طهماسبی، سیاوش و تاجور، آذر، «ویژگی‌ها و وظایف کارگزاران در نهج البلاغه»، **پژوهش نامه علوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**، سال اول، ش۲، پاییز و زمستان، ۱۳۸۹.
۱۹. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، ج۴، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۰. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد. **تاج اللغة و صحاح العربیة**، ج۶، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۲۱. حازمی، عبد الرحمن بن سعید، **التوجیه الإسلامی لأصول التربیة**، مکه مکرمه: جامعة أم القری، ۱۴۲۴ق.
۲۲. حسینی اصفهانی، سید مرتضی، **کارگزاران شایسته در اسلام**، قم: فرهنگ قرآن، ۱۳۸۴.
۲۳. حسینی‌زاده، سیدعلی، **سیرهٔ تربیتی پیامبر 9 و اهل بیت : ، نگرشی بر آموزش، با تأکید بر آموزش دینی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از نخبگان و برگزیدگان علمی**، ۱۳۹۰/۷/۱۳، قابل دسترسی در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17466.
۲۵. دعایی، حبیب الله و مرتضوی، سعید، **مبانی مدیریت اسلامی و الگوهای آن**، مشهد مقدس: بیان هدایت نور، ۱۳۸۱.
۲۶. سیبویه، عمروبن عثمان، **الکتاب**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج۲، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۴۰۸ق.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، ج۲، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیةالله العظمی مرعشی نجفی ; ، ۱۴۰۴ق.
۲۸. شیخ الاسلامی، سید محسن، «حکومت اسلامی و رهبری آن از نظر امام خمینی ; »، **مجله حکومت اسلامی**، ش۱۲، ۱۳۷۸.
۲۹. شیخ مفید، محمدبن‌محمد، **الاختصاص**، ج۱، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۶، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۳۱. طبرسی، احمدبن‌علی، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، ج۱، مشهد مقدس: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۲. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۶، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۳. طوسی، محمد بن الحسن، **الامالی**، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۳۴. عمید، حسن، **فرهنگ فارسی عمید**، تهران: راه رشد، ۱۳۸۹.
۳۵. فقیهی پور، جواد، «طراحی الگوی رابطه مبتنی بر نیاز بین کارکنان و سازمان با رویکردی کیفی»، **فصلنامه منابع انسانی ناجا**، سال یازدهم، ش۴۶، ۱۳۹۵.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد بن علی، **مصباح المنیر**، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۳۷. قزوینی، ملاخلیل بن غازی، **الشافی فی شرح الکافی**، ج۱و۲، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۸. قمی، شیخ عباس، **سفینةالبحار**، ج۱، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۳۹. کعبی، عباس، **مبانی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۴.
۴۰. کفعمی، ابراهیم‌بن‌علی، **المصباح**، قم: دارالرضی، ۱۴۰۵ق.
۴۱. کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافی**، ج۱و۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، **بحارالأنوار الجامعة لدررالاخبار الائمة الاطهار**، ج۲۳، ۲۹، ۴۳، ۶۵و۷۸، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۳. معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، ج۱و۲، تهران: ادنا، ۱۳۸۴.
۴۴. مقرم، عبدالرزاق، **مقتل الحسین**، بیروت: دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۹۹ق.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۲۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴.
۴۶. منصور، جهانگیر، **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: نشر دوران، ۱۳۷۷.
۴۷. نوایی، علی‌اکبر، «تصویری از کارگزاری در نظام اسلامی و بایدهای اخلاقی آن»، **نشریه اندیشه حوزه (پژوهش‌های اجتماعی اسلامی)**، ش۴۴-۴۳، ۱۳۸۲.
۴۸. نوروزی فرانی، محمدجواد، «شاخص‌های ولایت‌مداری در نظام اسلامی»، **مجله معرفت سیاسی**، سال چهارم، ش۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
۴۹. هوشیار، محمدباقر، **اصول آموزش و پرورش**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۷.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۱
ISLAMIC GOVERNMENT 101 / Vol.26, No.3, Autumn2021

چیستی الگوی فرهنگ اقتصادی مطلوب در اقتصاد مقاومتی با تأکید بر سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و کارکردهای آن در مقاوم‌سازی اقتصادی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۵ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۸

امید ایزانلو*
و محمدجواد توکلی**

چکیده

یکی از مؤلفه‌های مهم اقتصاد مقاومتی، بُعد فرهنگی آن است. در این مقاله به بررسی این سؤال محوری می‌پردازیم که تحقق اقتصاد مقاومتی، نیازمند چه الگوی فرهنگ اقتصادی است؟ بنا به فرضیه مقاله، فرهنگ اقتصادی جهادی تنها فرهنگی است که می‌تواند زمینه تحقق اقتصاد مقاومتی را فراهم کند. به منظور اثبات این فرضیه با استفاده از روش تحلیلی، ضمن تبیین مؤلفه‌های عمومی و بخشی فرهنگ اقتصادی جهادی، به بررسی تأثیر آن بر تحقق اقتصاد مقاومتی پرداخته‌ایم. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که فرهنگ اقتصادی جهادی دارای مؤلفه‌های عمومی فعالیت اقتصادی در راه خدا، اولویت منافع جمعی بر منافع فردی، عدم پذیرش سلطه اقتصادی و تأکید بر مقاومت اقتصادی است. این مؤلفه‌های عمومی منجر به ایجاد مؤلفه‌های سخت‌کوشی برای کسب روزی حلال، همراه نهی از تنبلی و راکدگذاشتن اموال با تأکید بر تولید کالای داخلی در بخش تولید، مصرف طیب در سطح کفاف با اولویت کالای داخلی در بخش مصرف و توزیع عادلانه منابع و درآمد با تأکید بر بعد توانمندسازی در بخش توزیع می‌شوند. شواهد نظری و عملی حاکی از آن است که فرهنگ اقتصادی جهادی منجر به افزایش مقاومت اقتصادی می‌شود.

واژگان کلیدی

فرهنگ اقتصادی جهادی، فرهنگ تکاثری، فرهنگ اقتصادی، اقتصاد مقاومتی، سیاست‌های اقتصاد مقاومتی، مقاوم سازی اقتصادی، حکومت اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و دکتری اقتصاد: omidezanlo@gmail.com
** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : tavakoli@iki.ac.ir

مقدمه

اقتصاد مقاومتی الگوی بومی و علمی برآمده از فرهنگ انقلابی و اسلامی است؛ الگویی که پیروی از آن باعث فائق‌آمدن بر همه مشکلات اقتصادی می‌شود و دشمن را که با تحمیل یک جنگ اقتصادی تمام‌عیار در برابر ملت بزرگ ایران صف‌آرایی کرده است، به شکست و عقب‌نشینی وامی‌دارد. یکی از مؤلفه‌های مهم اقتصاد مقاومتی، بُعد فرهنگی آن است؛ بعدی که از آن با عنوان فرهنگ انقلابی و اسلامی، روی‌کرد جهادی و فرهنگ جهادی یاد شده است. در این مقاله به بررسی این سؤال محوری می‌پردازیم که تحقق اقتصاد مقاومتی، نیازمند چه الگوی فرهنگ اقتصادی است؟ آیا الگوی فرهنگ اقتصادی حاکم در اقتصاد سرمایه‌داری می‌تواند به تحقق اقتصاد مقاومتی کمک نماید؟ یا این‌که باید به سراغ الگویی خاص متناسب با شرایط اسلامی ـ ایرانی کشور برویم؟

بنا به فرضیه تحقیق، فرهنگ اقتصادی جهادی تنها الگوی فرهنگی است که می‌تواند به تحقق اقتصاد مقاومتی کمک نماید. در ادامه ابتدا به تبیین فرهنگ اقتصادی تکاثری در اقتصاد سرمایه‌داری و ظرفیت‌سنجی اصل فرهنگ در تحقق اقتصاد مقاومتی پرداخته، سپس پس از معرفی فرهنگ اقتصادی جهادی به عنوان الگوی فرهنگ اقتصادی مطلوب در اقتصاد مقاومتی، مؤلفه‌ها و کارکردهای آن در تحقق اقتصاد مقاومتی ارزیابی می‌شود.

فرهنگ اقتصادی تکاثری

مهم‌ترین ویژگی در الگوی توسعه غربی، مبتنی‌بودن آن بر فرهنگ تکاثری است. در فرهنگ تکاثری، دست‌یابی به حداکثر بهره‌مندی از رفاه مادی و دنیوی و مسابقه مصرف‌گرایی به عنوان غایت رفتار فرد و اجتماع انسانی مطرح می‌باشد و مقاصد و اهداف اجتماعی تابع نفع شخصی است.

مطابق با این ویژگی، پیروی از فرهنگ نفع‌طلبی شخصی موتور محرکه رشد اقتصادی در اقتصاد سرمایه‌داری بوده است. مطابق با نظر ماندویل (۱۷۳۳-۱۶۷۰میلادی) رذایل و نفع‌طلبی‌های فردی، هرچند در واقع گناهی اخلاقی می‌باشند، ولی ناخواسته

موجب فضیلت عمومی و رفاه کل جامعه می‌شوند. وی جامعه را مانند کندوی زنبور عسلی می‌داند که درون این کندو، تقسیم کار وجود دارد؛ عده‌ای کار می‌کنند، عده‌ای دفاع و یکی هم ملکه است که کنترل و نظارت می‌کند. لازمه پیشرفت، وجود چنین تقسیم کاری است که موتور محرکه آن، خودخواهی‌های فردی و منافع شخصی است. اگر چنین نفع‌طلبی و نابرابری مترتب بر آن، حکم رذایل اخلاقی را داشته باشد، راه دیگری وجود ندارد، جز کنارآمدن با آن؛ یعنی باید توزیع ناعادلانه درآمد را بپذیریم و این، شرط لازم رشد اقتصادی است. از باب مثال، وی دزدی را فعلی قابل نکوهش می‌داند، ولی می‌گوید اگر کسی از فردی خسیس که ثروتمند است، ولی مصرف وی بسیار اندک است، مبلغی را بدزدد و این مبلغ دزدی وارد چرخه تجاری شود، در نهایت به سود تمام مردم جامعه می‌باشد. در واقع، مبدأ این پول مهم نیست؛ آن‌چه مهم است، ورود این پول به بازار و برکت‌داشتن آن برای کل مردم می‌باشد (Mandeville, 1970, p.81-83).

آدام اسمیت (۱۷۹۰–۱۷۲۳میلادی) با بهره‌گیری از دیدگاه ماندویل، در کتاب ثروت ملل به جای ارجاع به رذایل اخلاقی، از کلمه «حب نفس» استفاده کرد. او فعالیت زنبورها را روشی صحیح برای ایجاد نظم و اقتدار اقتصادی می‌داند. به نظر او باید با حفظ نظم طبیعی، افراد را در پی‌گیری منافع شخصی خود آزاد گذاشت. او این ایده را در قالب مفهوم «دست نامرئی بازار» نظریه‌پردازی می‌کند. مطابق با این مفهوم، وی این‌گونه استدلال می‌کند که وقتی افراد در شرایط رقابتی با انگیزه نفع شخصی به دنبال کسب سود بروند، با کمک دست نامرئی بازار، تولید و اضافه رفاه کل (اضافه رفاه تولیدکننده و مصرف‌کننده) بیشینه می‌شود و در نتیجه، منافع جمعی نیز تأمین می‌گردد (Smith, 1965, p.423).

هرچند ماکس وبر بعدها سعی داشت رشد اقتصادی سرمایه‌داری را به فرهنگ کالوینیستی برخاسته از شکل‌گیری مسیحیت پروتستانی پس از رنسانس ـ یعنی ارزشمندبودن سخت‌کوشی و انباشت سرمایه در عین تمایل مصرف‌کنندگان به مصرف کم‌تر ـ مرتبط بداند (Ericl, 1995, p.271; Weber, 1905, p.88 و باکاک، ۱۳۸۱، ص۱۸–۱۶)، اما وی به نظریه‌های ماندویل ـ که خود را یک کالوینیست می‌دانست و قائل به انباشت سرمایه بود ـ و نظریه‌های اسمیت توجهی نکرد.

حتی با فرض قبول نظریه وبر، قبول ارزش‌های کالوینیستی، به ویـژه بعـد از جنـگ جهانی دوم، رو به تغییر می‌گذارد و فرهنـگ سـرمایه‌داری از کـار و تولیـد بـه سـمت مصرف متمایل می‌شود. این روند، نتیجه طبیعـی گسـترش فرهنـگ تکـاثری مبتنـی بـر نفع‌طلبی شخصی است که طالب مصرف بیش‌تر است. در این برهه، مصرف بـه عنـوان امری مبتنی بر میل و نـه صـرفاً مبتنـی بـر نیـاز مطـرح مـی‌شـود (باکـاک، ۱۳۸۱، ص۴). جست‌وجو در آثار موجود، انبوهی از تحلیل‌ها در مورد فرهنگ مصرفی نـوین بـه دسـت می‌دهد. به طور نمونه، ژان بودریار در کتاب جامعـه مصـرفی اسـطوره‌هـا و سـاختارها و هم‌چنین در کتاب نظام اشیاء، دالن تیموتی در کتاب جامعه‌شناسی مصرف، اسـتیون مـایلز و مـالکوم مـایلز در کتـاب شـهرهای مصـرفی، جـان مـوون و میشـل مینـور در رفتـار مصرف‌کننده و مقدم بر همه، تورستین وبلن در نظریه طبقه تن‌آسا، به ابعادی از فرهنگ مصرفی مزبور اشاره می‌کنند.

بررسی ظرفیت فرهنگ اقتصادی تکاثری در تحقق اقتصاد مقاومتی

پیش از معرفی فرهنگ اقتصادی جهادی و تحلیل کارکردهای آن، ایـن سـؤال قابـل طرح است که آیا فرهنگ اقتصادی تکاثری می‌تواند به تحقـق اقتصـاد مقـاومتی کمـک نماید؟ نگاهی تاریخی به عمل‌کرد نظام‌های اقتصادی سـرمایه‌داری نشـان مـی‌دهـد کـه هرچند فرهنگ تکاثری موفقیت‌هایی در تحقق رشد اقتصادی این کشورها داشته است، اما از جهت دست‌یابی به اقتصادی مقاوم با مشـکل مواجـه بـوده اسـت. در بسـتر ایـن فرهنگ، عملاً رشدی شکننده و غیر مقاوم حاصل شده است. وقوع بحران‌های اقتصادی مختلف، از جمله بحران ۱۸۹۲، ۱۹۳۳ و ۱۹۸۷ میلادی و در همین انتهـا بحـران ۲۰۰۸ نشان داد که رشد اقتصادی محقق‌شده به واسـطه ایـن فرهنـگ، رشـدی پویـا و مقـاوم نیست (درخشان، ۱۳۹۰، ص۴۵).

هم‌چنین فرهنگ اقتصادی تکاثری به واسطه اعتقاد به دئیسم، اتکا به عقل بشـری و استغنا از تعالیم وحیانی و نفی ارتباط خداوند با عالم طبیعت پس از خلقـت (حسـینی، ۱۳۹۱، ش۱۰، ص۶۴-۶۳)، حتی اگر بتوانـد باعـث رشـد اقتصـادی شـود، نمـی‌توانـد

زمینه‌ساز تحقق اقتصاد مقاومتی در بستر نظام اقتصادی اسلام که مبتنی بر تعالیم وحیانی است، شود.

این فرهنگ به واسطه اتکا بر فرهنگ نفع‌طلبی شخصی، همواره با برخی مشکلات جدی دیگر از جمله تخریب محیط زیست(صادقی و فراهانی‌فرد، ۱۳۸۹، ش۱۰، ص۲۳؛ چپرا، ۱۳۸۴، ص۱۱۵ و اسکور، ۱۳۸۵، ص۲۲۸)، کسری‌های ممتد بودجه (چپرا، ۱۳۸۴، ص۱۱۷و۴۹۸) و هزینه بالای بازتوزیع منابع(استیگلیتز، ۱۳۹۱، ص۳۳۸) مواجه بوده است.

فرهنگ اقتصادی جهادی به عنوان الگوی فرهنگ اقتصادی مطلوب در اقتصاد مقاومتی

در تقابل با فرهنگ اقتصادی تکاثری، در الگوی اقتصاد مقاومتی، روی‌کرد اسلامی متأثر از فرهنگ جهادی می‌باشد. در سیاست‌های اقتصاد مقاومتی نیز به صورت ضمنی به مقوله فرهنگ اقتصادی توجه شده است. در مقدمه سیاست‌ها بیان شده که الگوی اقتصاد مقاومتی، برآمده از «فرهنگ انقلابی و اسلامی» است. یکی از ابعاد فرهنگ انقلابی و اسلامی که در سیاست‌های اقتصاد مقاومتی بر آن تأکید شده، «فرهنگ جهادی» است. از این فرهنگ، با تعابیر مختلفی هم‌چون «روی‌کرد جهادی» و «فرهنگ جهادی» یاد شده (سیاست‌های کلی اقتصادی مقاومتی، بند ۲۰). هرچند در سیاست‌های اقتصاد مقاومتی به ابعادی از فرهنگ اقتصادی مورد نظر اشاره شده، ولی تبیین کاملی از آن ارائه نشده است. در ادامه ضمن تبیین ویژگی‌های مفهومی فرهنگ جهادی، به تبیین این فرهنگ در عرصه اقتصاد می‌پردازیم.

ویژگی‌های فرهنگ جهادی

در مفهوم فرهنگ جهادی دو ویژگی اصلی؛ یعنی مخلصانه‌بودن و مبارزه به معنای تلاش خستگی‌ناپذیر در مقابل دشمن وجود دارد. این دو ویژگی، فرهنگ جهادی را از فرهنگ تکاثری جدا می‌نماید. در ادامه به تبیین این دو ویژگی پرداخته می‌شود.

مخلصانه‌بودن

مفهوم جهاد در قرآن کریم دارای بار ارزشی و مثبت می‌باشد و باید با قصد قربت و

ایمان در راه خدا صورت گیرد(توبه(۹): ۹ و مائده(۵): ۳۵). در بیش‌تر موارد کاربرد کلمه جهاد در روایات و آیات قرآنی همراه با کلمه فی سبیل الله (در راه خدا) می‌باشد (مائده(۵): ۵۴؛ نساء(۴): ۹۵ و حجرات(۴۹): ۱۵). این همراهی دلالت بر این دارد که رکن و هدف اصلی در جهاد، نیت و انگیزه خدایی است. به همین دلیل، جهاد یکی از فروع دین برشمرده شده است. اخلاص و نیت خالص لله داشتن، بیان‌گر قداست خاص، جنبه حماسی و عبادی‌بودن متعلق جهاد است. چنین روی‌کردی، افراد را از حصار تنگ منافع فردی و مادی خارج نموده و در مسیر تحقق اهداف اجتماعی قرار می‌دهد.

مبارزه

معیار جهاد، شمشیر و میدان جنگ نیست. معیار جهاد همان چیزی است که امروزه در زبان فارسی، در کلمه «مبارزه» وجود دارد. لازمه مبارزه، وجود دو شرط ضروری می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۶/۲۶).

الف) وجود جهد، تلاش و تحرک همراه با خستگی‌ناپذیری. فرهنگ جهادی، فرهنگی است که همراه با خستگی‌ناپذیری و تلاش مضاعف می‌باشد. خستگی‌ناپذیری به معنای تلاش مضاعف در هر شرایط مکانی و زمانی و امکاناتی است. الگوی عملی این مشخصه را می‌توان در هشت سال دفاع مقدس یا جهاد سازندگی یافت. خستگی فقط به معنای خستگی جسم نیست، بلکه خستگی به معنای خستگی جسمی و روحی می‌باشد. خستگی روحی از خستگی جسمی، گاهی خطرش بیش‌تر است؛ چراکه خستگی روحی باعث می‌شود انسان از رسیدن به هدف باز بماند. ایشان راه جلوگیری از وقوع خستگی روحی را استمداد از پروردگار متعال، توکل به خدا و امیدواری به کمک الهی برشمرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۷/۱۷). در صورتی‌که خستگی روحی وجود نداشته باشد، فرد مجاهد به دنبال تلاش حداکثری به منظور رفع موانع و دست‌یابی به هدف می‌باشد.

ب) وجود دشمن در مقابل. در جهاد، حضور و رویارویی با دشمن مفروض است. انسان یک تلاشی می‌کند، دشمن در مقابل او نیست، این جهاد نیست. امّا یک وقت

شما می‌خواهید یک تلاشی را انجام دهید که به خصوص یک دشمن، سینه‌به‌سینه شما ایستاده است، این می‌شود جهاد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱/۱۸).

این مبارزه مختص به زمان جنگ نظامی نمی‌باشد، بلکه در همه عرصه‌های مادی و معنوی مورد نیاز یک ملت می‌تواند تأثیرگذار باشد. فرهنگ جهادی، گاهی در میدان نظامی و رودررو با دشمن ظاهری می‌باشد و گاهی در عرصه‌های غیر نظامی مانند سیاست و اقتصاد بروز می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۶/۲۹).

بنابراین، فرهنگ جهادی دارای دو ویژگی مبارزه به معنای تلاش خستگی‌ناپذیر در برابر دشمن همراه با اخلاص در عمل و قرب الی الله می‌باشد. همراه‌بودن و مقدم‌بودن جهاد مالی و اقتصادی بر جهاد جانی در آیات قرآن (نساء(۴): ۹۵؛ انفال(۸): ۷۲؛ توبه(۹): ۲۰، ۴۱و۴۴؛ حجرات(۴۹): ۱۵ و صف(۶۱): ۱۱)، نشان‌دهنده اهمیت جهاد اقتصادی می‌باشد. این فرهنگ در جنبه اقتصادی دارای مؤلفه‌هایی است که باعث مقاوم‌شدن اقتصاد می‌شود. مقام معظم رهبری نیز با توجه به شرایط کشور، جهاد در عرصه اقتصاد را یک ضرورت برای کشور برمی‌شمارند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱/۱ و ۱۳۹۰/۶/۶). در ادامه به تبیین مؤلفه‌های این الگو در عرصه اقتصاد می‌پردازیم.

مؤلفه‌های فرهنگ اقتصادی جهادی

مؤلفه‌های فرهنگ اقتصادی جهادی، حاکی از هنجارهای اقتصادی است که قواعد غیر رسمی در زمینه رفتار اقتصادی مطلوب را تعیین می‌کند (North, 1990, p.3). این مؤلفه‌ها را می‌توان در دو دسته مؤلفه‌های اقتصادی عمومی و بخشی جای داد. مؤلفه‌های اقتصادی عمومی در مورد همه فعالیت‌های اقتصادی صادق‌اند، ولی مؤلفه‌های اقتصادی بخشی به حوزه‌های تولید (ایجاد ثروت و درآمد)، توزیع (انفاق درآمد و ثروت) و مصرف (تأمین معاش) اختصاص دارند. در ادامه به تبیین این مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

مؤلفه‌های اقتصادی عام

فعالیت اقتصادی در راه خدا و برای خدا، اولویت منافع جمعی بر منافع فردی و

عدم پذیرش سلطه و نفوذ اقتصادی از جمله هنجارهای عمـومی در فرهنـگ اقتصـادی جهادی است که در تمامی حوزه‌های تولید، مصرف و توزیع جریان دارد.

(الف) فعالیت اقتصادی در راه خدا و برای خدا

یکی از مؤلفه‌های محوری در فرهنگ اقتصادی جهادی این است که سـخت‌کوشـی در عرصه فعالیت‌های اقتصادی؛ چه در تولید و چـه در مصـرف و توزیـع، بایـد در راه خدا و برای خداوند باشد. انجام فعالیت اقتصادی در راه خدا و برای خدا باعث می‌شود که تلاش برای کسب روزی حلال و طیب به نوعی به عبادت تبدیل شود(شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۱۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۱، ص۱۰و۵۸؛ نـوری، ۱۴۰۸ق، ص۴۶۰ و ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج۴، ص۲۰۲). در این راستا، اسلام تلاش برای تأمین معاش خانواده را همانند جهاد در راه خدا دانسته (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۸۸) و تنبلی و بی‌کـاری را نکوهش کرده است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص۱۱۵ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۹، ص۵۷۵).

متأسفانه امروزه برخی افراد با استناد به این هنجار، فعالیـت جهـادی را بـا فعالیـت تبرعی یک‌سان می‌دانند. حال آن‌که این دو مفهوم با یک‌دیگر تفاوت ماهوی دارند. تبرّع به معنای بذل مال یا منفعت به دیگری به قصد احسان و بدون دریافت اجـر و دسـتمزد می‌باشد (حیدری و باقری، ۱۳۹۴، ش۱۶، ص۵۹-۳۵). به عنوان مثال، کسی که به قصد تبرّع، برای دیگری کاری انجام داده ـ مانند دلال کـه مـال دیگـری را فروختـه (نجفـی، ۱۴۱۷ق، ج۲۵، ص۸۹) یا مادر که به فرزندش شیر داده است ـ مستحق اجرت نخواهد بود (همان، ج۳۱، ص۲۸۱). در تبرع نیاز به نیت خالصـانه و قصـد قـرب الـی الله نیـز وجود ندارد. هم‌چنین در تبرع، مفهوم مبارزه و رویارویی بـا دشـمن وجـود نـدارد. در مقابل، کار جهادی کاری است که همراه با نیت الهی و تلاش مضاعف در مقابل دشمن انجام می‌گیرد. این تلاش مطابق با بیان خداوند متعال منجر به پاداش دنیوی و اخـروی می‌شود (اسراء(۱۷): ۲۰-۱۸).

(ب) اولویت منافع جمعی بر منافع فردی

در فرهنگ نفع‌طلبی شخصی حاکم بر نظام سرمایه‌داری، اولویت با منافع فردی اسـت

و منافع جمع چیزی جز جمع منافع فردی نیست. در مقابل، در الگوی فرهنگ اقتصادی جهادی، منافع جمعی بر منافع فردی اولویت دارد. در این الگو، فرد و جامعه بر اساس سلسله‌مراتبی از پیوندهای طولی و عرضی با یک‌دیگر همبستگی دارند و به جای بینش اصالت فردی و تلاش برای ایجاد وحدت تصنّعی بر مبنای قرارداد که نتیجه آن محصورماندن فرد به محدوده منافع شخصی و رهاکردن مصالح اجتماعی به دست تقدیر است، این عقیده وجود دارد که جامعه همانند یک پیکر به‌هم‌پیوسته از افراد تشکیل‌دهنده آن است که همگی باید در صفوف به‌هم‌پیوسته (صف(۶۱): ۴ و سبأ(۳۴): ۴۶) در مسیر تکامل الی الله حرکت نمایند (حسینی، ۱۳۹۴، ش۱۰، ص۲۶۹). امام صادق 7 در باره همبستگی آحاد مؤمنان و برادری ایمانی آنان می‌فرماید:

> مؤمن برادر مؤمن است و مانند یک پیکر هستند که اگر عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضایش نیز آن درد را در خود، احساس می‌کنند، روح آن دو مؤمن، از یک روح است و اتصال روح مؤمن به روح خداوند، بیش‌تر از اتصال پرتو خورشید به خورشید است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۱۶).

بنابراین، در این نگرش مصالح هیچ جزئی بدون درنظرگرفتن مصالح سایر اجزا ممکن نیست. ازاین‌رو، همگان در مقابل هم مسؤول‌اند (همان، ج۱، ص۴۹) و هر کسی همان‌طور که نیازهای خود را می‌بیند، باید نیازهای دیگران را هم در نظر بگیرد.

توجه به اولویت منافع جمعی بر منافع فردی در منابع دینی به اندازه‌ای است که در برخی آیات (حشر(۵): ۹) و روایات بر تقدم دیگران بر خود تأکید شده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۱۸۲-۱۸۱ و شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص۳۳۷). در سیره عملی پیشوایان دینی نیز توجه به این هنجار، یک اصل بوده است. امام صادق 7 این هنجار را با استناد به آیه ۹ سوره حشر که در آن مقدم‌داشتن دیگران بر خود تشویق شده است، بیان می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳۶، ص۵۹). قرآن مجید عالی‌ترین نمونه تقدم دیگران را در سوره «هل أتی» در داستان ایثار حضرت امیرالمؤمنین، حضرت زهرا، امام حسن و حسین : در بخشش غذای افطاری خود در سه روز متوالی به مسکین، یتیم

و اسیر بیان می‌کند (انسان(۷۶): ۸). در آیه ۹ سوره حشر نیز خداوند متعال از انصار در بخشش اموال‌شان به مهاجران، علی‌رغم نیاز خودشان تمجید می‌کند.

لازمه ارجحیت‌دادن منافع جمعی بر منافع فردی، رسیدن به مرحله‌ای است که فرد قادر باشد بر تمایلات نفسانی خود غالب شود و منافع دیگران را بر منافع شخصی خود ترجیح دهد. تقدم جهاد نفس بر جهاد با دشمنان ظاهری در منابع دینی که از آن با نام جهاد اکبر در مقابل جهاد اصغر نام برده شده است، نشان‌دهنده اهمیت ارجحیت منافع جمعی بر منافع شخصی می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ج۱، ص۴۶۶ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۷، ص۶۵).

هم‌چنین لازمه رسیدن به این مرحله از جهاد با نفس و ترجیح منافع جمعی بر فردی، وجود انگیزه بسیار قوی می‌باشد تا افراد جامعه راغب به ترجیح منافع جمعی بر فردی باشند. این انگیزه باید به اندازه‌ای قوی باشد که فرد را به ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی ترغیب کند. به عنوان مثال، اگر تولیدکنندگان در فعالیت تولیدی، به جای توجه به منافع جمعی، منافع فردی را ترجیح دهند، تغییر ایجادشده در تخصیص منابع به فعالیت‌های اقتصادی آسیب‌های زیادی برای اقتصاد به همراه دارد. در چنین حالتی صاحبان سرمایه، سرمایه خود را در زمینه‌های تولیدی سرمایه‌گذاری نکرده و به جای آن به سراغ فعالیت‌های غیر مولد (مانند خرید و فروش سکه طلا، ارز و ...) می‌روند تا نفع‌طلبی شخصی آن‌ها حداکثر شود. انگیزه‌ها را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: الف) انگیزه‌های مادی و ب) انگیزه‌های معنوی. انگیزه‌های مادی از یک واقعیت عینی سرچشمه می‌گیرند و برای افراد قابلیت درک بیش‌تری دارند. ولی این انگیزه‌ها عمیق نیستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ش۱۸، ص۳۵). به عنوان مثال، برای افرادی که به کارآفرینی می‌پردازند، جایزه قرار دهیم. هرچند انگیزه کسب جایزه منجر به کارآفرینی می‌شود، ولی این انگیزه باعث نمی‌شود افراد در شرایط جنگ اقتصادی، جهاد کرده و خود را به سختی و تعب بیاندازند تا منجر به کارآفرینی شود. لذا در مراحل بحرانی و شرایط جنگ اقتصادی تأثیر این نوع انگیزه‌ها کاهش می‌یابد و یا بی‌اثر می‌شود.

در مقابلِ انگیزه‌های مادی، انگیزه معنوی قرار دارد که از باور به توحید سرچشمه می‌گیرد و پشتوانه‌ای هم‌چون معاد و زندگی جاویدان پس از مرگ دارد. تأثیر این انگیزه قوی و عمیق می‌باشد و باعث می‌شود افراد خود را از حصار تنگ منافع شخصی خارج کرده و به این علت که پاداش کار خود را نزد خداوند متعال می‌یابند، منافع جمع را بر منافع فرد ترجیح دهند.

(ج) عدم پذیرش سلطه و نفوذ اقتصادی (استقلال اقتصادی) و تأکید بر مقاومت

بر اساس آموزه‌های اسلامی، هرگونه راهی برای تسلط کفار بر مؤمنین از طرف خداوند نفی شده است (نسا(۴): ۱۴۴ و آل عمران(۳): ۲۸). نفی سبیل قاعده‌ای اسلامی است که هرگونه تسلط کفار بر مسلمانان را در هر زمینه‌ای از جمله سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی و اقتصادی جایز نمی‌شمارد. پیامبر اکرم 9 به هیچ وجه به تسلط اقتصادی غیر مسلمانان بر مسلمانان رضایت نمی‌دادند. ایشان تقویت استقلال اقتصادی بازار اسلامی، اقدام به تغییر بازار مدینه از بازار بنی قینقاع ـ که در دست یهودیان بود و موجبات تسلط آنان بر قلب اقتصاد مدینه را فراهم کرده بود ـ به بازار مستقلی در نزدیکی باغ‌های انصار برای مسلمانان کرد (ابن ماجه ۱۳۹۵ق، ج۲، ص۷۵۱ و ابن شبه، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۰۶).

خداوند متعال در قرآن کریم راه صحیح مقابله با هجمه و فشارهای دشمن و در نتیجه ایجاد مشکلات فراوان را مقاومت معرفی می‌کند. یکی از نمونه‌های مهم داستان مبارزه طالوت (فرمانده بنی‌اسرائیل) با جالوت (ابرقدرت ستم‌گر) است. خداوند متعال می‌فرماید: «هنگامی‌که سپاه طالوت با لشگر جالوت روبه‌رو شدند، گفتند: پروردگارا، «مقاومت» در برابر دشمن را بر ما سرازیر کن و گام‌های‌مان را استوار دار و ما را بر این دشمنان کافر پیروز بگردان» (بقره(۲): ۲۵۰). در دوران مبارزه پیامبر گرامی اسلام 9 نیز همین راه به ایشان توصیه شده است و خداوند متعال هشدار می‌دهد که دست از مقاومت نکشند (هود(۱۱): ۱۱۲). راز سخن پیامبر که فرمود «**شیبتنی هود**»؛ سوره هود مرا پیر کرد» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۳۳۴) نیز همین دستور به «مقاومت» است.

علامه طباطبایی در این مورد می‌نویسد:

این‌که در این آیه خطاب متوجه شخص پیامبر شده، علاوه بر این‌که تشریف و رعایت احترام او هست، شدت و سنگینی بار او را هم می‌رساند و او را با هول خطاب و ترس مکالمه با مقام متعالی حق هم روبه‌رو می‌کند و سنگینی این خطاب برای آن حضرت با سنگینی‌ای که به بقیه امت متوجه می‌شود، برابری می‌نماید و به همین جهت، مفسران کلام پیامبر را که فرمود این سوره مرا پیر کرد، به خاطر وجود این آیه گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۱، ص۵۰).

این آیات، ابتدا شخص پیامبر 9 و سپس مؤمنان به او را به استقامت امر می‌کنند. از این آیات نتیجه گرفته می‌شود که اولاً نباید در راه رسیدن به هدف متوقف شد و ثانیاً در مسیر رسیدن به هدف، باید مراقب انحراف و زاویه پیدا کردن بود. عوامل این انحراف دو امر است:

۱. عامل درونی و ۲. عامل بیرونی. عامل درونی همان «تهاجم هواهای نفسانی... و محبت طلا و نقره، پول و شهوات جنسی» است. عامل بیرونی «دشمنان، توطئه‌گران، بدخواهان و قدرت‌های مسلط» هستند (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۱/۶).

در مقابل، آیات متعددی جامعه اسلامی را به شدت از «سازش» منع می‌کند و «سازش‌کاران» را توبیخ کرده است (ممتحنه(۶۰): ۳-۱). مقام معظم رهبری با اشاره به عدم تبعیت از کفار و مقاومت در مقابل آنان، این امر را جهاد کبیر برمی‌شمارند. ایشان می‌فرمایند:

> امروز برای کشور ما جنگ نظامیِ سنّتی و متعارف احتمال بسیار ضعیفی است، لکن جهاد باقی است؛ جهاد یک چیز دیگر است. جهاد فقط به معنای قتال نیست، فقط به معنای جنگ نظامی نیست؛ جهاد یک معنای بسیار وسیع‌تری دارد. در بین جهادها، جهادی هست که خدای متعال در قرآن آن را «جهاد کبیر» نام نهاده: «**وَ جاهِدهُم بِه جِهاداً کَبیراً**»، در سوره مبارکه فرقان است؛ «بِه» یعنی به قرآن، «جاهِدهُم بِه»؛ یعنی به وسیله قرآن با آن‌ها جهاد کن؛ جِهاداً کَبیراً. این آیه در مکّه نازل شده. درست توجّه کنند جوان‌های

عزیز! در مکّه جنگ نظامی مطرح نبود، پیغمبر و مسلمان‌ها مأمور بـه جنـگ نظامی نبودند، کاری که آن‌ها می‌کردند، کار دیگری بـود؛ همـان کـار دیگـر است که خدای متعال در این آیه شریفه می‌گوید: «**وَ جاهِدهُم بِه جِهاداً کَبیراً**». آن کارِ دیگر چیست؟ آن کارِ دیگـر، ایسـتادگی و مقاومـت و عـدم تبعیـت [است] «**فَلا تُطعِ الکافِرینَ وَ جاهِدهُم بِـه جِهـاداً کَبیـراً**»، از مشـرکین اطاعـت نکن. اطاعت‌نکردن از کفّار همان چیزی است که خدای متعـال بـه آن گفتـه جهاد کبیر. این تقسیم‌بندی غیر از تقسیم‌بندی جهاد اکبر و جهاد اصغر است. جهاد اکبر که از همه سخت‌تر است، جهاد با نفس است؛ همان چیزی اسـت که هویت ما را، باطن ما را حفظ می‌کند؛ جهاد اصغر، مجاهدت بـا دشـمن است، منتها در بین جهاد اصغر یک جهاد هسـت کـه خـدای متعـال آن را «جهاد کبیر» نام نهاده که آن همین اسـت. «جهـاد کبیـر»؛ یعنـی چـه؟ یعنـی اطاعت‌نکردن از دشمن، از کافر؛ از خصمی که در میدان مبارزه بـا تـو قـرار گرفتـه اطاعـت نکـن. اطاعـت یعنـی چـه؟؛ یعنـی تبعیـت؛ تبعیـت نکـن. تبعیت‌نکردن در کجا؟ در میدان‌های مختلف؛ تبعیت در میـدان سیاسـت، در میدان اقتصاد، در میدان فرهنگ، در میـدان هنـر. در میـدان‌هـای مختلـف از دشمن تبعیت نکن؛ این شد «جهاد کبیر» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۳/۳).

مؤلفه‌های اقتصادی بخشی

در الگوی فرهنگ اقتصادی جهادی، مؤلفه‌های مشخصی در سه بخش تولید، توزیـع و مصرف مطرح است. همان‌گونه که بیان خواهد شد، این مؤلفه‌های به شکلی هماهنگ و سازگار، فضای فعالیت اقتصادی را ساماندهی می‌کنند.

مؤلفه‌های بخش تولید

در فرهنگ اقتصادی جهادی، کار و تولید همراه با سخت‌کوشی برای تأمین نیازهای خـود و دیگـران، بـه شـدت تشـویق شـده اسـت. هـم‌چنـین هنجارهـایی هـم‌چـون خستگی‌ناپذیری و پرهیز از تنبلی، اخلاص در کار و تولید، ممنوعیت راکد نگـه‌داشـتن

سرمایه و لزوم بهبود کمی و کیفی تولید ترویج می‌شود. در این بخش، هنجاری که با توجه به شرایط بومی کشور باید به آن توجه شود، هنجارشدن افزایش تولیدات داخلی به عنوان بخش مهمی از جهاد اقتصادی (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱/۱) و ستون فقرات اقتصاد مقاومتی (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۲/۱۰) می‌باشد. به عبارت دیگر، این هنجار که افزایش تولید باید در داخل کشور اتفاق بیفتد، جهت‌دهنده هنجارهای مرتبط با بخش تولید در نظام اقتصادی اسلام می‌باشد.

(الف) سخت‌کوشی و تلاش مضاعف

در فرهنگ اقتصادی جهادی، سخت‌کوشی و تلاش مضاعف برای امرار معاش و کسب روزی حلال، ارزشی اساسی است. سخت‌کوشی و تلاش، یکی از مؤلفه‌های محوری است که در مفهوم جهاد نهفته است. جهاد به معنای تلاش فراوان همراه با سخت‌کوشی است. بر اساس مضمون روایات، ارزش کسی که برای تأمین مخارج خانواده، خود را به سختی می‌اندازد (الکاد علی عیاله)، همانند مجاهد در راه خداست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۸۸). در این فرهنگ، کار تنها برای تأمین معاش نیست، بلکه وسیله‌ای برای عمران و آبادانی زمین است که بشر بدان مأمور گشته است (هود(۱۱): ۶۱).

لازمه تداوم جهاد اقتصادی این است که خود را به تعب و سختی در کار عادت دهیم. چنان‌که سیره امامان معصوم : نیز این بوده که برای تأمین معاش حلال زحمت و سختی آن را نیز متحمل می‌شدند(حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۱۷، ص۲۳).

(ب) خستگی‌ناپذیری و پرهیز از تنبلی

در فرهنگ اقتصادی جهادی، خستگی‌ناپذیری ارزشمند و تنبلی ضد ارزش است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص۲۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۷۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۶۹ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰۰، ص۹)؛ چنان‌که سیره امامان معصوم : نیز این بوده که برای تأمین معاش حلال، زحمت و سختی آن را نیز متحمل می‌شدند (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۱۷، ص۲۳). ارزش خستگی‌ناپذیری و پرهیز از تنبلی در فرهنگ اسلامی به اندازه‌ای است که امام باقر 7 ، مرگ در حالت تلاش و کار را، مرگ

در حال اطاعت از خداوند متعال می‌داند. جهد و تلاش امام باقر 7 در مزرعه خود، در شدت گرما سبب تعجب و اعتراض فردی از اهالی مدینه شد. وی از روی اعتراض گفت: «اگر در این حال اجلت فرا رسد چه خواهی کرد؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: اگر در این حال مرگم فرا رسد، در حال اطاعت خدا دیده از جهان فرو خواهم بست و با این کار، خود و خانواده‌ام را از تو و دیگران بی‌نیاز می‌کنم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۷۴-۷۳).

برخلاف فرهنگ اقتصادی جهادی، در فرهنگ نفع‌طلبی شخصی آن‌چه برای عرضه‌کننده کار مهم است، اصل مطلوبیت ناشی از فراغت می‌باشد و عرضه‌کننده کار، اصل کار را جبری تلقی می‌کند.

(ج) راکد نگذاشتن سرمایه

در فرهنگ اقتصادی جهادی، کنز و راکدگذاشتن سرمایه مذموم است. در قرآن کریم، از راکدگذاشتن سرمایه نهی شده است (توبه(۹): ۳۴). علّامه طباطبایی ; در تحلیل جامع و دقیق از آیه کنز می‌گوید:

> مفهوم «کنز» بیان‌گر نگه‌داری، ذخیره و منع جریان مال در معاملات است... و مفهوم «سبیل الله» نماینده هر چیزی است که برپایی دین خدا و جلوگیری از فروپاشی بنیان‌های آن هم‌چون جهاد، مصالح واجب دین و امور جامعه اسلامی به آن بستگی دارد... پس هر کس مال را به خود اختصاص دهد، «کَنَزتُم لِأَنفُسِکُم»، به خدا و پیامبرش [در امانتی که به او سپرده‌شده،] خیانت کرده است... و اگر ثروت خود را؛ هرچند زیاد، در چرخه سرمایه‌گذاری‌های تولیدی و تجاری قرار دهد و به دیگران خدمت کند، هیچ‌گونه منعی ندارد... (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۹، ص۲۶۰-۲۵۸).

بنابراین، مال و ثروت باید به نفع مصالح عمومی جامعه اسلامی، در چرخه تولید و تجارت قرار گیرد و راکدگذاشتن آن به زیان تحقق اقتصاد مقاومتی است. در روایات نیز با اشاره به زیان‌های اقتصادی، راکدگذاشتن ثروت، بر لزوم سرمایه‌گذاری آن در فعّالیّت‌های اقتصادی مولد تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۹۱).

(د) بهبود کمی و کیفی تولید (اتقان در عمل)

بهبود کمّی و کیفی تولید در جامعه اسلامی، یکی از مؤلفه‌های محوری در فرهنگ اقتصادی جهادی است. در این چارچوب، نه تنها بهبود کمیت محصولات تولیدی ارزشمند بوده و باعث تقویت اقتصاد جامعه اسلامی می‌شود، بلکه بهبود کیفیت آن نیز مورد تأکید است. در واقع، تقویت کمّی و کیفی تولید داخلی مؤلفه مهمی از جهاد اقتصادی و ستون فقرات اقتصاد مقاومتی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱/۱ و ۱۳۹۳/۲/۱۰).

در روایات معصومان : تأکید زیادی بر اتقان عمل شده است؛ مقوله‌ای که باعث بهبود کیفیت تولید داخلی می‌شود. پیامبر اکرم 9 در این زمینه می‌فرمایند: «هرگاه یکی از شما کاری انجام دهد، باید آن کار را استوار و محکم انجام دهد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۲۶۳). هم‌چنین آن حضرت در سخن دیگری می‌فرمایند: «خداوند بنده‌ای را دوست دارد که هرگاه عملی را انجام می‌دهد، آن را مستحکم کند» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۲۳۰).

هنجارهای بخش مصرف

در روی‌کرد اقتصاد سرمایه‌داری، مصرف جهت‌دهنده به تولید است و ذاتاً امری مطلوب قلمداد می‌شود. این در حالی است که مصرف بیش از حد و بدون جهت‌گیری اجتماعی می‌تواند باعث عدم تحقق اقتصاد مقاومتی شود. در اقتصاد مقاومتی، مصرف تولیدات داخلی منجر به افزایش مقاومت اقتصادی کشور می‌شود. این هنجار که مصرف باید در چارچوب تولیدات داخلی باشد، جهت‌دهنده هنجارهایی هم‌چون مصرف در حد کفاف، ممنوعیت اسراف، قناعت، عدم اقتار و اتراف، مصرف حلال و طیب در فرهنگ اقتصادی جهادی است.

(الف) مصرف در حد کفاف

در فرهنگ اقتصادی جهادی، هر نوع مصرفی مطلوب نیست. مصرف باید در حد کفاف و با هدف تأمین متعادل نیازهای افراد جامعه باشد. در روایات بر رعایت حد کفاف در معیشت تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۱۴۰؛ نهج البلاغه، قصار ۴

و ابن شعبه حرانی، ص۷۹). تأکید اسلام بر مصرف در حد کفاف به اندازه‌ای است که ثروتمندان، حتی پس از پرداخت زکات و انجام تکالیف شرعی، باز هم مجاز به مصرف بیش از حد کفاف نیستند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۵۱).

کفاف، حدی از هر چیز است که اضافه و نقصان در آن نباشد. میزان کفاف، نسبی و وابسته به نگاه عرف است (نراقی، ۱۳۷۵، ص۶۳۰). کفاف، دارای یک دامنه است و به گسترش اطلاعات مالی بین افراد و سطح تحمل اختلافات وابسته است. ازاین‌رو، در احکام، شاهد مواردی هم‌چون وجوب تهیه مخارج عرفی زندگی خود و همسر (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ص۴۷۶) و مخارج عرفی پدر، مادر و فرزندان فقیر (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۲۹۶) و نیز وظیفه دولت اسلامی در تأمین حد عرفی زندگی نیازمندان می‌باشیم (شهید صدر، ۱۳۸۲، ص۶۸۳-۶۷۱).

دستور امام صادق 7 در ایام قحطی به کارگزار خود مبنی بر فروش گندم ذخیره‌شده و تهیه روزانه گندم برای بیت امام، مانند سایر مردم و سفارش به تهیه نان منزل به صورت ترکیبی از گندم و جو (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۶۶)، نشان‌دهنده اهمیت مصرف در حد کفاف و مطابق با عرف زندگی مردم می‌باشد.

(ب) ممنوعیت اسراف

در بینش اسلامی، اسراف به شدت نهی شده است. اسراف سبب سرکشی (شوری(۴۲): ۲۷)، بطر(سرمستی) (قصص(۲۸): ۵۸) و ترف (خوش‌گذرانی) (اسراء(۱۷): ۱۶) می‌شود. اسراف در مصرف، به معنای مصرف بیش از حد کفاف است (طبرسی، ۱۳۹۵ق، ج۴، ص۱۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۴، ج۶، ص۱۴۹ و مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج۵، ص۱۱۰).

(ج) قناعت و عدم اقتار و اتراف

قناعت در مصرف همراه با عدم اقتار و اتراف، مؤلفه‌ای اساسی در فرهنگ اقتصادی جهادی است. فرد قانع، به حاصل سعی و تلاش خود راضی است و از حسادت، رقابت و چشم‌وهم‌چشمی نسبت به مال و دارایی دیگران دوری می‌کند. امیر مؤمنان

علی 7 می‌فرمایند: «قناعت و استفاده به میزان نیاز، موجب توان‌مندی و دولت‌مندی است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۹).

قناعت به رضایت به کفاف معنا شده است (همان، حکمت ۴۴). مصرف بیش از حد کفاف، مصداق اسراف و زمینه‌ساز اتراف است. خداوند متعال بسیاری از مخالفت‌ها با پیامبران الهی را به مترفین نسبت داده است (سبأ(۳۴): ۳۴) که آثار فساد آنان دامن‌گیر جامعه خواهد شد (اسراء(۱۷): ۱۶). مصرف کم‌تر از حد کفاف نیز اقتار است. اقتار به معنای تنگ‌نظری و سخت‌گیری در مصرف است (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص۸۰۳ و طریحی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۶۵۵). در آیات و روایات، از اقتار و تنگ‌نظری در مصرف اموال نهی شده است (فرقان(۲۵): ۶۷؛ مائده(۵): ۸۷؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۱۴۹ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۱۰).

(د) مصرف حلال و طیب

مصرف کالاها و خدمات حلال و طیب نیز در اسلام مورد تأکید فراوان قرارگرفته است. در آیات مختلف قرآن، به مصرف حلال و طیب امر شده است (بقره: ۵۷، ۱۶۸و۱۷۲ و نحل: ۱۱۴). کالای حلال و طیب کالایی است، گوارا، پاک، غیر مضر و با کیفیت که از هر نوع آلودگی خالی است و در فرآیند تولید آن، تعدی و تجاوزی به منابع طبیعی، حقوق انسانی و حقوق الهی صورت نمی‌گیرد (توکلی و شفیعی‌نژاد، ۱۳۹۸، ص۴۷-۳۹).

(ه) مصرف تولید داخلی

مصرف تولید داخلی نیز مؤلفه دیگری در فرهنگ اقتصادی جهادی است. مصرف تولید داخلی از آن جهت مطلوب است که باعث کاهش وابستگی اقتصاد جامعه اسلامی به بیرون و در نتیجه افزایش استحکام اقتصادی آن می‌شود. مقام معظم رهبری مصرف تولیدات داخلی را پایه و ستون اقتصاد مقاومتی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۲/۹) و بر لزوم شکل‌گیری فرهنگ مصرف تولیدات داخلی تأکید می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۱ و ۱۳۹۱/۵/۳)؛ چراکه مصرف به تولید جهت می‌دهد و در صورت عدم مصرف یک کالای داخلی،

بازارِ آن کالا از بین می‌رود و در نتیجه انگیزه تولیدکنندگان داخلی برای تولید، به تدریج زایل می‌شود و تولید داخلی کاهش می‌یابد.

هنجارهای بخش توزیع

در فرهنگ اقتصادی جهادی، نه تنها بر رعایت عدالت در توزیع درآمد و ثروت تأکید شده، بلکه ایثار در راه خدا فراتر از انفاقات واجب به عنوان هنجاری محوری مطرح شده است. در این فرهنگ، توانمندسازی فقرا و محرومان ضرورتی اساسی است.

(الف) عدالت توزیعی

در فرهنگ اقتصادی جهادی، توزیع عادلانه درآمد و ثروت، مؤلفه‌ای محوری است. اهمیت عدالت در اسلام، به اندازه‌ای است که قرآن کریم آن را از اهداف بعثت پیامبران می‌شمارد (حدید(۵۷): ۲۵). در اقتصاد مقاومتی نیز تأمین عدالت و کاهش فاصله طبقاتی، هم‌زمان با تحقق رشد اقتصادی دنبال می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۲ و ۱۳۹۳/۱/۱).

تحقق عدالت توزیعی، از طرفی مستلزم توزیع اولیه عادلانه ثروت‌ها و منابع عمومی پیش از تولید و از طرف دیگر نیازمند توزیع عادلانه درآمدها پس از تولید است. در توزیع عادلانه درآمد در رویکرد اسلامی، دو عنصر کار و نیاز مطرح است؛ کار منشأ بهره‌مندی افراد از دسترنج خود است، نیاز نیز منشأ ایجاد حق بر درآمد ثروتمندان برای نیازمندان می‌باشد (رجائی، ۱۳۹۲، ص۶۴-۲۳). البته در فرهنگ اقتصادی جهادی، رفع نیازها از طریق کوشش و تلاش خود فرد اولویت دارد. با وجود این، در جامعه افرادی وجود دارند که یا توانایی کارکردن ندارند یا این‌که درآمد حاصل از کار آن‌ها برای مصرف‌شان کفایت نمی‌کند. در این صورت، اسلام بر گسترش فرهنگ انفاق و ایثار تأکید دارد (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص۳۳۷).

(ب) ایثار و ازخودگذشتگی در راه خدا

هرچند پرداخت حقوق واجب هم‌چون خمس و زکات، ارزشی محوری در فرهنگ اقتصادی جهادی است، اما ایثار و ازخودگذشتگی در راه خداوند، فراتر از این حد نیز

مطلوب است. ازاین‌رو، در اسلام به انفاقات مستحب نیز توصیه شده است. خداونـد در قرآن مجید حکایت اهل بیت : را نقل می‌کند که سه روز افطاری خود را به رغم نیاز خودشان، به نیازمندان انفاق می‌کنند (انسان(۷۶): ۹).

(ج) توانمندسازی فقرا

در فرهنگ اقتصادی جهادی، انفاقات به واسطه توانمندسازی افـراد جامعـه، باعـث کاهش انگیزه کار و فعالیت در میان نیازمندان و عموم جامعه نمی‌شود و از این طریـق، به تحقق اهداف اقتصاد مقاومتی کمک می‌کند. از همین رو، ثواب قرض‌الحسنه نسـبت به صدقه مضاعف است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۱۰و۳۴ و مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰۳، ص۱۳۸و۱۴۰)؛ چراکه ضمن تأمین نیاز فرد و حفظ آبرویش، وی را بـه کـار و تـلاش برای بازپرداخت آن وامی‌دارد.

کارکرد فرهنگ اقتصادی جهادی در تحقق اهداف اقتصاد مقاومتی

با شکل‌گیری فرهنگ اقتصادی جهادی، سخت‌کوشی و پرتلاشـی در بخـش تولیـد تقویت می‌شود. مصرف، با اولویت‌دادن به مصرف کالای داخلی در حد کفاف، مدیریت می‌گردد و مازاد درآمد افراد، برای سرمایه‌گذاری، فقرزدایـی و گسـترش توانمندسـازی محرومین هزینه می‌شود. نتیجه شکل‌گیری چنـین فرهنگـی افـزایش هـم‌زمـان رشـد و عدالت اقتصادی و در نتیجه افزایش مقاومت اقتصادی است.

با حاکمیت فرهنگ اقتصادی جهادی، افراد جامعه به دلیل پرهیز از تنبلی و بی‌کاری و راکد نگه‌داشتن سرمایه و هم‌چنین عبادت‌دانسـتن کسـب و کـار، بـه دنبـال افـزایش فعالیت تولیدی مولد می‌باشند. هم‌چنین افراد با درنظرگرفتن جنگ تمام‌عیار اقتصادی بر ضد جامعه اسلامی و اهمیت‌دادن به استقلال جامعه اسلامی، با دوری از سفته‌بازی، بـه افزایش کمی و کیفی تولیدات داخلی گرایش دارند. در چنین فضـایی، تـلاش جهـادی همراه با خستگی‌ناپذیری و اخلاص در عمل، باعث تقویت تولید می‌شـود. نتیجـه ایـن سخت‌کوشی و تقویت تولید داخلی، تحقق رشد درون‌زاست؛ رشدی با ثبات و پویا کـه به تحقق اقتصاد مقاومتی می‌انجامد.

حاکمیت مؤلفه‌های فرهنگ اقتصادی جهادی در حوزه مصرف نیز دست‌یابی به اقتصاد مقاومتی را تقویت می‌کند. ممنوعیت اسراف و چشم‌وهم‌چشمی و توصیه به قناعت و هم‌چنین مصرف کالای داخلی باعث می‌شود که مصرف افراد در سطح کفاف با اولویت مصرف کالای داخلی شکل بگیرد. کاهش تقاضا برای کالاهای تجملاتی و محصولات وارداتی غیر ضروری نیز از نتایج چنین فرهنگی است؛ چراکه به علت نهی از اسراف و تأکید بر مصرف در حد کفاف، درآمد مازاد، به اقشار کم درآمد جامعه منتقل می‌شود؛ لذا تقاضا برای کالاهای تجملاتی و واردات کالاهای غیر ضروری در جامعه کاهش می‌یابد.

با گسترش فرهنگ اقتصادی جهادی، درآمد مازاد بر حد کفاف، یا در فعالیت‌های مولد سرمایه‌گذاری می‌شود یا در قالب انفاقات واجب و مستحب، به بهبود عدالت توزیعی کمک می‌کند. در هر دو حالت، هم سرمایه‌گذاری و هم انفاق باعث رشد اقتصادی توأم با عدالت می‌شود؛ چراکه انفاق و تکافل اجتماعی، با روی‌کرد توانمندسازی فقرا و محرومان صورت می‌گیرد که باعث ورود افراد و سرمایه‌ها در فعالیت‌های مولد اقتصادی و در نتیجه تقویت هم‌زمان رشد و عدالت اقتصادی می‌شود. در این چرخه، سرمایه‌گذاری بیش‌تر منجر به درآمد بیش‌تر و درآمد بیش‌تر منجر به مصرف در حد کفاف یا انفاق یا سرمایه‌گذاری می‌شود. در هر سه حالت، رشد اقتصادی هم‌افزا با عدالت، منجر به افزایش مقاومت اقتصادی جامعه می‌شوند.

شواهد تاریخی؛ چه در صدر اسلام و چه در دوره کنونی، نشان می‌دهد که هر زمان فرهنگ اقتصادی جهادی تقویت شود، نه تنها به رشد اقتصادی همراه با عدالت کمک می‌شود، بلکه رشدی پایدار و غیر شکننده را به دنبال دارد. هنگامی‌که تازه‌مسلمانان در محاصره شعب ابی‌طالب با مشکلات حاد معیشتی مواجه شدند، فرهنگ ایثار و ازخودگذشتگی آنان باعث شد که آنان بتوانند در برابر فشار کفار بایستند. در شرایط اقتصادی سخت هجرت پیامبر و مهاجران به مدینه نیز فرهنگ اقتصادی جهادی انصار باعث شد که آنان مهاجران را در خانه خود سکنی دهند و زمینه اشتغال آن‌ها را فراهم

کنند. البته در برهه‌هایی از تاریخ اسلام، گسترش فرهنگ اقتصادی تکاثری، رشد و عدالت اقتصادی جامعه اسلامی را با مشکل مواجه کرد. برای نمونه، توزیع ناعادلانه بیت‌المال در صدر اسلام و گسترش فرهنگ تجمل‌گرایی پس از رحلت پیامبر اکرم 9 ، موجب افزایش بی‌عدالتی و شکاف طبقاتی در جامعه اسلامی شد. امیر مؤمنان 7 برای اصلاح این فرهنگ و احیای فرهنگ توزیع عادلانه بیت‌المال در جامعه اسلامی تلاش زیادی کرد، ولی این رویه در دوره‌های بعدی دنبال نشد.

شکل‌گیری فرهنگ اقتصادی جهادی در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی و هم‌چنین در طول جنگ تحمیلی نیز آثار و برکات اقتصادی زیادی داشته است. شکل‌گیری نهادهایی مانند جهاد سازندگی و بسیج، حاصل این فرهنگ بوده است. این نهادها در سخت‌ترین شرایط به کمک محرومان و مستضعفان شتافته‌اند. نمونه اخیر اثرگذاری فرهنگ اقتصادی جهادی در کاهش مشکلات اقتصادی کشور را می‌توان در حرکت‌های مردمی در مواجهه با بحران کرونا و بحران آب در استان خوزستان دانست.

نتیجه‌گیری

آسیب‌ها و مشکلات ناشی از شرایط جنگ تمام‌عیار اقتصادی و هم‌چنین مخاطرات و بی اطمینانی‌های ناشی از تحولات خارج از اختیار؛ مانند بحران‌های مالی، اقتصادی و سیاسی و ...، موجب شد تا مقام معظم رهبری اقتصاد مقاومتی را به عنوان الگویی بومی و علمی و برآمده از نظام اقتصادی اسلام مطرح نمایند.

سؤال محوری این مقاله این بود که دست‌یابی به این اهداف، مستلزم وجود فرهنگ اقتصادی خاصی است. آیا فرهنگ تکاثری موجود در اقتصاد سرمایه‌داری می‌تواند به تحقق اقتصاد مقاومتی کمک نماید؟ یا این‌که باید به سراغ فرهنگ اقتصادی خاصی که متناسب با شرایط اسلامی ـ ایرانی کشور است، برویم؟

یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که هرچند فرهنگ اقتصادی تکاثری موفقیت‌هایی در ایجاد رشد اقتصادی داشته، ولی چنین رشدی شکننده و غیر مقاوم بوده است. هم‌چنین این فرهنگ به دلیل توجه صرف به جنبه مادی و بی‌توجهی به جنبه

وحیانی، با الگوی اقتصاد مقاومتی که الگویی الهام‌بخش از نظام اقتصادی اسلام می‌باشد، ناسازگار است.

مطابق با سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و بیانات مقام معظم رهبری، فرهنگ اقتصادی جهادی تنها فرهنگی است که می‌تواند زمینه تحقق اقتصاد مقاومتی را فراهم کند. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که فرهنگ اقتصادی جهادی دارای مؤلفه‌های عمومی و بخشی خاص خود است که آن را از فرهنگ تکاثری متمایز می‌سازد. فرهنگ اقتصادی جهادی دارای مؤلفه‌های عمومی انجام فعالیت اقتصادی در راه خدا و برای خدا، اولویت منافع جمعی بر منافع فردی، عدم پذیرش سلطه اقتصادی و تأکید بر مقاومت اقتصادی است. این مؤلفه‌های عمومی منجر به ایجاد مؤلفه‌های سخت‌کوشی برای کسب روزی حلال همراه نهی از تنبلی و راکدگذاشتن اموال با تأکید بر تولید کالای داخلی در بخش تولید، مصرف طیب در سطح کفاف با اولویت کالای داخلی در بخش مصرف و توزیع عادلانه منابع و درآمد با تأکید بر بعد توانمندسازی در بخش توزیع می‌شوند.

با شکل‌گیری فرهنگ اقتصادی جهادی، سخت‌کوشی و پرتلاشی در بخش تولید با اولویت تولیدات داخلی تقویت می‌شود، مصرف در حد کفاف مدیریت می‌گردد و مازاد درآمد افراد برای سرمایه‌گذاری، فقرزدایی و گسترش توانمندسازی محرومان هزینه می‌شود. نتیجه شکل‌گیری چنین فرهنگی، افزایش هماهنگ و هم‌افزای رشد اقتصادی همراه با رشد بهره‌وری و تقویت درون‌زایی، گسترش عدالت توزیعی و توانمندسازی، افزایش مصرف کالاهای داخلی، کاهش مصرف کالاهای خارجی، کاهش مصارف تجملی و در نتیجه تقویت معنویت در جامعه اسلامی است.

شواهد تاریخی؛ چه در صدر اسلام و چه در دوره کنونی نشان می‌دهد که شکل‌گیری و تقویت فرهنگ جهادی باعث شده رشد اقتصادی نه تنها همراه با عدالت اقتصادی باشد، بلکه رشدی پایدار و غیر شکننده باشد. چنین فرهنگی اقتصاد را در مسیر اصلی خود قرار داده و باعث می‌شود که علاوه بر تحقق اهداف اقتصادی، پیشرفت اقتصادی در خدمت رشد معنویت نیز قرار بگیرد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن ابی جمهور، محمدبن زین الدین، **عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة**، مقدمه شهاب الدین نجفی مرعشی، مصحح: مجتبی عراقی، ج۲، قم: مجتب العراقی، ۱۴۰۵ق.

۴. ابن شبه، ابوزید، **تاریخ المدینة المنورة**، ج۱، قم: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.

۵. ابن شعبه حرانی، حسن‌بن علی، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم: جامعهٔ مدرسین، ۱۳۶۳.

۶. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، **ترتیب مقاییس اللغة**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

۷. ابن ماجه، محمدبن یزید، **السنن**، ج۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ق.

۸. استیگلیتز، ژوزف.ای.، **اقتصاد بخش عمومی**، ترجمه: محمدمهدی عسگری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.

۹. اسکور، ژولیت، «طرح مسأله دولت رفاه و مسأله مصرف»، **فصلنامه راهبرد یاس**، سال دوم، ش۵، ۱۳۸۵.

۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **توضیح المسائل**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ق.

۱۱. باکاک، رابرت، **مصرف**، ترجمهٔ خسرو صبری، تهران: شیرازه، ۱۳۸۱.

۱۲. بودریار، ژان، **جامعه مصرفی اسطوره‌ها و ساختارها**، ترجمهٔ پیروز احمدی، تهران: ثالث، چ۳، ۱۳۹۰.

۱۳. بودریار، ژان، **نظام اشیا**، ترجمهٔ پیروز ایزدی، تهران: ثالث، ۱۳۹۳.

۱۴. توکلی، محمدجواد و شفیعی‌نژاد، عباس، **شاخص تولید طیب**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۸.

۱۵. تیموتی، دالن.جی، **جامعه‌شناسی مصرف**، ترجمه علی‌اصغر سعیدی و مهدی حسین‌آبادی، تهران: جامعه‌شناسان، ۱۳۸۸.

۱۶. چپرا، محمد عمر، **اسلام و چالش اقتصادی**، ترجمه: حسین میرمعزی و هم‌کاران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.

۱۷. حر عاملی، محمدبن‌حسن، **وسائل‌الشیعة**، ج۳و۱۷، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.

۱۸. حسینی، سیدعبدالرضا و هم‌کاران، «بررسی جایگاه فرهنگ در اقتصاد مقاومتی»، **پاسداری فرهنگی انقلاب اسلامی**، ش۱۰، ۱۳۹۳.
۱۹. حمیری، عبد الله بن جعفر، **قرب الإسناد (ط ـ الحدیثة)**، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۴۱۳ق.
۲۰. حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، ج۲، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۱. حیدری، سمیه و باقری، احمد، «قاعده تبرع»، **مبانی فقهی حقوق اسلامی**، سال هشتم، ش۱۶، پاییز و زمستان۱۳۹۴.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی، در: Khamenei.ir.
۲۳. درخشان، مسعود، **بحران نظام سرمایه‌داری، در: بحران مالی سال ۲۰۰۸ (ریشه‌ها، پیامدها و راهکارها)**، به کوشش محمد نعمتی و محمد سلیمانی، تهران: دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۰.
۲۴. رجائی، سیدمحمدکاظم، «قیمت‌گذاری در اقتصاد اسلامی»، **پایان‌نامه کارشناسی ارشد**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۲.
۲۵. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **اقتصادنا**، قم: بوستان کتاب، چ۲، ۱۳۸۲.
۲۶. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **اقتصادنا**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۷. شیخ صدوق، محمدبن علی، **الأمالی**، ج۱، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۲۸. شیخ صدوق، محمدبن علی، **علل الشرائع**، ج۱، نجف اشرف: مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
۲۹. شیخ صدوق، محمدبن علی، **من لایحضره الفقیه**، ج۳، قم: جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۳۰. شیخ مفید، محمد بن نعمان، **الاختصاص**، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۳۱. صادقی، حسین و فراهانی، سعید، «محیط زیست از منظر دین و اقتصاد»، **اقتصاد اسلامی**، ش۱۰، ۱۳۸۹.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **تفسیر المیزان**، ج۹و۱۱، بیروت: اعلمی، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن الحسن، **مجمع البیان**، ج۴، تهران: مکتبة الاسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۳۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، **مجمع البحرین**، تصحیح عادل محمود، ج۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، ج۱، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۶. کلینی، محمدبن یعقوب، **کافی**، ج۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۹و۱۰، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۷. مایلز، استیون و مایلز، مالکوم، **شهرهای مصرفی**، ترجمه مرتضی قلیچ و محمدحسین خطیبی، تهران: تیسا، ۱۳۹۲.

۳۸. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، ج۳۶، ۴۱، ۶۷، ۱۰۰و۱۰۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۹. محقق حلی، نجم‌الدین، **شرایع الاسلام**، ج۲، قم: اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۴۰. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن**، ج۵، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۶، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، «ویژگی‌های مدیریت اسلامی، ریشه‌ها ـ الگوها ـ انگیزه‌ها»، **نشریه مدیریت دولتی**، ش۱۸، ۱۳۷۱.
۴۳. موون، جان و مینور، میشل، **رفتار مصرف‌کننده**، قزوین: دانشگاه آزاد اسلامی قزوین، ۱۳۸۸.
۴۴. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۲۵و۳۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۱۷ق.
۴۵. نراقی، مولی احمد، **عوائد الایام**، قم: مکتب الاعلام الاسلام، ۱۳۷۵.
۴۶. نوری، میرزاحسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت : ، ۱۴۰۸ق.
۴۷. وبلن، تورستین، **نظریه طبقه تن‌آسا**، ترجمهٔ فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی، چ۵، ۱۳۹۵.
48. Eric L., Jones, "Culture and its Relationship to Economic Change", **Journal of Institutional and Theoretical Economics**, V. 151, N. 2, p.269_285, 1995.
49. Mandeville, bernard, **the fable of the bees: or private vices**, publick benefits, liberty fund inc, 1970.
50. North, D.C. **institutions, institutional change and economic performance**. cambridge: cambridge university, 1990.
51. Smith, Adam, **Wealth of Nations**, Edw Cannon, 1965.
52. Weber, Max, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, London: Routledge classic, 1905.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۱
ISLAMIC GOVERNMENT 101 / Vol.26, No.3, Autumn2021

واکاوی عوامل رکودآفرین و موانع اعتباری ایجاد تمدن نوین اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری

دریافت: ۱۴۰۰/۲/۳۰ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۱۲

ابوالقاسم عظیمی* و سیدمحمد حسینی** و محمد دشتی***

چکیده

در نظریه تمدن نوین اسلامی مطرح‌شده از سوی مقام معظم رهبری، یکی از محورهای اساسی مورد تأکید در اندیشه ایشان، موانع اعتباری ایجاد تمدن نوین اسلامی است که تا کنون پژوهش مستقلی با این موضوع انجام نشده است. این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و با هدف شناسایی و ارائه راه‌کار رفع عوامل رکود در ایجاد تمدن نوین اسلامی با تکیه بر قرآن و منابع اسلامی است و به این سؤال پاسخ می‌دهد که مقام معظم رهبری برای دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی چه عواملی را به عنوان موانع اعتباری معرفی کرده است. یافته پژوهش حاضر این است که بی‌توجهی به اعتباریات هویتی و کثرت انقسامات اعتباری و نیازهای ثابت و متغیر که نتیجه آن نفوذ، وابستگی، نا امنی، خودکم‌بینی و تقلیدگرایی است و نیز بی‌توجهی به نیازهای پیش از اجتماع و پس از اجتماع و بی‌توجهی به چگونگی ارتباط علوم اعتباری با واقعیت‌های اجتماعی و مواجهه با غیریت‌های تمدن نوین اسلامی در اعتبارزدایی از اصول انقلاب اسلامی، خط امام و نیز سبک زندگی اسلامی و هم‌چنین اعتبارزدایی از ضرورت مقابله با تهدیدات دشمن، از عوامل اصلی رکود در تمدن نوین اسلامی هستند.

واژگان کلیدی

نظریه تمدن نوین اسلامیِ مقام معظم رهبری، نظریه اعتباریات، حکومت اسلامی

* دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم: Azimi8h@gmail.com
** دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تهران: hoseini.sm@ut.ac.ir
*** عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیه: Dr.dashti400@yahoo.com

مقدمه

ایجاد تمدن نوین اسلامی از مهم‌ترین آرمان‌های انقلاب اسلامی است، تحقق پدیده‌ای در این مقیاس بدون شناخت موانع و لوازم آن امکان‌پذیر نیست. این شناخت می‌تواند زمینه‌ساز برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌هایی باشد که ما را در رسیدن به افق تمدن نوین اسلامی کمک کند. بنابراین، لازم است پژوهش‌های تمدنی به کشف و شناسایی موانع و لوازم ایجاد این تمدن بپردازند. مقام معظم رهبری با دید فلسفی، علمی و تجربه کارآمد در سخنرانی‌ها و مکتوبات خود موانع تمدن نوین اسلامی را بیان فرموده‌اند. این پژوهش در صدد بیان موانعی است که اگر از میان برداشته نشوند، دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی غیر ممکن می‌گردد. روی‌کرد پژوهش حاضر کیفی است که با شیوه توصیفی ـ تحلیلی و با جست‌وجو در آثار و اندیشه‌های مقام معظم رهبری به رشته تحریر در آمده است.

مفاهیم و چهارچوب نظری

این مقاله بر مبنای نظریه اعتبارات علامه طباطبایی به رشته تحریر در آمده است و مباحث تمدن، تمدن نوین اسلامی، امکان ایجاد تمدن نوین اسلامی، تفاوت تمدن توین اسلامی با تمدن غرب و نظریه اعتباریات از جمله مفاهیم و مباحث کلیدی مستند که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

تمدن

تمدن در لغت برگرفته از واژه «مدن» به معنای اقامت‌کردن است. این واژه در انگلیسی معادل «civilization» به معنای استقراریافتن می‌باشد (ولایتی، ۱۳۸۴، ج۱، ص۳۳). در زبان عربی معادل «الحضاره» اقامت در شهر و کوی بزرگ است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۱۰۳). فعل «حضر» و مشتقات آن در ۱۶ سوره قرآن و ۱۲۵ آیه آمده و همه به معنای حضور، وجود و استعداد است. علاوه بر این، از دیگر معانی واژه «حضارت» در قرآن، واژه‌های «عمران، عماره، تعمیر، و عُمُر» هستند (مکّی، ۱۳۹۲، ص۱۸-۱۷).

در اصطلاح، تمدّن پدیده‌ای به‌هم‌تنیده را می‌گویند که همـه رویـدادهای اجتمـاعی، اقتصادی، سیاسی و هنـر و ادبیـات را در برمـی‌گیـرد (لوکـاس، ۱۳۶۶، ج۱، ص۴). توین بی، تمدن را حاصل نبوغ اقلیّت نوآور می‌داند (دورانـت، ۱۳۸۰، ج۱، ص۵) و در تعریفی تمدن تشکل انسان‌ها با روابط عالی و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعـه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی برای رسیدن به حیـات معقـول اسـت (جعفـری، ۱۳۵۹، ج۵، ص۱۶۲).

تمدن نوین اسلامی

تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری رسیدن به حیات طیّبه «**فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَـاةً طَيِّبَةً**» (نحل(۱۶): ۹۷)، پیشرفت‌های مادی و معنوی بر اساس اسلام و معارف اهل بیت پیامبر : با محوریت انقلاب اسلامی و مساعدت علمای دین و روشن‌فکـران راسـتین جهان اسلام است که در آن انسان‌ها از معیشت شایسته، آسودگی، امنیت خاطر و آزادی فکر و اندیشه برخوردار می‌شوند و به سمت تعالی و فتـوح معنـوی حرکـت مـی‌کننـد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸، ۱۳۷۴/۷/۲۲ و ۱۳۸۴/۲/۱۹).

تمدّن نوین اسلامی، رسیدن به جامعه‌ای است که به خطـوط آرمـانی اسـلام دسـت یافته است و در آن علم، پیشرفت، عزّت، ثروت و عدالت و قـدرت مواجهـه بـا امـواج جهانی وجود داشته باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۸/۲۰). تمدّنی است که بشریت زخم‌خورده، مجروح و غمگین از حوادث گوناگون قرون اخیر که دچار یأس و نومیدی و افسردگی است را به آفاق جدیدی می‌رساند و دل‌های آن‌ها را شاد می‌کند و به انسان‌هـا کرامـت می‌بخشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۲/۳۱). دنیای اسلام وظیفه دارد روحی در این دنیـا بدمـد و مثل رسول خدا 9 راه تازه‌ای را باز و فضای جدیدی ایجاد کند که این فضای جدیـد و پدیده‌ای که در انتظار آن هستیم، همان «تمدّن نوین اسلامی» اسـت. ایـن بـه معنـای عرضه هدیه الهی به ملّت‌ها است و ملّت‌ها با اختیار، راه درست را انتخاب کنند و ایـن راهی را که امروز قدرت‌های جهان بر ملّت‌ها تحمیل نمـوده‌انـد، راه غلـط و گمراهـی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸).

این تمدن دارای دو بخش است: ۱. بخش اصلی که متن زندگی را تشکیل می‌دهد و مواردی مانند سبک زندگی، خانواده، الگوی مصرف و رفتار با والدین و رفتار با بیگانه را در بر می‌گیرد. ۲. بخش ابزاری که شامل مواردی؛ مانند علم، صنعت، اقتصاد، ثروت، سیاست، اقتدار سیاسی، نظامی و اعتبار بین‌المللی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

مقام معظم رهبری پنج مرحله را برای رسیدن به این مقصد ترسیم نموده است. مرحله اول، انقلاب اسلامی که در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ شکل گرفت، مرحله دوم، نظام اسلامی که در ۱۲ فروردین ایجاد شد و اکنون در مرحله سوم که دولت اسلامی است، قرار داریم و پس از آن جامعه اسلامی و در پایان، آرمان انقلاب که تمدن نوین اسلامی است، شکل خواهد گرفت (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۵/۲۸).

امکان ایجاد تمدّن نوین اسلامی

رهبر انقلاب اسلامی با استناد به آیات قرآن کریم و تبیین شواهد تاریخی، بر این باورند که خروج از حالت رکود در دست‌یابی به تمدّن نوین اسلامی با تلاش جوامع اسلامی به ویژه نخبگان و علمای دین ممکن است.

در این زمینه دلیل این توانایی این است که مردم عربستان که از اوّلیات تمدّن بشری محروم بودند و حتی سواد خواندن و نوشتن نداشتند و فاقد نظریه علمی برجسته‌ای بودند، بر اثر تعالیم اسلام و مجاهدت، تمدّنی را به وجود آوردند که چندصد سال دنیا را اداره کرد و تمدّن‌های دنیا را تحت الشعاع خود قرار داد. با ظهور اسلام و شکل‌گیری تمدّن اسلامی، تمدّن‌های کهن و دیرپا رنگ باختند؛ مثل ستاره که با آمدن خورشید، دیگر نور ندارد و این برتری تمدّن اسلامی تا قرن سیزدهم میلادی ادامه داشت (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۶/۲۹).

از نگاه معظم له، امّت اسلام، وظیفه دارد با بازگشت به اسلام و مجاهدت خالصانه و مخلصانه در عصر حاضر که بشریّت از عمل‌کرد تمدّن مادی غرب رنجیده و دلزده شده است، تمدّن نوین اسلامی را مطابق با ارزش‌ها و فطرت پاک انسانی پایه‌ریزی کنند.خداوند در قرآن می‌فرماید: «**تِلْکَ الأیَّامُ نُداوِلُهَا بَیْنَ النَّاسِ**» (آل عمران(۳): ۱۴۰) و

ما این روزها [شکست و پیروزی] را میان مردم به نوبت می‌گردانیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸).

این آیه پس از شکست مسلمانان از مشرکان در جنگ اُحد نازل شده است و به این سنت الهی اشاره می‌کند که پیروزی در مِلک هیچ کس نیست و دلیلی بر نا امیدی وجود ندارد و به زودی حرکت ایّام، مشرکان را به پایین می‌کشد و مسلمانان پیروز می‌شوند (جعفری، ۱۳۸۶، ص۲۱۱-۲۱۰). اگر جبهه حق عوامل پیروزی را در خود جمع کند و به آرمان‌های خود معتقد باشد و برای آن‌ها مبارزه کند، به پیروزی دست می‌یابد.

مسلمانان در جنگ بدر، خودشان شرایط پیروزی را فراهم آوردند و با ایجاد این شرایط طبق سنن تاریخ به پیروزی می‌رسیدند، امّا در جنگ احد شرایط پیروزی را ایجاد نکردند، در نتیجه شکست خوردند. بنابراین، موفقیت یک حق طبیعی است و برای ایجاد آن باید زمینه را فراهم آورد (شهید صدر، ۱۳۸۱، ص۵۴).

اروپایی‌ها از دانش، تجربه و فلسفه مسلمانان استفاده کردند و تمدّن خود را ساختند، امروز نوبت ما است که از دانش جهان بهره ببریم و تمدّن اسلامی را با معنویت و روح اسلامی برپا کنیم و این کار شدنی است؛ زیرا کشورهای اسلامی ابزارهای فراوانی؛ مانند جمعیّت، سرزمین‌های خوب، موقعیّت جغرافیایی برجسته، منابع طبیعی بسیار و نیروهای انسانی با استعداد و برجسته دارند که اگر این نیروهای انسانی با تعالیم اسلام و مستقل تربیت شوند، می‌توانند در عرصه علم، سیاست، فناوری و عرصه‌های گوناگون اجتماعی، آفرینش‌های هنرمندانه خود را آشکار نمایند (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸).

بنابراین، می‌توانیم با استفاده از ظرفیت‌های مادی و معنوی که به برکت اسلام و انقلاب اسلامی فراهم شده است، مراحل رسیدن به تمدّن نوین اسلامی را طی کنیم.

تفاوت تمدّن نوین اسلامی با تمدّن غرب از منظر مقام معظم رهبری

تمدن نوین اسلامی با تمدّن غرب، از جهات مختلف متمایز است و از منظر

وجدان‌های بیدار و عقل سلیم، به لحاظ تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر، کفه تمدّن نوین اسلامی نسبت به تمدّن غربی بی‌نهایت سنگین‌تر است و طبعاً عقل سلیم، زندگی به سبک اسلامی، مبتنی بر معیارهای قرآنی و در چارچوب تمدّن نوین اسلامی را بر می‌گزیند. در این مبحث، مهم‌ترین تمایزات تمدّن نوین اسلامی با تمدّن غرب را از منظر رهبر انقلاب اسلامی مرور می‌کنیم.

۱. در تمدّن مادی‌گرای غرب، هدف اصلی در زندگی بشر قدرت، ثروت و لذّت است (حسنی، ۱۳۹۵، ص۱۴۰-۱۳۹). هم‌چنین رشد تکنیک، رفاه مادی و افزایش و سیطره آدمی بر طبیعت است (زرشناس، ۱۳۸۰، ص۲۰و۲۵). امّا تمدّن نوین اسلامی، معنویت و رفاه را در کنار یک‌دیگر می‌خواهد و معیار پیشرفت، التزام به رعایت قسط و عدل و مجاهدت در راه حق و تقوای الهی است.

در قرآن کریم، خداوند می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ» (صف(۶۱): ۱۱-۱۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک رهایی بخشد؟ به خدا و پیامبرش ایمان آورید و با اموال و جان‌های‌تان در راه خدا جهاد کنید، این برای شما از هر چیز بهتر است، اگر بدانید.

و در سوره آل عمران می‌فرماید:

«وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران(۳): ۱۶۹)؛ ای پیامبر! هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده‌اند! بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.

۲. در تمدّن غرب، بدون توجه به حیات اخروی و نیز وحی و معنویت راستین، معیار در بایدها و نبایدها، خواست انسان است، امّا در تمدّن نوین اسلامی، تعیین این اصول بر مبنای عقل و شرع است.

۳. در زمینه حقوق اجتماعی و حقوق بین الملل، تفاوت چشم‌گیری بین تمدّن غرب و تمدّن نوین اسلامی وجود دارد و تمدّن غرب یا حقوق اجتماعی برابر همه انسان‌ها را نمی‌پذیرد و یا اگر از بُعد نظری آن را بپذیرد، در مقام عمل به آن ملتـزم نیسـت. رهبـر انقلاب برخی از مصادیق عدم التـزام غـرب بـه اصـول اخلاقـی و انسـانی را یـادآورد شده‌اند. از جمله این‌که در ماجرای کرونا، ماسک‌ها و دستکش‌های برخـی از کشـورها توسط آمریکا و برخی کشورهای اروپایی مصـادره شـد و از معالجـه بیمـاران سـالمند خودداری کردند و برای چند دستمال توالت، غربی‌ها به جان هـم افتادنـد کـه یکـی از سناتورهای آمریکایی گفته بود: «غرب وحشی زنده شده است».

به اعتقاد رهبر انقلاب، غربی‌ها امروز به این مسأله معترفند که غرب بر خلاف ظاهر اُتوکشیده و ادلکن‌زده خود، دارای یک روح وحشی است و می‌فرمایند: «این البته نتیجه منطقی و طبیعی فلسفه حاکم بر تمدّن غربی اسـت؛ یعنـی فلسـفه فردگرایـی و فلسـفه مادی‌گری؛ فلسفه‌های غالباً بی‌خدایی که اگر اعتقـادی هـم بـه خـدا اسـت، آن اعتقـاد، توحیدی، صحیح، عمیق و معرفت‌زا نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱/۲۱).

این تمدّن در خارج از اروپا با استعمار، برده‌داری، بهره‌کشی از جهانیان و درازدستی و غارت سرزمین‌های ملّت‌های آفریقایی و آسیایی به ثروت زیـادی دسـت یافـت و در داخل با استثمار دهقانان فقیر، کارگران صنعتی که در گرسنگی و رنج به سر مـی‌بردنـد، به شکوه و عظمت رسید (حائری، ۱۳۸۰، ص۸۳-۵۱).

نتیجه غارت‌گری غرب، بیماری، فقر، بی‌کاری، مرگ و آوارگی میلیون‌هـا انسـان در سرتاسر جهان بود و استعمارگران در قالب‌های مختلف (استعمار کهنـه، نـو، فرانـو) در زمان‌های مختلف با تغییر و نوسان، اهداف ضد انسانی خود را دنبـال نمودنـد، منـابع و سرزمین‌های حکومت‌های وابسته به خود را با تهدید ربودند تا سطح رفاه ملت خود را افزایش دهند.

در حالی که در تمدّن نوین اسلامی، عدالت اجتماعی و برابـری در حقـوق بـین الملل، بر اساس موازین و مقررات اسـلامی خاسـتگاه الهـی دارد و خداونـد متعـال هشدار می‌دهد:

«مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده(۵): ۳۲)؛ هرکس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را حیات بخشیده است.

در نتیجه، در تمدّن اسلامی تولید سلاح‌های کشتار جمعی، اتمی و شیمیایی ممنوع است. افزون بر این که اساساً کشتن هر فرد بی‌گناهی به هر نحوی که باشد، کیفر اخروی غیر قابل تصوری دارد. هم‌چنین در تمدّن اسلامی، مال، عرض و ناموس همه انسان‌ها در سرتاسر دنیا محترم و مورد حمایت نظام اسلامی است. امّا در تمدّن غرب، جان، مال و ناموس مردم جهان فقط بر روی کاغذ محترم است و در عمل تعرض به حقوق انسان‌ها سود و دست آورد مثبت تلقی می‌شود، مگر این که زورشان نرسد و یا از واکنش و مقاومت طرف مقابل ترس داشته باشند.

و نیز در نظام تربیتی تمدّن غرب، مقوله تزکیه نفس هیچ جایگاهی ندارد و معیار در کنترل نفس و شهوات، رفع مزاحمت برای دیگران است. این نظام تربیتی، انسان را تا حد یک حیوان هوشمند پایین می‌آورد؛ در حالی که نظام تربیتی اسلام، تنزل انسان در حد حیوان هوشمند را از بزرگ‌ترین خسارت‌ها می‌داند و تزکیه انسان از رذایل اخلاقی؛ نظیر عجب، فریب، فحشا و ... را لازمه فلاح و رستگاری می‌داند و خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا» (شمس(۹۱): ۱۰-۹)؛ که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده رستگار شده و آن که نفس خویشتن را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است.

در تمدّن غرب، علم تجربی برای کسب قدرت، ثروت، لذّت و تولید گسترش یافت، امّا از نظر تزکیه، ایمان دینی، اخلاق و معنویّت دچار انحطاط شد و این در تضادّ با هدف انبیای الهی است؛ زیرا هدف از ارسال رُسُل، تعلیم و تزکیه و در نهایت سعادت دنیا و آخرت انسان است و خداوند می‌فرماید:

«لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ

آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ وَإِن کَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُّبِینٍ» (آل عمران(۳): ۱۶۴)؛ به یقین، خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت، تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاک‌شان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

بر اساس این آیه و آیات دیگر، تزکیه بر تعلیم مقدم است.

از منظر رهبر معظم انقلاب، علم در تمدّن غرب، در خدمت فحشا، دزدی اطلاعات، جاسوسی، مواد مخدر، زد و بند در جاهای مختلف دنیا، تجاوز به ملّت‌ها، استعمار، خونریزی و جنگ قرار گرفته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۶/۱۲).

نظریه اعتباریات

پژوهش پیرامون تمدن نوین اسلامی نیازمند استفاده از نظریه‌های اسلامی و بومی است. در این میان، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در ساماندهی به پژوهش‌های تمدنی مؤثر است. در این نظریه، ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری از یک‌دیگر تفکیک شده‌اند. عدم تمایز بین ادراکات حقیقی و اعتباری از بزرگ‌ترین مسائل مبتلابه دانشمندان در توصیف و تبیین پدیده‌های اجتماعی است. از نتایج بی‌توجهی به تفاوت بین ادراکات حقیقی و اعتباری، خلط روش‌شناسی بین دو قلمرو حقیقی و اعتباری است. شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آن‌ها از یک‌دیگر بسیار مضر و خطرناک است و همین عدم تفکیک است که بسیاری از دانشمندان را از پا درآورده است که بعضی از اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس، نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات در باره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج۶ ، ص۳۷۲).

علامه در ابتدای مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم که «ادراکات اعتباری» نام دارد، علوم اعتباری را به سه بخش تقسیم می‌کند: ۱. کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان. ۲. کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباریه (انقسامات) و ۳. کیفیت ارتباط علوم اعتباریه با آثار واقعی و حقیقی؛ یعنی با اعمال خارجی وجود انسان (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج۲، ص۲۲۴). از دیدگاه علامه انسان با پیمودن این سه مرحله: «علوم ساخته خود را توسیط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد» (همان). ما در این‌جا به تبیین این سه مرحله می‌پردازیم.

کیفیت پیدایش علم اعتباری توسط انسان

از دیدگاه علامه طباطبایی اعتباریات حاصل احتیاجات انسان است: «ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی، فرضی و اعتباری دارد» (همان، ص۲۶۹). علامه معتقد است: «هر اعتباری را حقیقتی است» (همان، ص۲۲۷). بنابراین، می‌توان گفت اعتباریات بایدهایی است که از هست‌ها سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، بدون هست‌ها بایدها شکل نمی‌گیرند؛ زیرا نظام اعتباری و قراردادی انسان‌ها برگرفته از هستی‌شناسی آن‌هاست، بر همین اساس در یک تمدن برآمده از مبانی اسلامی، نظام اعتباری مطلوب برگرفته از هستی‌شناسی اسلامی است، چنین نظامی تکیه بر حقایق تکوینی دارد. در نتیجه اعتباریات تمدن نوین اسلامی هماهنگ با اهداف دین است. به طور کلی اعتباریات نماد روابط عینی و حقیقی میان افعال انسان و نتایج آن‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۲۰۷).

کیفیت پیدایش تنوع در علوم اعتباری (انقسامات)

از ویژگی‌های نظریه اعتباریات علامه، تقسیم‌بندی دقیق نسبت به کثرت و نوع اعتباریات است. علامه ابتدا اعتباریات را به ثابت و متغییر و پیش از اجتماع و پس از اجتماع تقسیم می‌کند و کیفیت پیدایش، کثرت، تنوع و شیوه کاربرد مفاهیم اعتباری را توضیح می‌دهد.

منظور از اعتباریات ثابت، ادراکاتی است که تابع احتیاج‌های انسان است و با تغییر محیط زندگی تغییر نمی‌کنند، اما ادراکات اعتباری متغیر حاصل نیاز و عوامل محیطی است. علامه در توضیح این تقسیم‌بندی می‌نویسد:

> ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشو و ارتقا نیست و اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج۲، ص۲۶۹).

منظور علامه از اعتباریات قبل از اجتماع مواردی است که برآمده از نیازهای فردی (طبیعی) انسان است؛ زیرا انسان در هر شرایطی به آن‌ها نیازمند است، اما اعتباریات بعد از اجتماع تابع نیازهای اجتماعی است. در واقع انسان متناسب با نیازهای اجتماعی به خلق و وضع اعتباریات دست می‌زند: «افعالی که متعلق قسم اول هستند، با هر شخص قائم‌اند و افعالی که متعلق قسم دوم می‌باشند، با نوع مجتمع قائم‌اند» (همان، ص۲۰۲).

از دیدگاه علامه، مهم‌ترین ویژگی‌های اعتباریات قبل الاجتماع عبارتند از: ۱. وجوب و ضرورت؛ انسان آن‌چه را که واجب و ضروری می‌پندارد، برایش اعتباریات خلق می‌کند (همان، ص۲۰۳). ۲. حسن و قبح؛ انسان بر اساس برداشتی که از حسن و قبح دارد، مطابق با آن برداشت به وضع اعتباریات می‌پردازد (همان). ۳. اخف و اسهل؛ انسان در خلق اعتباریات آن‌چه که آسان و سهل است را در اولویت قرار می‌دهد (همان، ص۲۰۴). ۴. استخدام و اجتماع؛ انسان از جمله موجوداتی است که برای بقای خود نیازمند استخدام و استفاده از هم‌نوعان خود است، این نیاز انسان را به وضع اعتباریات جهت استخدامِ متقابل تشویق می‌کند (همان، ص۲۰۶) و ۵. اصل متابعت علم با واقع؛ انسان دانش و معرفت خود را مطابق با واقعیت می‌داند و متناسب با آن به خلق اعتباریات می‌پردازد (همان، ص۲۱۰).

از نظر علامه اعتباریات بعد الاجتماع، نیازهای اجتماعی گسترده و غیر قابل

شمارش هستند. ایشان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به چهـار مـورد از آن‌هـا اشاره می‌کند که عبارتند از: ۱. اصل مِلک و تَملک؛ آن‌چه را که انسان متعلق و مخـتص به خود می‌داند، برایش اعتبار مالکیت خلق می‌کند و تصرف در آن را تنهـا بـرای خـود جایز می‌داند (همان، ص۲۱۷). ۲. اصل کلام و سخن؛ انسان‌ها برای ارتباط با یک‌دیگـر مفاهیم اعتباری می‌سازند (همان، ص۲۱۸). ۳. اصل ریاست و مرئوسیت، و لوازم آن‌ها؛ در جامعه انسانی به مقتضای غریزه استخدام، همواره عده‌ای به سبب توانایی، امکانـات و قابلیت بیش‌تر در رأس جامعه قرار می‌گیرند و افراد دیگـر را اسـتخدام مـی‌کننـد، در نتیجه وجود فعـال خـود را بـزرگ‌تـر مـی‌کننـد (همـان، ص۲۲۰) و ۴. اصـل تسـاوی طرفین(مبادله‌ها و ارتباطات دو طرفه) بخشی از اعتباریات حاصل نیازهای مساوی و دو طرفه انسان‌ها به یک‌دیگر است (همان، ص۲۲۳).

کیفیت ارتباط علوم اعتباریه با آثار واقعی و حقیقی؛ یعنی با اعمال خارجی وجود انسان

علامه برای تبیین ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و اعمال خارجی وجود انسان، به پنج اصل اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱. تمامی موجودات در دایره هستی خود فعال هستند.

۲. همه موجودات برای بقای خود تلاش می‌کنند.

۳. فعالیت و حرکت هر موجودی به سمت کمال غایی آن موجود است.

۴. انسان‌ها حرکت استکمالی خود را بر اساس علم و فکر انجام می‌دهند.

۵. علم و فکری که حرکت استکمالی انسان را پیش می‌بـرد، علـم و فکـر اعتبـاری است (همان، ص۲۲۵-۲۲۴).

یافته‌ها

با توضیح چهـارچوب نظریـه اعتباریـات و محـورقراردادن آن در واکـاوی عوامـل رکودآفرین تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری، اندیشه و دیدگاه مقام معظم رهبری مطابق با مؤلفه‌ها و اصول این چارچوب نظـری، توصـیف و تحلیـل مـی‌گـردد. یافته‌های این مقاله در سه بخش ذیل قابل ارائه است که عبارتند از:

بی‌توجهی به نیازهای اعتباری در ایجاد تمدن نوین اسلامی

در نظریه اعتباریات انسان و به تبع آن، اجتماع انسانی از هر نوع آن، نیازمند خلق و وضع اعتباریات است، در صورتی که چنین نیازی درک نشود، نمی‌توان انتظار خلق و وضع اعتباریات و در نتیجه آن بایدها و نبایدهای تمدنی را مشخص کرد. بنابراین، نسبت به پدیده تمدن نوین اسلامی اولین پرسشی که مطرح می‌شود، میزان درک و فهم از نیازهای تمدن نوین اسلامی است. مقام معظم رهبری بر این نیاز تمدنی تأکید دارند. امّا هم‌چنان شاهد بی‌توجهی به این توصیه‌ها هستیم.

> ما به دلایل گوناگون قادریم که در بخش‌های مختلفِ تمدّنی کشور و تمدّنی نظام، تحوّل ایجاد بکنیم... انتظار من از خودم و از جوان‌های‌مان و از ملّت‌مان و از نخبگان‌مان این است که در فکر ایجاد تحوّل در بخش‌های مختلفی که نیاز هست، باشیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۳/۱۴).

بنابراین، اساسی‌ترین مانع ایجاد تمدن نوین اسلامی بی‌توجهی به نیازهای اعتباری است که از جمله خلق و وضع اعتباریات هویتی است؛ زیرا بزرگ‌ترین مانع، ریشه در فقدان اعتباریات هویتی دارد و نتیجه بی‌هویتی جامعه از منظر مقام معظم رهبری، به راحتی مغلوب‌شدن در مقابل صداهای بلند تحکم‌آمیز است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۷/۲۲).

هویت اسلامی بیان‌گر تمایز و تفاوت تمدن نوین اسلامی با غیریت‌های خود است. در اسلام، هویت، با تقوا، علم، صبر و مقاومت، معنویت، ایثار و عمل به فرائض اسلامی و ترک محرّمات ارزیابی می‌شود، اگر این اصول در ملّت و جامعه اسلامی کم‌رنگ شود، طبق فرموده مقام معظم رهبری نتیجه آن یک مرگ تمدنی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۳/۱۴).

هم‌چنین از ثمرات فقدان اعتباریات هویتی اعتماد به دشمن، نفوذ دشمن و نا امنی در حوزه سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع است. این مطلب در آثار و اندیشه مقام معظم رهبری مورد توجه جدّی قرار گرفته است، امّا برخی از عناصر ضدّ انقلاب یا نادان، این مسأله را توهم توطئه دانسته‌اند. «بعضی اصل دشمن را انکار می‌کنند. وقتی ما می‌گوییم دشمن داریم، می‌گویند آقا، شما دچار توهّمید؛ توهّم توطئه! خود این

مطرح‌کردن توهّم توطئه، به نظر ما یک توطئه است؛ برای این‌که حسّاسیّت‌ها را کم کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۳/۱۴). در ادامه به اختصار، دو مورد از آثار و نتایج کم‌رنگ‌شدن عناصر هویت اسلامی را بیان می‌کنیم.

الف) نفوذ

ایجاد تمدن نوین اسلامی مهم‌ترین آرمان انقلاب اسلامی است. در تقابل با این هدف، دشمن، ظرفیت‌های خود را به کار گرفته است. بخشی از عمل‌کرد آشکار دشمن؛ اعم از جنگ، تهدید و تحریم بر کسی پوشیده نیست، اما بخش خطرناک این تقابل، نفوذ گسترده در ابعاد مختلف ساختارهای انقلاب اسلامی از جمله نهادهای تصمیم‌ساز نظام جمهوری اسلامی است. چنین نفوذی در جغرافیای ایران اسلامی با شدت و دقت زیاد در سرتاسر جغرافیای تمدنی اسلام در دستور کار سرویس‌های اطلاعاتی دشمن است: «مهم‌ترین خطر، دخالت و تأثیرگذاریِ جبهه کفر و استکبار در ساخت نظام جدید سیاسی در این کشورها است. آنان همه کوشش خود را به کار خواهند برد تا نظام‌های جدید، هویت اسلامی و مردمی نیابد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۸/۱۴). نفوذ از پیچیده‌ترین و پنهان‌ترین عملیات‌های دشمن است؛ هم‌چنان‌که امیر المؤمنین امام علی 7 می‌فرمایند: «**شرّ الاعداء ابعدهم غوراً و اخفاهم مکیده**» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۹، ص۵۲۹)؛ بدترین دشمنان، کسی است که فکر و اندیشه‌اش دورتر و کینه‌اش پنهان‌تر است.

مقام معظم رهبری معتقدند دشمن به این نتیجه رسیده که فقط با نفوذ فرهنگی و تغییر ذهن‌ها و تحریک هوس‌ها می‌تواند بر جمهوری اسلامی غلبه کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۶/۱۱). در نتیجه برای نفوذ و کم‌رنگ‌کردن عناصر هویت اسلامی از رسانه‌ها، فضای مجازی و فناوری اطلاعات، بیش‌ترین استفاده را می‌کند: «امروز دشمنان به زوایای زندگی من و شما ملّت انقلابی، با دقت دارند نگاه می‌کنند که شاید نقطه ضعفی پیدا کنند و از آن‌جا نفوذ کنند؛ این مناطق نفوذ دشمن را شناسایی کنید، در مقابل آن‌ها صف‌آرایی کنید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۲/۷). در همین زمینه به نقش گسترده سرویس‌های

اطلاعاتی در نفوذ اشاره می‌کند و از چنین نفوذی به جنگ تعبیر می‌کند: «در این جنگ، شیوه‌ها و روش‌های مختلفی در دستور کار است؛ از «نفوذ و سرقت اطلاعات» و «تغییر محاسبات تصمیم‌گیران» و «تغییر باورهای مردم» تا «ایجاد نابسامانی مالی و اقتصادی» و ایجاد آشفتگی‌های امنیتی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۲۹).

ب) نا امنی

از ثمرات ازدست‌رفتن عناصر هویتی؛ مثل ولایت‌پذیری، ایثار و اعتقاد به ارزش‌های اسلامی و انقلابی و از ثمرات اعتماد به دشمن، نفوذ و نا امنی است. در حالی که امنیت اولین و ضروری‌ترین نیاز انسان، جوامع و تمدن‌ها است. به تعبیر مقام معظم رهبری، امنیت نباشد، هیچ چیز نیست: «امنیّت که نبود، هیچ چیز نیست. امنیّت مثل هوا برای انسان، به طور مستمر لازم است. جامعه امنیّت نداشته باشد، حالت اختناق پیدا می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۴/۲۵). نا امنی موجود در جهان اسلام که ثمره نفوذ و بی توجهی به عناصر اصیل هویت اسلامی است، سهم زیادی در جلوگیری از ایجاد تمدن نوین اسلامی دارد. نا امنی ارتباط مستقیمی با اعتباریات هویتی دارد. برای توضیح می‌توان گفت، وقتی اعتباریات مورد نیاز هویت کلان تمدن نوین اسلامی به درستی خلق و وضع نشود و هویت‌های قومی، مذهبی و ملی در مقابل یک‌دیگر قرار بگیرند، بستر مناسبی برای توطئه دشمن شکل می‌گیرد، در نتیجه می‌توان گفت نا امنی‌ها و نزاع‌های بی پایان در جهان اسلام ثمره بی توجهی به نیازهای اعتباری مناسب با تمدن نوین اسلامی است. نا امنی در امت اسلامی از عوامل رکود و از موانع اساسی در رسیدن به حیات طیبه، پیشرفت و تمدن‌سازی است.

در حال حاضر که ایران اسلامی توانسته است به توفیقات گسترده‌ای دست پیدا کند و دوران پیشرفت سیاسی، اقتصادی، نظامی و علمی گسترده را سپری کند، دشمنان انقلاب اسلامی برای این‌که این انقلاب به اهداف خود نایل نگردد، گسترش نا امنی را به عنوان یک برنامه راهبردی دنبال می‌کنند، از بعد پیروزی انقلاب اسلامی برنامه‌های متنوعی را برای جلوگیری از پیشرفت انقلاب اسلامی به مرحله اجرا در آوردند

(خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۶/۱۰). در رأس برنامه‌های دشمن که جدی‌ترین تهدید برای پیشرفت و تمدن‌سازی است، گسترش نا امنی با روش‌های مختلف؛ مانند ترور، خراب‌کاری، دامن‌زدن به اختلافات مذهبی و قومی، قبیله‌گرایی سیاسی و جناحی است. البته رهبر انقلاب حزب‌گرایی با هدف کانال‌کشی برای هدایت‌های دینی، عقیدتی و سیاسی، نه با هدف قدرت‌طلبی را مطلوب می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۱). در حوزه امنیت، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اقتدار و امنیت در جهت ایجاد تمدن نوین اسلامی، نیروی انسانی به ویژه جوانان با انگیزه است که در جهت دفاع از استقلال، نقشی بی بدیل دارد. مقام معظم رهبری هشدار می‌دهد که در صورت بروز اختلال در هویت فرهنگی و معنوی جوانان، آنان انگیزه خود را در برابر هجوم دشمن از دست خواهند داد و چه بسا بی جیره و مواجب برای دشمنان کار کنند و می‌فرمایند: «توانایی‌هایی که در جوان هست، می‌تواند معجزه کند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۲/۱). مقام معظم رهبری در توصیه به جوانان می‌فرمایند:

> یأس بزرگ‌ترین آفت جوانان است، جوان‌ها بدانند که متأسفانه یأس به روح جوان زودتر راه پیدا می‌کند؛ هم‌چنان‌که امید این گونه است. در مقابل یأسی که دشمن می‌خواهد به جوان‌ها تلقین و تزریق کند، خودتان را مصونیت بدهید (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۸/۱۰).

بی توجهی به کثرت، تنوع و اقسام مفاهیم اعتباری در ایجاد تمدن نوین اسلامی

نظریه اعتباریات به موضوعی ورود کرده است که در شکل‌دهی به پدیده‌های کلانی؛ مانند تمدن نوین اسلامی بسیار تأثیرگذار است. این موضوع همان توجه به تنوع اعتباریات و تقسیم‌بندی آن‌ها است. علامه در نظریه اعتباریات به این موضوع اشاره می‌کند که انسان‌ها متناسب با نیازهای خود به خلق و وضع اعتباریات دست می‌زنند و بر اساس آن عمل می‌کنند. نکته مهم نظریه علامه در این است که به رابطه نیاز و وضع اعتبار اشاره می‌کند. این رابطه زمانی اهمیت پیدا می‌کند که به دوگانگی‌های موجود و تعدد نیازها در اجتماع توجه کنیم. در یک اجتماع، نیازهای متعددی وجود دارد؛ مانند نیاز فردی، اجتماعی، ثابت و متغیّر؛ توجه به این نیازها همان چیزی است که علامه

بحث کثرت و انقسمات اعتباریات را به آن اختصاص داده است. در واقع ایجـاد تمـدن نوین اسلامی از مسیر توجه به این نیازها می‌گذرد.

نیازهای ثابت و متغیّر و آثار بی توجهی آن‌ها

بخشی از نیازها ثابت و عام است و هر فردی در هر شرایطی به آن‌ها نیاز دارد. اگـر در جامعه، انسان‌ها در رفع نیازهای ثابت خود ناتوان باشند، نمـی‌تـوان از آن‌هـا انتظـار همراهی برای ایجاد تمدن نوین اسلامی داشت. بیانات مقام معظم رهبری با موضوعاتی نظیر فقرزدایی، تولید، خودکفایی، عدم وابسـتگی و قـوی‌شـدن در همـین رابطـه قابـل تحلیل و بررسی است. از جمله این‌که ایشان قوی‌شدن در زمینه‌هـای مختلـف نظـامی، امنیتی، اقتصادی و حفظ هویت را لازم می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۱۲/۵).

بی توجهی به نیارهای ثابت و متغیر مورد نیاز تمدن اسلامی، آثاری؛ مانند وابستگی، خودکم‌بینی و تقلیدگرایی به دنبال دارد که با توجه به دیدگاه مقام معظم رهبری، برخی از این موارد را به اختصار بیان می‌کنیم.

وابستگی

امروزه امت اسلامی به صورت گسترده وابسته بـه بیگانگـان در دریافـت کالاهـا و نسخه‌های مغایر با هویت تمدنی خود است. این وابستگی در ابعاد اقتصـادی، سیاسـی، امنیتی و فرهنگی عمق یافته است؛ به گونه‌ای که بخـش زیـادی از ملـت‌هـای مسـلمان تلاش در رفع این وابستگی را عملـی بـی فایـده مـی‌داننـد. ایـن‌کـه امـت اسـلامی بـا ظرفیت‌های بی نظیر، این‌چنین وابسته شده اسـت، دلیـل آن را بایـد در بـرآورده‌نشـدن نیازهایی دانست که در نظریه اعتباریات از هم تفکیک شده است.

در گفتار مقام معظم رهبری از وابستگی به «آفت بزرگ» و «مادر آفت‌های ملّی» یـاد شده است (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۳/۱۴). از نظـر وی، بـرای یـک جامعـه، «خفتـی بـالاتر از وابستگی نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۱/۲۸)؛ چـرا کـه «وابسـتگی بـی چـارگی مـی‌آورد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۷/۲۶). جامعه وابسته از پیشرفت علمی، اقتصادی، فکـری و فرهنگـی محروم می‌شود، منابع و ثروت‌های طبیعی آن به غارت می‌رود و ضعیف و عقـب‌افتـاده

بار می‌آید. ایران دوره پهلوی نمونه‌ای از جامعه وابسته بود، کسانی بر این ایران حکومت می‌کردند که معتقد بودند باید به قدرت حاکم جهانی متّکی باشیم، چون قوی هستند، باید زیر سایه آن‌ها زندگی کنیم: «سران رژیم گذشته ایران ... می‌گفتند آمریکا، یا بعضی از ممالک اروپایی، پولدار، قوی، صاحب علم و دارای سلاحند، چرا ما خودمان را از این‌ها جدا کنیم؟! چرا ما دنباله‌روی این قدرت‌ها نباشیم؟» (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۲/۱۳). گستره وابستگی در ایران دوره پهلوی حالتی را ایجاد کرده بود که نتیجه آن پذیرش برتری ذاتی بیگانگان بود، در چنین شرایطی علم و ثروت، پیشرفت، نوآوری و سازندگی از ویژگی‌های بیگانگان به حساب آمده است.

خودکم‌بینی

از نتایج وابستگی، خودکم‌بینی و احساس درماندگی و ناتوانی است، در چنین شرایطی ظرفیت‌های مادی و معنوی به درستی استفاده نمی‌شود. یکی از موانع ایجاد تمدن نوین اسلامی، همین احساس درماندگی است که سرچشمه آن را باید در بی توجهی به برطرف‌کردن نیازهای تمدنی؛ مانند نیازهای فرهنگی و اقتصادی جست‌وجو کرد. خودکم‌بینی ظرفیت‌های مادی و معنوی را زمین‌گیر می‌کند، بلکه ظرفیت معنوی عظیم متکی به ایمان و قدرت خداوند را کم‌رنگ می‌نماید، اقدام‌های شتاب‌زده، نگاهای بدبینانه و فراموش‌کردن امدادها و سنت‌های الهی، نمونه‌ای از عوارض خودکم‌بینی است:

> نباید با نگاه شتاب‌زده یا بدبینانه به این چشم‌انداز نگریست. بدبینی به توانایی‌ها، خود کفران نعمت الهی است، غفلت از امداد الهی و نیز بی خبری از کمک سنت‌های آفرینش، فروغلطیدن به ورطه: «**الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ**» (فتح(۴۸): ۶) است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۲/۹).

تقلیدگرایی

نتیجه بلافصل خودکم‌بینی تقلیدگرایی است که امروزه امت اسلامی گرفتار آن است؛ تقلیدگرایی از موانع دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی است که معمولاً ملّت‌هایی که در مقابل توسعه فنّی، علمی و مادی غرب دچار خودباختگی شده‌اند و روحیه یأس

و نا امیدی بر آن‌ها غالب گردیده و اعتماد به نفس خود را از دست داده باشند، مقلّد می‌شوند. البته مقام معظم رهبری به استفاده از ویژگی‌های مثبت تمدن غرب توصیه می‌کنند:

> یکی از خصوصیات خوبی که اروپایی‌ها دارند، خطرپذیری است، منشأ موفقیت‌های آن‌ها این بوده است. آیا غرب‌زده‌های ما این را گرفتند و به ایران آوردند؟ ... آیا این روحیه تلاش خستگی‌ناپذیر فقط برای علم را به ایران آوردند؟ این‌ها بخش‌های خوب فرهنگ غربی بود. این‌ها را که نیاوردند، پس چه چیزی را آوردند؟ اختلاط زن و مرد و آزادی و عیاشی و پشت میزنشینی و با ارزش قلمدادکردن لذّات و شهوات را آوردند (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۲/۱۲).

ب) اعتباریات پیش از اجتماع و پس از اجتماع و آثار بی توجهی آن‌ها

در یک تقسیم دیگر، علامه اعتباریات را به پیش از اجتماع و پس از اجتماع تقسیم می‌کند که توجه به آن در ایجاد تمدن نوین اسلامی بسیار راهبردی و ضروری است. در نیازهای پیش از اجتماع یکی از موارد، حالت ضرورت و وجوب است؛ یعنی تا چیزی ضروت پیدا نکند، انسان برای آن اقدام نمی‌کند. نسبت امت اسلامی با ایجاد تمدن نوین اسلامی نیز باید نسبت ضرورت و وجوب باشد تا تمدن نوین اسلامی محقق شود و پس از آن، شناخت نیازها و عمل به وظایف است که در این زمینه رهبر انقلاب می‌فرمایند:

> جهان اسلام باید عوامل تفرقه را بزداید. وحدت علمای دین، راه حل‌های اسلامی برای سبک زندگی نوین اسلامی را کشف می‌کند. هم‌کاری دانشگاه‌های ما علم و فنّاوری را ارتقا بخشیده، زیربناهای تمدّن جدید را خواهد ساخت. هماهنگی رسانه‌های ما فرهنگ عمومی را از ریشه اصلاح خواهد کرد. ارتباط نیروهای مسلّح ما جنگ و تجاوز را از همه منطقه دور خواهد کرد. ارتباط بازارهای ما، اقتصاد کشورهایمان را از سلطه کمپانی‌های غارت‌گر بیرون خواهد آورد. رفت و آمدها و سفرهای مردم ما، همزبانی،

همدلی، وحدت و دوستی به ارمغان خواهد آورد. دشمنان شما و ما می‌خواهند اقتصاد خود را با منابع کشورهای ما، عزّت خود را با ذلّت ملّت‌های ما و صدرنشینی خود را با تفرقه ما تأمین کنند. می‌خواهند ما و شما را به دست خودمان نابود کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۲۷).

مورد دوم اعتباریات قبل الاجتماع، حسن و قبح و مورد سوم، انتخاب اخف و اسهل است که با تطبیق در حوزه تمدن‌سازی شایسته‌ترین، سبک‌ترین و آسان‌ترین راه‌ها را باید انتخاب کرد. شایسته‌ترین راه، ما را از کج‌روی مصون نگه می‌دارد و انتخاب اخف و اسهل موجب می‌شود که در مصرف قوّه و انرژی، صرفه‌جویی صورت پذیرد که همان تکیه بر ظرفیت‌های بومی و ملّی است: «راه حل حقیقی، راه حل بومی است. باید بذر سالم خودمان را بپاشیم و مراقبت کنیم تا سبز شود، به دنبال تقلید از این و آن نباشیم، دنبال سخن‌گفتن با زبان و لغت بیگانه و عاریه‌گرفتن از تجربه‌های دست چندم آن‌ها نباشیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۲/۱۲).

در کنار استفاده از ظرفیت‌های بومی و نعمت‌های مادی و معنوی که نقش محوری و اساسی را در تمدن‌سازی دارند، توجه به اصل «استخدام و اجتماع» با توجه به مدنی بالطبع‌بودن انسان لازم و ضروری است که در بیانات مقام معظم رهبری به این نکته تأکید شده است که از اندوخته‌ها و ثروت ملّی که در اختیار داریم، بیش‌ترین استفاده را ببریم و با درنظرگرفتن اقتضائات، شرایط و زمینه‌ها از تجربیات شرق و غرب و همه ملّت‌ها و دستاوردهای علمی، فناوری‌های جدید، تجربه‌های درست و از همه آن‌چه در دنیای معرفت وجود دارد و به استقلال و شخصیت ما آسیب نزند، استفاده کنیم و مراقب باشیم چشم و گوش بسته و کورکورانه چیزی را از جایی نگیریم (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۹/۱۰ و ۱۳۹۰/۲/۱۴).

یکی از موانع در شکل‌گیری تمدن‌ها بی توجهی به علم و دانش است و شاخص اصلی در تمدن اسلامی قرن سوم و چهارم و تمدن نوین اسلامی علم می‌باشد که برای یادگیری آن مرز و محدودیتی وجود ندارد، حتی از غیر مسلمان باید آن را بیاموزیم. اصل متابعت علم، اصل پنجم اعتباریات قبل الاجتماع است.

مقام معظم رهبری علم را پایه تمدن و پیشرفت همه‌جانبه یک کشور می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴ و ۱۳۸۲/۲/۲۲) که هر کس آن را نداشته باشد، زیر دست است و هر کس به آن دست یابد، دست قدرتمند را خواهد داشت و اسلام بر خلاف غرب، علم روز را در خدمت انسانیت، عدالت، صلح و امنیت می‌خواهد (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۶/۱۲؛ ۱۳۹۰/۱۱/۱۴ و ۱۳۸۲/۲/۲۲).

در اعتبار مطابقت علم با واقع، جامعه اسلامی با چالش‌ها و موانع زیادی در زمینه علوم انسانی مواجه است از جمله این که هنوز برخی از محافل علمی جهان اسلام درگیر اثبات وجود علوم انسانی یا عدم اثبات آن هستند، طبیعی است که در صورت بروز این مسائل اعتباریاتی در تضاد فرهنگ اسلامی خلق می‌گردد. رهبر انقلاب در این باره می‌فرمایند: «این علوم انسانی‌ای که امروز رایج است، محتواهایی دارد که ماهیتاً معارض و مخالف با حرکت اسلامی و نظام اسلامی است، متکی بر جهان‌بینی دیگری است، حرف دیگری دارد، هدف دیگری دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۷/۲۹). موارد ذکرشده نمونه‌هایی از موانع و چالش‌های اعتباری پیش از اجتماع در ایجاد تمدن نوین اسلامی است. لذا از موانع اعتباری در تمدن‌سازی، رخوت در علم‌آموزی و تولید علم در آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه ایران و جهان اسلام است و اگر دست ملّتی از علم خالی باشد، آن ملّت نمی‌تواند توقع استقلال، عزّت، امنیّت، هویت و شخصیت را داشته باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۶/۱۲).

بخش دیگر اعتباریات به بَعد الاجتماع اختصاص دارد؛ مانند اصل مِلک و تملیک، اصل کلام و سخن، اصل ریاست و مرئوسیت، اصل تساوی طرفین که نقش کلیدی در خلق اعتباریات دارند که بدون توجه به این اصول، سخن از ایجاد تمدن نوین اسلامی در حد شعار باقی می‌ماند. مجموعه اعتباریات بعد الاجتماع شکل‌دهنده بایدها و نبایدهای تمدن نوین اسلامی در زمان شکل‌گیری است. در چنین شرایطی نوع اختصاص‌ها و ملکیت‌ها، نوع زبان مشترک جهت تعامل و مفاهمه، نوع ریاست و مرئوسیت برای سلسله‌مراتب رهبری، هم‌چنین اصول تساوی برای رفتارهای دوجانبه و چندجانبه نیازمند خلق اعتباریات جدید متناسب با مبانی اسلامی است.

از منظر علامه ملک و تملک سرآغاز شکل‌گیری مناسبات انسانی تحت عنوان حقوق فردی و اجتماعی است که باید منافع و حقوق تک‌تک افراد و حتی حیوانات بر پایه جهان‌بینی و اصول اسلام تعیین و رعایت شود. بر پایه این جهان‌بینی، مالک و صاحب اختیار همه موجودات خداوند است و معرفت به این موضوع، استبداد، خودگرایی و کبر را نفی می‌کند و به انسان می‌گوید اگر خداوند به تو ثروت، علم و قدرت بخشیده است، وظایف و مسؤولیت‌هایی را هم بر دوش تو گذاشته است. مقام معظم رهبری با استدلال به توصیه رسول خدا 9 به سدیر صیرفی که فرمودند: «**یا سدیر ما کثر مال رجل قطّ الّا عظمت الحجة الله تعالی علیه**» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۳۰۲)؛ ای سدیر! اگر مال کسی زیاد شد، حجت خدا بر او سنگین و زیاد خواهد بود. ثروتمندان را موظف می‌دانند که ببینند برادران دینی آن‌ها چه حوایجی دارند و باید تلاش کنند تا مشکلات و حوایج آن‌ها را برطرف کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۲/۱۹) و از آن‌جا که یکی از بزرگ‌ترین موانع اعتباری تمدن‌ساز، فقر (مالی، علمی، معنوی، اخلاقی) است، بر عهده زبدگان، دانایان، ثروتمندان و نخبگان جامعه است، داشته‌های خود را برای پیشرفت جامعه به کار ببرند. زیرا از موانع اعتباری تمدن‌سازی اسلامی کم‌کاری و محروم‌ساختن جامعه از دارایی‌ها، دانایی‌ها و ثروت‌هاست.

اصل بعدی، اصل کلام و سخن است که زمینه ساخت الفاظ و بعداً زبان را فراهم می‌کند و اصلی است که پس از اجتماع مطرح می‌شود و در زمینه تمدن‌سازی پیشرفت در کلام و سخن نقش تعیین‌کننده و اساسی را دارد و همه منابع مکتوب، رسانه‌های تصویری، فیلم‌ها و فضای مجازی در این اصل دیده می‌شود. مقام معظم رهبری یکی از موانع پیشرفت را القای شبهات و تلاش‌های رسانه‌ای معاندان می‌دانند و در توصیه به علما و روحانیون می‌فرمایند:

> بعضی از افراد، بدون توجه به این مسؤولیت مهم، به بالای منبر می‌روند و حرفی می‌زنند، نه فقط گره‌ای از ذهن مستمع باز نمی‌کند که گره‌هایی هم به ذهن او می‌افزاید، اگر چنین اتفاقی افتاد ... بعداً چگونه جبران می‌شود؟ آیا اصلاً قابل جبران است؟ آیا خدا از ما خواهد گذشت؟ (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱).

عدم پاسخ‌گویی یا پاسخ‌گویی نادرست به شبهات روشن‌فکران و جوانـان بـه ویـژه شبهات مربوط به نظـام اسـلامی از موانـع اعتبـاری تمـدن‌سـازی مـی‌باشـد. در عصـر تمدن‌سازی، نیازمند به علمای متعهد، آشنای به زمان، شرایط و با کیفیت‌های بالا هستیم که پیام دین را به صورت برگزیده و با اندیشه‌ای خردمنـد و آگـاه، مـنظم بیـان کننـد و لازمه این مهم، شناخت دنیا و اطلاع از پیشرفت‌ها و معارف آن و نیز آگاهی از شـبهات و اشکالاتی است که در شکل‌های جدید مطرح می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۲/۲۳).

اصل ریاست و مرئوسیت نیز از اصول مهم مورد توجه علامه است و نقش و تـأثیر مثبت و منفی کارگزاران و بزرگان در تمدن‌های بزرگ تـاریخ بشـر، بنیـادین و اساسـی اسـت و تحـولات بـزرگ و حرکـت‌هـای اصـلاحی بـا رهبـری پیـامبران، مصـلحان و خردمندان صورت گرفته است، برای ایجاد تمدن نوین اسلامی عمـل‌کـرد مسـؤولان و مردم حائز اهمیت است. مقام معظم رهبـری تـلاش بـرای عـدالت اجتمـاعی، پرکـردن شکاف طبقاتی، فهم، درک و رفع نیازها و مشکلات مردم، سـرعت در تصـمیم‌گیـری و عمل، حفظ دستاوردهای ملّت، برنامه‌ریزی و سیاسـت‌گـذاری و مبـارزه بـا فسـاد را از وظایف مسؤولان می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۷/۲۲؛ ۱۳۸۴/۴/۷؛ ۱۳۸۴/۲/۱۴؛ ۱۳۷۵/۳/۱۴؛ ۱۳۸۹/۹/۱۰ و ۱۳۸۲/۲/۱۵).

بی عدالتی، بی برنامگی، تنبلی، فساد و شکاف طبقاتی از موانـع اعتبـاری مـرتبط بـا نقش مسؤولان در ایجاد تمدن نوین اسلامی هستند. مقام معظـم رهبـری عـدالت را در صدر هدف‌های اولیه بعثت‌های الهی می‌دانند و در باره فسـاد مـی‌فرماینـد: «همـه بایـد بدانند که طهارت اقتصادی شرط مشروعیّت همه مقامات حکومـت جمهـوری اسـلامی است. همه باید از شرّ شیطان حرص بر حذر باشند و از لقمه حرام بگریزند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲).

اصل اعتباریات در مورد تساوی طرفین که مبادلـه‌هـا، ارتبـاط‌هـا و حقـوق متعادلـه اجتماعی را شامل می‌شود و در آن انصاف، عدالت و رعایت حال عموم مردم باید مورد توجّه قرار گیرد. مقام معظم رهبری عدالت را فریضه‌ای بر عهده همه به ویژه حاکمان و قدرتمندان می‌دانند (همان) و بر رفع تبعیض و رعایت حال عمـوم مـردم در قـوانین و

برنامه‌ریزی‌ها تأکید دارند. خروج قواعد و قوانین مربوط به اعتبارات تساوی طـرفین از مدار عدالت و احکام اسلامی از موانع اعتباری ایجاد تمدن نوین اسلامی است.

از دیدگاه مقام معظم رهبری در زمینه اعتباریات بعـد الاجتمـاع اسـتفاده از تجـارب جهان امروز لازم و ضروری است. ایشان می‌فرمایند:

> امروز نوبت مسـلمین اسـت کـه بـا همّـت خـود، تمـدّن نـوین اسـلامی را شالوده‌ریزی کنند. هم‌چنان‌که اروپایی‌ها آن روز از دانـش مسـلمین اسـتفاده کردند، از تجربه مسلمین استفاده کردند، از فلسفه مسلمین استفاده کردند، ما [هم] امروز از دانش جهان اسـتفاده مـی‌کنـیم، از ابزارهـای موجـود جهـانی استفاده می‌کنیم برای برپاکردن تمدّن اسلامی؛ منتها با روح اسلامی و با روح معنویّت، این وظیفه امروز ما است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸).

بی توجهی به چگونگی ارتباط اعتباریات با واقعیت‌های خارجی

بخشی از نظریه اعتباریات بـه چگـونگی ارتبـاط اعتباریـات بـا واقعیـت خـارجی اختصاص دارد. علامه طباطبایی برای توضیح ارتباط اعتباریات با واقعیت‌های خـارجی به پنج اصل اشاره می‌کند که عبارتند از اصل فعالیت و کنش‌گری، اصل تلاش برای بقا، اصل حرکت به سمت کمال، اصل تبعیـت حرکـت اسـتکمالی از علـم و فکـر و اصـل محوریت علوم اعتباری در استکمال صورت گرفته. این اصول همواره مورد توجه مقـام معظم رهبری بوده است و در ارتباط با اصـل فعالیـت و کـنش‌گـری ایشـان بـر کـار و فعالیّت همه افراد، همراه با عشق و برای خداوند تأکید دارند و معتقدنـد اگـر ملّتـی بـا عشق و برای خدا کار کنند، از زندگی عقب نخواهند افتاد و ذلّت و اهانت نخواهند دید و کسی جرأت نمی‌کند به چنین ملّتی زور بگوید (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۶/۲۹).

در اصل تلاش برای بقا، شاهد هستیم که هزینه‌های مالی و جانی زیادی برای ایجاد و بقای این انقلاب صورت گرفته است؛ بقای انقلاب و رسیدن به حیات طیّبه و تمـدن نوین اسلامی نیازمند رفع موانع داخلی و بیرونی است. موانـع داخلـی فاصـله‌گـرفتن از عدالت اجتماعی، راحت‌طلبی، فساد، تبعیض و رانـت، بـی‌کـاری، اسـراف، اخـتلاف و

تفرقه و .... هستند و موانع خارجی نظام سلطه و استعمارگران هستند که باید در مقابل آن‌ها ایستاد (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۱۵؛ ۱۳۶۸/۹/۲۹؛ ۱۳۷۹/۸/۲۴).

اصل حرکت به سمت کمال، اصل پیشرفت است که باید نقاط خلأ را به بهترین وجه پر کنیم و حرکت خود را به سمت هدف که حیات طیّبه، زندگی گوارا، رفاه مادی همراه با عدالت، معنویت و اخلاق است، با قدرت ادامه دهیم (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۳/۵؛ ۱۳۷۰/۹/۲۷ و ۱۳۸۳/۱/۲).

در ارتباط با اصل تبعیت از علم و فکر، مقام معظم رهبری حرکت در مسیر تمدن‌سازی، تکامل، تولید و دست‌یابی به اهداف مادی و معنوی را نیازمند به جهاد علمی و سرمایه‌گذاری بر روی مسأله علم و فناوری و نخبه‌پروری در آموزش و پرورش و حوزه و دانشگاه می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۲/۸؛ ۱۳۸۹/۷/۱۴ و ۱۳۸۹/۶/۱۴). ایشان علم را پایه تمدن، پیشرفت، ابزار آبرو و اقتدار و دست برتر می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۲/۲۲؛ ۱۳۹۰/۱۱/۴ و ۱۳۹۴/۸/۲۰) و می‌فرمایند: «بنده در دفاع از جامعه نخبگان و از حرکت علمی کشور تا نفس دارم ذرّه‌ای کوتاه نخواهم آمد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۸/۲). ربط این اصول با ایجاد تمدن نوین اسلامی در این است که راه چگونگی و کیفیت ارتباط اعتباریات تمدن نوین اسلامی با واقعیت خارجی را بیان می‌کند. از یک سو نشان می‌دهد که فعالیت و کنش‌گری مبتنی بر بقا و حرکت به سمت کمال شکل می‌گیرد و از سوی دیگر، مبدأ و غایت حرکت جوامع انسانی بر اساس علم اعتباری آن‌ها ترسیم می‌شود. نکته کاربردی این بخش از نظریه اعتباریات در تحلیل موانع اعتباری ایجاد تمدن نوین اسلامی در این است که کانون‌های تمدنی مغایر با هویت تمدن نوین اسلامی بر اساس اصول پنج‌گانه مطرح‌شده عمل می‌کنند؛ یعنی برای بقای خود تلاش می‌کنند، با اعتقاد به سمت کمالی که به آن معتقد هستند، پیش می‌روند و محور حرکت آن‌ها در مسیر علم و فکر اعتباری است. با این توضیح هنگامی که متولیان و طرف‌داران ایده تمدن نوین اسلامی به کیفیت ارتباط علوم اعتباری خود با واقعیت می‌اندیشند، باید منتظر واکنش‌های تمدن‌های غیر اسلامی بود؛ زیرا بر اساس اعتباریاتی که دارند، خود را ملزم به تقابل و کنش‌گری در مقابل

تمدن نوین اسلامی می‌بینند. این بخش از نظریه علامه بحثی صرفاً انتزاعی نیست، در عالم واقع شاهد ارتباط اعتباریات غیر اسلامی با واقعیت‌های اجتماعی هستیم که به صورت هدفمند در مقابل ایده تمدن نوین اسلامی عمل می‌کنند و به اعتبارزدایی از اعتباریات تمدن نوین اسلامی مشغول هستند. به عبارت دیگر، مهم‌ترین اقدام کانون‌های تمدنی مغایر با هویت تمدنی اسلام، اعتبارزدایی از داشته‌ها و اعتباریات موجود امت اسلامی است. در این‌جا با توجه به آثار و اندیشه مقام معظم رهبری به چند نمونه از کنش‌گری (اعتبارزدایی) مخالفان و غیریت‌های تمدن نوین اسلامی اشاره می‌کنیم.

اعتبارزدایی از مبانی و اصول انقلاب اسلامی

ایده تمدن نوین اسلامی از ثمرات و نتایج انقلاب اسلامی است، این همان چیزی است که غیریت‌های تمدن نوین اسلامی به درستی آن را در یافته‌اند. برای حاشیه‌بردن این ایده به اعتبارزدایی از اصول انقلاب اسلامی و خط امام خمینی 1 پرداختند. از منظر مقام معظم رهبری، اصول و مبانی انقلاب اسلامی عبارتند از توحید، وحدت عالم اسلامی، اهتمام به معنویّت، عبث‌نبودن خلقت انسان، اصل نه شرقی، نه غربی، رجوع انسان به خدا، ابتنای همه امور بر قوانین اسلام، عدالت اجتماعی اسلامی و مردمی‌بودن (خامنه‌ای، ۱۳۶۷/۱۱/۱۲).

از آن‌جا که اصول انقلاب و خط امام بر مبنای قرآن و سیره امامان معصوم : است، تجدید نظر یا چشم‌پوشی از این اصول، مساوی است با جدایی از قرآن و اهل بیت : ، این جدایی چیزی است که غیریت‌های تمدن نوین اسلامی آن را دنبال می‌کنند، دشمنان انقلاب اسلامی می‌دانند اشعه‌ای از این اصول، تمدن اسلامی قرن سوم و چهارم هجری را به وجود آورد. قطعاً این اصول، همان‌گونه که انقلاب را تا به این‌جا به سلامت به جلو برده است، می‌تواند تمدن‌ساز باشد و جدایی از این اصول، تمدن‌سوز است. در واقع علت عارض‌شدن ضعف بر پیکره تمدن اسلامی در قرون اولیه، اعتبارزدایی از مبانی اسلامی بود، بر همین اساس، از دیدگاه مقام معظم رهبری

برای برداشتن موانع ایجاد تمدن نوین اسلامی باید از اصول انقلاب اسلامی و خط امام به مثابه یک قطب‌نما حفاظت گردد و از اعتبارزدایی آن‌ها جلوگیری شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۳/۱۴).

اعتبارزدایی از سبک زندگی اسلامی

سبک زندگی و فرهنگ هر جامعه برآمده از اعتباریات مورد پذیرش آن جامعه است. برای تغییر در سبک زندگی لازم است اعتباریات جامعه مورد نظر تغییر یابد. بر همین اساس، اعتبارزدایی از سبک زندگی اسلامی به صورت گسترده از سوی تمدن غرب در دستور کار قرار گرفته است: «صدور جهان‌بینی، فرهنگ و رسوم و عادات، یکی از به اصطلاح لوازم و تبعات این نظام سلطه است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۳/۱۷). از جمله اهداف ایده‌هایی؛ مانند جهانی‌شدن و دهکده جهانی، اعتبارزدایی از سبک زندگی فرهنگ‌های مستقل است. «جهانی‌شدن یعنی زیر بار فرهنگی که چند قدرت بزرگ توانسته‌اند بر اقتصاد دنیا، بر سیاست دنیا، بر امنیّت دنیا تحمیل بکنند رفتن» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۷/۲۸).

خانواده نخستین پایگاه تعلیم‌دهنده سبک زندگی است. بیش‌ترین تلاش‌ها بر اعتبارزدایی از ارزش‌های خانواده متمرکز شده است. مقام معظم رهبری در اهمیت نقش خانواده می‌فرمایند: «خانواده واحد بنیادی و سنگ بنای جامعه اسلامی و کانون رشد و تعالی انسان و پشتوانه سلامت و بالندگی و اقتدار و اعتلای معنوی کشور و نظام است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۶/۱۳). از نظر ایشان تمدن اسلامی توسط انسان‌هایی شکل می‌گیرد که در خانواده اسلامی تربیت شده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳). در نتیجه باید از اعتبارزدایی سبک زندگی اسلامی و خانواده اسلامی جلوگیری شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۶/۱۲). یکی از مصادیق موفقیت‌های تاریخی تمدن غرب در اعتبارزدایی از سبک زندگی اسلامی در اندلس اتفاق افتاد که با تغییر سبک زندگی، اندلس را از مسلمانان پس گرفتند:

اروپایی‌ها وقتی خواستند اندلس را از مسلمانان پس بگیرند، اقدامی

بلندمدّت کردنـد. آن‌هـا بـه فاسـدکردن جوانـان پرداختنـد و در ایـن راسـتا انگیزه‌های مختلف مسیحی، مذهبی یا سیاسی داشتند. یکی از کارها این بـود که تاکستان‌هایی را وقف کردند تا شراب آن‌ها را به طـور مجّـانی در اختیـار جوانان قرار دهند! جوانان را به سمت زنان و دختران خـود سـوق دادنـد تـا آن‌ها را به شهوات آلوده کنند! گذشت زمان راه‌هـای اصـلی بـرای فاسـد یـا آبادکردن یک ملت را عوض نمی‌کند. امروز هم آن‌ها همین کار را مـی‌کننـد (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۲/۶).

اعتبارزدایی از تهدیدهای دشمن

از تأثیرگذارترین و نامرئی‌ترین موانع در ایجاد تمدن نوین اسـلامی، اعتبـارزدایی از تهدیدهای دشمنان امت اسلامی است؛ یعنی تهدیدهای دشمن را ندیدن و یا از آن‌ها به عنوان خدمت یادکردن، تمدن غرب با هوشمندی بـه اعتبـاززدایی از تهدیـدهای خـود مشغول است و چنان القا می‌کنـد کـه دوسـتدار حقـوق امـت اسـلامی اسـت و بـرای دمکراسی و خدمت در کشـورهای اسـلامی دخالـت مـی‌کنـد. از نتـایج و آسـیب‌هـای اعتبارزدایی از تهدید دشـمن، اعتمـادکردن بـه دشـمن اسـت. مقـام معظـم رهبـری در مناسبت‌های متعدد همواره با تعابیری مختلف همگان را از اعتماد و تکیه بـر دشـمن و اعتبارزدایی از دشمن بر حذر داشته‌اند: «به آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها و مواضع آن‌هـا بـه هیچ وجه نمی‌توان اعتماد کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۷/۱۲).

> این اعتمادکردن به دشمن و وعده دشمن به ما ضربه می‌زند ..... آن وقتی که بحث کار با بیگانگان است، باید با دقت تمـام، روی جزئیـات تکیـه کـرد و ملاحظه کرد و وسواس به خرج داد و احتیاط به خرج داد؛ نباید بـه ایـن‌هـا اعتماد کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۳/۲۲).

در برهه کنونی، دشمن شماره یک انقلاب و تمدن نوین اسلامی آمریکـا اسـت کـه امام خمینی 1 فرمودنـد: «آمریکـا شـیطان بـزرگ اسـت» (امـام خمینـی، ۱۳۸۹، ج۱۰، ص۴۸۹).

نتیجه‌گیری

در این مقاله با محورقراردادن نظریه اعتباریات علامـه طباطبـایی و موانـع اعتبـاری ایجاد تمدن نوین اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری مورد واکـاوی و پـژوهش قـرار گرفت. نتیجه پژوهش این‌گونه قابل ارائه است که ایجاد تمدن نوین اسلامی بیش از هر چیز نیازمند خلق و وضع اعتباریاتی است که هر تمدنی بـرای ایجـاد و بقـا، بـه آن‌هـا نیازمند است. در این پژوهش بی توجهی به اعتباریات مذکور به عنـوان مـانع و چـالش اصلی ایجاد تمدن نوین اسلامی مورد توجه قرار گرفت. غلبه بـر موانـع و چـالش‌هـای مذکور در گام اول نیازمند درک و فهم این نیاز از سوی طرف‌داران ایجاد تمـدن نـوین اسلامی است، پـس از آن توجـه بـه کثـرت و انقسـامات اعتباریـات بـرای شـناخت و برآورده‌کردن نیازهای متعدد تمدنی لازم و ضروری است. هم‌چنین توجه بـه چگـونگی ارتباط اعتباریات با واقعیت، متولیان تمدن نوین اسلامی را بـا واقعیـت‌هـای موجـود و میدانی امت اسلامی آشنا می‌کند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن منظور، جمال الدین، **لسان العرب**، ج۲، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۱۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینـی ؛ ، ۱۳۸۹.

۴. خامنـه‌ای، سـیدعلی، پایگـاه اینترنتـی دفتـر حفـظ و نشـر آثـار آیـةالله العظمـی خامنـه‌ای: www.khamenei.ir.

۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد، **غرر الحکم و دررالکلم**، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، قـم: پیام علمدار، ۱۳۸۹.

۶. جعفری، محمد تقـی، **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**، ج۵، تهـران: دفتـر نشـر فرهنـگ اسـلامی، ۱۳۵۹.

۷. جعفری، یعقوب، **تاریخ اسلام از منظر قرآن**، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶.

۸. حائری، عبدالهادی، **نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غـرب**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.

۹. حسنی، مجتبی و تاجه‌بند، علی‌رضا، **جنگ اقتصادی**، تهران: بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۵.
۱۰. دورانت، ویل، **تاریخ تمدن**، ج۱، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۱. زرشناس، شهریار، **توسعه**، تهران: نشر کتاب صبح، ۱۳۸۰.
۱۲. شهیدصدر، محمدباقر، **سنت‌های تاریخ در قرآن**، ترجمه سیدجمال‌الدین موسوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ۳، ۱۳۸۱.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۲.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، **الامالی**، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۵. لوکاس، هنری، **تاریخ تمدن**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ج۱، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۳۶۶.
۱۶. مکّی، محمد کاظم، **تمدن اسلامی در عصر عباسیان**، ترجمه محمد سپهری، تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۱۷. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار شهید مطهری**، ج۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش فلسفه**،ج۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۸.
۱۹. ولایتی، علی اکبر، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران**، ج۱، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۹۴.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۱
ISLAMIC GOVERNMENT 101 / Vol.26, No.3, Autumn2021

نقشه راه فقه تمدنی و تدوین توضیح‌المسائل تمدنی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۶ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۲۰
عبدالحمید واسطی*

چکیده

مسأله اصلی در این مقاله بررسی «چگونگی حرکت به سمت فقه تمدنی و تدوین توضیح المسائل تمدنی» است. این بحث در پارادایم کلام شیعی و فقه و اصول فقه جواهری است. در این دستگاهِ معرفتی، «اجتهاد» عبارت است از: «کشف الحکم عن مدرکه» و «حکم» عبارت است از: «الاعتبار الشرعی المتعلق بأفعال العباد» و به علت قیدِ «افعال العباد» در تعریف حکم، روی‌کرد رفتاری فردی به خود گرفته است. داعیه تمدن‌سازیِ اسلام و مواجهه با نیازها در مقیاس اجتماعی و بین‌المللی، سبب شده است تا تلاش برای استخراج دیدگاه اسلام در مقیاس جمعی و با روی‌کرد استخراج «فرآیندها»، مورد توجه جدی قرار بگیرد.

با نظر به تعریف «فقه تمدنی» که «العلم بالاحکام الشرعیة المتعلقة بالتفاعلات و التعاملات فی الهیاکل و المُنظَّمات لحصول العدل و التحسینات» است، فعال‌سازیِ این دانش نیاز به شناخت از «مقیاس کلان»، «روابط و فرآیندها» در «ساختارها و سازمان‌ها»، برای اکتشاف راهبردها از ادله نقلی دارد.

در این مقاله، تلاش شده است تا الزامات شناختی و عملیاتی برای تحقق دانش فوق ارائه گردد و بر اساس ایدهٔ «فقه تمدنی»، شبیه‌سازیِ یک «توضیح‌المسائل تمدنی» نیز صورت گیرد.

واژگان کلیدی

نقشه راه، روش‌شناسی استنباط، اجتهاد تمدن‌ساز، فقه تمدنی، توضیح‌المسائل تمدنی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه: hvaseti@yahoo.com

مقدمه

نیازهای بشر با گسترش جمعیتی و جغرافیایی، ساختارها و فرآیندهایی را در مقیاس کلان برای پاسخ‌گویی ایجاب کرد، سازوکاری که سبب شکل‌گیری مفهومی با عنوان «جامعه‌سازی و تمدن‌سازی» گردید؛ یعنی یک زندگیِ جمعیِ هم‌افزا در ساختارها و کُنش‌هایی که بتوانند کلیه سطوح نیازهای بشر را به صورت کارآمد پاسخ بدهند.

سازوکارهای ایجادشده توسط بشر مدرن بالخصوص در صد سال اخیر، برخی جریانات فکری و اجتماعی را به ایده‌های تمدنی مدرن متوجه ساخت.

دین اسلام به سبب وجود حجم چشم‌گیر گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای در حیطه‌های متنوعی از زندگی بشر و تلاش دین‌داران برای تحقق جامعه‌ای دینی و تمدنی، از اولین گزینه‌ها برای آزمونِ «توان تمدن‌سازی» قرار گرفت.

در اولین تلاش‌ها برای دست‌یابی به این ظرفیت، گزاره‌های دین به عنوان مواد آموزشی و ماده‌های حقوقی، در دستور کارِ پیاده‌سازی قرار داده شد تا با شکل‌دهی به تفکر افرادِ جامعه و ترسیم خطوط انضباط حقوقی و اخلاقی، برآیندی الهی و رشدیافته در جامعه شکل بگیرد و بدین ترتیب، دانش «حکمت، فقه و اخلاق» نضج یافت و ابواب مختلف حِکمی، فقهی و اخلاقی شکل گرفت (زیدان، ۱۳۷۳، ص۴۳۴؛ ابن خلدون، ۱۴۱۳ق، ص۳۴۵ و شهید مطهری، ۱۳۷۲، ج۲۰، ص۹۰-۶۸).

موانع درونی و بیرونی جوامع اسلامی سبب شد تا زمینه اجرای برنامه فوق در صحنه عمل از مسلمانان گرفته شود و نتوانند تعالیم دین را در صحنه عملِ جمعی، رشد دهند و گسترش جوامع سکولار نیز مزید بر علت شد.

فارغ از سابقه تاریخی اسلام در جامعه‌سازی و شکل‌گیری حقایقی که به نام تمدن اسلام در قرن چهارم و پنجم هجری (معادل قرن هشتم میلادی به بعد) به ظهور رسید، انقلاب اسلامی ایران سبب توجه متمرکز و نیاز ملموس به جامعه‌سازی و حرکت تمدنی بر اساس نگرش اسلام گردید.

پس از بروز اولین نیازهای سازمانی و برنامه‌های کلان اجتماعی، دست به سوی

فقها دراز شد تا با مکانیسم اجتهاد و تفریع فـروع، ایـن مسـائل مسـتحدثه را پاسـخ بدهند.

واکنش عملی اهل فقاهت عموماً، ارائه کلیات یا جملات شرطی (اگر چنین باشد، آن‌گاه حکمش چنان است) یا بیان خطوط قرمز بود (مثلاً ربا نباشـد)؛ در حـالی کـه متصـدیان و مجریان در سطوح کلان (مانند وزارت‌خانه‌ها و سازمان‌های تابعه) نیازمند تعیین راهبردها و سیاست‌ها و فرآیندها بودند (مثلاً سند راهبـردی رفـاه و تـأمین اجتمـاعی چگونـه اسـت؟ چگونه مدارس تربیت‌محور شکل بگیرد؟ خط مشی اقتصاد کشـور در فضـای بـین‌المللـی چگونه باشد؟ گروه‌های مرجع اجتماعی چگونه تغییر داده شوند؟ قوانین تعـاونی‌هـا بـرای حداکثرسازی بهره‌وری چگونه تدوین شوند؟ سیاست‌های هنری و ورزشی چگونه باشند؟ و ...).

در پاسخ به این نیاز، گفت‌وگوها و مقالات علمـی بـرای اثبـات کارآمـدی دیـن در پاسخ به نیازهـای روز شـکل گرفـت و در مسـائلی ماننـد شـطرنج و موسـیقی، بـروز بیش‌تری پیدا کرد و به تدریج عناوینی مانند فقه پویا در مجلات و محافل پدید آمد کـه دالّ مرکزیِ آن‌ها استفاده از «شرایط زمان و مکان» و «احکام ثـانوی و حکـومتی» بـرای پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه بود. پس از استقرار حاکمیت در کشور و عبور از سه دهه عملیات در مقیاس کلان اجتماعی ضرورت تولید بسته‌های برنامه‌ای مبتنی بر گزاره‌های دین، بیش‌تر ملموس شد و مطالبه «الگوی اسـلامی پیشـرفت» شـکل گرفـت و اذهـان حوزویان به افق‌های تمدنی و تمدن‌سازی، جدی‌تر و عملیاتی‌تر از قبل معطوف گردید.

این تحقیق، به دنبال تبیین راهبردهای شکل‌گیریِ «فقه تمـدنی» و «توضـیح‌المسـائل تمدنی» است که حکم ساختارها و فرآیندهای نظامات اجتماعی را بیان کرده باشد.

مسأله بحث، سابقه و مفاهیم کلیدی

این نوشتار، در چهار مقالهٔ: ۱. «فلسفه اجتهاد تمدنی». ۲. «اجتهـاد تمـدنی، چیسـتی چرایی و چگونگی». ۳. «سه گلوگاه برای گسترش قلمرو اجتهـاد» و ۴. «کـاربرد منطـق سیستم‌ها در اجتهاد» تلاش کرده است تا نتایج زیر را ارائه کند که به عنوان پیش‌فـرض و اصل موضوعی در این مقاله تلقی می‌شوند:

۱. فقاهت و اجتهاد؛ تلاش حداکثری برای دست‌یابی به نظر خداوند است (اعم از تجویزها که حکم شرعی هستند و توصیف‌ها)، بر اساس مدارک حجیت‌دار و کسی می‌تواند چنین کاری انجام دهد که منابع این مستندات شرعی و شاخص‌های اعتبارسنجی مستندات و روش فهم آن‌ها را بشناسد و به واسطه تلاش روحی که برای اتصال به ملکوت الهی داشته است (ملکه قدسیّه)، توانایی تشخیص ارتباط هر موقعیتی را با دیدگاه‌های کلان و مقاصد شارع داشته باشد (میرزای قمی، ۱۳۱۲ق، ج۲، ص۱۰۱).

۲. تمدن؛ شبکه‌ای از نظام‌های اجتماعی است که هر کدام دارای سه لایهٔ معرفتی، قانونی و فرهنگی هستند و تمام مراتب و لایه‌های هرم، نیازهای انسان را به صورت کارآمد و مستمر پوشش می‌دهند (دورانت، ۱۳۳۷، ج۱، ص۲۵۶ و واسطی، ۱۳۹۸، ص۵۶).

۳. اجتهاد تمدنی؛ تلاش معرفتی روشمند (مبتنی بر فقه جواهری) است که به کشف نظر شارع نسبت به چگونگی ساختارها و فرآیندهای نظام‌های تشکیل‌دهنده تمدن مطلوب می‌پردازد. اجتهاد تمدنی، در حقیقت «منطق استنباط نظام‌ها» است که عبارت است از مبناشناسی و روش‌شناسی برای اکتشاف ساختار و فرآیندهای لازم برای تحقق نظام‌های اجتماعی برای شکل‌گیری تمدن اسلامی (واسطی، ۱۳۹۸، ص۸۲).

۴. فرآیند؛ فعل و انفعالاتی که میان عناصر مختلف برای رسیدن به یک برآیند و اثر جدید برقرار می‌گردد و «ساختار» نحوه برقراری ارتباط میان اجزا و عناصرِ حداقلی است که سبب فعال‌شدن پایدارِ یک فرآیند می‌شوند (رضائیان و هم‌کاران، ۱۳۹۳، ص۱۷).

«ساختارها» زمینه‌سازند تا زنجیره‌ای از فرآیندها در درون آن‌ها شروع به فعالیت کند؛ مثلاً ساختار آموزشی، مجموعه فضا، تجهیزات و نیروی انسانی است که به‌گونه‌ای با هم مرتبط شده باشند که سبب فعال‌شدنِ عملیات تعلیم و تعلّم و حصول یادگیری شوند. ترکیبِ مجموعه‌ای از ساختارها، سبب تولید «نظام‌های اجتماعی» می‌شوند؛ مانند نظام خانواده، نظام فرهنگی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام آموزشی، نظام درمانی. خُرده‌نظام‌ها و مجموعه‌هایی که در این ساختارهای کلان فعال هستند، «نهاد» نامیده می‌شوند (تفضلی، ۱۳۸۷، ص۳۴۰). مثلاً بازار، نهادی در نظام اقتصادی است، رسانه، نهادی در نظام فرهنگی است، مدرسه، نهادی در نظام آموزشی است؛ تمدن، برآیند

سیستم‌ها و نظام‌های اجتماعی است که حاوی شبکه‌ای از نهادهاست که موجب تنظیم کنش‌های انسان‌ها برای «رشد و تعالی» می‌گردد.

۵. امکان اجتهاد تمدنی؛ این اجتهاد، در چهارچوب یک دستگاه معرفتی و روشیِ حجیّت‌دار، امکان و اعتبار کلامی و فقهی دارد. به دلیلِ الف) عدم انحصار «حجیت» در «معذریت و منجزیت» و اتحاد ملاکِ «کشف» در استنباط فقهی، اخلاقی و معرفتی از ادله؛ ب) عدم انحصار «موضوع فقه» در «فعل جوارحی مکلف فردی» و ج) عدم انحصار «حکم» در «احکام تکلیفی و ما یرجع الیه» (واسطی، ۱۳۹۸، ص۴۱).

بدون استفاده از این نوع اجتهاد، دست‌یابی به نرم‌افزار تمدن اسلام ممکن نیست.

۶. چگونگی اجتهاد تمدنی؛ بر سه محورِ «مسأله‌شناسی در مقیاس کلان»، «کشف معانی فرآیندی از ادله» و «جمع دلالی بر اساس منطق نظام‌ها و سیستم‌ها» شکل می‌گیرد و اهرم اصلی برای تبیین آن، گسترش «فعل مکلف» از مکلف فردی، به فرآیندهای سازمانی و اجتماعی است (حکمِ فرآیندها) و هم‌چنین چگونگیِ این اجتهاد، روش‌بَردار است و به صورت الگوریتمی قابل تعریف است (واسطی، ۱۳۹۷، ش۲۲، ص۲۱۱).

۷. هویت معرفتی «اجتهاد تمدنی»؛ اجتهاد تمدنی، فقط یک بحث روش‌شناسانه نیست، بلکه یک «نظریه راهنما» در دانش فقه است که زیرساخت‌های آن در علم اصول فقه فراهم شده است و سبب تولید «روش استنباط نظریات فقهی» و فعال شدنِ «فقه النظریه» می‌شود و می‌توان با شکل‌گیریِ آن، اصطلاح «مکتب اجتهاد تمدنی» را به کار برد (واسطی، ۱۳۹۸، ص۲۵۳).

۸. «فقه تمدنی»؛ دانشی است که انباشت خروجی اجتهاد تمدنی، شکل می‌گیرد که تعریف آن در دیدگاه نگارنده عبارت است از: «العلم بالاحکام الشرعیة المتعلقة بالتفاعلات و التعاملات فی الهیاکل و المُنظَّمات لحصول العدل و التحسینات»؛ فقه تمدنی، دانش دست‌یابی به حکم شرع در مورد «روابط و فرآیندها» در «ساختارها و سازمان‌ها» به هدف دست‌یابی به عدالت و رشد در مقیاس کلان انجام می‌گیرد (همان).

۹. «مکلَّف» در فقه تمدنی؛ ساختارها و فرآیندها هستند (سیستم‌ها)، نه اشخاص و غلبهٔ سنخ تکلیف و حکم در آن، «حکم وضعی» است و مجتهدِ تمدنی به دنبال کشف صحت یا فسادِ ساختار و فرآیند است (تعیین شرایط دست‌یابی به اثر مطلوب از سیستم)

و امتثال حکم نیز با فعال‌سازی ساختار و فرآیندِ دارای صحت شرعی است. گستره و قلمرو فقه تمدنی نیز کلیه ابعاد و جوانب زندگی فردی و جمعی است (همان، ص۵۳).

۱۰. با توجه به این‌که هر کدام از سه اصطلاحِ «فقه حکومتی»، «فقه نظام» و «فقه اجتماعی»، دارای احتمال معناییِ بخشی از تمدن نیز هستند، بهتر است برای موضوع کلانِ جامعه‌سازی توسط فقه، از اصطلاح «فقه تمدنی» استفاده شود. ترکیب فقه تمدنی صفت و موصوف است؛ یعنی فقهی که توصیف آن پرداختن به مباحث تمدنی است؛ اعم از احکام تکلیفی و وضعیِ مرتبط با چگونگی شکل‌گیری یک تمدن و روش فقهی برای استنباط مسائل مبتلابه جامعه در مقیاس یک تمدن.

۱۱. کلید طلایی در اجتهاد تمدنی؛ استخراج معانی فرآیندی از گزاره‌های دین و برآیندگیری از ادله بر اساس منطق طراحی نظام‌ها و سیستم‌هاست. تغییر مقیاس در تحلیل «موضوع» و «حکم» و دیدنِ مقیاس کلان در معانی روایات، جوهرهٔ این اجتهاد است. ستون فقرات فقاهت، استظهار از ادله است؛ استظهار از ادله، تابع هویت دلالت و هویت دلالت تابع هویت وضع الفاظ، ترکیبات و قرائن است. لذا اگر در هویت وضع، قائل به وضع برای مصادیق شویم یا قائل به وضع برای روح معنایی در مصادیق شویم، فضای استظهار تضییق یا توسعه می‌یابد.

۱۲. «روح معنا»؛ عبارت است از معنای مصدریِ مشترک میان مصادیق مختلف و معنای مصدری در اولین ظهورِ خود، در قالب یک فعل و انفعال (پدید آمدنِ یک حالت، یک تغییر، یک حرکت، یک خصوصیت) آشکار می‌شود؛ مثلاً کلمه میزان، برای روح معناییِ «ابزار سنجش» وضع شده است که حاویِ فرآیند «سنجش» است.

روح معنایی، مانند «قدر جامع» در بحث «وضع الفاظ برای صحیح یا اعم از صحیح و فاسد» در علم اصول فقه است و روش کشف آن طبق ضوابط ذکرشده در همان بحث از اصول فقه است و کلید اصلیِ آن، تجرید کلیه عوارض تسعه (از مقولات عشر) از مصادیق است تا جامع غیر متعین خود را نشان دهد (مقدسی، ۱۳۹۵، ص۱۳۳).

۱۳. «جمع ادله»؛ شبکه‌سازی از گزاره‌های دین در مورد یک موضوع است. این شبکه‌سازی با کشف روابط بین گزاره‌های مربوط به یک موضوع به دست می‌آید، این

روابط را به صورت «عرفی منطقی» می‌توان در قالب ورودی، خروجی و پردازش، با تعیین نقطه شروع، مرکز ثقل فرآیند، مسیر حرکت قدم‌به‌قدم، نقاط بحران و نقطه پایان و بازخوردگیری ارائه داد که «منطق عمومیِ طراحی یک سیستم» است و در این صورت، می‌توان گفت کاربرد منطق سیستم‌ها در فقه، «منطق جمع عرفی در اصطلاح اصول فقه» است و با این منطق، می‌توان مدل تولید کرد (واسطی، ۱۳۹۸، ش۱۰۴، ص۱۰).

۱۴. غایت و کارکرد؛ فقه تمدنی تولید «علم دینی» به معنای اعم و «علوم انسانی اسلامی» به معنای خاص و در نهایت، تولید ساختارها و فرآیندهای نظام‌های کلان یک تمدن در قالب یک «آرمان‌شهر» است.

دو توضیحی که به مناسبت این مقاله باید به محورهای فوق اضافه شود، مقصود از «توضیح المسائل تمدنی» و مقصود از «نقشه راه» است:

الف) «توضیح‌المسائل تمدنی»؛ مجموعه مدوّن و مبوّب از احکامِ «ساختارها و فرآیندها» در کلان‌سیستم‌های تشکیل‌دهندهٔ یک تمدن است که در اختیار تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیران و مدیران ارشد در حاکمیت قرار می‌گیرد تا راهبردهای میانی و راه‌کارهای عملیاتی برای تحقق احکام شرع در مقیاس کلان را تولید کنند.

ب) «نقشه راه»؛ عبارت است از روش کشف و توصیف آینده مطلوب و تبیین راه رسیدن به آن به زبان قابل فهم برای عمل.

تکنیک «نقشه راه»، یک شیوه برنامه‌ریزیِ فرآیندیِ به شکل گام‌به‌گام و لایه‌به‌لایه در بستر زمان و معطوف به آینده است. جنس نقشه راه، جنس استراتژیک است و در واقع ابزاری یک‌پارچه‌کننده است که با درنظرگرفتن همه سطوح در موقعیت مسأله مورد نظر به فرآیند برنامه‌ریزی کمک می‌کند. یک نقشه راه باید به سه سؤال زیر پاسخ دهد:

۱. ما می‌خواهیم کجا برویم؟ (اهدافی که نقشه راه در رسیدن به آن کمک خواهد کرد، کدامند؟). ۲. هم اکنون کجا هستیم؟ در چه سطحی از توسعه قرار داریم؟ سایرین در چه وضعیتی قرار دارند؟ و ۳. چطور می‌توانیم به مقصد برسیم؟ چه دانش و فناوریی مورد نیاز است؟ و چه سیاست‌هایی برای اجرا نیاز داریم؟ موانع، مشکلات و ریسک‌های موجود کدامند؟ (سجادی‌فر، ۱۳۹۴/۵/۴).

مسأله این مقاله پاسخ به سؤال سوم، نسبت به «فقه تمدنی و شکل‌گیریِ توضیح‌المسائل تمدنی» است.

فرضیه مقاله

فرضیهٔ مقاله در مورد سؤال اول و دوم (هدف و وضعیت موجود)، در قسمت قبل در مقدمه بحث و در ارائه مفاهیم چهارده‌گانه تبیین شد که هدف، تولید توضیح‌المسائل تمدنی است که حکم ساختارها و فرآیندها برای نظامات یک جامعه را ارائه کرده باشد و وضعیت دانش ما در این مورد، در زمان تدوین این مقاله (سال۱۴۴۱قمری) در مرحلهٔ تفسیر مفهومِ «فقه تمدنی» است و هنوز این مفهوم را در قالب «حکم مکلف جمعی» تلقی می‌کنند و توجهی به «حکم ساختارها و فرآیندها» که نظامات اجتماعی را شکل می‌دهند، وجود ندارد که این نوشتار سعی کرده است در مقالات چهارگانهٔ ذکرشده در مقدمه، توجه مخاطبین را به فرآیندها جلب نماید.

اما در پاسخ به سؤال اصلی که سؤال سوم است، صرفاً تک‌گفتارهای مصاحبه‌ای در کلیات شکل گرفته است (مانند گفت‌وگوها با حجةالاسلام مبلغی، اراکی، منذرحکیم، رشاد، اسلامی، قوامی، پیروزمند، رهدار، الویری، غلامی)، ولی پیشینه مدونی جز کتاب «درآمدی بر اجتهاد تمدن‌ساز، تألیف حجةالاسلام علیرضا اعرافی، در سال ۹۵ وجود ندارد که عصاره این کتاب در عبارات زیر است:

«برای چگونگیِ تمدن‌سازی بر اساس اجتهاد، نیاز به منظومه‌سازی از معارف اسلامی در سطوح مختلف و سپس نیاز به ارائه الگو در عرصه عمل است» (اعرافی، ۱۳۹۵، ص۱۲۱) و منظور از منظومه‌سازی، تجمیع و تنظیم و تبویب گزاره‌های فقهی و اخلاقی و کلامی با تحلیل روابط حاکم میان آن‌ها برای رسیدن به اصول پایه و تولید دانش با روش اجتهادی است (همان، ص۱۲۷). منظومه‌سازی در سطح کلان، به تولید نظریه می‌انجامد (همان، ص۱۳۰)، مرحلهٔ بعد از منظومه‌سازی، نظام‌سازی است (همان، ص۱۴۱). نظام‌سازی، طراحی و ایجاد مجموعه‌ای از سازوکارها، فرآیندها، زیرساخت‌ها، ساختارها و نهادهاست که برای حرکت و اجرای هدفمند دین در جامعه

عرضه می‌شود (همان، ص۱۴۷). حوزه‌های مهم نظام‌سازی، نظام خانواده، نظام فرهنگی، نظام اخلاقی، نظام اجتماعی، نظام اقتصادی و نظام سیاسی است (همان، ص۱۵۷). علوم پیش‌نیاز نظام‌سازی، علاوه بر ادبیات، منطق، فلسفه، کلام، عرفان، اخلاق و اصول فقه، رجال، تفسیر، حدیث، عبارتند از علوم زبان‌شناختی جدید؛ مانند هرمنوتیک، علوم انسانی و اجتماعی (همان، ص۱۷۱) و الزامات و عوامل تأثیرگذار بر روند نظام‌سازی عبارتند از گسترش علم اصول و تدوین منطق فهم دین، به کارگیری اجتهاد استنطاقی و اکتشافی (همان، ص۱۸۲).

ابواب فقه در این نظام‌سازی، باید حداقل در ۲۰ باب نوین، تعمیم یابد؛ مانند فقه تربیت، فقه رسانه، فقه هنر، فقه فناوری، فقه محیط زیست و ...(همان، ص۶۳).

برخی عناصر مؤثر بر فعال‌شدن فقه نظام‌ساز عبارتند از بازسازی هندسه علوم حوزوی، اولویت‌سنجی در موضوعات، تخصصی‌شدنِ فقه، اهتمام به فقه مقارن، کلان‌نگری، توسعه اجتهاد در توصیفاتِ اسلام و هم‌چنین در حیطه اخلاق، امتدادگرفتن از فلسفه برای استفاده در علوم انسانی (همان، ص۸۰-۶۳).

برخی عناصر مؤثر بر تمدن‌سازی نیز عبارتند از عقلانیت، نیروی انسانی، آزاداندیشی و خلاقیت، مهندسی فرهنگی، نگاه فراملیتی و فرامذهبی، آینده‌نگری، کارِ جمعی، توان رقابت، مدیریت دانش (همان، ص۳۱۹) و برخی چالش‌ها و موانع عبارتند از سکولاریسم، پلورالیسم و مدرنیته (همان، ص۳۴۲).

این مقاله در ضمن تأیید موارد فوق، تلاش کرده است تا مباحث فوق را یک قدم جلو ببرد و تصویری عملیاتی‌تر از نقشهٔ راه برای دست‌یابی به فقه تمدن‌ساز را ارائه دهد.

فرضیه این مقاله در پاسخ به مسأله اصلی چنین است:

نقشه راهِ دست‌یابی به فقه تمدنی، برای ایجاد دید، گفتمان و ابزارِ اکتشاف سیستم‌های تشکیل‌دهندهٔ یک تمدن از منابع دین و تغییر وضعیت از «استنباط حکم مکلفِ فردی و جمعی» (وضعیت موجود)، به «استنباط حکم فرآیندها و تولید مدل» (وضعیت مطلوب)، در چهار محورِ «نگرش‌سازی»، «راهبردسازی»، «راه‌کارسازی» و «اهرم‌ها» به شرح زیر تعریف می‌شود:

الف) در نگرش‌سازی:

۱. ملموس‌سازی تفاوت مقیاس خُرد و کلان، در صحنه زندگی.

۲. تشخیص تفاوت عمل‌کردهای انسانی با عمل‌کردهای ساختاری و نهادی (دوگانهٔ عامل ـ ساختار).

۳. فعال‌سازی «نگرش سیستمی» و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی سیستم‌ها.

۴. فعال‌سازی «نگرش راهبردی، برنامه‌ای و تصمیم‌سازانه » و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی استراتژی‌ها و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی برنامه‌های کلان و راهبردی.

۵. فعال‌سازی «نگرش آینده‌پژوهانه» و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی برنامه‌های آینده‌سازانه.

۶. فعال‌سازی «نگرش جهانی‌سازی» و مهارت در تحلیل و طراحی برنامه‌های جهانی‌سازی (هویت‌شناسی آرمان‌شهرها، هویت‌شناسی تمدن و تمدن‌سازی، هویت‌شناسی الگوی پیشرفت و توسعه، هویت‌شناسی فرهنگ، مهندسی فرهنگی و نقشه جامع فرهنگی، هویت‌شناسی زندگی و سبک زندگی).

۷. درک شبکه مسائل علوم انسانی (لمس عینی موضوعات و مسائل علوم انسانی و این‌که اگر به این مسائل پاسخ داده نشود، چه می‌شود و اگر پاسخ بهینه داده شود، چه می‌شود؟).

۸. درک سیستم عمل‌کرد مدرنیته، پُست‌مدرنیسم، سکولاریزم، لیبرالیسم، سوسیالیسم (و هر چه به عنوان رقبای دین، دارای عمل‌کرد هستند).

ب) در راهبردسازی: (مراحل زیر به ترتیب): ۱. ارائه بسته پارادایم «علم دینی». ۲. ارائه بسته مکتب «فقه تمدنی» (در ذیل پارادایم علم دینی). ۳. ارائه بسته «روش نظریه‌پردازی فقهی» (در ذیل مکتب فقه تمدنی). ۴. ارائه بسته «اصول فقه تمدنی» (در ذیل روش نظریه‌پردازی فقهی). ۵. ارائه بسته الگوریتم اجتهاد تمدنی (در ذیل اصول فقه تمدنی). ۶. ارائه مدل ابواب فقه تمدنی (فهرست توضیح‌المسائل تمدنی) و ۷. ارائه نمونه «سیستم مبتنی بر گزاره‌های دین».

ج) در راه‌کارسازی: ۱. ارتقای مهارت‌سازی «تحریرالمسألة» در موضوع‌شناسی و تولید شبکه مسائل از یک موضوع (مهارت تفریع فروع قبل الحکم، تنقیح المسأله)، با ارتقای مهارت تحلیل و ترکیب، در علم منطق، از «دانشی اصطلاحی برای فهم تعاریف و استدلال‌ها» به «ابزار عملیاتی پژوهش و روش تحقیق».

۲. ارتقای مهارت «استظهار از ادله» با ارتقای مهارت تحلیل در ادبیات عرب، از «تجزیه و ترکیبِ صرفی و نحوی»، به «تحلیل بلاغی و تحلیل گفتارها»، با مهارت استخراج روح معنایی در کلمات و عبارات و اکتشاف دلالت‌های التزامی جملات و گفتارها و هم‌چنین ارتقای دانش در «تفسیر و حدیث»، از علوم قرآنی و علوم حدیث، به مهارت کشف «دلالت‌های تضمنی و التزامی و روح معنایی در آیات و روایات» و مهارت شبکه‌سازی از آیات و روایات نسبت به موضوعات و مسائل.

۳. ارتقای مهارت «الفحص عن الادلة» با ارتقای مهارت استخراج و سلسله‌بندی مفاهیم در علم «منطق» و تدوین کلیدمفهوم‌های جست‌وجوی جامع و مانع برای فحص در ادله.

۴. ارتقای مهارت «جمع‌الادلة» با ارتقای دانش در «فقه»، از مسأله‌دانیِ استدلالی، به مهارت فهم و کشف «روش فقاهت و استنباط» و کشف «نظریه‌های فقهی» و کشف حکم «فرآیندها».

۵. ارتقای مهارت «تشخیص مجاری اصل عملی» با ارتقای محاسبه «اقتضای عقلی، نفع و ضرر، مشقت و حرج، امکان احتیاط، تأثیر اباحه و برائت»، از مقیاس خُرد به کلان و تشخیص تأثیرات اجرای اصل عملی در ساختارها و فرآیندها.

د) در اهرم‌های عملیاتی: قرارگرفتن موارد زیر در برنامه تحصیلی طلاب و برنامه پژوهشی محققین: ۱. درسنامه «حوزه، آینده و تمدن‌سازی» (با محتوای محورهای نگرش‌سازی که در بالا ذکر شد).

۲. درسنامه «علم دینی و فقه تمدنی» (با محتوای محورهای راهبردسازی در فوق).

۳. درسنامه «روش تحصیل تفکرمحور و مسأله‌محور» (با تأکید محوری بر روش‌شناسی و روش تولید فکر و حل مسأله).

۴. درسنامه‌های «ادبیات پیشرفته»، «منطق پیشرفته»، «اصول پیشرفته»، «فقه پیشرفته»، «علوم قرآنی و حدیثی پیشرفته» (با روی‌کردهای محتوایی مذکور در فوق).

ه) در برنامه اجرایی: ۱. تأسیس پژوهشکده «فقه تمدنی» در ذیل پژوهشگاه‌های فعال مرتبط (با دستور کار تولید و ترویج موارد فوق‌الذکر).

۲. تأسیس رشته تخصصی «فقه تمدنی» که از میان طلاب ورودی درس خارج پذیرش کند (با برنامه آموزشی مبتنی بر موارد فوق‌الذکر).

بدنه بحث

ارائه استدلال بر تمام محورهای فرضیه مؤلف در نقشه راه تحقق فقه تمدنی، در یک مقاله نمی‌گنجد. لذا در این مقاله، در بدنهٔ بحث، فقط بر استدلال نسبت به اصلی‌ترین مؤلفهٔ این نقشه راه اکتفا می‌گردد.

اصلی‌ترین عاملی که سبب درک «فقه تمدنی» و حرکت به سوی آن است، درکِ تأثیر تفاوت مقیاس خُرد با کلان و تفاوت عمل‌کردهای انسانی با عمل‌کردهای ساختاری، در فهم ادله و دلالت دلیل است.

استدلال

نظام‌های اجتماعی، ساختارهایی هستند که سبب تولید فرآیندهایی می‌شوند که کنش‌های انسانی را در مقیاس خُرد و کلان تنظیم می‌کند.

معادل‌های این کلمات می‌تواند در درک معنای آن کمک کند. در فرهنگ لغات مشابه، در مورد «ساختار»، کلمات زیر پیشنهاد شده است؛ چهارچوب، فُرم، ریخت و ترکیب، استخوان‌بندی، نقشه، سازه، طرح و قالب، هیکل و در مترادف‌های «فرآیند» نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد؛ فعل و انفعال، کنش و واکنش، تأثیر و تأثُّر، مکانیزم، عمل‌گری، عملیات، اقدام، جریان، نقش و کار. در مترادف‌های «کنش»، هم‌چنین آمده است؛ رفتار، عمل‌کرد، ظهور و بروز، سلوک، اخلاق و رویه (پایگاه اطلاعاتیِ المعانی، ۲۰۱۹).

ترکیب مجموعه‌ای از ساختارها، سبب تولید «نظام‌های اجتماعی» می‌شوند؛ مانند نظام خانواده، نظام فرهنگی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام آموزشی، نظام درمانی و... .

خُرده نظام‌ها و مجموعه‌هایی که در این ساختارهای کلان فعال هستند، «نهاد» نامیده

می‌شوند؛ مثلاً بازار، نهادی در نظام اقتصادی است، رسانه، نهادی در نظام فرهنگی است، مدرسه، نهادی در نظام آموزشی است (گلشن فومنی، ۱۳۷۹، ص۱۱).

تمدن، برآیند سیستم‌ها و نظام‌های اجتماعی است که حاوی شبکه‌ای از نهادهاست که موجب تنظیم کنش‌های انسان‌ها برای رشد و تعالی است.

بر این اساس، برای درک هویت تمدن و تمدن‌سازی، نیاز به درک کیفیت عمل‌کرد ساختارها دارد که ساختارها و فرآیندها، مدیریت رفتارها را در مقیاس کلان انجام می‌دهند و به تعبیر دیگر، رفتارساز و جهت‌دهنده به رفتارها هستند که به زبان فقهی، «حکم فعل مکلف» می‌شود؛ یعنی تعیین جهت رفتارِ مکلف در موقعیت‌های مختلف.

اگر این مطلب به دست نیاید، فقه تمدنی، فقه نظام، فقه اجتماعی و امثال این تعابیر، به تعیین فعل مکلف جمعی فرو کاسته خواهد شد و عناوینی مانند واجب کفایی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ در حالی که فقه تمدنی، تعیین فعل ساختار فرآیند است؛ یعنی چه ساختار و فرآیندی مورد نظر شارع است یا نیست (صحت و فسادِ ساختار و فرآیند) و این‌که ساختارها و فرآیندها چه جهتی بگیرند تا رفتار مورد نظر از مکلفین (چه فردی و چه جمعی) صادر شود.

تمایز میان «مقیاس خُرد»؛ یعنی توجه به پدیده‌ها در حدّ و اندازهٔ «واحد تشکیل‌دهندهٔ» آن پدیده و «مقیاس کلان»؛ یعنی توجه به پدیده‌ها در حد و اندازهٔ ارتباط با پدیده‌های دیگر، چنین است:

توجه به «روابط و برآیند آن‌ها» که سبب ایجاد پدیده یا اثر جدید می‌شود، کلید اصلی درک «مقیاس کلان» است. به نمونه مثال زیر توجه کنید (بسیار مهم). فرض کنید به شما گفته‌اند ۵ کتاب را در مدت ۲۴ ساعت به ۵ آدرس در یک شهر بزرگ ارسال کنید، شما با استفاده از یک وسیله نقلیه می‌توانید این کار را انجام دهید. اما اگر به شما بگویند ۵۰ کتاب را به ۵۰ آدرس در سطح شهر، ظرف ۲۴ ساعت برسانید، آیا باز هم به صورت قبلی می‌توانید این کار را انجام بدهید؟! یا اگر به شما بگویند ۵۰۰ کتاب را به ۵۰۰ آدرس مختلف در ۲۴ ساعت ارسال کنید، چکار می‌کنید؟ با ۵۰۰۰ یا بیش‌تر چه می‌کنید؟

در مثلِ ۵۰ کتاب، شما می‌توانید با ۱۰ نفر صحبت کنید تا آن‌ها را ارسال کند؛ یعنی فرآیند جدیدی که در مقیاس ارسال ۵ کتاب وجود نداشت، به وجود می‌آید که فرآیند

استخدام و پرداخت دستمزد است و البته کار به همین‌جا خـتم نمـی‌شـود؛ زیـرا شـما در مقیاس ۵ کتاب، خودتان اقدام کردید و مطمئن شده‌اید که کتاب‌ها به مقصد رسیده است، ولی در این‌جا که ۱۰ نفر را استخدام کرده‌اید، از کجا مطمئن می‌شـوید کـه کتـاب‌هـا بـه مقصد رسیده‌اند، لذا نیازمند طراحی فرآیند جدیدی برای نظارت و کنترل هستید.

اگر مقیاس به ۵۰۰ کتاب ارتقا یافت، آیا باز هم می‌توانید با استخدام ۱۰۰ نفـر یـا کـم‌تـر، کتاب‌ها را ظرف ۲۴ ساعت به مقصد برسانید؟! چند روز طول خواهد کشید تا این تعداد افراد را پیدا کنید و استخدام کنید؟ لذا مجبور می‌شوید ابزار یا فرآیند جدیدی را به کـار بگیریـد یـا طراحی کنید؛ مثلاً مراجعه به صنف پیک‌رسان‌ها و عقد قرارداد با آن‌ها برای ایـن‌کـه سیسـتم توزیع‌شان را در اختیار شما بگذارند و البته باز نیازمند سیستم نظارت و کنترل هستید.

در مقیاس ۵۰۰۰ کتاب، سیستم توزیع پیک‌رسان‌ها هم کارآیی نخواهـد داشـت و مجبـور می‌شوید با سیستمی با فرآیندهای جدید کار کنید؛ مثلاً مراجعه به شرکت پست و عقد قرارداد خاص که حاضر باشند برای ۲۴ ساعت بخشی از سیستم توزیع‌شان را به کار شما اختصـاص بدهند. در این صورت، فرآیندهای زیر علاوه بر موارد قبلی فعال می‌شوند؛ فرآیند مربـوط بـه قسمت استخدام نیروی انسانی، قسمت آمـوزش نیـروی انسـانی، قسـمت پشـتیبانی نیـروی انسانی، قسمت مالی و پرداخت، قسمت نظارت و کنترل، قسمت قراردادها، قسمت پـذیرش، قسمت بسته‌بندی، قسمت ذخیره و انبار، قسمت حمل، قسمت توزیع مویرگی، قسمت پاسخ به شکایات، قسمت بایگانی و... که همه این‌ها نیازمند تأمین فضا و امکانات مرتبط با کارشـان هستند؛ فضای مورد نیاز این تعداد از افراد که فضا و سخت‌افزار زیادی خواهـد بـود، نیازمنـد نگه‌داری است. لذا فرآیند مربوط به قسمت تأسیسات، قسمت نظافت، قسـمت انفورماتیـک، قسمت نگهبانی و ... لازم خواهد بود و برای هر کدام از این قسمت‌ها، آیین‌نامـه‌هـای کـاری لازم است و نمی‌توان آن را به سلیقه و تشخیص مسؤول مربوطه واگذار کرد.

نکته بسیار مهم در تفاوت دو فضای خُرد و کلان و فضای سیستمی و غیر سیستمی این است که مقیاس کلان وابسته به افراد نیست، بلکه وابسته به فرآیندها و سیستم‌هاست، اگـر روزی مدیر شرکت پست یا مسؤول حمل و نقل یا نگهبان جلوی درب، از ایـن مجموعـه جدا شود، کار شرکت پست تعطیل نخواهد شد، بلکه سیسـتم، فـرد دیگـری را جـایگزین

خواهد کرد تا طبق آیین‌نامه عمل کند. اما اگر روزی فرآیندِ مثلاً پذیرش مرسولات دچار اختلال شود؛ یعنی نیروهای انسانیِ مربوطه، طبق آیین‌نامه عمل نکنند و عمل‌کرد دیگری را جایگزین کنند، سیستم شرکت پست دچار اختلال می‌شود و کارها انجام نمی‌گیرد.

سیستم‌ها، پاسخ‌گوی نیازهای کلان هستند. در بقیه مسائل هم همین‌طور است؛ مثلاً وقتی می‌خواهیم سرمایه اندکی را برای تأمین معاش خود در کاری سرمایه‌گذاری کنیم با وقتی که چندین هزار نفر می‌خواهند پول زیادی را در چندین پروژه بزرگ؛ آن هم برای تأمین معاش تعداد زیادی از مردم هزینه کنند، تفاوت جوهری خواهد داشت، در این‌جا باید سیستم اقتصادی و بانک‌داری تأسیس کرد و دیگر نمی‌توان به صورت فردی به آن پاسخ داد.

تشخیص مقیاس‌ها و کار با «سیستم‌ها و نظام‌ها و فرآیندها»، نیاز به آشنایی با مقولهٔ «استراتژی و استراتژی‌سازی» دارد؛ زبان سیستم‌ها و فرآیندها، زبان استراتژی‌هاست، استراتژی، تعیین فرآیند بهینه در یک سیستم است، گزاره‌های دین نیز اگر بخواهند تمدن‌سازی کنند، باید لایه معنایی راهبردی آن‌ها استنباط و اکتشاف شود. هدف اصلی استراتژی‌ها «شفاف‌سازی» است، منظور از شفاف‌سازی، تعیین کلیّه گزینه‌ها و احتمالات ممکن، به‌علاوهٔ تعیین وزن و تأثیر کاربردیِ هر یک از گزینه‌ها در عمل‌کرد نهایی سیستم است (غفاریان، ۱۳۸۰، ص۱۶).

جنس گزاره‌های استراتژیک؛ جملاتی هستند که دارای بار معنایی با حداکثر زوایهٔ دید، حداکثر نفوذ به مبانی و ریشه‌ها برای دست‌یابی به ساختارهای بنیادینِ موضوع، حداکثر کلیّت و فراگیری هستند که در حداقل لفظ و متمرکزترین قالب ارائه شده‌اند و شفاف‌سازیِ جهت‌گیری‌ها، اهداف، ساختارها، نقاط کلیدی و محوری در تمام ابعاد موضوع را تأمین می‌کنند. جملات زیر نمونه‌ای از جملات استراتژیک هستند که در اسناد راهبردی استفاده شده‌اند:

۱. جملاتی از سند چشم‌انداز کشور؛ ایران در افق ۱۴۰۴، کشوری است توسعه‌یافته با جایگاه اول اقتصادی، علمی و فناوری در سطح منطقه، با هویت اسلامی و انقلابی، الهام‌بخش در جهان اسلام و با تعامل سازنده و مؤثر در روابط بین‌الملل (مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۹۸/۸/۸).

۲. جملاتی از سیاست‌های ابلاغی ولی فقیه در امور فرهنگی؛ تقویت روحیه ایمان و ایثار و عنصر فداکاری به عنوان عامل اصلی اقتدار ملی، تبیین مبانی ارزشی و تقویت

اعتماد به نفس ملی، ایجاد جامعه‌ای سالم، اخلاقی، مبتنی بر ارزش‌های اسلامی، فرهنگ‌مدار و شهروندانی آگاه، عزت‌مند و برخوردار از ملاک‌های درست‌کاری و احساس رضایت‌مندی (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۹/۱۵).

۳. جملاتی از سند مهندسی فرهنگی کشور؛ فعالیت‌های فرهنگی باید با رعایت اصل تعاون و مشارکت مردمی زمینه‌سازی و حمایت از مشارکت حداکثری مردم و نهادهای مردمی انجام شود. اولویت فعالیت‌های فرهنگی بر نهاد خانواده و جمعیت است با تسهیل ازدواج و کاهش طلاق و افزایش مطلوبیت خانواده (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۸/۸/۸).

۴. جملاتی از راهبردهای فرهنگی تعریف‌شده برای اجرای سند مهندسی فرهنگی؛ پایدارسازی جمعیت باید با جلوگیری از کاهش نرخ زاد و ولد، اصلاح الگوی مصرف و.... صورت پذیرد (همان).

۵. جملاتی از اقدامات فرهنگی برای تحقق راهبردهای فرهنگی؛ مؤلفهٔ «کاهش طلاق»، باید با راهبرد آموزش مهارت‌های زندگی تأمین گردد و طرح تفصیلی آن توسط ستاد ملی زن و خانواده تهیه و ابلاغ گردد (همان).

حال، جملات زیر را ملاحظه کنید که بر اساس نگرش کلان و راهبردی از ادله نقلی استنطاق شده‌اند:

۱. کشور اسلامیِ ایران، در افق ۱۴۰۴ باید تمیزترین و منظم‌ترین کشور منطقه باشد که مردمِ آن بیش‌ترین امتیاز در مهارت‌محوری با اولویت مهارت مدیریت احساس را کسب کرده‌اند.

۲. اولویت اول برای تحقق مهارت‌های مدیریت احساس و اصلاح رفتارها، اصلاح الگوهای گفتاری است.

۳. نظام آموزشی موظف است تا انتهای برنامه پنج‌ساله، از طریق روش آموزشِ مهارت‌محور، به اصلاح الگوهای گفتاری بپردازد.

مستندات این جملات را ببینید؛ تمیزی: «**النّظافة من الإیمان**» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۶، ص۳۱۹). نظم: «**اوصیکما و جمیع ولدی و أهلی و من بلغه کتابی بتقوی اللّه و نظم أمرکم و**

صلاح ذات بینکم» (نهج البلاغه، وصیت۴۷). مهارت‌محوری: «**العلم یرشدک و العمل یبلغ بک الغایة**» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۱۵). مدیریت احساس: «**أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْوی**» (نازعات(۷۹): ۴۰). اصلاح الگوهای گفتاری: «**یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِیداً، یُصْلِحْ لَکُمْ أَعْمَالَکُمْ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ**» (احزاب(۳۳): ۷۱).

استفاده از آیات و روایات فوق‌الذکر، برای تدوین قسمتی از یک برنامه راهبردی برای کشور، بر اساس عمل‌کرد «تفریع فروع در مقیاس کلان و اکتشاف فرآیندها» صورت گرفته است. اجتهاد در حقیقت، «تفریع فروع و ردّ فرع الی الاصل» است و مقصود از اصطلاح «تفریع فروع» عبارت است از: تلاش برای دست‌یابی به حکمِ مصادیقی که در ادله بیان نشده‌اند، ولی لسان دلیل آن‌ها را شامل می‌شود یا تحت ادله فوقانی قرار می‌گیرند یا با جاری‌ساختن اصول عملیه، تعیین تکلیف می‌شوند. برخی صاحب‌نظران گفته‌اند: «المراد بالأعلم، من کان أجود استنباطاً للوظیفة الفعلیّة للمکلّف و أحذق فی تفریع الفروع علی الأُصول المتلقّاة، و تطبیق الأدلّة و المبادی الکبرویة علیها» (نجفی مرعشی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۳۳۷).

چگونگی «تفریع فروع» در مثال‌های فوق‌الذکر بدین صورت است که:

اصل کلیِ «تمیزی و نظم»، اطلاق و شمول دارد و ما می‌خواهیم به این روایات عمل کنیم، اما در مقیاس کلان که موضوعش «فعل مکلف فردی» نیست، بلکه «فعلِ ساختار و نظام» است؛ یعنی کشورِ دارای ساختارها و فرآیندهایی که منجر به تمیز و منظم شود.

بیان حکم ساختار و نظام، وقتی به فضای «برنامه‌ریزی» وارد می‌شود، مقید به زمان و مکان و کمّ و کیف و جهت می‌شود؛ یعنی «متعلَّق حکم» یک مصداق خاص خواهد بود؛ مانند کشور ایران در سال ۱۴۰۴ که در میان کشورهای منطقه قرار گرفته است و باید موقعیت خودش را نسبت به آن‌ها تعیین و تثبیت کند.

حال سؤال فقهی ما این‌گونه خواهد شد، چنین کشوری، می‌خواهد ایمانی باشد و بر اساس اسلام، توسعه و پیشرفت داشته باشد، چه چیزهایی بر او واجب و حرام است و چه چیزهایی مستحب و مکروه است؟ و چگونه می‌تواند مراتب ایمانی را ارتقا دهد؟

دو دلیلِ دال بر مطلوبیتِ تمیزی و نظم، دو مؤلفه از ده‌ها مؤلفه‌ای هستند که در پاسخ به سؤال فوق، به دست آمده‌اند و فحص از مُخصّص، مُقیِّد، مُبیِّن و ناسخ آن‌ها

نیز صورت گرفته است و هیچ دلیلی بر عدم اطلاق و عدم شـمولیت آن‌هـا (در حالـت عادی و در شرایط مصداقیِ فوق‌الذکر) یافت نشده است. لذا نتیجه چنین خواهد شد که اگر کشور ایران در زمان و مکان و موقعیت فوق، بخواهـد بـه عنـوان کشـوری ایمـانی تثبیت شود، باید کشوری باشد که تمیزی و نظم در آن جلوه دارد.

از سوی دیگر، از آن‌جایی که در تعیین استراتژی، مزیـت و برتـری در محـیط رقبـا مطرح است، سؤال فقهیِ ما چنین خواهد شد که آیا برای برنامـه‌ریـزی اسـتراتژیک در مقیاس رقابت بین کشورها، شاخص «تمیزترین و منظم‌ترین»، مورد تأکیـد شـارع قـرار دارد؟ و آیا ما می‌توانیم بگوییم در چشم‌انداز کشور، شاخص «تمیزترین و منظم‌ترین» با اقتباس از نگرش اسلام آورده شده است؟ (حجیتِ استناد به شارع).

پاسخ این است که اطلاق مطلوبیتِ «تمیزی و نظم»، دلالت تنبیهی بر مراتب آن نیـز دارد و البته مانند همه امور در چهارچوب سیره عقلائیـه و قواعـد عـام فوقـانی (ماننـد لاضرر و لاحرج، عدم اسراف و ...).

برای این‌که تأثیر مقیاس راهبردی لمس شـود، تصـور کنیـد اگـر الآن مـا تمیزتـرین و منظم‌ترین کشور در منطقه بودیم، چه وضعیت داخلی و خارجی داشتیم؟ بسیاری از آیـات و روایات، به علت انس ذهنیِ ما به «توصیه اخلاقیِ فردی» بودن و تصور حقوقی از همین توصیه‌های اخلاقی (یعنی اگر انجام نشود، جرم نیست و اشکالی نـدارد)، غیـر فعـال بـاقی مانده‌اند؛ در حالی که ظرفیت عظیمی در برنامه‌سازی و تغییر و تحول دارند.

آیه‌ای که برای مستند «مهارت مدیریت احساس» آورده شد «**أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى**» (نازعات(۷۹): ۴۰) نیز از همین اقسام است؛ یعنی توصیه اخلاقی فردی دیده می‌شود، نه به عنوان یک شاخص بـرای توسـعه و پیشـرفت و موفقیـت در مقیاس یک کشور و نه به عنوان یک عامل تعیین‌کننده برای اولویت‌گذاری در برنامه‌هـا و نه به عنوان یک راهبرد (تعیین فرآیند بهینه) برای تربیت اجتماعی.

کلمه «هوی» به معنای «تمایلات» است و «نهیِ نفس»؛ یعنی کنترلِ خود، لذا حداقل معنای آیـه شـریفه بـا اصـطلاح «مـدیریت احسـاس» کـه بـه معنـای کنتـرل و تنظـیم خواسته‌هاست، هم‌معناست.

نتیجه‌گیری (شکل‌گیری توضیح‌المسائل تمدنی)

در صورتی که در اثر اجرای نقشه راه ارائه‌شده، دیدهای لازم در مقیاس‌های کـلان، درک‌های لازم در امور راهبردی و تمرکز بر کشف «فرآیندها» در سیستم‌هـا و نظامـات اجتماعی ایجاد شود، می‌توان فهرست ابوابِ موجود در فقه را به صورت زیر (به عنوان نمونه و پیشنهاد) معادل‌گذاری کرد:[1]

ردیف	ابواب فقه	معادل به زبان سیستم و فرآیند
۱	الاجتهاد و التقلید	سیستم مشاوره و کارشناسی
۲	الطهارة	سیستم بهداشتی (اعم از بهداشت بدن، روح، محیط، زنان، پس از مرگ)
۳	الصلاة	سیستم عبادی فردی و جمعی/ مهارت تمرکز روحی ـ مهارت همدلی
۴	الزکاة	سیستم مالیاتی
۵	الخمس	سیستم مددکاری اجتماعی
۶	الأنفال	سیستم بهره‌وری منابع طبیعی
۷	الصوم	سیستم عبادی/ مهارت مدیریت احساس
۸	الاعتکاف	سیستم عبادی/ مهارت خروج از روزمره‌گی و خلوت‌یابی
۹	الحج و العمرة	سیستم عبادی فردی و جمعی بین‌المللی/ مهارت بازسازی زندگی
۱۰	الجهاد	سیستم دفاعی
۱۱	النهی عن المنکر	سیستم کنترل کیفیت اجتماعی
۱۲	البیع، المتاجر	سیستم تجاری
۱۳	الدین، القرض	سیستم مددکاری اجتماعی ـ تأمین منابع
۱۴	الرهن	سیستم اعتمادی‌سازی ـ ابزار انضباط در تعهدات
۱۵	الحجر	سیستم کنترل و پیش‌گیری بحران رفتاری
۱۶	الضمان	سیستم اعتمادسازی
۱۷	الحوالة	سیستم نقل و انتقال منابع
۱۸	الکفال	سیستم مدیریت جایگزین

ردیف	ابواب فقه	معادل به زبان سیستم و فرآیند
۱۹	الصلح	سیستم مدیریت بحران‌های اجتماعی
۲۰	الشرکة	سیستم تأمین منابع مالی/ کارآفرینی
۲۱	المضاربة	سیستم تأمین منابع مالی/ کارآفرینی تجاری
۲۲	المزارعة	سیستم تأمین منابع مالی/ کارآفرینی تولید
۲۳	المساقاة	سیستم تأمین منابع مالی/ کارآفرینی نگه‌داری و رشد
۲۴	الودیعة	سیستم اعتمادسازی
۲۵	العاریة	سیستم جایگزینی موقت
۲۶	الإجارة	سیستم بهره‌برداری موقت از منابع
۲۷	الوکالة	سیستم مدیریت جایگزین
۲۸	السکنی، الوقوف، الحبس، صدقات	سیستم کارسازی پایدار منابع
۲۹	الهدیة، الهبة	سیستم بهینه‌سازی روابط اجتماعی
۳۰	السبق و الرمایة	سیستم ورزشی
۳۱	الوصیة، الوصایا	سیستم مدیریت جایگزین
۳۲	النکاح، الزواج	سیستم خانوادگی
۳۳	الطلاق، الخلع، المباراة، الظهار...	سیستم مدیریت بحران خانواده
۳۴	الکفارات	سیستم جرائم و مجازات‌های حقوقی
۳۵	العتق، التدبیر، المکاتبة، استیلاد	سیستم نگه‌داری اسرای جنگی
۳۶	الإقرار	سیستم مدیریت بحران‌های حقوقی
۳۷	الجعالة	سیستم خدمات‌رسانی
۳۸	الأیمان، النذر، العهد	سیستم تضمین رفتاری
۳۹	الصید و الذباحة	سیستم تأمین مواد غذایی / گوشتی
۴۰	أطعمة و أشربة	سیستم تغذیه
۴۱	الغصب	سیستم مدیریت بحران مالکیت

ردیف	ابواب فقه	معادل به زبان سیستم و فرآیند
۴۲	الشفعة	سیستم مدیریت شراکت
۴۳	إحیاء الموات	سیستم بهره‌وری منابع
۴۴	اللقطة	سیستم مدیریت بحران مالکیت/ مجهول‌المالک‌ها
۴۵	الإرث، المیراث	سیستم مدیریت اموال خانواده/ پایدارسازی منابع
۴۶	القضاء	سیستم دادگستری
۴۷	الشهادات	سیستم کشف جرم
۴۸	حدود و تعزیرات، قصاص	سیستم جرم و مجازات
۴۹	الدیات	سیستم جبران خسارت

در محتوای هر کدام از سرفصل‌های فوق، موارد زیر باید ارائه شوند که بدون ارتقای دید از اجتهاد خُرد به اجتهاد تمدنی قابل انجام نیست:

۱. تعریف موضوع از نظر اسلام.

۲. اهداف مورد نظر اسلام در آن موضوع.

۳. شاخص‌های تحقق اهداف از نظر اسلام.

۴. راهبردهای اسلام برای رسیدن به آن هدف.

۵. الزامات قانونی برای تحقق راهبردها (تعیین واجب‌ها و حرام‌ها).

۶. الزامات فرهنگی برای تحقق راهبردها (تعیین مستحب‌ها و مکروه‌ها).

۷. بسته عملیاتی برای تحقق راهبردها: (شامل تعیین جنس عملیات، نقطه شروع عملیات، عامل فعال‌کننده، جهت حرکت، کمیت و کیفیت عملیات، زمان و مکان و ارتباطات لازم برای عملیات، عوامل بحران و اختلال در عملیات، چگونگی اصلاح اختلال، تعیین نقطه پایان عملیات و چگونگی ارزیابی و سنجش عمل‌کرد نهایی).

۸. تأثیر و تأثرهای موضوع با موضوعات دیگر (اثرات مثبت و منفی و کیفیت مدیریت آن‌ها).

تلاش برای تحقق جامعه مبتنی بر نظر اسلام، نیازمند گذر از فضای نظری، به صحنه

اجرا است؛ یعنی دست‌یابی به چگونگی پیاده‌سازیِ اهداف و راهبردهای کلانی که در منابع نظری ذکر شده است.

برای دست‌یابی به نقشه عملیاتی یک تمدن، نیازمند تعریف نظام‌ها و سیستم‌هایی هستیم که آن تمدن را می‌سازند و از آن‌جایی که قلب هر نظام و سیستمی، «فرآیند» جاری در آن است تا «فرآیندهای لازم» در هر یک از سیستم‌های تمدنی تعریف نشوند، تحقق یک تمدن ممکن نخواهد بود. «فقه تمدنی»، مأموریت استنباط این فرآیندها را از ادله شرعی دارد.

یادداشت‌ها

۱. حتماً صاحب‌نظران محترم، نسبت به مصداق‌های معادل‌گذاری، ملاحظات و مناقشاتی خواهند داشت. نکته بسیار مهم توجه به اصلِ مطلب است که امکان و ضرورت معادل‌گذاری به زبان سیستم‌ها و فرآیندهاست؛ حال هر محقق و صاحب‌نظری بر اساس تشخیصی که از هر یک از ابواب فقهی دارد، معادل علی‌المبنای خود را قرار دهد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد، **غررالحکم و دررالکلم**، ج۱، قم: نشر دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۰ق.

۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، **مقدمه ابن خلدون**، بیروت: نشر دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ق.

۵. اعرافی، علیرضا، **درآمدی بر اجتهاد تمدن‌ساز**، قم: مؤسسه اشراق و عرفان، ۱۳۹۵.

۶. تفضلی، فریدون، **تاریخ عقاید اقتصادی**، طهران : نشر غزال، ۱۳۸۷.

۷. جمعی از مؤلفین پایگاه المعانی/ کلمه فرآیند، ساختار، کنش [درون خطی] // پایگاه المعانی. – پایگاه المعانی، https://www.almaany.com.

۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **سیاست‌های ابلاغی کلان نظام**، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵/۹/۱۵: https://rc.majlis.ir/fa/law/show/۹۹۷۰۹.

۹. دورانت، ویلیام جمیز، **تاریخ تمدن**، ج۱، طهران: انتشارات فرانکلین، ۱۳۳۷.

۱۰. رضائیان، علی و هم‌کاران، **تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۱۱. سجادی‌فر، سیدمهدی، **نقشه راه و ضرورت تدوین آن برای طرح‌های کلان ملی**[درون خطی]، دبیرخانه شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۹۴/۵/۴: https://www.atf.gov.ir.
۱۲. شورای عالی انقلاب فرهنگی، **نقشه مهندسی فرهنگی کشور**، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۸/۸/۸: https://sccr.ir/products.
۱۳. شهید مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۲۰، تهران: نشر صدرا، ۱۳۷۲.
۱۴. غفاریان، وفا، **استراتژی اثربخش**، طهران: انتشارات فرا، ۱۳۸۰.
۱۵. گلشن فومنی، محمدرسول، **جامعه‌شناسی سازمان‌ها**، طهران: نشر دوران، ۱۳۷۹.
۱۶. مجمع تشخیص مصلحت نظام، **کمیسیون راهبردی سند چشم‌انداز**، مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۹۸/۸/۸: http://maslahat.ir/index.jsp?fkeyid=&siteid=۳&pageid=۴۳۱.
۱۷. مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین، **القول الرشید فی الاجتهاد و التقلید**، ج۱، قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی ; ، ۱۴۲۲ق.
۱۸. مقدسی، مهدی، **نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی و تأثیر آن در استنباطات فقهی**، مشهد مقدس: حوزه علمیه خراسان، ۱۳۹۵.
۱۹. میرزای قمی، ابوالقاسم، **القوانین المحکمة فی الاصول**، ج۲، قم : احیاء الکتب الاسلامیة، ۱۳۱۲ق.
۲۰. نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج۱۶، بیروت: مؤسسه آل البیت : لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۲۱. واسطی، عبدالحمید، «سه گلوگاه برای گسترش قلمرو اجتهاد»، **مبانی فقهی حقوقی اسلامی**، ش۲۲، ۱۳۹۷.
۲۲. واسطی، عبدالحمید، **فلسفه اجتهاد تمدنی**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸(الف).
۲۳. واسطی، عبدالحمید، «کاربرد منطق سیستم‌ها در اجتهاد»، **قبصات**، ش۱۰۴، ۱۳۹۸.

١٠١
الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة السادسة و العشرون / العدد الثالث / خريف ١٤٤٣

■

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، حسين جوان آراسته، سعيد باغستاني، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، محمّد حقّي، محمود دهقاني، عسكر ديرباز، محسن رضواني، السيّداحسان رفيعي علوي، قاسم شبانه‌نيا، السيّدابراهيم صباغيان، محمّدعلي ليالي، علي محمدي، عباسعلي مشكاني، محسن ملک افضلي، محمّدجواد نوروزي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ١٥٠٠٠٠ريال

حكومت اسلامى/سال بيست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاييز ۱۴۰۰، پياپى ۱۰۱
الحكومة الاسلامية / السنة السادسة و العشرون، خريف ١٤٤٣، العدد ١٠١

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **«الانتماء الوطني» برؤية فقهية بالتأكيد على مبدأ مركزية الحكم في الإسلام والأحكام الإسلامية**

□ **عباس‌علي مشكاني سبزواري و أبوالقاسم علي‌دوست و قاسم شبان‌نيا**

«الانتماء الوطني» هو أحد المفاهيم القانونية المتعارفة في المنظومة القانونية الإيرانية وهناك من يؤيّده ومن يعارضه، فأمّا المعارضون يعتقدون بعدم إمكانية وجود مفهوم كهذا في الإسلام وليس هناك أيّ شاهد عليه في التأريخ الإسلامي، والمؤيّدون استدلّوا على ضرورته وإمكانية وجوده في الإسلام ونظام الحكم الإسلامي، كذلك أكّدوا على وجوده في المعارف الإسلامية والتأريخ الإسلامي.

السؤال الأساسي الذي يتمحور حوله موضوع البحث في هذه المقالة هو: هل يمكن تأييد مسألة «الانتماء الوطني» فقهياً أو لا يمكن ذلك؟ تطرّق الباحثون إلى الإجابة عن هذا السؤال وإثبات حجّية مسألة «الانتماء الوطني» ومشروعيتها على ضوء شرح وتحليل مسألة مركزية الحكم في الإسلام والأحكام الإسلامية اعتماداً على مصادر مكتبية ووفق أسلوب بحث تحليلي وصفي، حيث تمّ تحليل الموضوع في نطاق الحكم الأوّلي والحكم الحكومي والحكم الثانوي، ودلّت نتائج البحث على أنّ الانتماء الوطني من جملة الأحكام الأوّلية.

مفردات البحث

الانتماء، الانتماء الوطني، الفقه الإسلامي، مركزية الحكم في الفقه، الحكومة الإسلامية.

● تقييم مدى إمكانية الاعتماد على فرضية «البهتان» بهدف صيانة النظام الحاكم برؤية الإمام الخميني(ره)

□ سيّدإحسان رفيعي علوي و ميلاد مرادي

محور البحث في هذه المقالة هو بيان نطاق الأخلاق في الفقه السياسي وفرضية إمكانية الحفاظ على النظام السياسي عن طريق استخدام «البهتان» كوسيلة لردع المعارضين السياسيين، وبيان مدى اعتبار هذه الفرضية في فقه الإمام الخميني (ره) السياسي بصفته البنية الأساسية لدستور الجمهورية الإسلامية.

ولأجل تحليل الموضوع بدقّة واستدلال تمّ تسليط الضوء عليه في إطار دراسة منهجية فقهية، وفي هذا السياق ذكر الباحثان أوّلاً شأن الفرضية المذكورة في الفقه السياسي الشيعي ـ ولا سيّما فقه الإمام الخميني (ره) السياسي ـ وقد دلّت النتائج على أنّ الحدود الأخلاقية محفوظة في الفقه السياسي للسيّد الإمام، لذا فرضية «البهتان» لا تستند إلى أسس فقهية، بل فرضها البعض على فقه الإمام السياسي ومدرسته الفقهية، كذلك دلّت النتائج على واقع الأحكام الفقهية السياسية بدقّة ومدى نطاقها الأخلاقي وأثبتت إمكانية الاعتماد عليها دائماً لوضع أنموذج مناسب يضمن حقوق الشعب السياسية في نظام الحكم الإسلامي.

مفردات البحث

الفقه السياسي، الإمام الخميني (ره)، البهتان، صيانة النظام، الأخلاق والفقه، الحكومة الإسلامية.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاييز ۱۴۰۰، پياپى ۱۰۱
الحكومة الاسلامية / السنة السادسة و العشرون، خريف ١٤٤٣، العدد ١٠١

● المستويات الاستراتيجية لمصالح الدولة الإسلامية في السياسة الخارجية

□ هادي شجاعي

الحكومة الإسلامية تصوغ سياستها الخارجية على أساس مبدأ المصلحة المتلازمة مع كلّ موضوع وعلى عدّة مستويات، والميزة الذاتية للتلازم تقتضي بطبيعة الحال أن ترى الحكومة الإسلامية أنّ تحقّق مصالحها بأمثل شكل ولا سيّما على الصعيد المعنوي مرهون بتحقّق المصالح المشروعة لسائر الشعوب بشكل عادل.

النطاق الواسع لمبدأ المصلحة والسلطة المحدودة للحكومة والتعقيدات الموجودة في مضمار السياسة الخارجية، كلّها عوامل تزيد من صعوبة العمل بهذه الاستراتيجية بأمثل شكل وتوجد عقبات عديدة أمام المعنيين بشأن السياسة الخارجية، وفي هذا السياق يطرح السؤال الأساسي التالي: ما هي المستويات الاستراتيجية التي ينبغي للحكومة الإسلامية نظم سياستها الخارجية على أساسها كي لا يحدث تعارض في المصلحة المتلازمة؟

أجاب الباحث عن هذا السؤال اعتماداً على أسلوب بحث وصفي تحليلي، وفي هذا السياق طرح فكرة أنّ السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية ذات أربعة مستويات استراتيجية من حيث التصنيف الأكسيولوجي، وهي المجتمع البشري والأمّة الإسلامية والمجتمع المتدين وصيانة النظام في السياسة الخارجية. وعلى أساس مبدأ الأولوية فإنّ نطاق مساعي الحكومة في مجال المصلحة المتلازمة يندرج ضمن سياستها الخارجية.

مفردات البحث

المستوى الاستراتيجي، الحكومة الإسلامية، السياسة الخارجية، مصالح الحكومة الإسلامية، الحكومة الإسلامية.

● المبادئ العقائدية لمسؤولي الحكومة الإسلامية السائرين على نهج الولاية، ومسألة تطبيقها في ولائهم

□ محمدتقي ركني لموكي

إنّ عدم التزام مسؤولي الحكومة الإسلامية بطاعة ولي الأمر إضافةً إلى كونه تجاهلاً للدستور، لا شكّ في أنّه يفشل مساعي الحكومة الرامية إلى تحقيق أهدافها المتعالية، لذا فإنّ تقوية عقيدة الولاء عند المسؤولين في شتّى مفاصل الدولة تعدّ من المسائل الضرورية التي تزيد من أهمية إجراء دراسات في هذا المجال، ومن هذا المنطلق فالهدف من تدوين المقالة هو بيان السبل الكفيلة لتقوية الولاء لدى مسؤولي الحكومة الإسلامية والتي من جملتها بيان المبادئ العقائدية التي يجب على المسؤول الولائي تبنّيها.

اعتمد الباحث على مصادر مكتبية لبيان المبادئ العقائدية للمسؤولين الولائيين وفق أسلوب التحليل العقلي، ودلّت النتائج على إمكانية ترسيخ الشعور الديني بالولاء لديهم والتزامهم بولائهم واعتبارهم إياه واجباً دينياً عن طريق بيان هذه المبادئ إلى جانب بيان السبل الكفيلة لتقوية الولاء.

مفردات البحث

عقيدة الولاء، المسؤولون، الحكومة الإسلامية.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاييز ۱۴۰۰، پياپى ۱۰۱
الحكومة الاسلامية / السنة السادسة و العشرون، خريف ١٤٤٣، العدد ١٠١

● أنموذج ثقافة الاقتصاد الأمثل في الاقتصاد المقاوم بالتأكيد على السياسات العامّة المرتبطة به ودوره العملي في تقوية مقاومة الاقتصاد

□ أميد إيزانلو و محمدجواد توكّلي

البعد الثقافي هو أحد المرتكزات الأساسية في الاقتصاد المقاوم، وقد تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى تحليل مضمون السؤال المحوري التالي: ما هو النمط الاقتصادي المثالي الذي يمكن على أساسه إيجاد اقتصاد مقاوم؟ فرضية المقالة ترتكز على أنّ ثقافة الاقتصاد الجهادي هي الثقافة الوحيدة التي لها القابلية على إيجاد اقتصاد مقاوم، ولإثبات هذه الفرضية اعتمد الباحثان على أسلوب بحث تحليلي، حيث تطرّقا إلى بيان المرتكزات العامّة والفرعية لثقافة الاقتصاد الجهادي وتحليل مدى تأثيرها في مجال إيجاد اقتصاد مقاوم.

وأمّا النتائج فقد دلّت على أنّ ثقافة الاقتصاد الجهادي تشمل مرتكزات عامّة للنشاط الاقتصادي الذي يكون في سبيل الله وعلى أساسها تمنح الأولوية للمصالح العامّة في مقابل المصالح الشخصية وعدم قبول السلطة الاقتصادية والتأكيد على أن يصبح الاقتصاد مقاوماً. هذه المرتكزات العامّة تسفر عن ظهور مرتكزات أخرى تتمثّل في السعي الحثيث لكسب رزق حلال والنهي عن الكسل وتكديس الأموال ضمن التأكيد على ضرورة إنتاج بضائع وطنية وترشيد الاستهلاك إلى حدّ الكفاف عبر منح الأولوية للبضائع الوطنية على صعيد الاستهلاك والتقسيم العادل لمصادر الدولة ومدخولها بالتأكيد على تقوية الجهة المسؤولة عن تقسيم الثروة. وأمّا الشواهد النظرية والعملية فهي تدلّ على أنّ ثقافة الاقتصاد الجهادي تزيد من مقاومة الاقتصاد وتجعله أقوى.

مفردات البحث

ثقافة الاقتصاد الجهادي، ثقافة التكديس، الثقافة الاقتصادية، الاقتصاد المقاوم، سياسات الاقتصاد المقاوم، تقوية مقاومة الاقتصاد، الحكومة الإسلامية.

● دراسة تحليلية لمعرفة عوامل الركود الحضاري والعقبات الاعتبارية التي تحول دون بناء حضارة إسلامية جديدة من وجهة نظر قائد الثورة الإسلامية

□ أبوالقاسم عظيمي و سيّدمحمد حسيني و محمد دشتي

أحد المحاور الأساسية التي أكّد عليها قائد الثورة الإسلامية سماحة السيّد علي الخامنئي (حفظه الله) في نظريته «الحضارة الإسلامية الجديدة»، هو وجود عقبات اعتبارية تحول دون تأسيس حضارة إسلامية جديدة، لكن لحدّ الآن لم يتمّ تدوين دراسة مستقلّة بهذا الخصوص، ومن هذا المنطلق تمّ تدوين المقالة على أساس نظرية الاعتباريات المطروحة من قبل العلامة محمد حسين الطباطبائي (ره) وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي بهدف بيان الحلّ العملي الذي يضمن إزالة عوامل الركود التي تحول دون بناء حضارة إسلامية جديدة بالاستناد إلى القرآن والمصادر الإسلامية، كما ذكرت فيها العوامل التي اعتبرها السيّد القائد عقبات اعتبارية في طريق هذه الحضارة الجديدة.

وأمّا النتائج فقد دلّت على أنّ أهمّ عوامل تسفر عن ركود الحضارة الإسلامية الجديدة هي ما يلي: عدم الاهتمام بالاعتبارات المرتبطة بالهوية وكثرة الانقسامات الاعتبارية والحاجات الثابتة والمتغيرة التي تسفر عن نفوذ الأعداء والتبعية للغير وانعدام الأمن والاستهانة بالقابليات الذاتية وتقليد الآخرين، كذلك عدم الاهتمام بمتطلّبات الحياة التي تسبق الحياة الاجتماعية والتي تليها، وعدم الاهتمام بكيفية ارتباط العلوم الاعتبارية بالواقع الاجتماعي، كذلك مواجهة مبادئ حضارية غريبة عن واقع الحضارة الإسلامية الجديدة تسفر عن التقليل من أهمية مبادئ الثورة الإسلامية وخطّ الإمام الخميني (ره) ونمط الحياة الإسلامية، كذلك تقلّل من أهمية مواجهة العدوّ.

مفردات البحث

نظرية الحضارة الإسلامية الجديدة للسيّد القائد، نظرية الاعتباريات، الحكومة الإسلامية.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وششم، شمارهٔ سوم، پاييز ۱۴۰۰، پياپى ۱۰۱
الحكومة الاسلامية / السنة السادسة و العشرون، خريف ١٤٤٣، العدد ١٠١

● خطّة طريق للفقه الحضاري وتدوين رسالة عملية حضارية

□ عبدالحميد واسطي

المسألة الأساسية المطروحة للبحث والتحليل في هذه المقالة هي: كيفية الانتقال إلى مرحلة الفقه الحضاري وتدوين رسالة عملية حضارية.

موضوع البحث يتمحور حول نمط علم الكلام الشيعي والمبادئ الفقهية والأصولية لمؤلّف كتاب «جواهر الكلام»، فالاجتهاد في هذه المنظومة المعرفية عبارة عن «كشف الحكم عن مدركه»، والحكم عبارة عن «الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال العباد»، ونظراً لوجود قيد «أفعال العباد» في تعريف الحكم فقد اتّسم بطابع فردي.

من منطلق دعوة الإسلام لبناء حضارة ومواجهة متطلّبات الحياة على الصعيدين الاجتماعي والدولي، بادر الباحث في هذه المقالة إلى استنباط الرؤية الإسلامية وفق معيار جماعي ضمن بيان مرحلي، وعلى ضوء تعريف الفقه الحضاري بأنّه «العلم بالأحكام الشرعية المتعلّقة بالتفاعلات والتعاملات في الهياكل والمنظّمات لحصول العدل والتحسينات» فتفعيل هذا العلم يتطلّب معرفة بالمعيار الشامل ونقاط الارتباط والمراحل في مختلف المراكز والمنظّمات بغية معرفة الاستراتيجيات اعتماداً على الأدلّة الروائية.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان الأسس المعرفية والعملية الكفيلة بتحقيق العلم المشار إليه أعلاه، وعلى أساس فكرة «الفقه الحضاري» اقترص تدوين «رسالة عملية حضارية».

مفردات البحث

خارطة الطريق، منهجية الاستنباط، الاجتهاد المؤسّس لحضارة، الفقه الحضاري، رسالة عملية حضارية.

● The Road Map to the Civilization Jurisprudence and Formulation of a Civilizational Treatise of Practical Rules and Procedures

□ by Abdulhamid Wāsiṭi

The main concern of this article is the study of "how to move towards jurisprudence of civilization and formulation of a civilizational treatise practical rules and procedures. The discussion is raised as to the paradigm of Shi'i theology (*kalām*) and jurisprudence (*fiqh*) and *Jawāhiri usūl* (principles) of *fiqh*. In this epistemological system, *Ijtihād* (independent reasoning) is deducing judgements from documents and the term "judgement" is taken to mean legal reasoning belonging to the actions of servants. Due to the use of the phrase "actions of the servants" in the definition of judgement, *Ijtihād* has taken an approach to personal behavior. The claim for creating Islamic civilization and meeting needs on social and international scales have caused efforts to deduce the Islamic views and opinions on a mass scale, along with the approach to "processes" to attract considerable attention.

Taking into account the definition of "civilizational jurisprudence" that knowledge of canonic rules belonging to the interactions and cooperation on a large scale as well as organizations aiming to achieve justice and to make social reforms, to apply this knowledge requires one to be aware of the concept of "large scale" and "relations and processes" in "structures and organizations" for deducing strategies from the canonical (textual) evidence.

In this article, efforts have been made to present cognitive and functional requirements for the application of the knowledge mentioned above. In addition, according to the idea of "civilizational jurisprudence", modelling a civilizational treatise of practical rules and procedures is possible.

Key words

road map, methodology of inference, civilization-creating independent reasoning (*Ijtihād*), civilizational jurisprudence (*fiqh*), civilizational treatise of practical rules and procedures.

● Exploring Contributory Factors to Inactivity and Posing Mentally-posited Obstacles in Creating Modern Islamic Civilization from the Viewpoint of Grand Leader, Ayatullah Khamenei

□ by Abulqāsim Azimi, Sayyed Muhammad Huseini and Muhammad Dashti

In the thesis of modern Islamic civilization as put forward by Grand Leader Ayatullah Khamenei, one of the emphasized pivotal points in his thought is the mentally-posited obstacles in creating a modern Islamic civilization into which no research has ever been made. Drawing upon a descriptive-analytic method, this article aims to identify the factors causing inactivity in creating a modern Islamic civilization, basing its discussions on ʿAllāmeh Ṭabāṭabāī's theory of mentally-posited concepts as well as the teachings of the Holy Quran and certain Islamic sources, trying to provide an answer to the question, "What factors has the Grand Leader, Ayatullah Khamenei, introduced as the mentally posited-obstacles in achieving a modern Islamic civilization?" The findings of the present research shows that inattention to identity considerations and multiplicity of ideational divisions as well as changing and unchanging needs whose results would be infiltration, dependence, insecurity, self-deprecation and imitation along with inattention to the needs of what he calls pre-society and post-society and the way in which mentally-posited knowledge stands in relation to social realities and faces diversities of the modern Islamic civilization in discrediting the principles of the Islamic Revolutions, the Imam Khomeini's line, Islamic life-style and, last but not least, discrediting the necessity of countering the enemy's threat are the main causes of stagnation or inactivity in creating modern Islamic civilization.

Key words

The Grand Leader Ayatullah Khamenei's thesis of modern Islamic civilization, theory of the mentally-posited, Islamic government.

● The Nature of the Ideal Economic Culture Model in Resistive Economy with Emphasis on the General policies of Resistive Economy and Its Functions in Economic Resilience

□ by Umid Izānlu and Muhammad Javād Tawakkuli

One of the important constituents of resistive economy is its cultural aspect. In this article, the writer deals with this central question "what model of economic culture is needed to exercise economy of resistance?" According to the thesis of the article, *jihādi* economic culture is the only culture that can pave the ground for the fulfilment of the resistive economy in question. In order to establish the thesis by making use of the analytic method, general and particular constituents of *Jihādi* economic culture are explained and their effect on the fulfilment of economy of resistance is studied. The findings the article shows that *jihādi* economic culture is of certain general constituents such as economic activities in the cause of Allah, priority of common interests over personal interests, nonacceptance of economic dominance and emphasis on economic resistance. These general constituents lead to the creation of such constituents as working hard for earning a legal livelihood, prohibiting laziness, leaving properties idle with emphasis on the production of domestic commodities in what is called producing section, sufficient proper consumption by giving priority to domestic commodities in consumption section and fair distribution of resources and income with emphasis on capabilities in distribution section. Theoretical and practical evidences suggest that *Jihādi* economical culture results in an increase in economical resistance.

Key words

jihādi economical culture, culture of multiplicity in wealth, economical culture, resistive economy, policies based on resistive economy, economic resilience, Islamic government.

● The Theological Principles of the Agents Obedient to a Muslim Shīʿa Authority in Islamic Government and Their Application to Such Agents

□ by Muhammad Taqi Rukni Lamuki

Non-commitment of the agents in the Islamic government to obeying the Muslim *Shiʿa* authority, is not only taken to mean something against the constitutional law but also leads to inefficiency in the government in arriving at its sublime aims and purposes. Accordingly, strengthening the faith in the agents in their submission and obedience to the Muslim *Shiʿa* authority in all governmental positions, constitutes an issue which greatly stimulates making researches into this field. Nevertheless, the aim of this research work is to present strategies for strengthening the Islamic government's agents' obedience to Muslim *Shiʿa* authority. Among these strategies one can refer to what we call the explanation of theological principles and foundations of the agents obedient to a Muslim *Shiʿa* authority. Drawing upon library research method, the article introduces the theological principles and foundations of the agents by making rational analysis. The findings of the research show that through recounting the principles and foundations and offering strategies for strengthening the idea of obedience to the Muslim *Shiʿa* authority, the religious roots of obedience to Muslim *Shiʿa* authority are strengthened and commitment to being obedient to a Muslim *Shiʿa* authority becomes a matter of belief and religious necessity.

Key words

obedience to a Muslim Shia authority, agents, Islamic government.

● The Explanation of the Strategical Levels of the Islamic State's Interests in the Field of Foreign Policy

□ by Hādi Shujāʿi

Islamic state, in general, pursuits its foreign policy in the framework of mutual multi-leveled interests. The essential characteristic of this approach requires the Islamic state to take its interests, particularly its intellectual interests as dependent on the consideration of legitimate interests of other nations, in a fair manner. The wide scope of this so-called form of utilitarianism, the limited capability of the government, and the existing complexities in the arena of foreign policy, have caused the optimal pursuit of this approach to face difficulties and have posed different challenges to the foreign policies of the Iranian agents and put forward the question that what levels of mutual utilitarianism the Islamic state should look for in order to get rid of the challenges and conflicts. To answer this question, the research sets forth the idea that, according to the value-based leveling model, the foreign policy of the Islamic state can define four strategic levels which consist in human society, Muslim community, faith community, and the level of preserving the system of government in foreign policy which, in order of priority, can provide a context in which the state can make efforts in line with its foreign policy to ensure mutual interests in its international relations.

Key words

strategic levels, Islamic state, foreign policy, interests of the Islamic state, Islamic government.

● The Possibility of the Employment of the Idea of False Accusation (calumny) for Preserving the Islamic System of Government from the Viewpoint of Imam Khomeini

□ by Sayyed Ihsān Rafiʿi Alawi and Milād Murādi

The moral boundaries of political jurisprudence and the idea that one can level false accusations against the political opponents and that essentially to what extent this claim is commonly accepted in terms of political jurisprudence of Imam Khomeini as the architect of the Constitution form the fundamental basis and thesis of the present research. To make a careful and rational study of the subject in question, the researcher has tried to examine the aforementioned claim in a jurisprudential system to find out how significant position this occupies in *Shiʿa's* political jurisprudence in general and in Imam Khomeini's political jurisprudence in particular. The findings of the research show that in the political jurisprudence of Imam Khomeini the moral boundaries are preserved and the abovementioned claim is totally nonjuridical and taken to be an imposition on Imam Khomeini's political jurisprudence and his jurisprudential school of thought. The findings of the research can precisely explain the political judgements of jurisprudence and its moral boundaries on the one hand and may always be taken into consideration as a means of designing a pattern for political rights of people in the Islamic government on the other.

Key words

political jurisprudence, Imam Khomeini, false accusation, preserving the system, ethics and jurisprudence, Islamic government.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Jurisprudential Explanation of National Citizenship with Emphasis on the Idea of Islamic Statism and Ordinances

□ by Abbāsʿali Mushkāni Sabziwāri, Abulqāsim Alidūst and Qāsim Shabānniā

National citizenship is among legal institutions in the Iran's legal system which has its supporters and opponents. Its opponents believe that there was no possibility of the existence of such institutions in Islam and had no background in the history of Islam. In contrast, its supporters, giving reasons for the possibility and necessity of the existence of such an institution in Islam as well as in Islamic government, lay emphasis on its existence in the Islamic sciences and in the history of Islam. The main question of this article is that whether the national citizenship is justifiable from the jurisprudential perspective or not. To answer the question, attempts have been made to establish the authority and legitimacy of national citizenship through explaining Islamic statism and Islamic ordinances. To do so, the writer tries to put forward the subject 'national citizenship' in the forms of 'primary, governmental and secondary rules' drawing upon the library as well as analytic-descriptive methods, claiming that national citizenship is to be explained and established as an example of the primary rule in Islam.

Key words

citizenship (nationality), national citizenship, Islamic jurisprudence (fiqh), Islamic jurisprudence based on statism, Islamic government.

101

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 26, No.3, Autumn 1400/2021

■

Proprietor: The Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

Managing Director: Sayyed Ibrāhim Re'īsī

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 Re'īsī** (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, Hussein Jawan Arasteh, Sa'id Baghestani, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, Muhammad Haqqi, Mahmūd Dehqāni, ʿAskar Dirbāz, Mohsen Razvani, Sayyde Ihsān Rafiʿi Alawi, Qasim Shaban Nia, Sayyed Ibrāhim Sabaghian, Muhammad Ali Layali, Ali Muhammadi, Abbas Ali Meshkāni, Muḥsen Malekafḍali, Muhammad Jawad Nuruzi.

■

Mailing Address:
Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal
Telefax: 37741325
home page: http://mag.rcipt.ir
e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com
Price: 150000 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) ۶۰۰۰۰ 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.