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.

۹۵

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وپنجم/ شمارهٔ اول / بهار۹۹

■

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)، **محمد یزدی**(رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و مدیر مسئول سابق).

■

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

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، عسگر دیرباز، محسن رضوانی، سیدکاظم سیدباقری، قاسم شبان‌نیا، محمد قاسمی، محمدتقی کریمی، محمدعلی لیالی، 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**

۸۰۰۰۰ریال

۹۵

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وپنجم / شمارهٔ اول / بهار۹۹

فهرست مطالب

ماهیّت و ویژگی‌های فقه حکومتی / سیدسجاد ایزدهی و صدیقه صدیق تقی‌زاده/ ۵

بررسی وجوب ایجاد امنیّت در فضای سایبر؛ با رویکرد فقه حکومتی / سعید حسنی/ ۲۷

بررسی مفهوم کیان اسلام در ادبیات فقهی ـ سیاسی فقهای امامیه/ محمدرضا ناظری و سیدعلیرضا حسینی و علیرضا سلیمی/ ۴۷

تحلیل جایگاه ولایت سیاسی به عنوان اصل اولیه در مکتب فقهی قم / محبوبه شاهمرادی و مسعود راعی و سیامک بهارلوئی/ ۶۹

بررسی نظام‌مندی فقهی مبتنی بر نظریه خطابات قانونی / علی خلف خانی و محمدعلی راغبی / ۹۵

اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر بیانیه «گام دوم انقلاب»/ ابراهیم موسی‌زاده / ۱۱۳

اسلامی‌سازی سیاست تقنینی جمهوری اسلامی ایران؛ منطق و نگرش‌ها/ علی غلامی و محمدمهدی عالمی طامه/ ۱۳۵

چکیدهٔ عربی/ ۱۶۷

چکیدهٔ انگلیسی/ ۱۸۰

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 ـ پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **علمی ـ 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 بیست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پیاپی۹۵
ISLAMIC GOVERNMENT 95 / Vol.25, No.1, Spring 2020

ماهیّت و ویژگی‌های فقه حکومتی

دریافت: ۹۹/۲/۳۰ تأیید: ۹۹/۶/۱۳

سیدسجاد ایزدهی*
و صدیقه صدیق تقی‌زاده**

چکیده

«فقه حکومتی» که به روی‌کردی فقهی در استنباط احکام، به جهت اداره مطلوب حکومت معنا شده و نسبت به واژگانی چون «فقه سیاسی» به عنوان رشته‌ای تخصصی در فقه مرتبط با موضوعات و مسائل سیاسی و «فقه حکومت» به مثابه بخشی خاصّ از فقه سیاسی که به موضوعات مرتبط با نهاد حکومت می‌پردازد، متمایز است، در راستای مسأله حکمرانی، چگونگی اداره مطلوب به واسطه آموزه‌های فقهی را مدّ نظر خویش قرار داده و فقیه، به جهت به سامانی اداره مطلوب و کارآمد جامعه، به استنباط احکام فقهی می‌پردازد. این روی‌کرد فقهی که با روی‌کرد فقه فردی نیز در استنباط، متفاوت است، از ویژگی‌هایی برخوردار است که گرچه برخی از آن‌ها در فقه فردی نیز وجود دارد، لکن جز به واسطه این وِیژگی‌ها نمی‌توان از فقه حکومتی سخن راند. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به اموری چون «باور به جامعیّت دین و امکان پاسخ‌گویی به همه نیازها در عرصه حکومت»، «گستره‌ای وسیع‌تر از فقه فردی، مشتمل بر همه شهروندان جامعه، همه مناطق یک کشور و همه مباحث فقهی مورد نیاز اداره مطلوب جامعه»، «امکان استنباط نظام‌واره، لحاظ ثابتات و متغیرات در استنباط، امکان تبدیل فقه به قانون و امکان تکلیف به شخصیّت حقوقی» و «روی‌کرد کارآمدی در اداره جامعه و اجتهاد بر اساس اقتضائات اداره مطلوب جامعه» اشاره کرد.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، فقه حکومتی، فقه فردی، کارآمدی نظام سیاسی، حکمرانی مطلوب

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: sajjadizady@yahoo.com.

** دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث.

مقدمه

از جمله واژگان پربسامدی که امـروزه در گسـتره فقـه، در کنـار واژه «فقـه سیاسـی» استعمال شده و از سوی برخی، با فقه سیاسـی مـرادف انگاشـته شـده (مهریـزی، ۱۳۷۶، ش۱۲، ص۱۴۲-۱۴۱)، مرکب‌واژه «فقه حکومتی» اسـت کـه در ظـرف تحقّـق حاکمیّـت مطلوب و بسط ید فقیهان در اداره جامعه، ظهور یافته و غرض از آن، اداره جامعه کلان بر اساس ضوابط و قوانین شریعت است. بر این اساس، با وجود این‌که فقـه اهـل سـنّت در ظرف تحقّق حکومت حاکمان سنّی‌مذهب، نگاشته شده و غرض از فقـه اهـل سـنّت، در پاسخ به نیازهای فردی مکلّفان و مؤمنان، محدود نشده، بلکه مشتمل بر احکام فقهی نـاظر به نظام اداره جامعه و حکومت بوده است. فقه شیعه در ظرف تقیّه از حاکمان جـائر و در پاسخ به پرسش‌های مؤمنانه مکلفان نگاشته شده و غرض از آن، نظام اداره زندگی مؤمنانه شیعیان بوده است. مطابق این روی‌کرد تاریخی، فقه شـیعه در پاسـخ بـه نیازهـای جامعـه کلان شیعی و در راستای نظام اداره شریعت‌مدار جامعه نگاشته نشده، بلکه به خاطر قبض ید فقیهان، عدم تحقّق حکومت شیعی مبتنی بر اقتدار سلاطین شیعه‌مذهب بـر اداره کـلان جامعه، فقه حکومتی موضوعیّتی نداشته، بلکه مسأله فقیهان قرار نگرفته و لذا فقـه شـیعه؛ چه در زمان تأسیس و چه در ادوار تحوّل، روی‌کرد فقه حکـومتی نیافتـه اسـت. بـا ایـن وجود، روی‌کرد فقه حکومتی در عصر حاضر را نباید امری عرفـی، حقـوقی و برآمـده از ضرورت‌های تحقّـق جمهـوری اسـلامی در کشـور ایـران دانسـت، بلکـه روی‌کـرد فقـه حکومتی به مبانی دینی و سیره اهل بیت : مستند است و عدم به‌کـارگیری آن، در ادوار گذشته فقه، نه به خاطر عدم جواز این نگرش در فرایند استنباط یا فقدان دلیـل بـرای آن، بلکه از آن روست که فقه شیعه به خاطر اقتضای شرایط زمان غالب عصر غیبت، همـواره در حالت تقیّه قرار داشته و فقیهان هـیچ‌گـاه در فضـای حکومـت مطلـوب شـیعی قـرار نداشتند. لذا در استنباط‌های خویش، اداره مطلوب حکومت را مدّ نظر قرار نداده، بلکـه در استنباط‌های خویش، پرسش‌های مکلّفان در خصوص زندگی مؤمنانه‌شان را مدّ نظـر قرار داده و ازاین‌رو، اجتهاد آن‌ها در پاسخ به پرسش‌های فردی مؤمنان رقم می‌خورد.

آن‌چه روی‌کرد استنباطی فقه شیعه را نسبت به زمان‌های گذشته متمایز می‌کند، شـرایط موجود جامعه اسلامی و تحقّق نظام اسلامی بر اساس آموزه‌های فقه شیعه و رهبری مجتهد جامع الشرائط (در قالب ولایت فقیه) در پیامد پیروزی انقلاب اسلامی است؛ زیـرا فـارغ از این‌که تحقّق انقلاب اسلامی در کشور ایران، زمینه تقیّه را از بین بـرده و امکـان پرسـش از مسائل فقه حکومتی را هموار کرده است، استقرار نظام اسلامی با محوریّت فقه شیعه و اداره مطلوب آن، مستلزم عنایت به قانون‌گذاری نظام اسلامی؛ به‌گونه‌ای است که به فقه شـیعه و مبانی آن مستند باشد، هویّت جامعه اسلامی را مدّ نظر قرار داده و بـر اسـاس نگـرش اداره مطلوب و شریعت‌مدار این جامعه وسیع (کشور اسلامی) به استنباط بپردازد.

بر این اساس، فقه شیعه که در تمامی ادوار عصر غیبت تا قبـل از پیـروزی انقـلاب اسلامی، روی‌کردی در پاسخ به سؤالاتی متناسب با اداره زندگی مؤمنانه یک انسـان در جامعه خویش داشت و در این راستا، نیازهای افراد (به مثابه مؤمنـان پرسـش‌گـری کـه مکلف به اطاعت از احکام شرع هستند) را محور استنباط قرار می‌داد؛ در عصر حاضر و متناسب با اقتضای وجود حکومت اسلامی با محوریت فقه شیعه، روی‌کردی از استنباط می‌بایست مدّ نظر قرار گیرد که بر اساس آن، فقیهان در استنباط خویش، هویّت جامعـه اسلامی (به مثابه امری متمایز از افراد مؤمن موجود در جامعه) و نیازهای آن را مدّ نظـر قرار داده، بلکه حکومت اسلامی به مثابه شخصیّت حقـوقی را بـه رسـمیّت شـناخته و الزامات و اقتضائات آن را در فرایند اجتهـاد، مـورد ملاحظـه قـرار دهنـد و شـهروندان جامعه اسلامی را به مثابه افرادی که در جامعه اسلامی زیست کـرده، زنـدگی آن‌هـا بـا سایر شهروندان گره خورده و دارای حقوق و تکـالیفی نسـبت بـه جامعـه و حکومـت هستند، مورد لحاظ قرار داده و پرسش‌ها و نیازهای آن‌ها را به مثابه شـهروندان جامعـه اسلامی، مورد استنباط قرار دهند.

این مقاله، بر اساس روش‌شناسی مبتنی بر فلسـفه مضـاف و بـا نگـاه درجـه دوّم و متناسب با توصیف، تحلیل و تجویز، در صدد فهم ماهیّت و ویژگی‌های ایـن روی‌کـرد فقهی است که فراتر از سطح بررسی احکام زندگی مؤمنان، اداره فقیهانه جامعه اسلامی را مدّ نظر قرار داده و احکام فقهی زندگی مؤمنان را نه به‌مثابـه فـردی جـدا از جامعـه،

بلکه به عنوان شهروند جامعه اسلامی ارائه نماید. طبیعتاً فقه حکومتی در این راستا بر ماهیّتی فراگیر در فقه اشاره دارد که بر استنباط احکام شرعی به غرض نظام اداره همه‌جانبه جامعه و مسأله حکمرانی در فقه اشاره دارد و این امر، مستلزم ویژگی‌هایی برای این روی‌کرد فقهی خواهد بود که آن را از فقه غیر حکومتی متمایز می‌کند.

مفهوم‌شناسی فقه حکومتی

با گذر از روی‌کرد فردمحور در فقه شیعه که معلول اموری چون «حضور شیعیان در جامعه به مثابه اقلیّت مذهبی»، «تقیّه فقیهان از حاکمان جائر»، «فقدان رسمیّت مذهب شیعه در کشور مستقل» و «عدم پرسش از فقیهان در خصوص مسائل حکومتی» بود (ایزدهی، ۱۳۹۱، ش۶۴، ص۵۸)، «فقه حکومتی»، به واژه‌ای پربسامد در عصر حاضر تبدیل شد که البته مرهون حضور فقه و فقیهان در عرصه حاکمیّت سیاسی است و از آن‌جا که این واژه به خاطر دوری فقه و فقیهان شیعه در عصر غیبت، مورد استفاده قرار نمی‌گرفت، لذا با وجود این‌که فقه حکومتی در ارتباط وثیق فقه و حکومت معنا می‌یابد، اما هنوز تعریف دقیقی که اندیشمندان بر آن توافق کرده باشند، وجود ندارد. لکن آن‌چه به مثابه تعریف مطلوب برای فقه حکومتی، در این تحقیق، قابل ارائه است، تعریفی است که فقه حکومتی را در تقابل با روی‌کرد فردی از فقه معنا کرده و مسأله و دغدغه خویش را پاسخ به نیازهای حکومت دانسته و حکومت را به مثابه یکی از متغیرهای موضوع‌شناسانه موضوع احکام لحاظ می‌کند. لذا فقه حکومتی، در نقطه مقابل فقه سیاسی معنا نشده، بلکه این مرکب‌واژه، با «فقه الحکومه» به منزلهٔ بخشی از فقه که تنها موضوعات حکومتی را مورد بحث و استنباط قرار می‌دهد نیز متفاوت است.

لذا می‌توان «فقه حکومتی» را به مثابه نگرشی در فقه دانست که با بسط ید و اقتدار فقیهان در جامعه ملازم است. بر این اساس، هرچند ممکن است فقیهان متناسب با اقتدار اجتماعی‌شان به غرض اداره مطلوب جامعه، به استنباط مبادرت ورزند، لکن روی‌کرد فقه حکومتی، عمدتاً متناسب با تحقّق حاکمیّت مطلوب شیعی در عصر غیبت است و فقیهان همزمان با اداره نظام دینی جامعه، در استنباط مسائل فقهی، اقتضائات

حاکمیت سیاسی شیعه و اداره مطلوب جامعه دینی را در نظر گرفته و در استنباط خود، ضمن این‌که به رفع نیازهای حکومت عنایت دارد، نیازهای فردی مؤمنـان و مکلّفـان را نیز ذیل نیازها و شرایط کلان جامعه قرار داده و در استنباط خویش، هویّت کـلان نظـام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... را مورد لحاظ قرار می‌دهنـد. مطـابق ایـن نگـرش، در بررسی احکام، مباحث فقهی و بیان افعال مکلفان، انسان‌هـا بـه عنـوان فـردی از افـراد کشور اسلامی در نظر گرفته شده و به عنوان افرادی جدا و بریده از اجتماع و حکومت مورد عنایت قرار نمی‌گیرند. لذا فقه حکومتی، به معنای نگرش و بینش حـاکم بـر کـل فقه، گستره‌ای همانند فقه غیر حکومتی، مشتمل بر تمامی گستره ابواب فقه دارد؛ با این تفاوت که استنباط‌های فقهی در فقه حکومتی، به غرض اداره مطلـوب و شـریعت‌مـدار نظام سیاسی بوده و استنباط تمامی ابواب فقه را بـه گونـه‌ای کـه نـاظر بـه اداره کشـور اسلامی باشد، مورد لحاظ قرار می‌دهد (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص۴۴).

این روی‌کرد فقهی را می‌توان در نگرش آیةالله خامنه‌ای نیز مشاهده کرد؛ زیرا ایشان از فقه حکومتی به مثابه نگرش حکومتی به فقه و «استخراج احکام الهی در همه شؤون یک حکومت و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی؛ یعنـی ملاحظـه تـأثیر هـر حکمـی از احکـام در تشـکیل جامعـه نمونـه و حیـات طیبـه اسـلامی» (خامنـه‌ای، ۱۳۷۱/۸/۲۴) یاد کرده‌اند.

ازاین‌رو، گستره‌ای که در فقه حکومتی مورد بحث قرار می‌گیرد، نه مباحث سیاسـی یا حکومتی در گستره فقه، بلکه تمامی ابـواب و مسـائل فقـه خواهـد بـود؛ زیـرا اداره مطلوب حکومت، مستلزم قانون‌گذاری مناسب، منسـجم و کارآمـد در شـؤون مختلـف زندگی مردم و جامعه است و فقیه می‌بایست در راستای تدوین قـوانین مناسـب بـرای اداره جامعه، همه اقتضائات حکومت اسلامی و نیازهای آن را مورد بررسی قـرار دهـد. لذا مباحثی در حوزه اقتصاد، فرهنگ، سیاست، حقوق، امنیت نظامی و انتظامی، خانواده، احوالات شخصیه و ...، بلکه تمامی فقه، گستره فقه حکومتی را تشکیل خواهد داد.

این‌گونه تعریف از فقه حکومتی و ضـرورت تحقّـق گونـه‌ای از احکـام کـه تـدبیر مطلوب جامعه را مدّ نظر قرار می‌دهد، مستلزم روی‌کردی متفاوت نسـبت بـه شـناخت

موضوعات استنباطی، بلکه روش استنباط خواهد بود که ملاحظات زمان و مکـان را در استنباط، مورد عنایت قرار داده مصلحت حفظ و اداره مطلوب جامعه را بـر مصـالح افـراد مؤمن مقدّم می‌دارد. بدیهی است این روی‌کرد در اسـتنباط، عـلاوه بـر ایـن‌کـه روی‌کـرد فقاهت را به مقوله تدبیر مطلوب حکومت و اداره سعادت‌محور شهروندان سوق می‌دهـد، احکام متناسب با مؤمنان و احوالات شخصیّه آنان را هم با تحوّل مواجه می‌کند.

> احکام فقهی را دو جور می‌شود مورد مطالعه و ملاحظه قرار داد: یـک جـور احکام فقهی مربوط به اداره یک فرد، منهای این‌که این فرد در کجـای عـالم زندگی می‌کند، به عنوان یک فرد. یک وقت همین حکم فقهی را بـه عنـوان یک بخشی از چگونگی اداره یک جامعه، انسان بررسی می‌کند. این‌ها با هـم متفاوت است. حتی در استنباط حکم فقهی هم تفاوت‌هایی به وجود می‌آید، حتی مسأله طهارت و نجاست، حتی مسائل شخصی (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۲/۱۳).

گرچه این روی‌کرد از فقه که مبتنی و مترتّب بر تحقّق حکومتی دینی در خارج، یـا امکان آن است، بلکه ناظر به اقتدار فقیهان در عرصه اداره جامعه است، بنا بر اقتضائات زمان گذشته و فقدان تحقّق حکومت اسلامی و دیدگاه فقیهان بر امتناع عادی حکومـت مطلوب اسلامی در عصر غیبت، تحقّق نیافته، بلکه روی‌کرد غالـب فقیهـان در اسـتنباط احکام، روی‌کرد فقه اداره زندگی فردی مؤمنان بود، لکـن بـا بـروز چشـم‌انـداز تحقّـق حکومت اسلامی در کشور ایران، بلکه در سالیان استقرار این حکومت، امام خمینـی[1] به عنوان فقیهی صاحب سبک و روزآمد و در عین حال، حاکمی که بـه نیازهـای زمانـه واقف است، به فراست ضرورت، روی‌کرد فقه حکـومتی را مـورد عنایـت قـرار داده و موجبات این تحول و روی‌کرد فقیهان دیگر به این مقوله را فـراهم آورده و عمـلاً فقـه شیعه را بدین سمت سوق داده است.

تمایز فقه حکومتی با فقه سیاسی

تعریف دقیق یک واژه در گرو تمایز آن با واژگان مشابه یا رقیب است، لذا با لحـاظ تشابه اولیّه فقه سیاسی با فقه حکومتی و این‌که در برخی قرائت‌ها، رابطه این‌همانی بین

فقه حکومتی و فقه سیاسی برقرار شده است، برخی از مواردی که موجب تمـایز میـان این دو مرکّب‌واژه نسبت به هم می‌شود، به اختصار از نظر می‌گذرد:

الف) بر خلاف فقه سیاسی به مثابه فقهی تخصّصی که مسائل و موضوعات سیاسی را مدّ نظر خویش قرار می‌دهد و از این رو، از طرح مباحث غیر سیاسی حذر مـی‌کنـد، در روی‌کرد فقه حکـومتی، همـه مباحـث و موضـوعات فقـه (اعـم از موضـوعات سیاسـی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، انتظامی و بلکه اخلاقی)؛ البته با روی‌کردی که متناسـب بـا اداره حکومت دینی باشد را مورد استنباط قرار می‌دهد (مهریزی، ۱۳۷۶، ش۱۲، ص۱۴۲-۱۴۱).

ب) بر خلاف فقه حکومتی که روی‌کردی کلان داشته و نیازها و الزامات جامعـه و نظام سیاسی را در استنباط موضوعات خویش دخیل می‌داند (به‌گونه‌ای که حتّی مسائل فردی هم با لحاظ این‌که ممکن است در اداره جامعه دخیل باشد، مـورد اسـتنباط قـرار می‌گیرد)، فقه سیاسی، ممکن است در زمان قبض ید فقیه، روی‌کرد فردی داشته و اداره امور مؤمنانه مکلفان در حوزه‌های سیاسی را مدّ نظر قرار دهـد و ممکـن اسـت همـین مباحث را در روی‌کرد کلان، مورد عنایت قرار دهد. لذا بر خلاف فقه سیاسی کـه قابـل استنباط در روی‌کرد فردی و حکومتی است، فقه حکومتی، در برابر روی‌کرد فردی قرار داشته و نمی‌تواند بر اساس روی‌کرد فردی استنباط شود.

ج) بر خلاف فقه حکومتی که به زمان حاکمیّت سیاسی فقیهان یا اقتدار سیاسی ـ اجتماعی آنان در جامعه خویش، اختصاص دارد و در زمان قبض ید فقیهان و لحاظ جامعه شیعه به مثابه اقلیّت مذهبی، نمی‌توان از فقه حکومتی یاد کرد، فقه سیاسـی نسـبت بـه زمـان قبض ید و بسط ید فقیهان، قابل تحقّق بوده و لذا بر خلاف فقه حکـومتی کـه تنهـا در زمان‌های خاصّی از عصر غیبت، می‌توان از فقه حکومتی یاد کرد، فقه سیاسی، همـواره قرین فقه بوده و در هر زمانی که فقه در جامعه وجود داشته است، فقه سیاسـی نیـز بـه منزله بخشی از فقه وجود داشته است.

د) با وجود اشتمال فقه سیاسی به اموری؛ مثل جهاد، بغات، مخالفان و محاربان کـه ذیل امور عمومی جای می‌گیرند، فقه سیاسی در زمان قبض ید فقیهان، جامعه (به مثابـه امری مجزّا از افراد جامعه) را مخاطب این احکام قرار نداده، بلکه مخاطب فقه سیاسـی

در این امور نیز مکلفان و مؤمنان به شریعت بوده و لذا در فقه سیاسی، زنـدگی مؤمنانـه مکلفان و احکام دینی آن‌ها (ولو در امور عمومی)، مـورد بحـث قـرار مـی‌گیـرد، لکـن مخاطبان فقه حکومتی، اختصاص به مکلفان و مؤمنان نداشته، بلکه مشتمل بر جامعـه و شهروندان جامعه اسلامی (اعم از مؤمنان، مخالفان و معارضان) خواهـد بـود (ایزدهـی، ۱۳۹۱، ش۶۴، ص۵۳). ازاین‌رو، احکام فقه حکومتی می‌بایست به گونه‌ای رقم بخـورد که با تبدیل‌شدن به قـانون فراگیـر حکـومتی، قابلیّـت الـزام بـرای غیـر مؤمنـان و غیـر مسلمانان به مثابه شهروندان جامعه اسلامی نیز داشته باشد.

مطابق تمایزاتی که بین این دو مرکب‌واژه برشمرده شده می‌توان رابطه میان ایـن دو را رابطه عام و خاص من وجه ارزیابی کرد؛ زیرا در حالی که فقه حکومتی، مشتمل بـر همه مباحث فقهی است (سیاست، اقتصاد، فرهنگ، عبادات و ...) و فقه سیاسی فقط بـه مباحث سیاسی، اختصاص دارد، از سوی دیگر، فقه سیاسـی مـی‌توانـد ذیـل روی‌کـرد فردی و حکومتی قرار داشته باشد، ایـن در حـالی اسـت کـه فقـه حکـومتی، فقـط ذیـل روی‌کرد حکومتی قرار می‌گیرد. لذا هم‌چنان که (در وجه افتراق) می‌توان از مباحـث فقـه حکومتی غیر سیاسی یاد کرد و هم‌چنین مباحث سیاسی غیر حکومتی را مورد اشاره قـرار داد، می‌توان (در وجه اجتماع) از روی‌کرد حکومتی برای مباحث فقه سیاسی یاد کرد.

تمایز فقه حکومتی با فقه الحکومه

هم‌چنان که مرکّب‌واژه فقه حکومتی، مفهومی متمایز از فقه سیاسی دارد، بایـد بـین این مرکّب‌واژه و فقه الحکومه (فقه حکومت) نیز تمایز قائل شد؛ زیرا:

الف) بر خلاف فقه حکومتی (الفقه الحکومی) که مشتمل بر همه عرصه‌های حیات انسانی؛ مثل اقتصاد، سیاست، فرهنگ، عبادات و ... با روی‌کرد کلان حکـومتی اسـت و لذا نه فقط اختصاصی به مباحث حکومت ندارد، بلکه به مباحث سیاسـت نیـز محـدود نمی‌شود، فقه الحکومه، به مباحث مورد ابتلا در خصوص حکومت (ماننـد مشـروعیّت حکومت، ساختار حکومت، شکل حکومت، مسائل و موضوعات حکومت) اختصـاص دارد.

ب) بر خلاف روی‌کرد فقه حکومتی (الفقه الحکومی) کـه رابطـه دو عنصـر فقـه و حکومت در آن، به عنوان موصوف و صفت است و «حکـومتی‌بـودن» وصـف فقـه بـه معنای مصدری (فقاهت) است، در مرکّب‌واژه «فقه الحکومه»، رابطه میان دو واژه فقه و حکومت، به گونه مضاف و مضاف الیه است. بدین صورت، «فقـه الحکومـه» نـاظر بـه مباحثی از فقه (احکام) است که به موضوع حکومت می‌پردازد.

ج) همه مباحثی که در خصوص تمایز میان فقه سیاسی و فقه حکـومتی بیـان شـد، نسبت به تمایز فقه حکومتی با فقه الحکومه (به مثابه بخشی از فقه سیاسی) نیـز برقـرار است (نصرتی، ۱۳۹۳، ص۱۱۷-۱۱۶).

ماهیت فقه حکومتی

در خصوص ماهیت فقه حکومتی، تـوافقی میـان اندیشـمندان وجـود نـدارد و هـر نحله‌ای، تلقّی متفاوتی از این روی‌کـرد فقهـی دارنـد، لکـن شـاید بتـوان ماهیـت فقـه حکومتی را در گرو نسبت بین دو عنصر فقه و حکومت قرار داد. در این مقالـه، چهـار روی‌کرد در خصوص نسبت میان این دو عنصر، مورد اشاره قرار می‌گیرد و بررسی این موارد، می‌تواند به درکی مناسب از ماهیت فقه حکومتی بیانجامد:

عنایت به حکومت به مثابه موضوع فقه

این تفسیر از ماهیت فقه حکومتی، روی‌کردی مضیّق نسبت به فقه سیاسی داشـته و بـر خلاف فقه سیاسی که به موضوعات و مسائل عرصه سیاست می‌پردازد، در فقه حکـومتی، تنها بخشی از مباحث فقه سیاسی، محدود به مسائل حکومتی، موضوع فقه قرار می‌گیرد. بر این اساس، فقه حکومتی، پاسخی به موضوعات مورد ابتلا در گستره حکومت اسـت و در این میان، فرقی بین این‌که حکومت از مصادیق عادل یا جائر باشد، وجود نـدارد. لـذا ایـن تفسیر از فقه حکومتی، به زمان اقتدار فقه و فقیهان در عرصه حکومت، اختصـاص نـدارد، بلکه مانند فقه سیاسی، مشتمل بر هر دو زمان (قبض ید و بسط ید فقیهان) خواهد بود. بـر همین اساس، هم‌چنان که دیدگاه فقیهان مقبوض الید گذشته در خصـوص حکومـت‌هـای جائر و مسائل آن‌ها؛ مانند حدود، دادخواهی‌ها، امنیّت‌های نظامی و انتظامی و ...، ذیـل ایـن

تفسیر از فقه حکومتی جای می‌گیرد، دیدگاه فقیهان مبسوط الید حاضر در خصوص حکومت عادل و موضوعات مورد نیاز حکومت نیز از مصادیق فقه حکومتی خواهد بود.

طبق این دیدگاه، فقه حکومتی بابی از فقه است که به دسته‌ای از احکام می‌پردازد که اجرای آن بر عهده حکومت است (رشاد، ۱۳۸۱، ش۱۲، ص۱۲).

عنایت به حکومت به مثابه مسأله فقه

بر خلاف روی‌کرد سابق نسبت به فقه حکومتی که حکومت را به مثابه موضوعی از موضوعات فقهی مدّ نظر قرار می‌داد، این روی‌کرد فقهی، اداره حکومت به گونه مطلوب و بر اساس ضوابط فقه شیعه و روش‌شناسی ناظر به ملاحظه حکومت به منزله فلسفه عملی فقه را مورد عنایت قرار می‌دهد. بر اساس این روی‌کرد که در زمان بسط ید فقیهان و لحاظ آن‌ها به مثابه حاکمان یا مرتبطان با عرصه حاکمیّت شکل می‌گیرد، فقیهان فارغ از روی‌کرد ملاحظه مکلف‌محوری و عنایت به روی‌کرد شهروندمداری، جامعه و حکومت مستقلّ و نیازهای آن را مورد عنایت قرار داده و اداره مطلوب آن و شهروندان را در فرایند استنباط ارائه می‌کنند (مهریزی، ۱۳۷۶، ش۱۲، ص۱۴۷-۱۴۶).

بدیهی است آن‌چه در این روی‌کرد، مهم و مؤثر است، ملاحظه اقتضائات حکومت در زندگی مؤمنان، اداره حکومت دینی بر اساس ضوابط فقهی و تدبیر امور جامعه بر اساس دوگانه مشروعیّت و کارآمدی است و طبیعتاً در این روی‌کرد، روشی از اجتهاد مدّ نظر خواهد بود که بتواند از اقتضائات فردمحوری، گذر کرده و توانایی اداره مطلوب جامعه‌ای کلان را بر عهده بگیرد.

عنایت به حکومت به مثابه صدور احکام حکومتی

با وجود این‌که در این تفسیر از فقه حکومتی، فقیه، از روش فقاهت و اجتهاد برای اداره امور جامعه استفاده کرده و در اجتهاد خویش بر ملاحظه حکومت به مثابه فلسفه احکام تأکید می‌کند، لکن در این تفسیر، به استنباط و ارائه دیدگاه اکتفا نشده، بلکه حاکم اسلامی (فقیه حاکم) در مقام اجرای احکام در جامعه نیز دخالت می‌کند و از آن‌جا که اداره حکومت با چالش‌ها و تزاحماتی در مرحله عمل مواجه شده و اداره

مطلوب و کارآمد حکومت، مستلزم اعمال مصلحت (مبتنی بر فقه و آموزه‌های فقهی) و تدبیر است، لذا ولی فقیه به منزله فقیه حاکم، می‌بایست علاوه بر استنباط فقهی برای اداره جامعه، جهت حلّ تزاحمات در مسیر تحقّق غایات فقه نیز ورود کرده و راه‌کار مناسب در برون‌رفت از معضلات را ارائه نماید (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص۴۷۲).

رویکرد حکومت به مثابه ایجاد حکم در منطقه الفراغ

در این رویکرد از فقه حکومتی، ضمن این‌که بر استنباط بر اساس رویکرد فقیهان مبسوط الید و ملاحظه حکومت در استنباط تأکید می‌شود، محدوده‌ای از اختیارات برای فقیه رقم زده می‌شود که به محدوده منطقه الفراغ (منطقه مباحات عامّه که احکام ثابت و الزامی برای آن از سوی شارع ارائه نشده و تعیین تکلیف در آن خصوص به عهده حاکم اسلامی نهاده شده است) محدود شده و فقیه تنها در همان محدوده می‌تواند اعمال ولایت نماید. بدیهی است احکام صادرشده از سوی حاکم در این امور؛ هر چند در حوزه امور فردی، ذیل مباحات قرار دارد، لکن الزام حاکم (مبتنی بر ضرورت‌ها و شرایط جامعه) آن حکم مباح را برای شهروندان الزامی می‌کند (شهید صدر، ۱۴۱۰ق، ص۵۶-۴۲ و همو، ۱۴۱۷ق، ص۴۴۵-۴۴۳).

تحلیل و بررسی

فارغ از تحلیل و بررسی‌های تفصیلی نسبت به این تفسیرهای چهارگانه از فقه حکومتی و در راستای تعیین مراد نسبت به معنای مورد نظر این تحقیق از فقه حکومتی باید گفت بر خلاف تفسیر اوّل که در حقیقت، بخشی از فقه سیاسی است (و از آن به «فقه الحکومه» تعبیر می‌شود)، هر سه تفسیر متأخر که از فقه حکومتی به مثابه رویکردی در تمامی ابواب فقه در راستای اداره مطلوب جامعه، تعبیر کرده‌اند، رویکرد صحیحی نسبت به فقه حکومتی (الفقه الحکومی) برگزیده‌اند و با وجود اشتراک هر سه تفسیر، در رویکرد حکومتی از فقه، آن‌چه موجب تمایز بین این سه رویکرد می‌شود، نه تمایز آن‌ها در تفسیر متفاوت از فقه حکومتی، بلکه تمایز اختیارات فقیه حاکم در نظام سیاسی است؛ زیرا با وجود اشتراک هر سه تفسیر، ذیل فقه حکومتی، قرائت دوّم،

گستره‌ای از اختیارات در محدوده نظریه ولایت عامّه فقیه را برای فقیه رقم می‌زند، قرائت سوّم، گستره اختیارات حاکم را در محدوده نظریه ولایت مطلقه فقیه دانسته و قرائت آخر، بر گستره اختیارات ولی فقیه، بر اساس نظریه منطقه الفراغ تأکید می‌کند.

بر این اساس، فقه حکومتی، ضمن این‌که معادل فقه سیاسی نیست، به مثابه بخشی از فقه و به عنوان احکام حکومتی صادره از سوی حاکم (اسلامی، ۱۳۸۷، ص۲۴) نیز به شمار نمی‌رود، بلکه روی‌کردی حاکم بر تمامی ابواب فقه است که استنباط احکام شریعت را، نه در راستای تعیین تکلیف احکام مؤمنان، بلکه در جهت تدبیر شرعی، مطلوب و کارآمد دین به کار می‌گیرد.

با عنایت به آن‌چه در خصوص ماهیت فقه حکومتی گذشت، باید تعریف فقه حکومتی از سوی برخی، در راستای تعریف عام فقه و در گستره امور حکومت را، نه تعریف فقه حکومتی، بلکه تعریف فقه الحکومه مبتنی بر قرائت نخست از قرائت‌های چهارگانه پیشین برشمرد: «فقه حکومتی دانش احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی در چارچوب یک سازمان متشکل مبتنی بر قدرت حاکم در یک دولت ـ کشور است» (ضیائی فر، ۱۳۹۱، ص۱۳۱).

بلکه معادل قرار دادن فقه حکومتی، با فقه الاداره یا فقه نظام‌ها نیز تعبیری مناسب و جامع نبوده، بلکه تنها واجد بخشی از ظرفیّت‌های «فقه حکومتی» نسبت به اداره نظام (روی‌کرد اجرایی) و فقه نظام‌ها (روی‌کرد معرفتی نسبت به نظام‌های معرفتی و ساختاری) است: «فقه حکومتی دانشی است که معارف مربوط به نظام‌های اجتماعی یا آموزه‌های مورد نیاز برای اداره جامعه را از منابع دینی استخراج می‌کند. لذا از فقه حکومتی، گاه به عنوان فقه نظام‌ها یا فقه الاداره یاد می‌شود» (پرور، ۱۳۹۰، ش۵۷-۵۶، ص۱۹۲).

از آن‌جا که ملاحظه برخی مثال‌هایی که در خصوص فقه حکومتی ارائه شده است، می‌تواند درکی مناسب و صحیح از این روی‌کرد فقهی ارائه نماید. ازاین‌رو، برخی از روی‌کردهای استنباطی در خصوص برخی مسائل فقه حکومتی و تمایز میان دو روی‌کرد فردی و حکومتی در استنباط، در عبارات آیةالله خامنه‌ای به مثابه مرجع تقلید، راهبر نظام اسلامی و از شاگردان مکتب فقهی امام خمینی 1 در این راستا، از نظر می‌گذرد:

فقه ما از طهارت تا دیات، باید ناظر به اداره یک کشور، اداره یک جامعه و اداره یک نظام باشد. شما حتی در باب طهارت هم که راجع به ماء مطلق یا فرضاً ماء الحمام فکر می‌کنید، باید توجه داشته باشید که این در یک‌جا از اداره زندگی این جامعه تأثیری خواهد داشت تا برسد به ابواب معاملات و ابواب احکام عامه و احوال شخصی و بقیه ابوابی که وجود دارد. بایستی همه این‌ها را به‌عنوان جزئی از مجموعه اداره یک کشور استنباط بکنیم. این در استنباط اثر خواهد گذاشت و گاهی تغییرات ژرفی را به وجود خواهد آورد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱).

ایشان در تبیینی دیگر از روی‌کرد فقه حکومتی، استنباط مباحث خمس و زکات در دو روی‌کرد فردی و حکومتی را مورد عنایت قرار داده است. بدین صورت که بر خلاف روی‌کرد فردی که می‌توان از خمس و زکات به مثابه مالیات شرعی قابل صرف در امور خُرد مؤمنانه یاد کرد، می‌توان از خمس و زکات به منزله مالیات و درآمد کلان نظام اسلامی یاد کرد. بدیهی است هم‌چنان که این دو روی‌کرد، تفاوت اساسی از حیث روش استنباط و روی‌کرد استنباط و موضوع‌شناسانه دارد، به نتایج و ثمرات متفاوتی منجر خواهد شد که از آن میان می‌توان به گونه مصرف این مالیات اشاره کرد:

وقتی در باب مسائل مالی اسلام بحث می‌کنیم، باید این را مورد نظر قرار بدهیم که جامعه اسلامی، نظام اسلامی، امور مالیش چگونه باید بگذرد؟ اگر در باب خمس یا زکات بحث می‌کنیم، به این لحاظ بحث کنیم که نظام اسلامی از هر کسی چقدر، از چه چیزی و برای چه مصرفی باید بگیرد؟ کما این‌که ظاهر آیاتی که در باب خمس یا زکات «**خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيم**» (توبه(۹): ۱۰۳) خطاب به حاکم اسلامی است. از این‌ها صدقه را بگیر یا «**وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ**» (انفال(۸): ۴۱)، بحث بر سر امور مسلمان‌ها و جامعه اسلامی است. بحث یک فرد مسلمان بریده از افراد دیگر نیست که حالا من با این یک مشت پولی که دارم، چطور باید رفتار کنم؟ این یک

مسأله درجه چندم است. مسـأله درجـه اول ایـن اسـت، ایـن مجتمـع عظـیم، ایـن میلیون‌ها انسان با این نظام، با این حکومت، این‌ها با این درآمد خودشان چگونه باید عمل بکنند؟ درآمد عام و عمومی جامعه اسلامی چیست؟ خمس در این رابطه بایـد مورد توجه قرار بگیرد. در حالی که در گذشته این جور نبود (خامنه‌ای، ۱۳۶۶/۱/۶).

ویژگی‌های فقه حکومتی

فقه حکومتی با توجّه به تعریفی که از آن گذشت و بر اساس آن‌چـه در ماهیـت آن مورد بحث قرار گرفت، دارای ویژگی‌هایی است که نه فقط آن را از روی‌کرد فقه فردی (غیر حکومتی) متمایز می‌کند، بلکه دارابودن این ویژگـی‌هـا بـه درکـی واضـح از ایـن روی‌کرد فقهی کمک کرده و البته الزاماتی را برای آن رقم می‌زند.

از آن‌جا که ویژگی‌های متعددی برای فقه حکومتی می‌توان در نظر گرفت، لذا این ویژگی‌ها ذیل چهار عنصر اساسی، مبانی، گستره، روش و روی‌کرد، مورد عنایت قرار می‌گیرد:

از حیث مبانی

۱. باور به جامعیّت دین

تحقّق فقه حکومتی در گرو باور به این نکته است که فقه شیعه، به مثابه قانون اداره زندگی بشر در همه عرصه‌های زندگی بوده و عرصه‌ای از این زنـدگی را نمـی‌تـوان از شمول فقه خارج دانست. بر این اساس، گرچه همه فقیهان (به اجمال) نسـبت بـه ایـن جامعیّت توافق دارند، لکـن بـاور بـه اشـتمال آن نسـبت بـه اداره زنـدگی اجتمـاعی و حکومتی که در بسیاری موارد، مقدّم بر زندگی فردی مؤمنان بوده و تأثیری مضاعف در زندگی مؤمنانه مکلفان خواهد داشت، در مرحله عمـل، بـا تردیـد مواجـه شـده اسـت. به‌گونه‌ای که امروزه و با تحقّق نظام اسلامی مبتنی بر آموزه‌های فقه شـیعی و ضـرورت پاسخ‌گویی به نیازهای کلان حکومتی و اداره مطلوب جامعه بر اساس روی‌کـرد فقهـی، هم‌چنان، روی‌کرد فقه حکومتی، سکه رایج در استنباط فقیهان نبوده و همواره بسـیاری از فقیهان، به روی‌کرد سنتی در استنباط احکام فردی مؤمنـان، مشـغول بـوده و اجتهـاد خویش را در راستای اداره زندگی کلان جامعه، به کار نگرفتـه‌انـد. بـدیهی اسـت عـدم

ورود به این عرصه (در کنار ضرورت ارائه احکام و قوانین متناسب حکومتی در هر عصر و زمانه‌ای) به معنای خالی‌بودن عرصه دین و فقه در این خصوص بوده که به سکولاریسم عملی و تدوین این قوانین از سوی غیر فقیهان می‌انجامد. بلکه با سیاست‌گذاری غیر فقیهان در این عرصه (که تأثیری اساسی در فقه فردی و زندگی مؤمنانه در سطح جامعه هم خواهد داشت)، فقه فردی هم می‌تواند در مسیر غیر مناسب خویش قرار گیرد (رودگر، ۱۳۹۰، ش۶۰-۵۹، ص۷-۵).

۲. امکان پاسخ‌گویی به همه نیازها در عرصه حکومت

تحقّق فقه حکومتی، در گرو این مبناست که فقه قادر است به همه نیازهای انسانی پاسخ گفته و منعی نسبت به اشتمال نیازهایی متناسب با اداره کلان جامعه، در فقه نیست. بر اساس این منطق که به جامعیّت و جاودانگی دین اسلام مستند است، حکومت در عصر غیبت تعطیل نبوده و با غیبت معصوم 7 در جامعه، فقیه جامع الشرائط (به مثابه شبیه‌ترین فرد به امام در عصر غیبت و فردی که از جانب امام 7 به ولایت در جامعه منصوب شده است) قادر است کارویژه‌های معصوم 7 در عصر غیبت را انجام داده و شریعت را در جامعه محقّق سازد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۴۱۷ و همو، ۱۴۲۳ق، ص۵۱). طبیعتاً با تحقّق حکومت دینی در جامعه، نیازهای متناسب با اداره جامعه نیز باید مدّ نظر قرار گرفته و پاسخ گفته شود:

از حیث گستره

۱. گستره مخاطبان

فقه فردی که همواره پاسخ به نیازها و پرسش‌های (فعلی و شأنی) مکلفان را مدّ نظر قرار داده و مسائل و موضوعاتی را مورد عنایت قرار می‌دهد که به پرسش‌های روزآمد مخاطبانش مستند است و ازاین‌رو و با عدم تحقّق حکومت مبتنی بر فقه، در جامعه، همواره پرسش‌های فردی مکلفان و مؤمنان را پاسخ می‌گفته است، در فرض تحقّق حاکمیّت سیاسی مستند به فقه و فقاهت، می‌بایست گستره مخاطبان خویش را نیز از سطح مؤمنان فراتر برده و در راستای اداره مطلوب جامعه سیاسی، ضمن این‌که

همه شهروندان جامعه اسلامی را مخاطب احکام خویش قرار می‌دهد، نیازهـای آنـان را در استنباط خویش لحاظ کرده و قوانین اداره جامعه را با لحاظ حضـور غیـر مؤمنـان و غیر مسلمانان، استنباط و ارائه نماید (ایزدهی، ۱۳۹۱، ش۶۴، ص۶۳).

۲. گستره مباحث فقهی

بر خلاف فقه‌های تخصصی؛ مانند (فقه سیاسـت، فقـه عبـادات، فقـه معـاملات، فقـه تربیت، فقه قضا و ...) که بخشی از مباحث فقه متناسب با آن تخصـص را مـدّ نظـر قـرار می‌دهند، گستره فقه حکومتی، به مباحث معیّنی محدود نشده و مشتمل بر همه ابواب فقه خواهد بود. بدیهی است بر این اساس، هم‌چنان که اداره کشور اسلامی مستلزم بحـث در اداره کلان اقتصاد آن جامعه است (و لذا مشتمل بر مباحث اقتصاد است)، مسـتلزم بحـث در اداره مطلوب نظامی و انتظامی جامعه به صورت کلان نیز خواهـد بـود کـه حکـم بـه اشتمال فقه، نسبت به مباحث امنیتی خواهد داد. بلکه مبـاحثی از قبیـل فرهنـگ، تربیـت، آموزش، دادخواهی‌ها، مدیریّت، سیاست و ... نیز می‌بایست ذیل فقـه حکـومتی (البتـه در تراز اداره یک جامعه کلان)، مورد بحث قرار بگیرد و خالی‌بودن بخشـی از ایـن مباحـث، می‌تواند به خلأ در نظم عمومی و فقدان قانون در این عرصه بیانجامـد کـه مـی‌توانـد بـه تبعاتی از قبیل هرج و مرج و به‌هم‌خوردن نظام جامعه در این عرصه منجر شود.

۳. گستره جغرافیایی

فقه حکومتی که اداره مطلوب جامعه‌ای کلان در سطح نظام اسلامی (حکومـت) را مـدّ نظر قرار می‌دهد، نمی‌تواند خود را در محدوده جغرافیایی مؤمنان، محدود کرده و نیازهـای شخصی آنان در عرصه احوالات شخصیّه و عبادات، بلکه احکام خُرد عرصه اقتصاد، حقوق و خانواده را مدّ نظر قرار دهد. بلکه می‌بایسـت بـا لحـاظ گسـتره شـمول خـود در داخـل مرزهای جغرافیایی، از یک‌سو، مباحث نظام اداره کشور در این گستره جغرافیایی را مدّ نظر قرار دهد و طبیعتاً روی‌کرد کلان در مباحث، متناسب با اداره مطلوب جامعه و شهروندان را در استنباط خویش لحاظ کند. بلکه ضمن بررسی مسائل داخلی این نظام، ارتباط آن با سایر نظام‌ها را نیز مورد بررسی قرار دهد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۴، ص۱۷۷).

از حیث روش‌شناسی

گرچه فقه حکومتی، به مثابه روی‌کردی فقهی، مستلزم استنباط بر اساس روش فقهی است و ازاین‌رو، ضوابط عام استنباط، نسبت به فقه حکومتی نیز حاکم خواهد بود، لکن روی‌کرد فقه حکومتی به مثابه روی‌کردی متمایز از فقه فردی (که عمده روش‌شناسی اجتهاد، مطابق اقتضائات فقه فردی، بر اساس آن تنظیم شده است)، با وجود این‌که از ضوابط عام، استنباط بهره می‌گیرد، مستلزم روش‌شناسی متمایزی متناسب با این روی‌کرد فقهی است که برخی از آن‌ها از نظر می‌گذرد:

۱. نظام‌وارگی

نظام سیاسی، به مثابه نظامی منسجم، هدف‌دار، مشتمل بر مجموعه مفصلی از مباحث مورد نیاز برای اداره جامعه، متناسب با نیازهای همه‌جانبه و فراگیر بشری، نیازمند قوانینی منسجم، هدف‌دار و فراگیر نسبت به نیازهای متناسب با اداره نظام سیاسی است. بر این اساس، حکومت اسلامی، نه فقط مشتمل بر مجموعه‌ای فراگیر از موضوعات مورد ابتلا برای اداره جامعه است، بلکه این موضوعات و مسائل که اداره هدفمند و منسجم اداره نظام سیاسی را مدّ نظر قرار می‌دهد، می‌بایست در نظمی منطقی و به صورت منسجم در کنار هم، در قالب اجزای نظام واحد لحاظ شوند؛ به گونه‌ای که حکم بخشی از جامعه، با بخش دیگر آن در تنافی نبوده و از اجتماع دو گونه حکم در بخش‌های مختلف جامعه، اشکالی ایجاد نشود (ایزدهی، ۱۳۹۶، ش۸۴، ص۲۲-۱۹). لذا بر خلاف فقه فردی که به خاطر عدم نیاز به ارتباط منظومه‌وار نسبت به دیگران، ضرورتی برای نظام‌وارگی وجود ندارد، استنباط احکام در فقه حکومتی، می‌بایست به گونه‌ای باشد که در مجموع، هدفی واحد را پی‌گیری کند. به گونه‌ای که مثلاً حکمی فقهی در عرصه سیاست، با مشکلات اقتصادی برای نظام و مردم همراه نبوده یا این‌که احکام اقتصادی، مشکلات سیاسی ـ امنیتی به همراه نیاورد. بر این اساس، در روی‌کرد فقه حکومتی، علاوه بر ملاحظه ضرورت‌های نظام، می‌بایست روی‌کرد نظام‌وارگی در استنباط احکام مورد عنایت قرار بگیرد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۱۸۷، امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۶۶۵ و امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۷۷).

۲. درنظرگرفتن ثابتات و متغیرات در استنباط

حکومت‌ها به خاطر اقتضائات اداره مطلوب جامعه، از یک سو می‌بایست ثابتات هنجاری نظام سیاسی را در تصمیمات و سیاست‌های خویش لحاظ کرده و از سوی دیگر، باید در مواجهه با مشکلات و حلّ صحیح آن، انعطاف‌های لازم را مدّ نظر قرار دهند. بر این اساس، فقه حکومتی به خاطر اقتضائات لازم جهت اداره مطلوب جامعه‌ای کلان، می‌بایست ضمن عنایت به ثابتات فقه، انعطاف‌های لازم جهت تدبیر مناسب در مواقع لزوم و به جهت برون‌رفت از بحران‌ها و معضلات، در نظر بگیرند که از آن جمله می‌توان به مراعات مصلحت، مراعات اقتضائات زمان و مکان در فرایند استنباط روزآمد و صدور احکام حکومتی اشاره کرد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۱، ص۲۸۹).

از حیث روی‌کرد

۱. روی‌کرد کارآمدی

بر خلاف روی‌کرد فقه فردی در استنباط احکام فقهی که تنها حجیّت و استناد آن حکم به شارع و انجام آن از سوی مکلفین مدّ نظر قرار گرفته و تأثیر آن عمل در جامعه، به گونه نتیجه‌بخش، مدّ نظر استنباط فقیه نیست، احکامی که در راستای فقه حکومتی استنباط می‌شود، از دو سو مورد عنایت قرار می‌گیرد. از یک سو، این حکم می‌بایست مستند به ادله شرعی باشد (دارای حجیّت باشد) و از سوی دیگر، این حکم باید به گونه‌ای باشد که جریان آن در جامعه، نه فقط ضرری به نظم عمومی و مصالح عامّه جامعه نداشته باشد، بلکه باید کارکرد مناسبی در جامعه داشته و فرایند شهروندی را تسهیل نماید (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۱۳). ازاین‌رو، حکم به احتیاط‌های متعدّد برای شهروندان که به حرج و ضرر آن‌ها انجامیده و ضمن این‌که در فرایند شهروندی قرار ندارد، موجبات دین‌گریزی را برای توده مردم به ارمغان می‌آورد. یا مثلاً تحریم مسائل مستحدثه با وجود نیاز جامعه به آن‌ها با توجیه استناد به شارع، قابل قبول نیست؛ زیرا احکام شارع در عرصه امور حکومتی، به غرض ناراضی‌گزینی و کم‌کردن روی‌کرد دینی جعل نشده، بلکه احکام شرع، از مسیر جامعه گذشته و با لحاظ مصلحت مردم، در راستای همراهی توده

مردم قرار دارد. بر این اساس، مثلاً نمی‌توان اصل جامعه، حکومت و تمدن را پذیرفت و در عین حال، پدیده‌هایی چون بانک، تلوزیون، بیمه، اتومبیل، مالیات‌های حکومتی، حقوق گمرکی و ... را به این دلیل که سندی از سوی شارع برای شرعیّت این امور وجود ندارد، نپذیرفت، بلکه مواجهه با این امور، علاوه بر حجیّت و امکان استناد به شارع، می‌بایست بر اساس منطق کارآمدی نظام سیاسی باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۱، ص۲۱۸).

۲. روی‌کرد حکومت‌محوری (مراعات اقتضائات نظام)

فرایند استنباط در روی‌کرد فقه حکومتی به گونه‌ای است که علاوه بر تضمین اداره مطلوب نظام اسلامی، تحقّق غایات شارع در متن جامعه و از سوی شهروندان، مدّ نظر قرار گیرد. بدیهی است، نه فقط تصمیم‌ها و سیاست‌های کلان جامعه، بلکه رفتارهای فردی شهروندان نیز باید در راستای منافع جمعی قرار داشته و مصلحت آنان را ضایع نکند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص۵۵۰)؛ مثلاً گرچه در روی‌کرد فردی، مصرف آب به جهت غسل، سقف محدودی نداشته و استفاده از حجم زیاد از آب، ضرری به غسل نمی‌زند، اما هرگاه این مصرف بی رویه (در سطح کلان) امنیّت آبی جامعه را تهدید نماید، طبیعتاً صحّت این غسل، محلّ تأمل قرار خواهد گرفت. بلکه استفاده بی رویّه از گاز خانگی یا صرف آب شهری برای استخرهای خانگی (به این بهانه که هر شخصی مبلغ آن را می‌پردازد)، در صورتی که امنیّت آبی ـ گازی شهروندان را تهدید کرده و در سطح کلان، به کم‌آبی و کم‌گازی در جامعه منجر شده و از این طریق، به خطری برای جامعه تبدیل شود، طبیعتاً در این زمان، فقیه، حکم به عدم جواز مصرف آب و گاز به اندازه دل‌بخواه کرده، بلکه حکم به قطع آب و گاز این‌گونه مصرف‌کنندگان می‌دهد یا جرائمی را برای آنان در راستای تعادل‌سازی مصرف، در نظر می‌گیرد.

۳. روی‌کرد تبدیل احکام به قانون

از آن‌جا که فقه حکومتی، شهروندان جامعه (و نه مکلفان) را به مثابه مخاطبان خویش لحاظ می‌کند و از سوی دیگر، حکومت‌ها احکام خویش را در راستای الزام به انجام از سوی شهروندان، به قانونی الزامی تبدیل می‌کنند (لک زایی، ۱۳۸۹، ش۱، ص۱۳۱)، لذا فقه

حکومتی در راستای تدبیر اداره امور جامعه باید بتواند احکام فقهی را بـه قـوانین الـزام‌آور برای همه شهروندان تبدیل کند. گرچه باید این ملاحظه را نیز داشت که فقه، با قانون عرفی متفاوت بوده و فارغ از ضرورت تبدیل فقه، بـه قـانون فراگیـر، فقـه در دام عرفـی‌شـدن و ضرورت‌های عصری و زمانه‌ای که فقه را از ذاتیات خودش تهی می‌کند، نیفتد.

۴. روی‌کرد تکلیف به شخصیّت حقوقی (نظام سیاسی)

اداره نظام سیاسی، محدود به ارائه قانون در خصوص رفتار کارگزاران یا شـهروندان نیست. بلکه این امر، علاوه بر طراحی نظام سیاسی و خرده‌نظام‌هـای مـورد اسـتفاده در نظام سیاسی (در عرصه‌های مختلف)، ترسیم ساختار حکومت، حقوق و وظایفی را بـر عهده سازمان‌ها و نهادهای حکومتی (به مثابه شخصـیّت حقـوقی) قـرار دهـد. بـر ایـن اساس، فقه حکومتی نمی‌تواند احکام فقهی خود را به اشخاص حقیقی (اعم از مکلفـان به شریعت و شهروندان)، محدود نماید. بلکه می‌بایست شخصیّت‌هـای حقـوقی را نیـز متعلّق حقوق و تکالیف قرار دهد (هادوی تهرانی، ۱۳۷۵، ش۱۶، ص۷۱-۶۵).

نتیجه‌گیری

فقه شیعه همواره فرزند زمانه خویش بوده و به نیازها و پرسش‌های زمانـه خـویش، پاسخ داده و دیدگاه شارع در خصوص موضوعات مـورد ابـتلای هـر عصـر را از مـتن آموزه‌های اصیل شیعه استنباط کرده است. با عنایت به این‌که در عمده زمان‌هـای عصـر غیبت، شیعه و فقیهان آن، از اقتدار برخوردار نبـوده و بـه خـاطر غلبـه حاکمـان جـائر (شیعی یا سنی) از بسط ید نسبت به امور اجتماعی و قدرت سیاسی برخوردار نبودند، لذا عمده پرسش‌های مطرح‌شده از آنان، مسائل مرتبط با امور شخصـی و احـوالات شخصـیّه مؤمنانه مکلفان بود و از همین رو، فقیهان نیز در استنباط احکام شرع، حکم شرعی آنان را فارغ از این‌که در چه جامعه‌ای زندگی می‌کنند یا این حکم، چـه تـأثیری در جامعـه آنـان ایجاد می‌کند، صادر می‌کردند، لکن با بسط ید فقیهان و تحقّق نظام اسلامی بـا محوریّـت فقیهان شیعه، ضمن این‌که اداره مطلوب و شریعت‌مدار جامعه بر عهده فقیهان قرار گرفت و آنان می‌بایست بر اساس موازین فقهی، اداره جامعه را عهـده‌دار شـوند، از سـوی تـوده

شهروندان (و نه مکلفان) مورد پرسش قرار گرفته و نوع پرسش از آنان نیز گستره‌ای فراخ بـه وسـعت سـرزمین اسـلامی و اقتضـائات اداره آن یافـت. لـذا فقـه شـیعه در راسـتای پاسخ‌گویی به نیازهای همه‌جانبه شهروندان جامعه خویش، روی‌کردی روزآمد پیشه کـرده و در ظرف تحقّق نظام اسلامی و اداره مطلوب آن، گونه‌ای از استنباط را مدّ نظر قرار داده است که بتواند به گونه مطلوب و کارآمد، نظام اسلامی را اداره نماید، بلکـه در خصـوص احکام مرتبط با احوالات شخصیه مکلفان نیز ملاحظه وجود آنان در یـک نظـام وسـیع و تأثیر و تأثرّ در احکام فردی آنان در جامعه، در فرایند استنباط، لحاظ می‌شود. روی‌کرد بـه فقه حکومتی، مطابق اقتضائات عصر حاضر، نه امـری مطلـوب و شایسـته، بلکـه الزامـی بایسته است که هویّتی متمایز برای این روی‌کرد فقهی رقم زده، بلکه ویژگی‌های خاصّـی را برای آن در نظر می‌گیرد. بدیهی است که ایـن الزامـات، از اقتضـائات اداره مطلـوب و کارآمد نظام سیاسی و ملاحظه مؤمنان و مکلفان، به منزله شهروند جامعـه اسـلامی، بلکـه خطاب و الزام به سایر شهروندان (غیر مؤمن) نسبت به قوانین نظام اسلامی خواهد بود.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.
۲. اسلامی، رضا، **اصول فقه حکومتی**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۳. امام خمینی، سیدروح الله، **صحیفه امـام**، ج۴، ۱۹و۲۱، تهـران: مؤسسـه تنظـیم و نشـر آثـار امـام خمینی ; ، ۱۳۷۸.
۴. امام خمینی، سیدروح الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسـه تنظـیم و نشـر آثـار امـام خمینـی ; ، ۱۳۷۹.
۵. امام خمینی، سیدروح الله، **کتاب الطهارة**، ج۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثـار امـام خمینـی ; ، ۱۴۲۱ق.
۶. امام خمینی، سیدروح الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۳ق.
۷. ایزدهی، سیدسجاد، «امام خمینی و ارتقاء جایگاه فقـه حکـومتی»، **فصـلنامه حکومـت اسـلامی**، ش۶۴، ۱۳۹۱.
۸. ایزدهی، سیدسجاد، «قلمرو فقه سیاسی از منظر آیـةالله خامنـه‌ای»، **فصـلنامه حکومـت اسـلامی**، ش۸۴، پاییز۱۳۹۶.

۹. ایزدهی، سیدسجاد، **نقد نگرش‌های حداقلی در فقه سیاسی**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۰. پرور، اسماعیل، «فقه حکومتی، چرایی، چیستی و چگونگی»، **مجله سوره اندیشه**، ش۵۷-۵۶، مهر و آبان ۱۳۹۰.
۱۱. خامنه‌ای، سید علی، **بیانات در آغاز درس خارج فقه**، ۱۳۷۰/۶/۳۱.
۱۲. خامنه‌ای، سید علی، **بیانات در دیدار با جمعی از علما و روحانیون و طلاب**، ۱۳۶۶/۱/۶.
۱۳. خامنه‌ای، سید علی، **بیانات در دیدار روحانیون و مبلغین در آستانه ماه محرم**، ۱۳۷۶/۲/۱۳.
۱۴. خامنه‌ای، سید علی، **پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به مناسبت تشکیل شورای سیاست‌گذاری حوزه**، ۱۳۷۱/۸/۲۴.
۱۵. رشاد، علی اکبر، «اجتهاد موجود و اجتهاد مطلوب»، **پژوهش و حوزه**، ش۱۲، زمستان۱۳۸۱.
۱۶. رودگر، محمد جواد، «جامعیّت فقه سیاسی شیعه»، **کتاب نقد**، ش۶۰-۵۹، ۱۳۹۰.
۱۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر، **مبانی الفقه الفعال**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ق.
۱۸. شهید صدر، سید محمدباقر، **اقتصادنا**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، شعبه خراسان، ۱۴۱۷ق.
۱۹. شهید صدر، سید محمدباقر، **الاسلام یقود الحیاة**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۲۰. ضیائی فر، سعید، **درآمدی بر روی‌کرد حکومتی به فقه**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۱. کاشف الغطاء، جعفر، **کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء**، ج۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۲. لک زایی، نجف، «مسائل فقه سیاسی»، **فصلنامه دانش سیاسی**، ش۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، **انوار الفقاهة، کتاب البیع**، قم: انتشارات مدرسة الامام علی بن ابی‌طالب 7 ، ۱۴۲۵ق.
۲۴. مهریزی، مهدی، «فقه حکومتی»، **فصلنامه نقد و نظر**، سال سوم، ش۱۲، ۱۳۷۶.
۲۵. نصرتی، علی اصغر، **تمایزات فقه و فقه سیاسی**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
۲۶. هادوی تهرانی، محمد مهدی، «الشخصیات المعنویة فی الفقه الاسلامی»، مترجم: هادی نجف، حیدر، **مجلة الفکر الاسلامی**، ش۱۶، دی ۱۳۷۵.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پیاپی۹۵
ISLAMIC GOVERNMENT 95 / Vol.25, No.1, Spring 2020

بررسی وجوب ایجاد امنیّت در فضای سایبر؛ با روی‌کرد فقه حکومتی

دریافت: ۹۸/۴/۹ تأیید: ۹۹/۳/۱۰
سعید حسنی*

چکیده

هدف از انجام این پژوهش، یافتن مستندات فقهی برای حکم به وجوب ایجاد تمام ابعاد امنیّت در فضای سایبر، از سوی حکومت اسلامی است؛ به نحوی که استکشاف یادشده، با روی‌کرد فقه حکومتی انجام شود.

روش انجام این پژوهش، «سندپژوهی» و «توصیفی ـ اکتشافی» است که با جست‌وجو در منابع کتاب‌خانه‌ای انجام شده است.

بعد از مفهوم‌شناسی تحقیق و روش‌شناسی نسبت به روی‌کرد فقه حکومتی، گزاره‌ها و قواعد فقهی متعدّدی در اثبات حکم به وجوب ایجاد تمام ابعاد امنیّت در فضای سایبر، از سوی حکومت اسلامی از جمله قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم»، حرمت حفظ کتب ضلال، حدّ محاربه و اخافه عمومی، حرمت تدلیس، نجش و اجحاف در تجارت، حرمت نقض حریم خصوصی و عدم ضمان به سبب دفع مطّلع بر حریم غیر و قاعده «نفی سبیل» مستند دانسته شدند.

در نتیجه وجوب ایجاد امنیّتِ اعتقادی و مذهبی، امنیّتِ اخلاقی، امنیّت روانی، امنیّت آبرویی، امنیّت مالی و اقتصادی، امنیّت حریم خصوصی، امنیّت جانی و امنیّت اطّلاعات محرمانه ملّی در فضای سایبر به اثبات رسیده و بر اساس روی‌کرد فقه حکومتی و تمدّن‌ساز، علاوه بر رفتارهای سلبیِ حکومت، انجام رفتارهای ایجابی نیز ضروری دانسته شده است.

واژگان کلیدی

فقه حکومتی، فقه فردگرا ، فقه الحکومه، فقه فضای سایبر، ابعاد امنیّت

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه فرهنگیان پردیس شهید باهنر اراک: shahidmohammad.4101365@gmail.com.

مقدمه

در مورد ضرورت این پژوهش می‌توان گفت بر اساس مبانی معرفتی و کلامی فقه سیاسی و فلسفه سیاسی در اسلام، هدف از تشکیل حکومت، بسترسازی برای اجرای احکام الهی و در پی آن، تعالی معنوی و سعادت ابدی بشر در قالب توحید عملی فرد و جامعه است. هرچند آبادانی زمین، استقرار نظم، امنیّت و بسط عدالت در ابعاد مختلف آن، از لوازم آن غایت قُصوی به شمار می‌روند (نهج البلاغه، خطبه۳ ، خطبه۱۳۱ و نامه۵۳)[1] که نمونه عالی این هدف، در حکومت مهدوی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) تحقّق خواهد یافت (نور (۲۴): ۵۵).[2] این دیدگاه در اصول کلّی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران [فصل اول] (نظر پور، ص۴۸ و ۷۸-۶۴)، سند الگوی اسلامی ـ ایرانی پیشرفت (حسین نژاد و ایزدی فرد، ش۹، ص۸۸) و بیانیّه گام دوم انقلاب اسلامی، ابلاغ‌شده از سوی رهبر معظّم انقلاب (سایت خبری khamenei.ir، مورّخ ۲۲ بهمن ۱۳۹۷)، انعکاس یافته است. در حالی که مبنای فوق الذکر در تقابل کامل با نظریّات اومانیستی و لیبرالیستی می‌باشد. به این معنا که هدفِ حکومت، ایجاد رفاه و استفاده حداکثری از مواهب مادّیِ دنیوی و محصولات تکنولوژی تلقّی شده و هم‌چنین نحوه طرّاحی این محصولات، هم‌سو با هدف یادشده تصویر می‌گردد (شبان‌نیا، ۱۳۹۵، ص۵۳-۴۳؛ واعظی، ۱۳۸۶، ص۲۶-۲۱).

با این حساب، در مقوله طراحی سخت‌افزاری، نرم‌افزاری، و چیستی شکل و محتوای فضای سایبر و در نتیجه سبک زیستن در فضای سایبر، تأثیر جدّی مبانی معرفتیِ «فقه الحکومه»، خودنمایی می‌کند. به طور مثال، حکومت مبتنی بر مدرنیته غربی، تأمین امنیّت کاربران فضای سایبر را به برخی شؤون امنیّت؛ مانند امنیّت اطّلاعات و حریم خصوصی محدود می‌گرداند. اما قوانین حکومت اسلامی که با روی‌کرد فقه حکومتی استکشاف می‌شوند، ایجاب می‌کنند، ایجاد تمام شؤون امنیّت را [که با تعریف اسلام از امنیّت، شامل امنیّت مذهبی و اخلاقی نیز می‌شود] جزء تکالیف حاکمیّت بدانیم (باهنر و صمدی، ۱۳۸۹، ش۱۶، ص۱۶۳-۱۴۴).[3] در نتیجه اهمیّت

کاوش‌های فقهی به جهت یافتن احکام فقهی ایجاد امنیّت توسّط حاکمیّت و الگوهای تمدّن‌سازی در ارتباط با فضای سایبر روشن می‌گردد.

در مورد پیشینه این پژوهش می‌توان گفت توجّه به این مسأله از نظر تأمین تمامی شؤون امنیّت و استکشاف گزاره‌های فقهی و البته با روی‌کرد فقه حکومتی، تقریباً بی‌سابقه است. هرچند با گسترش استفاده از فناوری اطّلاعات در بستر اینترنت، مقالاتی نگاشته شده است که از جنبه‌های «اخلاق فردی» و «فقه الحکومه»، پیرامون آسیب‌شناسی فضای مجازی، حریم خصوصی و مالکیّت فکری، مسؤولیّت مدنی، احکام هرزه‌نگاری، جرم‌انگاری در جرائم رایانه‌ای و فیلترینگ (پالایش) به بررسی پرداخته‌اند.

مفهوم امنیت

امنیّت یک واژه عربی است که در مصدر صناعی و از ریشه «أمن» می‌باشد؛ به معنای آسودگی خاطر و داشتن طمأنینه و عدم ترس، دل‌هره و نگرانی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۳۳ و مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۱، ص۱۶۴) و در زبان فارسی هم به همین معنا به کار رفته است (حاج‌زاده و دیگران، ۱۳۹۵، ش۳، ص۲۵۵). امنیّت در اصطلاح، از معنای لغوی فاصله‌ای نگرفته و تنها با مصداق‌شناسی آن در گذر زمان و با توجه به «متعلّق به» آن، اقسام و ابعاد امنیّت [در ۴ سطح فردی، عمومی، ملّی و بین المللی]، از امنیّت جانی، مالی و آبرویی به ابعاد گسترده‌ای هم‌چون امنیّت فکری، فرهنگی و مذهبی، روانی، قضایی، نظامی، زیست‌محیطی، شغلی و اقتصادی، سیاسی و... توسعه یافته است که به ترتیب، در مقابل تهدید و خطر مرگ و آسیب جسمی، ورشکستگی و غارت‌شدن، خطر تهمت و تعرّض به حریم خصوصی، خرافه‌گرایی و استعمار فکری، گمراهی در باورهای ایدئولوژیک، اضطراب و تشویش خاطر، بی‌عدالتی قضایی در دعاوی مدنی و کیفری، تهدید زیرساخت‌های نظامی و تسلیحاتی، تهدیدات زیست‌محیطی و ... به کار می‌روند (بهرامی، ۱۳۸۲، ش۳۵، ص۳-۱؛ حاج‌زاده و دیگران، ۱۳۹۵، ش۳، ص۲۶۸-۲۵۵).

به نظر می‌رسد خطر ازدست‌دادن هرآن‌چه مطلوبِ انسان است، به نحوی او را

آزرده خاطر و نگران می‌کند و هرآن‌چه بقای آن امور مطلوب را تضمین می‌کند، به او آرامش و احساس امنیّت می‌دهد. بنابراین، بسته به ارزش‌گذاری و تعیین امور مطلوب، با توجه به جهان‌بینی انسان، گستره و ابعاد امنیّت تعیین می‌شوند.

مفهوم فضای سایبر

فضای سایبر (cyber space) معادل دنیای مجازی (virtual world) قرار داده شده است. این واژه در کاربرد رایج آن در ایران، بیان‌گر محیطی است که در بستر اینترنت ایجاد شده و دارای دو ویژگی اصلی اشتراک‌گذاری و تعامل اطلاعاتی است. به همین منظور، به گستره فضای مجازی به اختصار «فاوا» (فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات) گفته می‌شود (شریفی‌دوست و واحدجوان، ۱۳۹۸، ص۴). به نظر می‌رسد معادل‌سازی فضای سایبر با دنیای مجازی، تنها به جهت فقدان برخی ویژگی‌های محیط‌های زیستی انسان بر روی سیّاره زمین است که مکانی برای استقرار و فعالیت فیزیکی انسان است، اما فضای سایبر مکانی برای استقرار و فعالیت فکری انسان‌ها می‌باشد. به عبارت دیگر، محیطی غیر فیزیکی از ارتباطات تعاملی و فکری از طریق شبکه رایانه‌ای و بر بستر دیجیتال را فضای سایبر می‌خوانند (اسماعیلی و نصراللهی، ۱۳۹۵، ش۴۹، ص۸).

در نتیجه توجه به این نکته ضروری است که استعمال واژه «مجازی» به معنای تخیّلی و غیر واقعی نبوده و در واقع به معنای غیر فیزیکی است. بلکه کنش‌های زیستی و اثرات واقعی فضای مجازی از فضای غیر مجازی نمود بیش‌تری دارد؛ به نحوی که رسانه‌های فعّال در این فضا را «والدین دوم» می‌خوانند (مهرانی، ۱۳۹۷، ص۵۵) و آسیب‌شناسی‌های انجام‌شده در مورد این فضای زیستی، تمام اقسام و ابعاد امنیّت انسان را شامل گردیده است (حیدری و فاضلی داود، ۱۳۹۶، ص۹-۴).

فقه حکومتی

«فقه» در لغت به معنای دانستنِ با دقّت و تأمّل می‌باشد که از معنای «علم» خاص‌تر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۶۴۲ و مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۹، ص۱۳۵) و در اصطلاح، به معنای دانشی است که متکفّل بیان وظایف مکلّفین و استنباط احکام شرعیِ

تکلیفی و وضعی از ادله و منابع آن احکـام اسـت (شـهید اول، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص۳۰ و مشکینی، ۱۳۷۷، ص۴۰۴).

«حکومت» در لغت به معنای منع‌کردن می‌باشد (راغب اصـفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۲۴۹ و مصـطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۲، ص۳۰۸) و در اصـطلاح علـوم سیاسـی، دارای تعـاریف مختلفی است که به طور مختصر می‌توان حکومت را قـدرت سیاسـی سـازمان‌یافتـه‌ای دانست که به منظـور تـأمین مصـالح افـراد جامعـه، برقـراری روابـط مـنظّم و عادلانـه اجتماعی، ایجاد امنیّت و هدایت جامعه در مسیر تعالی، قوانینی وضع می‌کنـد، آن‌هـا را اجرا کرده و بر حسن اجرای آن‌ها نظارت دارد (شبان‌نیا، ۱۳۹۵، ص۲۳).

با این توضیح، معنای عبارت «فقهِ حکومت» برابر است با دانشـی کـه متکفّـل بیـان وظایف دستگاه حاکمیّت و استنباط احکام شرعیِ تکلیفی و وضعی از ادلـه و منـابع آن احکام است. همان طور که «فقهِ افراد» وظایف مکلّفین را در حیطه رفتارهـای هـر فـرد انسان به طور معیّن معرّفی می‌کند؛ هرچند ممکن است به شخصیّت حقیقی و یا حقوقیِ افراد نظر داشته باشد (مرتضوی‌نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶، ش۲، ص۱۳۰-۱۲۶ و۱۴۴). بـا این حساب، به نظر می‌رسد نقطه تمایز این دو صنف از دانش فقـه، در ایـن اسـت کـه مسؤولیّت اجرا و عمل به احکام استنباط‌شده در «فقهِ افراد» بر عهده افراد است، امـا در «فقه حکومت» مباشرتاً بر عهده دستگاه حاکم و مجموعه افراد متولّی حکومت به نحـو عامّ مجموعی است (ضیایی‌فر، ۱۳۹۰، ش۵۳، ص۱۸-۱۵).

اما اصطلاح «فقهِ حکومتی» بیان‌گر یک روی‌کرد در روند فقه‌پژوهی است که سـابقه آن به دهه‌های معاصر برمی‌گردد؛ در حالی که سیر تطوّر فقه شیعه در قرون گذشته، بنـا به عواملی، بر اساس روی‌کرد فردگرایانه شکل گرفته است؛ به این معنا کـه نگـاه فقهـا بیش‌تر به فرد مسلمان معطوف بوده تا مسلمانان در یک جامعـه اسـلامی و تمـدّن‌سـاز (غلامی و میراحمدی، ۱۳۹۳، ش۴، ص۸۸). روی‌کرد حکومتی در فقه، یـک نظریّـه در باره روش استنباط است و به فقیه توصیه می‌کند تا در مقام اسـتنباط احکـام فقهـی، بـا لحاظ مبانی هم‌چون گسترش قلمرو دین به عرصه اداره جامعـه، اجـرای تمـام احکـام سعادت‌بخش اسلام در یک نظام حکومتی را مـدّ نظـر قـرار دهـد (ضـیایی‌فـر، ۱۳۹۰،

ش۵۳، ص۷). در این روی‌کرد، تمام احکام فقهی؛ اعم از فقه عبادات (فقه الصلاة، فقه الحج و...)، فقه معاملات (فقه التجارة، فقه النکاح و ...) و فقهِ حکومت (فقه القضاء، فقه الجزاء و ...) با نگرش حکومتی بررسی می‌شوند. به این معنا که تأثیر احتمالی و حتمی هر حکمی در کیفیّت مطلوب اداره نظامِ معاش و معاد انسان‌های مهذّب و تشکیل جامعه نمونه و دارای حیات طیّبه اسلامی لحاظ گردد و هر فرد در قالب جامعه‌ای به‌هم‌پیوسته و در هویّت جمعی آن نگریسته می‌شود. در نتیجه «فقهِ حکومت» یک بخش از مباحث علم فقه است که اولاً و بالذات به احکام استنباط‌شده در عرصه حکومت‌داری و اداری نظر دارد، اما «فقه حکومتی» روی‌کردی است، ناظر به تمام ابواب فقه که حتی بررسی احکام «ماء الحمّام» را هم شامل می‌شود (مشکانی سبزواری و سعادتی، ۱۳۹۲، ش۳۲، ص۱۰۶ و غلامی و میراحمدی، ۱۳۹۳، ش۴، ص۸۶).

در روش‌شناسی فقه، تقسیم‌بندی سه‌گانه فقه موضوع‌محور، فقه نظام‌محور و فقه سرپرستی مطرح گردیده (مرتضوی‌نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶، ش۲، ص۱۱۹) و اتّخاذ روی‌کرد سوم به منظور پیش‌گیری از انفعال فقه در برابر طرّاحی‌های سبک زندگی مبتنی بر مدرنیته و به عنوان یکی از مقدّمات ضروری در تمدّن‌سازی اسلامی و تنها روش صحیح فقه‌پژوهی[به عنوان اصلی‌ترین دانش مستند به دین و کانون هدایت جامعه] ضروری شمرده شده است (مشکانی سبزواری و سعادتی، ۱۳۹۲، ش۳۲، ص۱۰۶ و خلف‌خانی، ۱۳۹۵، ش۲، ص۴۱). در فقه، سرپرستی جامعه به عنوان یک کلّ متغیّر و متحرّک و با تأثیر و تأثّر درونیِ اجزای خود بر یک‌دیگر، مورد تصرّف حکومت قرار می‌گیرد و طرّاحی چیستی و مقادیر تمایلات اخلاقی و ذائقه عموم اعضای جامعه، مهم‌ترین لایه تصرّف در جامعه است (خلف‌خانی، ۱۳۹۵، ش۲، ص۴۴) و در واقع علاوه بر نگرش کلان و منسجم به نظامات اقتصادی، سیاسی، تربیتی و...، حرکت تکاملی و اختیاری فرد و جامعه، در سه لایه فردی، اجتماعی و تاریخی، سرپرستی می‌شود که نیازمند ارتقای فقه در ناحیه مبانی کلامی، فلسفه فقهی و فلسفه اصولی دانسته شده است (مرتضوی‌نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶، ش۲، ص۱۰).

اتّخاذ روی‌کرد فقه حکومتی نتایج متعدّدی دارد که از جمله آن‌ها، توجه به

کارآمدی و میزان اثربخشی احکام و قوانین است که در فقه فردگرا، صرفاً شروط فعلیّت احکام لحاظ می‌شوند و هم‌چنین با این روی‌کرد، رجوع به اصول عملیه و مخصوصاً «أصالة الإحتیاط» بسیار کاهش خواهد یافت. زیرا قوانین حقوقی که به جهت اجرا در محیط جامعه وضع می‌شوند، به صراحت و قاطعیّت نیاز دارند (ضیایی‌فر، ۱۳۹۰، ش۵۳، ص۲۵).

بنابراین، دو روی‌کرد فقه حکومتی و فقه فردگرا، در موضوع، هدف، روش و مبانی با یک‌دیگر تفاوت‌هایی دارند که این اختلاف روی‌کرد، دارای ثمرات عملی قابل توجهی می‌باشد.

روش‌شناسی استنباط در روی‌کرد فقه حکومتی

به منظور استکشاف مجدّد احکام فقهی با روی‌کرد فقه حکومتی از منابع فقهی‌ای که غالباً با روی‌کرد فقه فردگرا تولید شده‌اند، انجام اموری لازم دانسته شده است. به طور مثال، استخراج مبانی از روبنا به زیربنا و استنباط نظام مقاصد شریعت، استنباط و اتّخاذ منطق حجیّت به جهت هماهنگ‌سازی فهم‌های دینی و استفاده کارآمدتر از عقل و مصلحت (خلف‌خانی، ۱۳۹۵، ش۲، ص۴۰و۴۷ و غلامی و میراحمدی، ۱۳۹۳، ش۴، ص۱۰۳) که توجه به مقوله تشخیص مصالح احکام اولیه و ثانویه در عین خطیربودن، حائز اهمیّت بسیار زیادی است؛ تا جایی که رأس هرم فقه اسلامی، مصلحت دانسته شده است (شاکری، ۱۳۹۲، ش۱، ص۱۱۹).

لازم به ذکر است، بنا بر مبانی فقهی امامیه، استحسان و استصلاح ظن‌آور، فاقد اعتبار بوده (سبحانی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۸۶-۸۰) و تنها تمسّک به ملاکات و مقاصد شریعت که به طور قطعی کشف شده‌اند، حجیّت دارد (علیدوست، ۱۳۹۰، ص۵۸۳-۵۸۱) و تشخیص مصلحت الزامی در مقام اجرای احکام و تزاحم فعلیّت احکام اولی شرع و هم‌چنین تطبیق عناوین کلّی بر مصادیق متناسب با شرایط زمان و مکان، در صلاحیّت حاکم شرع می‌باشد (سبحانی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۲۳۳-۲۲۶ و علیدوست، ۱۳۹۰، ص۵۶۱-۵۱۳ و ۷۵۵). البته دشواری کشف مقاصد قطعی شریعت و تولید منابع فقهی

در فضای فقه فردگرا و عصر حکومت‌های نا مشروع، در نظر بسیاری از اندیشمندان، مانع از تکامل فقه و تمدّن‌سازی با روی‌کرد فقه حکومتی نخواهد بود (ضیایی‌فر، ۱۳۹۲، ص۳۵۶-۳۴۰؛ خسروپناه، ۱۳۹۳، ج۱، ص۶۲۱ و مرتضوی‌نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶، ش۲، ص۱۳۰). همان‌طور که ضوابطی برای تعدّی از مورد نص وجود دارد [همانند استقرای قطعی، الغای خصوصیّت، توجه به مناسبات حکم و موضوع] (علیدوست، ۱۳۹۰، ص۴۸۳-۴۷۴ و ضیایی‌فر، ۱۳۹۵، ش۲، ص۷۰) و بازخوانی مجدّد منابع فقهی و آثار حدیثی صادرشده در زمان حکومت معصوم 7 و استفاده وسیع‌تر از قواعد فقهی، امکان ارتقای فقه به سوی اهداف یادشده را فراهم می‌کند (ضیایی‌فر، ۱۳۹۰، ش۵۳، ص۲۳) و راه‌کارهای یادشده در مورد فقه فضای سایبر و الکترونیک نیز کارایی دارد (حسین‌نژاد و ایزدی‌فرد، ۱۳۹۶، ش۹، ص۹۹).

به طور مثال، اگر در روی‌کرد فقه فردگرا، احکامی در مورد عدم ضمان قاضی‌ای که در حکم خود، خطای قصوری کرده، صادر شده است [که از مباحث «فقهِ حکومت» است] (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۰، ص۷۹ و نظرپور، ۱۳۸۹، ص۷۲)، در روی‌کرد فقه حکومتی، ساز و کارهای پیش‌گیرانه از وقوع خطا و فساد در دستگاه قضا، استکشاف و به صورت قانونی و الزام‌آور ابلاغ می‌شوند و در پی آن، نقش خطای قاضی در مجموعه دستگاه قضا و میزان تقصیر یا قصور او روشن می‌گردد. همان‌طور که تأمین نفقه کارکنان قضایی از سوی دولت اسلامی، با هدف پیش‌گیری از تبادل مالی میان مردم و دستگاه قضا و جلوگیری از فراهم‌شدن زمینه ارتشا، یک حکم استنباط‌شده با روی‌کرد فقه حکومتی تلقّی می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۲۴۵). هم‌چنین اگر در روی‌کرد فقه فردگرا، به تعزیرات حکومتی و مجازات‌های تأدیبی پرداخته‌شده و اجرای آن‌ها منوط بر تحقّق موضوع؛ یعنی انجام و اثبات جرم شده است (محقّق داماد، ۱۳۹۴، ج۴، ص۲۴۹-۲۳۶) و یا احکام نهی از منکر با پیش‌فرض وجود حکومت نا مشروع و فاسد و به جهت بیان وظیفه افراد جامعه بیان شده (امام خمینی، ۱۴۳۴ق، ج۱، ص۴۳۲-۴۲۲) در اجتهاد با روی‌کرد حکومتی، این حالت انفعال وجود ندارد. بلکه احکامی استنباط می‌گردد که بیش‌تر

جنبه پیش‌گیرانه نسبت به وقوع جرم دارد و در مقوله نهی از منکر، زمینه تأثیر آن در آحاد جامعه فراهم می‌شود.

این نوع نگاه برگرفته از قواعد و شاکله فقهی امامیه می‌باشد. از جمله این قواعد فقهی، قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» است که بر اساس آن، وظیفه تدبیر، تأدیب و هدایت مداوم جامعه به سوی سعادت دنیا و آخرت بر عهده مدیر و امیر جامعه گذارده شده است (شاکری، ۱۳۹۲، ش۱، ص۱۱۵؛ محقق داماد، ۱۳۹۴، ج۴، ص۲۴۴-۲۳۲ و ضیایی‌فر، ۱۳۹۲، ص۴۴۸-۴۳۸). بدین منظور، حاکم شرع به صرف مجازات بعد از انجام جرم اکتفا نمی‌کند، بلکه در مواردی که احتمال تضییع حقّی وجود دارد و استخراج حق، متوقّف بر حبس فردی است، قبل از وقوع جرم، انجام حبس بر حاکم واجب می‌شود (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج۲، ص۱۹۲) و در واقع با یک ساز و کار اصلاح‌گرانه، زجر و دفع از گناه، قبل از تحقّق آن صورت می‌گیرد که توجه به مناط قاعده تعزیر و توجه به مقاصد شریعت در مقوله حقّ الناس، منجر به اتّخاذ چنین نظریّه‌ای شده است. در مقوله حقّ الله نیز چنین آمده است که اگر جلوگیری از معصیت متوقّف بر حبس گناه‌کار باشد، حبس و ایجاد حرج بر او و با اذن حاکم شرع واجب خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۳۷۸ و امام خمینی، ۱۴۳۴ق، ج۱، ص۴۲۹) و اگر بشود میان او و انجام فعل منکر فاصله انداخت، به همان مقدار اکتفا می‌شود (همان) و حتماً چنین پیش‌گیری‌هایی منحصر در رفتارهای سلبی نبوده و به طور مثال، در باب حفظ عفّت عمومی، تسهیل ازدواج و شفاعت و وساطت در آن، که یک رفتار ایجابی است، مقدّم بر وجوب استعفاف که یک رفتار سلبی است، ذکر شده است (نور (۲۴): ۳۲).

شاهد دیگر بر امکان استخراج و استنباط فقهی با روی‌کرد فقه حکومتی، از منابع فقهی موجود در حقوق جزایی و مدنی، لزوم تعزیر تأدیبی اطفال و مجانین به منظور استصلاح است؛ در حالی که گناهی انجام نشده، اما ترتّب مفاسد، ملاک و مناط این نوع برخورد فقهی دانسته شده است (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج۲، ص۱۴۳). همان‌طور که وجود «حقّ حبس» نسبت به دریافت مهریه برای زوجه و اطلاع زوجین از این حق،

زمینه توافق بر مهریه‌های سنگین و مشکل‌ساز را نـا همـوار کـرده و سـبک مراسـمات ازدواج را جهت‌دهی می‌کند (حسنی، ۱۳۹۷، ص۵۱). با این حساب می‌توان گفت ایجاد ساز و کارهای حکومتیِ پیش‌گیرانه، بر مجـازات‌هـای پسـینی و صـدور احکـام مـدنی منفعلانه، مقدّم هستند. به طور مثال، می‌توان با شفّاف‌سازی و دسـتور الزامـی بـه ثبـت اسناد سجّلی و اسـناد ازدواج و طـلاق و کسـب تأییدیـه اسـتاندارد و درج مشخصّـات کالای مبیع، از وقوع مصادیق متعدّدی از تدلیس و تغریر، در نکاح و بیـع، پـیش‌گیـری کرد تا رجوع به قاعده فقهی «المغرور یرجع علی من غرّه» از کـاربرد انفعـالی و مکـرّر خود در محاکم قضایی خارج شده و کاربرد نسبتاً محدود خود را در یک جامعه و بازار اسلامی کسب کند (حسنی، ۱۳۹۶، ص۶۹).

بررسی ابعاد مختلف امنیّت در فضای سایبر با رویکرد فقه حکومتی

به طور کلّی داشتن امنیّت، یکی از بزرگ‌ترین مواهب الهی است (قریش (۱۰۶): ۴؛ نحل (۱۶): ۱۱۲؛ انفال (۸): ۲۶؛ فصّلت (۴۱): ۴۰ و انعام (۶): ۸۲) کـه سـپاس‌گـزاری نسبت به آن، مورد غفلت واقع شده و دشـوار مـی‌نمایـد (محمـدی ری‌شـهری، ۱۳۸۹، ج۱۲، ص۲۸۰) و استقرار آن در جامعه از شاخصـه‌هـای حکومـت مهـدوی بـه شـمار می‌رود (نور (۲۴): ۵۵). در کلام نورانی امیر المؤمنین 7 تأمین امنیّت راه‌های ارتباطی، از وظایف اصلی حکومت اسلامی یاد شده است (نهج البلاغه، خطبه۴۰)[۴] که بـا الغـای خصوصیّت عرفی از راه‌ها و اماکن فیزیکی، می‌توان فضای ارتباطی و زیستی در محـیط سایبر را مشمول کلام امام دانست. البته به دلیل سـرعت و سـهولت ارتبـاط در فضـای سایبر، ابعاد امنیّت در این فضا متنوّع‌تر بوده و تأمین آن از اهمیّت بیش‌تـری برخـوردار است. در ادامه، حکم ایجاد ابعاد مختلـف امنیّـت از سـوی حکومـت اسـلامی بررسـی می‌گردد:

ضرورت ایجاد امنیّت اعتقادی و مذهبی

می‌توان از احکام فقهی حرمت تولید، نگه‌داری، نسخه‌برداری، انتشار، اجاره، خریـد و فروشِ کتب حاوی مباحث گمراه‌کننده (کتب ضلال) (شـیخ انصـاری، ۱۴۳۱ق، ج۱،

ص۲۳۸-۲۳۳)، الغای خصوصیّت کرده و حرمت امور فوق را در مورد سایت‌ها، کانال‌ها و منابع اینترنتیِ ضلال، استنباط کرد که وظیفه حاکمیّت در عرصه نشر کتب الکترونیکی و مطالب اینترنتی که گمراه‌کننده هستند، اعمال فیلترینگ (پالایش) و مرزداری از مرزهای ایدئولوژیک است (اسماعیلی و نصراللهی، ۱۳۹۵، ش۴۹، ص۷۰-۶۲). به همین ترتیب، می‌توان از تنقیح مناط در حکم حرمت ساخت، نگه‌داری، خرید و فروش صلیب و بُت (امام خمینی، ۱۴۳۵ق، ج۱، ص۱۶۴و۲۶۹) و یا حرمت قبول ولایت از طرف جائر (همان، ج۲، ص۱۶۷)، حرمت و ممنوعیّت هر آن‌چه موجب اضلال اعتقادی و رواج آن در جامعه می‌شود را نتیجه گرفت که این حکم در مورد فضای سایبر نیز صدق می‌کند.

راه‌کار ایجاد امنیّت اعتقادی، تنها راه‌کار سلبی فوق الذکر نمی‌باشد، بلکه با استفاده از فرصت فضای سایبر، با انتشار مباحث استدلالی متقن و فراهم‌کردن بستر و محیطی برای مباحثات دینی، تضارب آرا و تولّد رأی صواب رخ می‌دهد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۱۵۸) و ذائقه عموم جامعه، منطقی شده و از اعتماد به مراجع فکری غیر سدید و غیر سالم خودداری خواهد کرد.

ضرورت ایجاد امنیّت اخلاقی

ادله فقهی حرمت فحشا، لهو، غنا، استعمال مُسکرات و آلات قمار و مانند آن (شیخ انصاری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۱۱۸-۱۱۶ و ج۲، ص۴۱و۱۱۷)، بدون نیاز به الغای خصوصیّت و یا تنقیح مناط، شامل موضوعات این احکام در فضای سایبر می‌باشند که بر اساس قاعده «تعزیر» از وظایف حتمی و بدیهی حکومت اسلامی، اعمال فیلترینگ (پالایش)، نسبت به انتشار و ترویج محرّمات اخلاقی است (اسماعیلی و نصراللهی، ۱۳۹۵، ش۴۹، ص۶۷-۶۵) و همان‌طور که قراردادن فضای فیزیکی برای انجام گناه به صورت اجاره و یا مجّانی حرام است (شیخ انصاری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۱۲۳و۳۸۵ و ج۲، ص۵۳)، فراهم‌کردن امکان ارتکاب محرّمات فوق الذکر و مانند آن در فضای سایبر نیز با الغای خصوصیّت عرفی حرام می‌باشد؛ هرچند در صدق عِنوان «اعانه بر اثم» تردید

داشته باشیم. در حالی که دادن اذن به پیام‌رسان‌های فحشارسان و غیر آن، برای حضـور در سرزمین مسلمین، در حال حاضر در اختیار دولت و حکومت اسلامی است.

ضرورت ایجاد امنیّت روانی

به طور کلّی تخویف و ترساندن مؤمن از محرّمات الهی است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۲، ص۳۰۳ و شیخ انصاری، ۱۴۳۱ق، ج۲، ص۱۰۹) و همان‌طور که در آیات ۶۰ تـا ۶۲ سوره احزاب وارد شده است، مجازات کسـانی کـه بـا شـایعه‌پراکنـی [در مصـادیق گوناگون؛ مانند گرانی و یا حمله دشمن در آینده نزدیک و...] تزلـزل، تـرس، دل‌هـره و اضطراب عمومی ایجاد می‌کننـد، لعـن الهـی و اعـدام مـی‌باشـد. وسـیله و طـرق ایـن اضطراب‌آفرینی در کریمه فوق مطلق بیان شده و شامل ایجاد نا امنی روانی با استفاده از فضای سایبر نیز مـی‌شـود. کریمـه فـوق بـا اعـلام مجـازات سـنگین اعـدام، در صـدد بازدارندگی حداکثری می‌باشد که اعمال آن از وظـایف واجـب حـاکم شـرع اسـت. در حکمی دیگر، اجماع فقهای امامیه بر استحقاق اجرای حدّ اعدام، نسبت به کسی کـه بـا اشتهار سلاح، مرتکب اخافه عمومی شده است، منعقد گردیده (نجفـی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۵۶۴) و با الغای خصوصیّت عرفی از فضای فیزیکی بـه فضـای سـایبری، در مـورد افرادی که با اشتهار سلاح و تهدید و انتشار تصاویر آن در فضای سایبر موجب دل‌هـره عموم مردم و خانواده‌ها می‌شوند، می‌توان قائل به چنین حکمی شد. در نتیجه ممانعـت از فعّالیت تعرّض‌کنندگان به آرامش روانـی مـردم در بسـتر فضـای سـایبر و تعقیـب و مجازات مجرمین بر حکومت واجب است.

ضرورت ایجاد امنیّت آبرویی آحاد کاربران

ادلّه فقهی حرمت غیبت، نمیمه (سخن‌چینی)، تتبّع از عثـرات (لغـزش‌هـا) مـؤمنین، استهانه (بی اعتنایی و بی حرمتی و خارکردن مؤمن)، تشبیب (ابراز عشق به زن مؤمن و عفیف و ذکر محاسن او)، شایع‌کردن گناه سرّی و پنهـان افـراد (حـر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۲، ص۲۷۹-۲۷۵و۳۰۶ و شیخ انصـاری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۱۷۷و ج۲، ص۱۱۴-۱۱۱)؛ شامل ارتکاب این امور در فضای سایبر نیز می‌شود و در صورتی که تخریب شخصیت

افراد محترم و تعرّض به عِرض و آبروی ایشان در فضای سایبر به نحو خصوصی و یا عمومی انجام شود، با شکایت آن فرد، وظیفه مجازات بر عهده دستگاه حاکمیّت است. اما استنباط با رویکرد فقه حکومتی اقتضا می‌کند که طرّاحی قالب فضای مورد استفاده کاربران به نحوی باشد که هویّت افراد پنهان نباشد و کسی در پس نقاب‌های مجازی پنهان نگردد. ایجاد این ساختار خود به خود مانع از بسیاری از هتّاکی‌ها خواهد شد. در نتیجه اقدام به طرّاحی چنین ساختاری به جهت ایجاد امنیّت آبرویی کاربران، بر حکومت واجب است.

ضرورت ایجاد امنیّت مالی و اقتصادی

در این مقوله از چند زاویه می‌توان سخن گفت. به طور مثال، طرّاحی قالب و نحوه دسترسی به صفحات اینترنتی توسّط حکومت می‌تواند به گونه‌ای باشد که موجب نگرانی کاربر در استفاده از اینترنت و مصرف بیهوده از ذخیره اینترنت خریداری‌شده او گردد. چه به صورت کم‌شدن ناگهانی از ذخیره اینترنت کاربر در اثر فریب وی توسط برخی اپلیکیشن‌ها و چه به سبب گران‌فروشی دولت به مردم و ارائه اینترنت در استفاده‌های داخلی، اما با اخذ مبالغی متناسب با پهنای باند اینترنت بین الملل. در این مورد، ایمن‌سازی فضای سایبر، همانند ایمن‌سازی فضای فیزیکی از وظایف حکومت می‌باشد؛ زیرا جلوگیری از هدررفت سرمایه‌های مردم از وظایف حکومت اسلامی است (شیخ انصاری، ۱۴۳۱ق، ج۲، ص۱۰۶-۱۰۴). از زاویه دیگر، ایجاد بازار تجاری ایمن، از نظر قیمت‌گذاری اجناس، جلوگیری از تدلیس، تغریر و غشّ در معرفی کالاها در تجارت اینترنتی، از وظایف اقتصادی حتمی حکومت اسلامی بوده و تخلّف از قوانین حکومتی مستوجب تعزیر است (نهج البلاغه، نامه۵۳)؛[5] تا محیط کسب و کار، امنیّت اقتصادی داشته باشد. به طور مثال، یکی از کسب‌های حرام در اسلام، «نَجش» می‌باشد؛ به این معنا که فروشنده با شخص ثالثی توافق کند که او در حین تجارت فروشنده با خریدار، تقاضای خرید کالا با قیمت بالاتر کند و بدین ترتیب قیمت کالا را بالاتر جلوه دهد. این توافق حرام بوده و وجهی هم که در قبال آن دریافت می‌شود،

حرام بوده و از نظر ضمان در حکم غصب می‌باشد (شیخ انصاری، ۱۴۳۱ق، ج۲، ص۶۱). چنین موضوعی در فضای سایبر هم اتفاق می‌افتد و مفاسد «نَجش»؛ یعنی تلبیس و غشّ (فریب‌کاری) و اضرار به مشتری که مناط این حکم هستند (همان)، به وضوح مترتّب می‌گردند.

بنابراین، بر حکومت اسلامی واجب است تا بر محیط تجارت سایبری نظارت کرده و در یک رفتار ایجابی، بستری فراهم آورد تا اولاً: قالب صفحات اینترنتی صرف حداقلّ وقت و هزینه را بر کاربران تحمیل کند، ثانیاً: محتواهای تجاری در معرفی کالاها و قیمت‌ها، مورد نظارت و بازرسی باشند و ثالثاً: امنیّت رمزهای اینترنتی و حساب‌های مالی مردم تأمین شود.

ضرورت ایجاد امنیّت حریم خصوصی و اطّلاعات محرمانه کاربران

اسلام، حریم خصوصی را معتبر شمرده و شرط جواز ورود به حریم مسکونی و اختصاصی غیر را، تحصیل اذن او دانسته است (نور (۲۴): ۲۸-۲۷و۵۹) و با نهی از تجسّس، تفتیش، استراق سمع و بصر و افشای سر، بر این حکم به شدّت تأکید نموده است (حسینی و برزویی، ۱۳۹۶، ش۱۳، ص۱۳۱-۱۱۹). هم‌چنین بر اساس روایات صادره از پیامبر و اهل بیت : و اجماع فقها، در صورتی که فردی با نگاهش به حریم خصوصی افراد تجاوز کرده و اشراف و اطّلاع حاصل کند و دفع او متوقّف بر آسیب جسمانی و یا قتل او شود، خون او هدر است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۶۶۰) که این موضوع در مورد فضای سایبر نیز صدق می‌کند و با الغای خصوصیّت عرفی، حریم خصوصی کاربران، مشمول این حکم می‌شود (حسینی و برزویی، ۱۳۹۶، ش۱۳، ص۱۲۶). ازاین‌رو، فراهم‌کردن امکان حفاظت از حریم خصوصی افراد، بر حکومت واجب بوده و عقوبت متجاوزان سایبری و هکرها، به حریم اختصاصی افراد ضروری است. همان‌طور که پیامبر اعظم 9 در ماجرای «سمرة بن جندب»، با حمایت از حفظ حریم خصوصی مرد انصاری و خانواده‌اش، دستور به ریشه‌کنی درخت سمره دادند و فرمان حکومتی‌ای صادر کردند تا راه سوء استفاده متجاوزان و ضرررسانندگان برای

همیشه بسته شود (حر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۵، ص۴۲۹ و امـام خمینـی، ۱۴۳۱ق، ج۳، ص۵۳۳).

ضرورت ایجاد امنیّت جانی

تبلیغ و ترویج خودکشی و رفتارهای خشـونت‌آمیـز و آسـیب‌زا و یـا فعالیّـت‌هـای تروریستی که تهدید جانی محسوب می‌شوند، از تهدیدات نا امـن‌کننـده فضـای سـایبر نسبت به امنیّت جانی به شمار مـی‌آینـد و از آن‌جـا کـه یکـی از اصـلی‌تـرین وظـایف حکومت اسلامی، تأمین امنیّت جانی مردم در محیط زندگی‌شـان اسـت (نهـج البلاغـه، خطبه۴۰)، جلوگیری از انتشار این گونه مطالب و جلوگیری از فعالیّـت‌هـا و ارتباطـات تروریستی در فضای سایبر، بدون اشکال واجب است و در صورتی کـه در ایـن زمینـه کوتاهی شود، ممکن است گفته شود مقصّرانی که در تأمین امنیّت جانی مـردم کوتـاهی کرده و با اجازه به فعالّیت جانیان، به نوعی به آن‌ها کمک کرده‌اند، مصداق این روایـت هستند که می‌فرماید: «هرکس بر قتل مؤمنی ـ هرچند با کوچک‌ترین کلمـه‌ای ـ کمـک کند، خدا را ملاقات خواهد کرد؛ در حالی که بر پیشانی او ثبت شده است: فردی که نـا امید از رحمت خداست» (حـر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۲، ص۳۰۵). هماننـد کسـانی کـه جاده‌ای را باز می‌کنند؛ در حالی که می‌دانند مسیر همواری برای سارقان و قاتلان فراهم کرده‌اند و حال آن که شرط احداث آن جاده، تأمین امنیّـتش توسّـط دسـتگاه حاکمیّـت اسلامی است.

ضرورت ایجاد امنیّت اطلاعات محرمانه ملّی

استناد به قاعده فقهی «نفی سبیل و سلطه کفّار بر مؤمنین» (بجنوردی، ۱۴۳۰ق، ج۱، ص۱۹۳–۱۸۷)، لزوم حفظ عزّت و اقتدار مؤمنین در برابر دشمنان و لزوم تجهیـز تمـام نیروها در مقابل بیگانگان (منافقون (۶۳): ۸ و انفال (۸): ۶۰)، وجوب حفـظ اطلاعـات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... از دست‌برد بیگانگان و ممانعت از جاسوسی و شکست اطلاعاتی در فتنه‌های منافقان (توبه (۹): ۴۷) که حتّی منجر به تخریب مسجد ضرار شد (توبه (۹): ۱۰۷ و سـبحانی، ۱۳۸۶، ص۸۸۲)؛ ضـرورت مقابلـه حکومـت اسـلامی بـا

اشراف اطّلاعاتی و انجام عملیّات داده‌کاوی (data mining) بیگانگان نسبت به مسلمین را ثابت می‌کند که ایجاد اینترنت ملّی و حفاظت تام از اطلاعـات مـردم و حکومـت از راه‌کارهای ایجابی پیش روی حکومت اسلامی است (کهوند، ۱۳۹۵، ص۳۰-۲۳).

نتیجه‌گیری

وجوب ایجاد امنیّتِ اعتقادی و مذهبی، امنیّتِ اخلاقی، امنیّت روانی، امنیّت آبرویی، امنیّت مالی و اقتصادی، امنیّت حریم خصوصی، امنیّت جانی و امنیّت اطّلاعات محرمانه ملّی، در فضای سایبر به اثبات رسیده و بر اساس روی‌کرد فقه حکـومتی و تمـدّن‌سـاز، علاوه بر رفتارهای سلبیِ حکومت، انجام رفتارهای ایجابی نیز ضروری است.

یادداشت‌ها

۱. در نامه ۵۳ نهج البلاغه شریف، خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِیٌّ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ مَالِکَ بْنَ الْحَارِثِ الْأَشْتَرَ فِی عَهْدِهِ إِلَیْهِ حِینَ وَلَّاهُ مِصْرَ جِبایَةَ خَرَاجِهَا وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ إِیْثَارِ طَاعَتِهِ وَ اتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِی کِتَابِهِ مِنْ فَرَائِضِهِ وَ سُنَنِهِ الَّتِی لَا یَسْعَدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا وَ لَا یَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَ إِضَاعَتِهَا وَ أَنْ یَنْصُرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ وَ یَدِهِ وَ لِسَانِهِ» و در خطبه ۱۳۱ می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّکَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ یَکُنِ الَّذِی کَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِی سُلْطَانٍ وَ لَا الْتِمَاسَ شَیْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَ لَکِنْ لِنَرُدَّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِینِکَ وَ نُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِی بِلَادِکَ فَیَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِکَ وَ تُقَامَ الْمُعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِکَ».

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنِی لاَ یُشْرِکُونَ بِی شَیْئاً وَ مَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

۳. در بند ۱۹از قسمت تدابیر سند الگوی اسلامی ـ ایرانی پیشرفت آمده است: «پی‌ریزی و گسترش نهضت کسب و کار هنرهای نمایشی و کاربردهای فضای مجازی با استفاده از میراث فرهنگی و ادبی ایرانی ـ اسلامی و قابلیت‌های ملی و محلی، مطابق تقاضا و پسند مخاطب منطقه‌ای و جهانی» (http://www.leader.ir/fa/content/22262).

در توصیه دوم بیانیّه گام دوم انقلاب اسلامی آمده است: «ابزارهای رسانه‌ای پیشرفته و فراگیر، امکان بسیار خطرناکی در اختیار کانون‌های ضدّ معنویّت و ضدّ اخلاق نهاده است و هم‌اکنون تهاجم

روزافزون دشمنان به دل‌های پاک جوانان و نوجوانان و حتّی نونهالان، با بهره‌گیری از این ابزارها را به چشم خود می‌بینیم. دستگاه‌های مسؤول حکومتی در این باره وظایفی سنگین بر عهده دارند که باید هوشمندانه و کاملاً مسؤولانه صورت گیرد و این البتّه به معنای رفع مسؤولیّت از اشخاص و نهادهای غیر حکومتی نیست. در دوره پیشِ رو باید در این باره برنامه‌های کوتاه‌مدّت و میان‌مدّت جامعی تنظیم و اجرا شود» (http://www.leader.ir/fa/content/22734).

۴. و من کلام له 7 فی الخوارج لما سمع قولهم لا حکم إلا لله: قَالَ 7 : «کَلِمَةُ حَقٍّ یُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُکْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَکِنْ هَؤُلَاءِ یَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِیرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ یَعْمَلُ فِی إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ یَسْتَمْتِعُ فِیهَا الْکَافِرُ وَ یُبَلِّغُ اللَّهُ فِیهَا الْأَجَلَ وَ یُجْمَعُ بِهِ الْفَیْءُ وَ یُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ یُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِیفِ مِنَ الْقَوِیِّ حَتَّی یَسْتَرِیحَ بَرٌّ وَ یُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ».

۵. «ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتُّجَّارِ وَ ذَوِی الصِّنَاعَاتِ وَ أَوْصِ بِهِمْ خَیْراً الْمُقِیمِ مِنْهُمْ وَ الْمُضْطَرِبِ بِمَالِهِ وَ الْمُتَرَفِّقِ بِبَدَنِهِ فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وَ أَسْبَابُ الْمَرَافِقِ وَ جُلَّابُهَا مِنَ الْمَبَاعِدِ وَ الْمَطَارِحِ فِی بَرِّکَ وَ بَحْرِکَ وَ سَهْلِکَ وَ جَبَلِکَ وَ حَیْثُ لَا یَلْتَئِمُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا وَ لَا یَجْتَرِءُونَ عَلَیْهَا فَإِنَّهُمْ سِلْمٌ لَا تُخَافُ بَائِقَتُهُ وَ صُلْحٌ لَا تُخْشَی غَائِلَتُه وَ تَفَقَّدْ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِکَ وَ فِی حَوَاشِی بِلَادِکَ وَ اعْلَمْ مَعَ ذَلِکَ أَنَّ فِی کَثِیرٍ مِنْهُمْ ضِیقاً فَاحِشاً وَ شُحّاً قَبِیحاً وَ احْتِکَاراً لِلْمَنَافِعِ وَ تَحَکُّماً فِی الْبِیَاعَاتِ وَ ذَلِکَ بَابُ مَضَرَّةٍ لِلْعَامَّةِ وَ عَیْبٌ عَلَی الْوُلَاةِ فَامْنَعْ مِنَ الِاحْتِکَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ 9 مَنَعَ مِنْهُ وَ لْیَکُنِ الْبَیْعُ بَیْعاً سَمْحاً بِمَوَازِینِ عَدْلٍ وَ أَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِیقَیْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُبْتَاعِ فَمَنْ قَارَفَ حُکْرَةً بَعْدَ نَهْیِکَ إِیَّاهُ فَنَکِّلْ بِهِ وَ عَاقِبْ فِی غَیْرِ إِسْرَافٍ».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، ج۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۴. اسماعیلی، محسن و نصراللهی، محمدصادق، «پالایش فضای مجازی، حکم و مسائل آن از دیدگاه فقهی»، **مجله پژوهشی دین و ارتباطات**، سال بیست و سوم، ش۴۹، ۱۳۹۵.

۵. امام خمینی، سیدروح الله، **المکاسب المحرمة**، ج۱و۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۴، ۱۴۳۵ق.

۶. امام خمینی، سیدروح الله، **تحریر الوسیلة**، ج۱، قم: جامعه مدرسین، چ۱۲، ۱۴۳۴ق.

۷. امام خمینی، سیدروح الله، **تهذیب الاصول**، مقرّر: آیةالله جعفر سبحانی، ج۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۳۱ق.
۸. باهنر، ناصر و صمدی، مجتبی، «بررسی مؤلّفه غایت‌شناختی الگوی هنجاری رسانه‌های جدید اسلامی؛ تحلیلی بر تأثیر نگاه مهدوی در ترسیم الگوی رسانه مطلوب اسلامی»، **مجله پژوهشی مشرق موعود**، سال چهارم، ش۱۶، ۱۳۸۹.
۹. بجنوردی، محمدحسن، **القواعد الفقهیة**، ج۱، قم: دلیل ما، چ۴، ۱۴۳۰ق.
۱۰. بهرامی، محمد، «قرآن و مسأله امنیّت ملّی»، **مجله پژوهشی پژوهش‌های قرآنی**، ش۳۵، ۱۳۸۲.
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد، **غرر الحکم و درر الکلم**، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۲. حاج‌زاده، هادی و دیگران، «جایگاه امنیّت نظام سیاسی در فقه امامیّه با تأکید بر مرجع امنیّت»، **مجله تحقیقات بنیادین علوم انسانی اسلامی**، ش۳، ۱۳۹۵.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعة**، ج۱۲و۲۵، قم: آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۱۴. حسنی، سعید، **بررسی فقهی نشوز زوجین به همراه مروری بر مباحث حقوقی مرتبط**، اراک: جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۷.
۱۵. حسنی، سعید، **مسؤولیّت مدنی بر اساس قاعده فقهی غرور**، اراک: جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۶.
۱۶. حسین نژاد، سید مجتبی و ایزدی‌فرد، علی‌اکبر، «فقه الکترونیک در الگوی اسلامی ـ ایرانی پیشرفت»، **مجله پژوهشی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی**، سال پنجم، ش۹، ۱۳۹۶.
۱۷. حسینی، مهدی و برزویی، محمدرضا، «مبانی و مؤلّفه‌های فقهی حمایت از حریم خصوصی افراد در فضای مجازی»، **مجله پژوهشی مطالعات حقوق بشر اسلامی**، سال ششم، ش۱۳، ۱۳۹۶.
۱۸. حیدری، عباسعلی و فاضلی داود، فاضل، **آسیب‌شناسی فضای مجازی از منظر فقهی و اخلاقی**، ششمین کنگره سراسری فناوری‌های نوین ایران، تحت حمایت سیویلیکا، ۱۳۹۶.
۱۹. خبرگزاری بین المللی قرآن (ایکنا)، سند الگوی اسلامی ـ ایرانی پیشرفت، کد خبر: ۳۷۵۵۹۹۴؛ تاریخ انتشار: ۲۳ مهر ۱۳۹۷.
۲۰. خسروپناه، عبد الحسین، **علوم انسانی اسلامی**، ج۱، قم: معارف، ۱۳۹۳.
۲۱. خلف‌خانی، علی، «بررسی و تحلیل مؤلّفه‌های نظریّات حوزه فقه حکومتی»، **مجله تخصّصی پژوهش‌نامه فقهی**، سال چهارم، ش۲، ۱۳۹۵.

۲۲. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیةالله العظمی خامنه‌ای، **بیانیه «گام دوم انقلاب» خطاب به ملّت ایران**، تاریخ انتشار، ۲۲ بهمن ۱۳۹۷. http://farsi.khamenei.ir
۲۳. راغب اصفهانی، حسین، **مفردات الفاظ القرآن**، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۴. سبحانی، جعفر، **الوسیط فی اصول الفقه**، ج۲، قم: امام صادق 7 ، چ۸، ۱۳۹۴.
۲۵. سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیّت**، قم: بوستان کتاب، چ۲۵، ۱۳۸۶.
۲۶. شاکری، طوبی، «فقه حکومتی فرامذهبی با تحلیل قاعده التعزیر بما یراه الحاکم، **مجله پژوهشی فقه مقارن**، سال یکم، ش۱، ۱۳۹۲.
۲۷. شبان نیا، قاسم، **فلسفه سیاست**، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی ; ، چ۳، ۱۳۹۵.
۲۸. شریفی‌دوست، حمزه و واحدجوان، وحید، **درس‌نامه اخلاق در فضای مجازی**، قم: معارف، ۱۳۹۸.
۲۹. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی بن احمد عاملی، **القواعد و الفوائد**، ج۱و۲، قم: مفید، ۱۴۰۰ق.
۳۰. شیخ انصاری، مرتضی، **کتاب المکاسب**، ج۱و۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ۱۴، ۱۴۳۱ق.
۳۱. ضیایی‌فر، سعید، **فلسفه علم فقه**، قم: سمت، ۱۳۹۲.
۳۲. ضیایی‌فر، سعید، «روی‌کرد فقه حکومتی در فقه»، **مجله پژوهشی علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم**، سال چهاردهم، ش۵۳، ۱۳۹۰.
۳۳. ضیایی‌فر، سعید، «ضوابط تعدّی از مورد نص»، **مجله پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی**، سال دوم، ش۲، ۱۳۹۵.
۳۴. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ۲، ۱۳۹۰.
۳۵. غلامی، نجفعلی و میراحمدی، منصور، «فقه فردی و فقه حکومتی، بایسته‌ها و کاستی‌ها»، **مجله پژوهشی سیاست متعالیه**، سال دوم، ش۴، ۱۳۹۳.
۳۶. کهوند، محمد، «آسیب‌شناسی شبکه اجتماعی تلگرام»، **مرکز مطالعات راهبردی فضای مجازی**، دانشکده علوم اجتماعی و فرهنگی دانشگاه جامع امام حسین 7 ، ۱۳۹۵.
۳۷. محقق داماد، مصطفی، **قواعد فقه بخش جزائی**، ج۴، تهران: نشر اسلامی، چ۳۱، ۱۳۹۴.
۳۸. محمدی ری‌شهری، محمد، **میزان الحکمة** [با ترجمه فارسی]، ج۱۲، قم: دار الحدیث، چ۱۱، ۱۳۸۹.

۳۹. مرتضوی‌نژاد، مهدی و میرباقری، سیدمهدی، «روش‌شناسی فقه حکومتی»، **مجله تخصصی پژوهش‌نامه میان‌رشته‌ای فقهی**، سال پنجم، ش۲، ۱۳۹۶.
۴۰. مشکانی سبزواری، عباسعلی و سعادتی، ابوالفضل، «فقه حکومتی نرم افزار توسعه انقلاب اسلامی»، **مجله پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی**، سال دهم، ش۳۲، ۱۳۹۲.
۴۱. مشکینی، علی، **مصطلحات الفقه**، قم: بی جا، ۱۳۷۷.
۴۲. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۱،۲و۹، بیروت: دارالقلم، چ۳، ۱۴۳۰ق.
۴۳. مهرانی، ابراهیم، **رسانه یا والدین دیگر**، تهران: فهم، چ۱۶، ۱۳۹۷.
۴۴. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۲۱، ۴۰و۴۱، بیروت: دار إحیا التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۴۵. نظر پور، مهدی، **آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، قم: معارف، چ۲۱، ۱۳۸۹.
۴۶. واعظی، احمد، **حکومت اسلامی**، قم: حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پیاپی۹۵
ISLAMIC GOVERNMENT 95 / Vol.25, No.1, Spring 2020

بررسی مفهوم کیان اسلام در ادبیات فقهی ـ سیاسی فقهای امامیه[1]

دریافت: ۹۸/۱۰/۱۶ تأیید: ۹۹/۴/۱۲

محمدرضا ناظری*
و سیدعلیرضا حسینی** و علیرضا سلیمی***

چکیده

یکی از مفاهیمی که با وجود استعمال قابل ملاحظه آن در ادبیات فقهی ـ سیاسی از گذشته‌ای روشن و شناخته‌شده بی بهره است، مفهوم پرکاربرد «کیان اسلام» است و تاکنون کم‌تر تحقیق و پژوهشی در خصوص تغییر تاریخی، ریشه اصلی و چگونگی استعمال آن نزد فقهای امامیه صورت پذیرفته است. با بررسی به‌عمل‌آمده کاربرد اصل و کیان اسلام در کلام و قلم فقهای امامیه در سه مفهوم اصلی اساس اسلام، قلمرو اسلامی و یا هر دو مفهوم ذکرشده با هم خلاصه می‌شود. با مروری بر نظریات، فتاوا و نوشته‌های فقهای امامیه و بررسی مفهوم استفاده‌شده توسط آنان از این واژه فقهی ـ سیاسی می‌توان گفت اکثریت فقها به طور کلی مفهوم اساس اسلام را به صورت مطلق مد نظر داشته‌اند، ولی نگاه دقیق‌تر و بررسی استدلالات متقن، پژوهش را به این نتیجه می‌رساند که مفهوم کلی کیان اسلام از نظرگاه فقهای امامیه و با عنایت به استدلالات آن‌ها به منابع استنباط تلفیقی از دو مفهوم اساس اسلام و قلمرو اسلامی است که با توجه به زمینه‌های تاریخی، می‌تواند کاربردی جمعی و یا تک‌مفهومی داشته باشد. روش استفاده‌شده در این مقاله توصیفی و کتاب‌خانه‌ای است.

واژگان کلیدی

کیان اسلام، اساس اسلام، قلمرو اسلام، فقهای امامیه

* دانشجوی دکتری گروه الهیات ـ فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی محلات: mnazeri74@yahoo.com.

** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی محلات: seyed150@gmail.com.

*** عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی محلات: amirrezvani92@yahoo.com.

مقدمه

«کیان(بیضه)اسلام» از مفاهیم فقهی است که در ادبیات سیاسی فقهای شیعه معاصر کاربرد فراوانی داشته است. نقطه اوج این استفاده از دوران قاجاریه (سلطنت فتحعلی شاه قاجار و جنگ‌های ایران و روس تزاری) بوده که فقها و مجتهدان، حضور چشم‌گیری در امور سیاسی پیدا کردند و از همین زمان بود که علما، این اصطلاح را به مثابه یک مفهوم کلیدی در ادبیات خود؛ چه در رسائل، چه در بیانیه‌ها و چه در نوشته‌های خود به کار بردند؛ هرچند پیش از این زمان هم این واژه در «کتاب الجهاد»های فقها مورد استفاده قرار گرفته بود (حاتمی و آقاجری، ۱۳۹۳، ش۲۱، ص۶۳).

البته آن‌چه در این پژوهش مورد توجه و سؤال است، این‌که فقها در تمامی حرکات و یا بعضاً فتاوای سیاسی‌شان اهتمام خود را حفظ بیضه اسلام دانسته‌اند، ولی نیات و مقاصد متفاوت و گاه متضادی از این مفهوم را مد نظر داشته‌اند. سؤال مقاله حاضر این است که منظور از بیضه اسلام در کلام فقها چیست و کجاست؟ در این رهگذر، ابتدا به بررسی مفهوم لغوی و ریشه‌یابی بیضه و سپس به چگونگی شکل‌گیری آن در زبان عربی و در نهایت، استفاده از آن به عنوان واژه‌ای فقهی پرداخته خواهد شد.

پیشینه تحقیق

طی بررسی به‌عمل‌آمده در خصوص کاربرد بیضه اسلام، مشخص می‌شود که این واژه در مفاهیم مختلف آن (که در بخش‌های آتی این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد)، نخستین بار در احادیث منقول از ائمه : به کار رفته است. به عنوان نمونه، در صحیحه یونس، از امام رضا 7 ، به بیضه اسلام اشاره شده است (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱۱، ص۲۲). فقهای شیعه هم به پیروی از ائمه : در مباحثی که در «کتاب الجهاد»های خود بارها با ذکر عنوان بیضه اسلام و یا بدون آن به مفاهیم مورد نظر خود اشاره نموده‌اند.

ولی در پژوهش‌های جدید، کم‌تر محققی به طور خاص، به بررسی تطور معنایی این مفهوم در کلام فقها پرداخته است. در اکثر پژوهش‌های انجام‌شده؛ چه در قالب کتاب و چه در قالب مقاله، در حاشیه مباحثی چون «دارالاسلام» و «جهاد»، نگاهی گذرا

به مفهوم بیضه اسلام داشته‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ج۳، ص۱۰۸؛ محمد، ۱۴۰۳ق، ش۴، ص۶۵-۵۱؛ کاظمی و درخشه، ۱۳۹۵، ش۲۴، ص۲۹-۵؛ میرعلی و رضایی، ۱۳۹۲، ش۲۱، ص۲۱-۶؛ حلّی، ۱۴۰۵ق؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۳۰؛ همو، ۱۴۱۰ق، ص۸۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۳۷۹؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۵۴۸؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۱۰۹؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۸؛ طبرسی، بی‌تا، ج۵، ص۱۲۷؛ امام خمینی، بی‌تا، ج۱، ص۱۲۵؛ نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۸۱ و میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۳۷۷). مطابق بررسی انجام‌شده تنها یک مقاله و آن هم با نگاهی تاریخی، مفهوم و تطور تاریخی این مفهوم را مورد کاوش قرار داده است (حاتمی و آقاجری، ۱۳۹۳، ش۲۱، ص۶۳).

مفهوم‌شناسی بیضه در لغت

از منظر ریشه‌شناسی لغوی، بیضه در تمامی لغت‌نامه‌های عربی و فارسی به عنوان واژه‌ای اصالتاً عربی آورده شده است. این فرهنگ‌ها بدون ذکر ریشه اصلی این واژه، معانی متعددی برای آن ذکر کرده‌اند. پرکاربردترین معنای این واژه، تخم مرغ، تخم شترمرغ، تخم پرندگان، خصیه، کلاه‌خود یا خودآهن می‌باشد (زبیدی، بی‌تا، ج۱۰، ص۲۰). بیضه در معنای استعاری، مرادف مرکز، وسط، اصل‌بودن، یگانه، ساحت، حوزه هر چیز و اهمیت به‌کار رفته است. البته با توجه به تطور مفهوم بیضه، می‌توان گفت بیضه از واژه بیج[۲] که اصالتاً سانسکریت (به معنای تخم) گرفته شده که به مرور زمان به وئجه اوستایی و سپس به ویج پهلوی تبدیل شده و در نهایت به شکل بیض و بیضه وارد زبان عربی شده است. با این تحول، بیضه اسلام نیز از واژه‌هایی است که در فرهنگ‌های فارسی و عربی کنار اصطلاح بیضه مورد توجه قرار گرفته است و مفاهیمی چون اصل و اساس اسلام ، کیان اسلام ، جماعت مسلمانان و دایره اسلام از آن مستفاد شده است.

باید گفت واژه ویج در زبان پهلوی با ترکیب‌شدن با ایران، واژه ایرانویج به معنای مرکز و اساس ایران را به‌وجود آورد؛ هرچند ورود واژه ویج به زبان عربی قبل از ظهور

اسلام و به همان معنای لغوی خاص خود است، ولی با ورود اسلام به ایران و استحاله ایران در دنیای اسلام، واژه بیضه اسلام، جایگزین ایرانویج (بیضه ایران) گردید و مفهوم تقدس، میانه، اصل و اساس‌بودن بیضه ایران، به بیضه اسلام منتقل شد و بیضه ایران به بیضه اسلام تبدیل شد (همان).

مفهوم‌شناسی «بیضه اسلام» در روایت

قبل از فحص از چگونگی کاربرد واژه بیضه اسلام در کتب فقها، لازم است نگاهی اجمالی به استفاده این واژه در روایت داشت. در روایت با توجه به اهمیت حفظ و صیانت از اساس و کیان اسلام و جماعت مسلمانان بارها به شیعیان این موضوع یادآوری شده است.

در صحیحه یونس از امام رضا 7 آمده است:

«...**یرابط ولا یقاتل، وإن خاف علی بیضة الإسلام والمسلمین قاتل، فیکون قتاله لنفسه ولیس للسّلطانقال**. [قلت: فإن جاء العدوّ إلی الموضع الّذی هو فیه مرابط کیف یصنع؟قال]: **یقاتل عن بیضة الإسلام، لاعن هؤلاء؛ لأنّ فی دروس الإسلام دروس دین محمّد 9** » (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج۹، ص۳۹۵)؛ ... مسلمانان اردو می‌زنند، ولی جنگ نمی‌کنند، اما اگر بر کیان اسلام و قلمرو اسلامی (مسلمانان) ترس داشتند، مقاتله کنند که در این حالت برای خودشان می‌جنگند، نه برای حاکم و سلطان. گفتم: اگر دشمن به جایی که در آن اردو زده بودند آمد، مسلمانان چه کنند؟ امام 7 فرمودند: برای حفظ بیضه اسلام بجنگند، نه برای حاکمان ؛ زیرا با ضعف و ازبین‌رفتن اسلام، دین حضرت محمد 9 از بین خواهد رفت.[۳]

در تمامی موارد ذکرشده امام 7 شیعیان‌شان را به جهاد و قتال در زمانی که خوف بر بیضه اسلام و قلمرو مسلمین داشته باشند، فرا خوانده‌اند. به نظر می‌رسد از نظرگاه روایی، کیان (بیضه) اسلام مفهوم اساس اسلام و قلمرو مسلمانان را دارد و امام 7 هم همین مفهوم را مستفاد داشته‌اند.

مفهوم‌شناسی «بیضه اسلام» در کلام فقهای امامیه

فقهای شیعه نیز به تأسی از ائمه معصومین : بارها در «کتاب الجهاد»های خویش بیضه اسلام و یا مفاهیمی نزدیک به آن را با مفهومی نزدیک به آن‌چه ائمه : استفاده کرده‌اند، به کار برده‌اند؛ البته در برخی موارد، فقها به صورت عبوری و گذری در مباحث زکات و نذر به این واژه فقهی اشاره داشته‌اند. با مروری بر نظرات فقها می‌توان مفهوم بیضه اسلام در کلام آن‌ها را در قالب سه اندیشه دسته‌بندی نمود: بیضه اسلام به معنای قلمرو اسلامی، بیضه اسلام به معنای اساس اسلام و بیضه اسلام به معنای اساس اسلام و قلمرو اسلامی.

در ادامه به بررسی این اندیشه‌ها می‌پردازیم.

بیضه اسلام به معنای قلمرو اسلامی

برخی از فقها، مفهوم بیضه اسلام را به معنای کلی قلمرو اسلامی استفاده نموده‌اند. این فقیهان در دو گروه قابل تقسیم هستند: عده‌ای تنها مفهوم قلمرو اسلامی را از بیضه اسلام مد نظر دارند و برخی مفهوم شخص سلطان را نیز به قلمرو اسلامی اضافه نموده‌اند.

بیضه اسلام به معنای قلمرو اسلامی

فقهایی؛ مانند «طبرسی»، «محمدباقر سبزواری» و «آیةالله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی» در آثار و نوشته‌های خود، بیضه اسلام را به مفهوم قلمرو اسلامی دانسته‌اند.

الف) طبرسی: وی در «مجمع البیان»، در تفسیر آیات سوره توبه به واژه فقهی بیضه اسلام اشاره داشته است[۴] (طبرسی، بی‌تا، ج۵، ص۱۲۷). وی در تفسیر آیه ۱۲۳ این سوره[۵] به بیضه اسلام توجه داشته و بر وجوب دفاع، هنگام به‌خطرافتادن بیضه اسلام، حتی در زمان فقدان امام عادل تأکید داشته و مفهوم جغرافیایی بیضه اسلام را لحاظ نموده است.

ب) محمد باقر سبزواری: محقق سبزواری در کفایه الحکام، وجوب جهاد را ترس از بیضه اسلام می‌داند و بیضه اسلام را معادل قلمرو مسلمانان قرار داده است. وی با

استفاده از عنوان دارالاسلام در توضیح بیضه اسلام، مفهوم قلمرو اسلامی را از این واژه فقهی لحاظ نموده است[۶] (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۳۶۸).

ج) آیةالله سید محمد کاظم یزدی طباطبایی: وی در تلگراف‌ها و بیانیه‌های خود به شیوه‌های مختلف برای حفظ دارالاسلام و بیضه اسلام اهمیت خاصی قائل شده است. به عنوان نمونه ایشان طی بیانیه‌ای از عشایر و تمامی مسلمانان متمکن خواست تا به دفاع از مرزهای اسلامی بپردازند:

> ... پس واجب است بر عشایر قاطنین ثغور [ساکنین مرزها] و عموم مسلمین متمکنین، اگر در حدود من به الکفایه نباشد، حفظ حدود خود و دفاع از بیضه اسلام مقدار قدرت خود بنمایند والله هو الناصر والمعین و المؤید للمسلمین (کاووسی عراقی و صالحی، ۱۳۷۶، ص۶۳).

بیضه اسلام به معنای قلمرو اسلامی و شخص سلطان

فقهایی مانند «محقق حلی»، «فاضل مقداد»، «اسدی حلی» و «آیةالله جعفر کاشف الغطاء» بیضه اسلام را به مفهوم قلمرو اسلامی و شخص سلطان دانسته‌اند.

الف) محقق حلی: وی در «المختصر النافع» نیز وجوب جهاد در زمان حضور سلطان غیر عادل (جائر) را تنها به شرط خوف از بیضه اسلام می‌پذیرد. بنابراین، ایشان نیز ضمن استفاده از معنای قلمرو اسلامی برای بیضه اسلام، گسترده‌شدن معنای آن تا حفظ سلطان را نیز مد نظر قرار می‌دهد. وی اعتقاد دارد که جهاد در زمان حضور امام عادل 7 یا شخص منصوب از سوی ایشان و با دعوت آن‌ها واجب است و با حضور سلطان جائر جایز نیست، مگر آن‌که مسلمانان مورد حمله قرار گیرند و ترس از بیضه اسلام باشد[۷] (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۱۰۹).

ب) فاضل مقداد: این فقیه هم در دیدگاه‌های خود در باب جهاد، در جملات مشابهی همین معنا را در نظر می‌گیرد[۸] (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۵۶۸).

ج) اسدی حلی: ایشان در مباحث جهاد، به وجوب آن، هنگام حضور سلطان جائر؛ البته به شرط خوف از بیضه اسلام اشاره دارد و بیضه اسلام را به معنای اساس اسلام و

حفظ سلطان در نظر می‌گیرد. او حفظ سلطان جائر و حفظ اساس اسلام را هنگامی که مسلمانان مورد هجوم قرار گیرند، شایسته می‌داند و آن دو را به هم گره زده است[9] (اسدی حلّی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۹۶).

د) آیةالله جعفر کاشف الغطاء: وی در «کتاب الجهاد کشف الغطای» خودش یکی از اقسام پنج‌گانه جهاد را حفظ بیضه اسلام می‌داند. به عقیده وی، نوع اول جهاد، حفظ بیضه اسلام است؛ هنگامی که کافرانی که شایسته غضب و خشم هستند، قصد حمله به زمین‌ها، سرزمین‌ها و روستاهای مسلمانان را کنند و برای آن آماده شده باشند و نیروهای‌شان را جمع کرده باشند و هدف‌شان اعتلای کلمه کفر و پایین‌آوردن کلمه اسلام باشد. ایشان معتقد است در این حالت بر مسلمانان واجب است؛ چه در زمان حضور امام و چه در زمان غیبت امام با اذن امام یا مجتهد، با جمع‌آوری سپاه و لشگر با کفار مقابله کنند[10] (نجفی، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۲۸۸). وی در جای دیگری اضافه می‌کند که اگر امام حاضر نباشد و یا حاضر باشد، ولی امکان اذن‌گرفتن از او وجود نداشته باشد، بر مجتهدان واجب است که به این امر اقدام نمایند؛ حال اگر مجتهد هم نباشد و یا امکان اذن‌گرفتن از او نباشد، بر هر شخص بصیر صاحب رأیی که به علم سیاست آشنایی داشته باشد و دارای ادراک و فهم مسائل سیاسی باشد، واجب است به این کار اقدام کند و بر مردم، همان‌گونه که اطاعت از فرمان امام و مجتهد واجب است، اطاعت وی هم واجب است و مخالفت با او مانند مخالفت با مجتهد، امام، رسول خدا و خداوند خواهد بود. لذا ایشان علاوه بر قلمرو اسلامی، شخص سلطان را هم مصداق بیضه اسلام می‌داند[11] (همان، ص۲۳۳).

نقد اندیشه بیضه اسلام به معنای قلمرو اسلامی

با بررسی نظرات و فتاوای فقیهان این گروه می‌توان به این نتیجه رسید که تقریباً اکثر فقیهان[12] برداشت‌های یک‌سان و مشابهی از مفهوم بیضه اسلام داشته‌اند و عبارات به‌کاررفته توسط آنان کاملاً مشابه یک‌دیگر بوده است. لذا شاید بتوان به اجماعی هر چند ضعیف بین این فقها که تقریباً هم عصر هم بوده‌اند، رسید.

مهم‌ترین موضوعی که می‌تواند این اندیشه را متزلزل سازد، استناد ضعیف اکثر فقهای این گروه به منابع است که می‌توان عدم استناد و اشاره فقهای دیگر به منابع استنباط را به آن اضافه نمود.

بیضه اسلام به معنای اساس اسلام

عده‌ای دیگر از فقها مفهوم بیضه اسلام را اساس اسلام دانسته‌اند. این فقیهان در دو دسته قابل تقسیم هستند: برخی اساس اسلام را بیضه اسلام می‌دانند و عده‌ای مفهوم اجتماع مسلمانان را نیز به اساس اسلام اضافه نموده‌اند.

فقهایی مانند «علامه مجلسی»، «سید محمد عاملی»، «فیض کاشانی»، «حاج آقا رضا همدانی»، «میرزای شیرازی»، «آیةالله خویی» و «آیةالله منتظری» از بیضه اسلام مفهوم اساس اسلام را مستفاد نموده‌اند.

الف) علامه مجلسی: وی در «لوامع صاحب‌قرانی» در بحث جهاد، پس از عنوان‌نمودن اقسام جهاد، نوع دوم آن را جهاد با کفار می‌داند و آن را به دلیل حفظ بیضه (اساس) اسلام واجب نموده است: «دویم جهاد با کفار است که فرض است، وقتی که اگر نکنند، کفار غلبه کنند و بیضه اسلام از دست برود» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص۳۶).

ب) سید محمد عاملی: ایشان جهاد برای حفظ اساس اسلام را در زمان غیبت واجب دانسته و منظورش از بیضه اسلام را اساس اسلام می‌داند. وی تأکید می‌کند که همانا جهاد در هنگام غیبت، زمانی واجب می‌شود که مسلمانان توسط دشمنی که از وی ترس از بیضه اسلام باشد، مورد هجوم قرار گیرند، نه این‌که برای دعوت به اسلام جهاد صورت پذیرد. لذا وی به صورت تلویحی بیضه اسلام را به معنای اساس اسلام مد نظر داشته است[۱۳] (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج۵، ص۲۳۳).

ج) فیض کاشانی: وی در «مفاتیح الشرائع» هنگام بررسی لزوم اذن امام در جهاد ابتدایی، اذن در زمان ترس از به‌خطرافتادن اساس و بیضه اسلام در تقابل با کفار را لازم ندانسته و از آن به جهاد دفاعی یاد می‌کند[۱۴] (فیض کاشانی، بی‌تا، ج۲، ص۵۰). لذا معنای اساس اسلام را از بیضه اسلام مستفاد نموده است.

د) حاج آقا رضا همدانی: ایشان در مباحث زکـات، در بحثـی فرعـی در خصـوص مصرف زکات برای جهاد، به وجوب جهاد در زمان عدم حضـور امـام اشـاره داشـته و شرط آن را ترس از بیضه اسلام می‌داند. وی بیضه اسلام را به معنای اسـاس اسـلام بـه کار برده است[15] (همدانی، ۱۴۱۶ق، ج۱۳، ص۵۸۱). مرحـوم همـدانی امکـان وجـوب جهاد در زمان غیبت را زمانی کـه کفـار بـر مسـلمانان حملـه کننـد و تـرس بـر حفـظ بیضه(اساس) اسلام وجود داشته باشد، می‌داند.

ه) میرزای شیرازی: این فقیه نیز مهم‌ترین نمود اصـل نفـی سـبیل را در حمایـت از جایگاه شاه در مقابل نفوذ بیگانگان می‌دانسته و تزلزل جایگاه شاه در مقابل بیگانگان را به معنای نابودی اسلام و آن‌چه علما از آن به عنوان «بیضه اسلام» نام می‌برده‌اند، دانسته است (کاظمی و درخشه، ۱۳۹۵، ش۲۴، ص۱۵).

و) آخوند خراسانی: آخوند در تلگراف‌ها و نامه‌هایش بارها واژه بیضه اسـلام را بـه کار برده است و در تمامی آن‌ها حمایت از مشروطه و الزامات آن را ضامن حفظ بیضـه اسلام می‌داند:

> بلی مفاد احکام صادره از احقر و سایر آقایان عظام دامت برکاتهم [مـی‌باشـد و در تأکید بر] لزوم موافقت و تشیید همین مجلس محترم ملی، شیدالله ارکانـه و نصر اعوانه است که فعلاً در تهران در بهارستان منعقد است و بحمدالله موجب حفظ بیضه اسلام و حوزه مسلمین و رفع ظلم و تعدیات و حصول مقاصـد و متمنیاتی است که سال‌های سال آرزو و تمنا داشتیم... (نجفی قوچـانی، ۱۳۷۸، ص۲۹).

در نگاه «آخوند خراسانی» تشکیل نظام مشروطه تنها راه حفظ بیضه اسـلام اسـت و وی بیضه اسلام را به معنای اصل و اساس اسلام گرفته و اصـل و اسـاس اسـلام را در برقراری نظام مشروطه می‌داند.

ز) آیةالله خویی: مرحوم خویی در «موسوعه» یکی از موارد مصـرف زکـات را در جهاد، دفاع از بیضه اسلام (اساس اسلام) می‌داند. وی به صراحت در عباراتش اصـل دین را در کنار بیضه اسلام نهاده است[16] (موسوی خویی، ۱۴۱۸ق، ج۴، ص۳۵۷).

ح) آیةالله منتظری: او در «دراسات» نیز بدون ذکر نامی از بیضه اسلام، به لزوم حفظ کیان و اساس اسلام تأکید دارد:

... یکی از دلایل ایجاد سازمان اطلاعات و امنیت ـ علاوه بر آن‌چه از روایات خواهد آمد ـ این است که حفظ نظام اسلامی و اساس آن بر احتیاط با دشمنان و مراقبت از آن‌ها استوار است ... و حفظ نظام از مهم‌ترین کارهایی است که دین بر آن تأکید دارد و آن‌را بر دولت و امت واجب کرده است و فراهم‌کردن مقدمات آن نیز به حکم عقل و فطرت واجب است ...[17] (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۵۴۸).

بیضه اسلام به معنای اساس اسلام و اجتماع مسلمانان

فقیهانی چون «شیخ طوسی»، «ابن ادریس حلی»، «علامه حلی»، «شهید اول»، «شهید ثانی»، «میرزای قمی» و «ملا احمد نراقی» مفهوم بیضه اسلام را اساس اسلام و اجتماع مسلمانان می‌دانند.

الف) شیخ طوسی: این فقیه در «کتاب الجهاد»، اثر فاخر خود «المبسوط فی فقه الامامیه»، از بیضه اسلام مفهوم دوگانه اساس اسلام و اجتماع مسلمانان را استفاده کرده است. وی اشاره دارد که هرگاه مسلمانان به امری برسند که بر آن ترس بر بیضه اسلام و فنای آن را داشته باشند یا ترس از جان گروهی از مسلمانان را داشته باشند که در این صورت بر آن‌ها دفاع واجب است و منظور از آن دفاع از جان، اسلام و مؤمنین است و هدف از آن، جهاد ابتدایی است. ظاهراً وی پس از نقل عدم وجوب جهاد در زمان غیبت امام معصوم 7 ، به‌خطرافتادن بیضه اسلام را تنها مجوز وجوب جهاد در عصر غیبت می‌داند و از آن، مفهوم دوگانه اساس اسلام و اجتماع مسلمانان را برداشت کرده است[18] (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۸).

ب) ابن ادریس حلی: وی در «السرائر» شرط جهاد هنگام غیبت امام 7 را حفظ بیضه اسلام می‌داند. وی اعتقاد دارد جهاد با کافران در زمان غیبت امام 7 اشتباهی است که انجام‌دهنده آن مستحق گناه است و اگر کسی آن را انجام دهد،

اجری ندارد و گناه‌کار محسوب می‌شود، مگر آن‌که حمله ناگهانی به مسلمانان شود و امری از سوی دشمن رخ دهد که از آن، ترس از بیضه اسلام و نابودی آن باشد و منظور از بیضه اسلام همان اجتماع مسلمانان و اصل و اساس آن است. وی صراحتاً بیضه اسلام را اجتماع مسلمانان و اساس اسلام می‌داند[19] (حلّی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴).

ج) شهید اول: وی در «اللمعه الدمشقیه» نگرانی‌های خود را برای حفظ بیضه اسلام بیان کرده است[20] (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص۸۱). اما در اثر دیگر خود «الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة» به طور شفاف بیضه اسلام را اصل و اجتماع مسلمانان دانسته است:

> و همانا [جهاد] به شرط دعوت امام عادل 7 واجب است و با حضور سلطان ستم‌گر اختیاراً جایز نیست، مگر آن‌که ترس از ریشه‌کن‌کردن بیضه اسلام ـ یعنی اصل اسلام و اجتماع مسلمانان ـ یا ترس از ریشه‌کن‌شدن گروهی از مسلمانان باشد. لذا بر کسی که از امام 7 پیروی می‌کند، واجب است از آن‌ها دفاع کند[21] (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۳۰).

در این دو اثر فقهی شهید اول، بر خوف بر بیضه اسلام به عنوان شرط لازم برای جهاد تأکید شده است و مانند دیگر فقیهان این گروه، مفهوم اساس اسلام و اجتماع مسلمانان را مد نظر قرار داده است.

د) شهید ثانی: این فقیه نیز در یکی از آثار خود به نام «الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه» نظری مشابه فقیهان قبلی داشته و بیضه اسلام را به معنای اساس اسلام و اجتماع مسلمانان دانسته است[22] (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۳۸۱).

و) میرزای قمی: ایشان در «جامع الشتات»، در پاسخ به پرسشی در خصوص مفهوم بیضه اسلام، آن را به اساس اسلام و اجتماع مسلمانان معرفی می‌کند. این فقیه، بحث مفصلی در خصوص بیضه اسلام دارد:

> ... به هر حال، مراد علما از بیضهٔ اسلام در این‌جا و از خوف استیصال بیضهٔ اسلام، بر کندن ریشه و محل اجتماع آن را خواسته‌اند و این که تفسیر بیضه

را به اصل و مجتمع کرده‌اند؛ یعنی خوف باشد بر ریشه و محل اجتماع اسلام از مستأصل‌شدن و برکنده‌شدن و در این مقام در عبارات می‌گویند... (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۳۷۷).

ز) ملااحمد نراقی: وی در «مستند الشیعه»، در مبحث مصارف زکات، یکی از مواد مصرف زکات در سبیل الخیر را هزینه‌کردن آن برای جنگ با دشمنان دین در زمان غیبت؛ هنگامی که اساس اسلام و اجتماع مسلمانان به خطر افتاده باشد و به منظور حفظ بیضه اسلام می‌داند و بیضه اسلام را اساس اسلام و اجتماع مسلمانان معنا کرده است:

« ... من سبیل الخیر فی زمن الغیبة: الغزاة مع أعداء الدین إذا دهموا المسلمین، و خیف منهم علیهم أو علی بیضة الإسلام، فیعطون من هذا السهم» (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۹، ص۲۹۲)؛ ... [یکی از مصارف زکات] در سبیل خیر در زمان غیبت است و آن در راه جنگ‌جویان با دشمنان دین، هنگام حمله ناگهانی به مسلمانان است؛ به شرط آن‌که از حمله کفار ترس بر اجتماع مسلمانان یا اساس اسلام باشد. لذا می‌توان زکات را در این‌جا هزینه نمود.

نقد اندیشه بیضه اسلام به معنای اساس اسلام

به نظر می‌رسد فقهایی که مفهوم کلی اساس اسلام را از بیضه اسلام مستفاد نموده‌اند، با نگاه و دیدگاهی کلی و مطلق برداشت خود را از این واژه داشته‌اند و کم‌تر در این خصوص به سراغ منابع استنباط رفته‌اند و تنها چهار فقیه این گروه[۲۳] با برداشت‌هایی مشابه، مفهوم بیضه اسلام را اساس اسلام و اجتماع مسلمانان دانسته‌اند و این را شاید بتوان اجماعی ضعیف در این خصوص دانست.

این اندیشه به ضعف منابع استنباط دچار است و فقهای این گروه کم‌ترین استنادات را به منابع استنباط در اثبات اندیشه خود داشته‌اند.

بیضه اسلام به معنای اساس اسلام و قلمرو اسلامی

فقیهانی؛ مانند «علامه حلی»، «آیةالله محمد حسن نجفی»، «میرزای نائینی» و «امام خمینی» جمع بین دو اندیشه قبلی نموده‌اند و معتقدند بیضه اسلام به معنای اساس اسلام و قلمرو اسلامی است.

الف) علامه حلی: ایشان در «تذکره الفقهاء» وفای به نذر برای مرابطه را لازم دانسته و آن را منوط به حضور امام ننموده است. وی با استناد به صحیحه‌ای از امام رضا 7 ، لزوم آن را به حفظ بیضه اسلام ربط داده و منظور خود را از بیضه اسلام، اساس اسلام و اجتماع مسلمانان بیان نموده است:

> اگر نذر کند که اردوی جنگی بزند، واجب است به آن عمل کند؛ خواه امام 7 حاضر باشد یا غایب ... به دلیل قول امام رضا 7 که فرمودند: اردو می‌زنند، ولی جنگ نمی‌کنند، مگر آن که بر اساس اسلام و قلمرو مسلمانان بترسند که در این صورت جنگ می‌کنند...[۲۴] (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۴۵۳-۴۵۲).

ب) آیةالله محمد حسن نجفی: این فقیه، در بحث جهاد و چگونگی وجوب آن در زمان غیبت با ذکر صحیحه یونس، از امام رضا 7 مفهوم قلمرو اسلامی و حفظ حدود و مرزهای حکومت اسلامی را از بیضه اسلام معرفی نموده است:

> ... وجوب جهاد از شرط حضور امام 7 کفایت می‌کند (برای جهاد حضور امام 7 لازم نیست) و شاید عدم کفایت جهاد برای اسلام ضرری داشته باشد، نه این‌که منظور از وجوب، همان شرایط وجوب زمان حضور امام 7 باشد. بله، بهتر است که شرایط زمان حضور امام 7 فراهم باشد و زمانی که امام 7 مسلط نباشد و یا غایب باشد، دیگر بحث جهاد ابتدایی در زمان غیبت مطرح نمی‌باشد که نهی از آن وجود داشته باشد، بلکه هنگامی که اردوهای زده‌شده در مرزها و حدود مسلمانان با حمله دشمن تهدید شود، حفظ مرزها لازم است و اگر احتیاج به جنگ داشته باشد، این جهاد، دفاع از بیضه اسلام است که

نوعی جهاد محسوب می‌شود. یونس گفت شخصی از امام رضا 7 در این خصوص سؤالی پرسید...، امام 7 فرمودند: در صورتی که از فنای مسلمانان می‌ترسد، برای حفظ بیضه اسلام جنگ و جهاد کند. پس اگر ترس بر بیضه اسلام و مسلمانان دارد، جنگ کند و در این حالت، برای خودش جنگیده است، نه برای حفظ سلطان؛ زیرا با ازبین‌رفتن اسلام، یاد و ذکر حضرت محمد 9 نیز از بین خواهد رفت[۲۵] (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۳۹-۳۸).

وی هم‌چنین در بخش دیگری از «کتاب جهاد» این اثر، طی استدلالی دفاع از بیضه اسلام (قلمرو اسلامی) را یکی از موارد جواز جهاد در دوران غیبت می‌داند:

... بلکه جهاد [در راه حفظ بیضه اسلام] ضروری است و ظاهراً دفاع از بیضه اسلام با هجوم دشمنان، حتی در زمان غیبت جهاد محسوب می‌شود و دلیل آن اطلاق ادله است و نهی از جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام 7 یا کسی که منصوب از طرف ایشان باشد، است، بر خلاف آن‌چه در این‌جا فرض شده است که نیازی به شرط حضور امام 7 یا شخص منصوب از سوی ایشان یا اجازه ایشان ندارد و اصل، بقای جهاد در این حالت است...[۲۶] (همان، ص۱۵).

ج) میرزای نائینی: ایشان در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه الملّه»، در مبحث مجلس شورا، یکی از دلایل لزوم تشکیل مجلس را حفظ بیضه اسلام می‌داند و منظور خود از بیضه اسلام را قلمرو اسلامی و اساس اسلام عنوان می‌کند:

... و علی هذا بدیهی است که تحویل سلطنت جائرهٔ غاصبه از نحوهٔ ظالمهٔ اولی به نحوهٔ عادلهٔ ثانیه، علاوه بر تمام مذکورات، موجب حفظ بیضهٔ اسلام و صیانت حوزهٔ مسلمین است از استیلای کفّار؛ از این جهت، از اهمّ فرائض خواهد بود... (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۸۱).

د) امام خمینی: ایشان در «تحریرالوسیله» یکی از اقسام دفاع را دفاع از بیضه اسلام می‌شناسد. او به صراحت عنوان نموده است که دفاع از بیضه اسلام، دفاع از سرزمین‌ها

و قلمرو اسلامی و اساس اسلام است. لذا این فقیه نیز معنایی بسیط و گسترده از بیضه اسلام داشته و آن را به مفهوم اساس اسلام و قلمرو اسلامی استفاده کرده است[۲۷] (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸۵).

دلیل اندیشه بیضه اسلام به معنای اساس اسلام و قلمرو اسلامی

با بررسی دیدگاه‌های فقیهان این گروه، می‌توان به این نتیجه رسید که برخی از آن‌ها[۲۸] مبنای استدلال خود را بر روایت بنا نموده‌اند. این فقیهان با اشاره و استناد به صحیحه یونس، از امام رضا 7 مفهوم مورد استفاده خود از بیضه اسلام را اساس اسلام و قلمرو اسلامی می‌دانند.

اندیشه مورد پذیرش(مختار)

با عنایت به آن‌چه گفته شد، دو اندیشه اول فاقد استدلال قابل قبول و استناد به عنوان اندیشه‌ای برتر بوده و نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. از سوی دیگر، اندیشه سوم، علاوه بر آن‌که مستدل به روایت به عنوان یکی از منابع استنباط می‌باشد، اما جمعی بین دیدگاه‌های فقهای دو اندیشه دیگر را دارد، لذا می‌توان آن را به عنوان اندیشه‌ای قابل قبول مورد پذیرش قرار داد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش سعی شد مفهوم بیضه اسلام در کلام فقهای امامیه مورد بررسی قرار گیرد. بیضه اسلام از مفاهیم فقهی است که در ادبیات سیاسی فقهای شیعه معاصر کاربرد فراوانی داشته است. واژه «بیضه» در لغت‌نامه‌های عربی و فارسی به عنوان واژه‌ای اصلاً عربی آورده شده است که البته باید گفت بیضه از واژه بیج گرفته شده که به مرور زمان، به وئجه اوستایی و سپس به ویج پهلوی تبدیل شده و در نهایت به شکل بیض و بیضه وارد زبان عربی شده است. «بیضه اسلام» نیز از واژه‌هایی است که در فرهنگ‌های فارسی و عربی مورد توجه بوده و مفاهیمی چون اصل و اساس و کیان اسلام، اجتماع مسلمانان و قلمرو اسلام از آن برداشت شده است.

کاربرد مفهوم بیضه اسلام در فتاوا و نظرات فقهـا در سـه اندیشـه قابـل بررسـی است:

۱. اندیشه‌ای که بیضه اسلام را به معنای قلمرو اسلامی می‌داند. فقیهان معتقد به این اندیشه در دو گروه قابل بررسی هستند: گروهی که مفهوم قلمـرو اسـلامی را مـد نظـر دارند؛ مانند «طبرسی»، «محقـق سـبزواری» و «آیـةالله سـید کـاظم طباطبـایی یـزدی» و گروهی که قلمرو اسلامی و شخص سـلطان را در نظـر دارنـد؛ماننـد «محقـق حلـی»، «فاضل مقداد»، «اسدی حلی» و «آیةالله جعفر کاشف الغطاء».

۲. اندیشه‌ای که بیضه اسلام را به معنای اساس اسلام می‌داند. فقهـایی کـه بـه ایـن اندیشه اعتقاد دارند، در دو گروه بررسی می‌شوند: گروهی که تنها معنای اسـاس اسـلام را در نظر دارند؛ مانند «علامه مجلسی»، «سید محمد عاملی»، «فیض کاشانی»، «حاج آقا رضا همدانی»، «میرزای شیرازی»، «آخوند خراسانی»، «آیةالله خویی» و «آیةالله منتظـری» و گروه دیگر که معنای اساس اسلام و اجتماع مسلمانان را مورد نظر دارند؛ مانند «شیخ طوسی»، «ابن ادریس حلی»، «شـهید اول»، «شـهید ثـانی»، «آیـةالله طباطبـایی حـائری»، «میرزای قمی» و «ملا احمد نراقی».

۳. اندیشه‌ای که جمع بین دو اندیشه قبلی نموده و بیضه اسلام را به معنـای اسـاس اسلام و قلمرو اسلامی می‌داند. فقیهان معتقد به این اندیشه؛ عبارتند از «علامـه حلـی»، «آیةالله محمد حسن نجفی»، «میرزای نائینی» و «امام خمینی».

با مـروری بـر نظریـات، فتـاوا و نوشـته‌هـای فقهـای امامیـه[۲۹] و بررسـی مفهـوم استفاده‌شده توسط آنان از این واژه فقهی ـ سیاسی، می‌توان گفت اکثریت فقها به طور کلی مفهوم اساس اسلام را به صورت مطلق مد نظر داشته‌اند، ولـی نگـاه دقیـق‌تـر و بررسی استدلالات متقن، پژوهش را به این نتیجه می‌رساند که مفهوم کلی بیضه اسلام از نظرگاه فقهای امامیه و با عنایت به استدلالات آن‌ها به منابع استنباط، تلفیقـی از دو مفهوم اساس اسلام و قلمرو اسلامی است که با توجه به زمینه‌های تاریخی، می‌توانـد کاربردی جمعی و یا تک‌مفهومی داشته باشد.

یادداشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بررسی حدود و ثغور دارالاسلام با رویکرد فقه امامیه و حقوق بین الملل» است.

2. bija.

۳. صحیحه مذکور به شکل دیگری نیز از یونس، از امام رضا 7 ذکر شده است: ... قال: «**یرابط ولا یقاتل، وان خاف علی بیضة الاسلام والمسلمین قاتل فیکون قتاله لنفسه لیس للسلطان، لان فی دروس الاسلام دروس ذکر محمد 9** » (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۱۱، ص۲۰)؛ ... امام 7 فرمودند: اردو می‌زنند و جنگ نمی‌کنند، ولی اگر بر حفظ بیضه اسلام و قلمرو مسلمانان بترسند، باید بجنگند و جنگ‌شان برای خودشان خواهد بود، نه برای سلطان و حاکم؛ زیرا ازبین‌رفتن اسلام، ازبین‌رفتن ذکر و یاد حضرت محمد 9 را در پی خواهد داشت. در نهایت، شیخ طوسی این صحیحه را از امام رضا 7 چنین آورده است: «... فَإِنْ جَاءَ الْعَدُوُّ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِی هُوَ فِیهِ مُرَابِطٌ کَیْفَ یَصْنَعُ؟ قَالَ: «یُقَاتِلُ عَنْ بَیْضَةِ الْإِسْلَامِ [فَقَالَ لَهُ یُجَاهِدُ؟ فَقَالَ:] لَا إِلَّا أَنْ یَخَافَ عَلَى ذَرَارِیِّ الْمُسْلِمِینَ [قلت: أَرَأَیْتَکَ لَوْ أَنَّ الرُّومَ دَخَلُوا عَلَى الْمُسْلِمِینَ لَمْ یَنْبَغِ لَهُمْ أَنْ یمنِعُوهُمْ...؟ قَالَ:] یُرَابِطُ وَ لَا یُقَاتِلُ فَإِنْ خَافَ عَلَى بَیْضَةِ الْإِسْلَامِ وَ الْمُسْلِمِینَ قَاتَلَ فَیَکُونُ قِتَالُهُ لِنَفْسِهِ لا لِلسُّلْطَانِ **لان فی دروس الاسلام دروس ذِکْرِ مُحَمَّدٍ 9** » (طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج۶، ص۱۲۵)؛ ... اگر دشمن به مکانی که مسلمانان در آن اردو زده‌اند آمد، مسلمانان چه کاری باید انجام دهند؟ امام 7 فرمودند: برای حفظ بیضه اسلام جنگ کنند. شخص پرسید؛ یعنی جهاد کنند؟ امام 7 فرمودند: نه، مگر آن‌که از نابودی نسل مسلمانان بترسد. گفتم: اگر دیدند که روم به مسلمانان حمله کرده و مسلمانان چاره‌ای جز ممانعت از ورود آن‌ها را نداشته باشند؟ امام 7 فرمودند: اردو می‌زنند و جنگ نمی‌کنند، پس اگر بر بیضه اسلام و قلمرو مسلمانان بترسند، باید بجنگند و جنگ‌شان برای خودشان خواهد بود، نه برای سلطان و حاکم؛ زیرا در ازبین‌رفتن اسلام، ازبین‌رفتن ذکر حضرت محمد 7 خواهد بود.

۴. «... فی هذا دلالة علی أنه یجب علی أهل کل ثغر الدفاع عن أنفسهم إذا خافوا علی بیضة الإسلام و إن لم یکن هناک إمام عادل...».

۵. «**یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ**».

۶. «و یجب الجهاد متی دهم المسلمین عدوّ یخشی منه علی بیضة الإسلام، و إذا وطئ الکفّار دار الإسلام وجب علی کلّ ذی قوّة قتالهم، حتّی العبد و المرأة...».

۷. « ... و إنما یجب مع وجود الإمام العادل، أو من نصبه لذلک، و دعائه إلیه. و لا یجـوز مـع الجـائر إلا أن یدهم المسلمین من یخشی منه علی بیضة الإسلام...».

۸. «کتاب الجهاد... و لا یجوز مع الجائر الا أن یدهم المسلمین من یخشی منه علی بیضة الإسلام أو یکون بین قوم و یغشاهم عدو فیقصد الدفع عن نفسه فی الحالین لا معاونة الجائر».

۹. «و لا یجوز مع الجائر الّا أن یدهم المسلمین من یخشی منه علی بیضة الإسلام...».

۱۰. «الجهاد ینقسم من جهة اختلاف متعلّقاته، إلی أقسام خمسة:أحدها: الجِهاد لِحِفظ بَیضة الإسلام،إذا أرادَ الکفّار المستحقّون لغضب الجبار الهجوم علی أراضی المسلمین، و بُلدانهم و قراهم، و قد استعدّوا لذلک و جمعوا الجموع لأجله؛ لتعلوا کلمة الکُفر، و تهبط کلمة الإسلام...».

۱۱. «وجب علی کلّ بصیر صاحب رأی و تدبیر، عالم بطریقة السیاسة، عارف بدقائق الرئاسة، صاحب إدراک و فهم و ثبات و جزم و حزم أن یقوم بأحمالها، و یتکلّف بحمل أثقالها، وجوباً کفائیاً مع مقدار القابلین، فلوترکوا ذلک عُوقبوا أجمعین... و من خالفه، فقد خالف العلماء الأعلام، و من خالف العلماء الأعلام، فقد خالف و اللّه الإمام، و من خالف الإمام، فقد خالف رسول اللّه سیّد الأنام، و من خالف سیّد الأنام فقد خالف الملک العلام».

۱۲. منظور محقق حلی، اسدی حلی و فاضل مقداد می‌باشد.

۱۳. «إنما یجب الجهاد فی حال الغیبة إذا دهم المسلمین ـ و العیاذ باللّه ـ عدوّ یخاف منه علی بیضة الإسلام، لا للدعوة إلی الإسلام، فإن ذلک لا یکون إلّا مع الإمام 7 ».

۱۴. «... أن الجهاد الذی هو للدعاء إلی الإسلام، یشترط فیه اذن الامام 7 بخصوص فیسقط فی زمان غیبته ... ما کان للدفع بأن یغشی المسلمین عدو و یخشی منهم علی بیضة الإسلام فیساعدهم دفعا فغیر مشروط به... یسمی بالدفاع».

۱۵. «(و) لکن (قد یمکن وجوب الجهاد مع عدم) حضور (ه) أیضا، کما إذا هجم الکفّار علی المسلمین و خیف علی بیضة الإسلام».

۱۶. «... فی مثل زماننا هذا الذی قلّ فیه المدافعون عن أصل الدین و بیضـة الإسـلام لـم یکـن مجـال للتشکیک فی جواز الأخذ حسبما عرفت».

۱۷. «... و یدلّ علی وجوب الاستخبارات و ضرورتها إجمالا مضافا إلی ما یأتی بالتفصیل من الروایات الخاصّة أنّ حفظ نظام المسلمین و کیانهم یتوقّف علی الحذر من الأعداء بمراقبتهم ... و حیث إنّ حفظ النظام من أهمّ ما اهتمّ به الشرع و أوجبه علی الدولة و الأمّة فلا محالة وجبت مقدّماته بحکم العقل و الفطرة...».

۱۸. «... لا أن يدهم المسلمين أمر يخاف معه على بيضة الإسلام و يخشى بواره أو يخاف على قوم منهم فإنه يجب حينئذ دفاعهم و يقصد به الدفع عن النفس و الإسلام و المؤمنين و لا يقصد الجهاد ليدخلوا فى الإسلام».

۱۹. «... و الجهاد مع أئمّة الجور، أو من غير إمام خطأ يستحق فاعله به الإثم، و إن أصاب لم يؤجر، و إن أصيب كان مأثوما، اللهم إلا أن يدهم المسلمين و العياذ باللّه أمر من قبل العدو يخاف منه على بيضة الإسلام، و يخشى بواره، و بيضة الإسلام: مجتمع الإسلام و أصله...».

۲۰. «... و يجب على الكفاية بحسب الحاجة و أقلّه مرّة فى كلّ عام بشرط الإمام أو نائبه أو هجوم عدوّ يخشى منه على بيضة الإسلام».

۲۱. «و إنّما يجب بشرط دعاء الامام العادل أو نائبه و لا يجوز مع الجائر اختياراً، إلّا أن يخاف على بيضة الإسلام ـ و هى أصله و مجتمعة ـ من الاصطلام، أو يخاف اصطلام قوم من المسلمين، فيجب على من يليهم الدفاع عنهم».

۲۲. «و إنما يجب الجهاد بشرط الإمام العادل، أو نائبه الخاص و هو المنصوب للجهاد، أو لما هو أعم، أما العام كالفقيه فلا يجوز له توليه حال الغيبة بالمعنى الأول و لا يشترط فى جوازه بغيره من المعانى أو هجوم عدو على المسلمين يخشى منه على بيضة الإسلام و هى أصله و مجتمعة فيجب حينئذ بغير إذن الإمام أو نائبه».

۲۳. ابن ادریس حلی،شهید اول، شهید ثانی و میرزای قمی.

۲۴. «لو نذر المرابطة، وجب عليه الوفاء به،سواء كان الإمام ظاهرا أو غائبا .... لقول [أبى الحسن] 7 : «**يرابط و لا يقاتل، فإن خاف على بيضة الإسلام و المسلمين قاتل...**».

۲۵. ... لكن فى التنقيح وجوبها على المسلمين كفاية من غير شرط ظهور الإمام 7 ، ولعله يريد حال الضرر بعدمها على الإسلام، لا أن المراد وجوبها من حيث كونها كذلك مطلقا، نعم هى راجحة، ولو كان تسلط الإمام 7 مفقودا أو كان غائبا لأنها لا تتضمن قتالا ابتداء مع غير إمام عادل كى يكون مندرجا فيما دل على النهى عنه بل تتضمن حفظا وإعلاما إذ الرباط الإقامة فى الثغر للإعلام بأحوال المشركين كى يؤخذ الحذر من هجومهم على بلاد الإسلام، ولو اتفق الاحتياج معه إلى القتال فهو من الدفاع حينئذ عن البيضة الذى قد عرفت كونه قسما من الجهاد ومأموراً به، قال يونس: سأل أبا الحسن 7 رجل... قال: «يقاتل عن بيضة الإسلام، [قال: يجاهد؟ قال:] **لا إلا أن يخاف على ذرارى المسلمين ... [قال:] فإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان، لأن فى درس الإسلام درس ذكر محمد 9** ».

۲۶. «... بل هو کالضروری، بل ظاهر غیر واحد کون الدفاع عن بیضة الإسلام، مع هجوم العدو، ولو فی زمن الغیبة من الجهاد، لإطلاق الأدلة، واختصاص النواهی بالجهاد ابتداء للدعاء إلی الإسلام من دون إمام عادل 7 أو منصوبه، بخلاف المفروض الذی هو من الجهاد من دون اشتراط حضور الإمام ولا منصوبه ولا إذنهما فی زمان بسط الید ، والأصل بقاؤه علی حاله...».

۲۷. «فصل فی الدفاع و هو علی قسمین: أحدهما الدفاع عن بیضة الإسلام و حوزته، ثانیهما عن نفسه و نحوها... لو غشی بلاد المسلمین أو ثغورها عدوّ یخشی منه علی بیضة الإسلام...».

۲۸. علامه حلی و محمد حسن نجفی.

۲۹. فقهایی که در خصوص بیضه اسلام اظهار نظر نموده‌اند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.

۳. اسدی حلّی، جمال الدین احمد بن محمد، **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.

۴. امام خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیلة**، ج۱، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی‌تا.

۵. حاتمی، حسین و آقاجری، هاشم، «کاوشی تاریخی در مفهوم و تطور معنایی بیضه اسلام»، **فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام**، ش۲۱، ۱۳۹۳.

۶. حر عاملی، محمد بن الحسن، **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، تحقیق الشیخ محمد الشیرازی، ج۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۷. زبیدی، المرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج۱۰، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

۸. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، **کفایة الأحکام**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۳ق.

۹. شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.

۱۰. شهید اول، محمد بن مکی، **اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة**، بیروت: دار التراث، ۱۴۱۰ق.

۱۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۵، بی‌جا: دارالمعرفة، بی‌تا.

۱۲. طوسی، ابو جعفرمحمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج۲، تهـران: المکتبـة المرتضـویة لإحیاء لآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۱۳. طوسی، ابو جعفرمحمد بن حسن، **تهذیب الاحکام**، ج۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة** (المحشی ـ کلانتـر)، ج۲، قم: کتابفروشی داور، ۱۴۱۰ق.
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **تذکرة الفقهاء**، ج۹، قم: مؤسسه آل البیـت : ، ۱۴۱۴ق.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، ج۳، تهران : امیر کبیر، ۱۳۷۳.
۱۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، **التنقیح الرائـع لمختصـر الشـرائع**، محقـق: سـید عبـداللطیف حسینی کوه کمره‌ای، ج۱، قم: انتشارات کتاب‌خانه آیةالله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۸. فیض کاشانی، محمد محسن، **مفاتیح الشرائع**، ج۲، قم: انتشـارات کتـاب‌خانـه آیـةالله مرعشـی نجفی، بی‌تا.
۱۹. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مـالکی، **کشف الغطاء عن مبهمات الشریعـة الغـراء**، ج۴، قـم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۲۰. کاظمی، سیدمحمدصادق و درخشه، جلال، «تحلیل قدرت در اندیشـه سیاسـی آیـةالله میـرزای شیرازی»، **دوفصلنامه دانش سیاسی**، ش۲۴، ۱۳۹۵.
۲۱. کاووسی عراقی، محمدحسن و صالحی، نصرالله، **جهادیه، فتاوای جهادیه علماء و مراجع عظـام در جنگ جهانی اول**، تهران: دفتر مطالعات سیاسی بین المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶.
۲۲. کلینی، ابو جعفر محمّد بن یعقوب، **الکافی**، تحقیق مرکز بحوث دار الحـدیث، ج۶و۹، بـی‌جـا: دارالحدیث، ۱۴۳۰ق.
۲۳. مجلسی، محمد تقی، **لوامع صاحب‌قرانی**، ج۶، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۲۴. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، **المختصر النافع فی فقه الإمامیة** ، ج۱، قـم: مـؤسسـة المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸ق.
۲۵. محمد، هاشم، «بحوث من کتاب الجهاد فصل من کتـاب الجهـاد للفقیـه الکبیرالمرحـوم الشـیخ جعفر کاشف الغطاء»، **فصلنامه التوحید**، ش۴، ۱۴۰۳ق.
۲۶. منتظری، حسـینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسـلامیة**، ج۲، قـم: نشـر تفکـر، ۱۴۰۹ق.

۲۷. موسوی عاملی، محمد بن علی، **مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام**، ج۵، بیروت: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۱ق.
۲۸. موسوی خویی، سید ابو القاسم، **موسوعة الإمام الخوئی**، ج۴، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی ; ، ۱۴۱۸ق.
۲۹. میرزای قمّی، ابوالقاسم بن محمد حسن، **جامع الشتات فی أجوبة السؤالات** (للمیرزا القمی)، ج۱، تهران: کیهان، ۱۴۱۳ق.
۳۰. میرعلی، محمدعلی و رضایی، اعظم، «وجوب حفظ دارالاسلام در اندیشه و رفتار سیاسی صاحب عروه»، **فصلنامه معرفت سیاسی**، ش۲۱، ۱۳۹۲.
۳۱. نائینی، محمد حسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.
۳۲. نجفی قوچانی، سید محمدحسن، **برگی از تاریخ معاصر، حیات الاسلام فی احوال آیة الملک العلام**، تصحیح رمضان‌علی شاکری، تهران: هفت، ۱۳۷۸.
۳۳. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، تحقیق: شیخ محمد قوچانی، ج۲۱، تهران: دارالکتاب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۳۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، **مستند الشیعة فی أحکام الشریعة**، ج۹، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۵ق.
۳۵. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، **مصباح الفقیه**، ج۱۳، قم: مؤسسة الجعفریة لإحیاء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پیاپی۹۵
ISLAMIC GOVERNMENT 95 / Vol.25, No.1, Spring 2020

تحلیل جایگاه ولایت سیاسی به عنوان اصل اولیه در مکتب فقهی قم

دریافت: ۹۸/۳/۱۴ تأیید: ۹۹/۵/۲۵

محبوبه شاهمرادی* و مسعود راعی** و سیامک بهارلوئی***

چکیده

تحلیل ادله و مبانی هر مکتب حقوقی یا فقهی، ضمن تبیین نقاط قوت و ضعف، فرصت تعالی‌بخشی و استمرار آموزه‌های آن مکتب را رقم می‌زنند. مکاتب فقهی و نظام‌های سیاسی برخواسته از آن‌ها از این قاعده کلی مستثنی نیست. در این بین، مکتب فقهی قم که سنگ بنای تحقق نظام سیاسی ولایت فقیه را شکل می‌دهد، به طور ویژه می‌تواند مد نظر باشد. سؤال مطرح در این مقاله تبیین اصل اولیه در حوزه ولایت سیاسی در پرتو مبانی و ادله می‌باشد. اصل به معنای ضابطه‌ای است که عقلا در راستای شکل‌دهی به معاشرت اجتماعی ملحوظ می‌دارند. با رجوع به آموزه‌های فقهی مکتب قم به‌دست می‌آید که هرچند برآیند منابع و مبانی عدم ولایت افراد بشر بر یک‌دیگر است، لیکن اصل اولیه در مناسبات حاکمیتی ولایت سیاسی است که با ادله خاصی همانند بهره‌مندی از صفت عصمت یا عدالت در پرتو عصمت همانند آن‌چه در نظریه ولایت فقیه مطرح می‌باشد، از قاعده کلی مستثنی گردیده است. مکتب فقهی قم با توجه به این وضعیت توانسته است در برابر افکار انحرافی و التقاطی در جهان اسلام، مسیر مکتب ناب علوی را دنبال کند.

واژگان کلیدی

تأسیس اصل، مکتب فقهی قم، اصل عدم ولایت، ولایت سیاسی

* دانشجوی دکتری فقه و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان: mshahmoradi49@gmail.com.

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی گروه حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد: masoudraei@yahoo.com.

*** عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان: dr.baharluee@gmail.com.

مقدمه

یکی از عرصه‌های برجسته علم فقه، ساحت فقه سیاسی است که دارای قواعد فقهی ویژه‌ای است که به‌عنوان قواعد فقه سیاسی شناخته می‌شوند. محور اصلی این قواعد، تنظیم صحیح و مشروع روابط حاکمیتی و شهروندی است. به عنوان مثال، از قواعدی چون «لاضرر» که بیان‌گر ممنوعیت ایراد ضرر در مناسبات شهروندی و وظیفه حاکمیت در این حیطه و قاعده نفی سبیل که تنظیم‌گر روابط برون‌حاکمیتی است و قاعده مدارا که ناظر بر روابط درون‌حاکمیتی و برون‌حاکمیتی می‌باشد، می‌توان نام برد. سؤال آن است که آیا می‌توان از قاعده‌ای به نام قاعده عدم ولایت در مناسبات درون‌حاکمیتی و برون‌حاکمیتی سخن گفت تا با تکیه بر آن و سایر قواعد و منابع فقهی به یک اصل در این زمینه دست یافت؟ اقوال فقها بیان‌گر وجود اختلاف نظر است. منشاء این تفاوت به نوع نگاه فقها به ماهیت ولایت سیاسی و دامنه آن بر می‌گردد. این وضعیت در تمام مکاتب فقهی وجود دارد. علت تمرکز این تحقیق بر مکتب قم، بدان جهت است که نظام سیاسی ولایت فقیه را به منصه ظهور رسانده است.

درآمدی بر مکتب قم

«مکتب» از جمله الفاظی است که در علوم فلسفه و فقه تعریف روشن و ضابطه‌مندی از آن ارائه نشده است. مکتب، هم به معنای مصدر میمی؛ یعنی کتابت و نوشتن به کار رفته و هم به معنای اسم مکان است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۳۵۳؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۱۵۶ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۶۹۹).

برخی در تعریف اصطلاحی این واژه گفته‌اند که مکتب اختلاف نظرهای درون یک رشته علمی است که این اختلاف‌ها ریشه در امور برون‌رشته‌ای دارد و میانِ این امورِ برون‌علمی پذیرفته شده و مسائل آن علم، تناسب برقرار است (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ش۵۳، ص۱۷۵-۱۶۵). برخی نیز مکتب را نظام منسجمی از مسائل دانسته که اجزای آن با یک‌دیگر مترابط و بر محور یک دانش می‌چرخند. در واقع مکتب یک گرایش و یک نگاه در درون یک دانش است (علیدوست، ۱۳۹۶). از حیث جامعیت و مانعیت می‌توان تعریف اخیر را به‌عنوان

تعریف مختار برگزید. در علم فقه، مکاتب متعددی وجود دارد؛ تا جایی که می‌توان برای یک فقیه، مکتب خاص فقهی تعریف نمود (ربانی، ۱۳۹۷، ص۱۳) و در نگـاه کـلان مـی‌تـوان از مکاتب قم و نجف نیز اسم برد (ایزدی، ۱۳۹۷، ص۴۵و۱۴۹). ایـن تحقیـق صـرفاً بـه دنبـال تأسیس اصل در حوزه ولایت سیاسی با تأکید بر اندیشه و آرای فقهای مکتب قم است.

مکاتب فقهی علاوه بر تعدد، مرزبندی کاملاً روشن و تفکیک‌شده‌ای ندارنـد. شـاید بتوان آغاز مکتب فقهی قم را دوره متقدم قم؛ یعنی محدثین قمی در قرون اولیه دانسـت که دارای روی‌کرد حدیثی بوده و معتقد به جداکردن فقه از حدیث بوده‌اند که در گـذر زمان این مکتب با حضور فقهای شاخص، دچار تطور و تحول‌های گونـاگونی گردیـده است (فرمانیان و دیگران، ۱۳۹۴، ص۳۱ و۱۱۳). در قرن اخیر نیز مکتـب فقهـی قـم بـا تأثیرپذیری از سه فقیه شاخص؛ آیات عظام عبدالکریم حائری، بروجردی و امام خمینی دست‌خوش تحولات متعددی گردید.

برخی معتقدند پایه این مکتب به واسـطه تأسـیس حـوزه علمیـه قـم، توسـط آیـةالله عبدالکریم حائری یزدی در سال ۱۳۰۱ شمسی و تثبیت آن در طی ۱۶سال زعامت ایشـان با مشی صبر و سکوت ممدوح، شکل گرفته و در مقطع بعد، با حضور آیـةالله بروجـردی قوت یافته است (پورامینی، ۱۳۸۳، ص۳۱-۲۹). «دوره میانی» مکتب قم با مرجعیت آیةالله بروجردی و وجود آرای سیاسی ایشان در کتاب «البدر الزاهر» سبب ایجاد بستری مناسـب جهت طرح و بحث فقه سیاسی در مکتب قم می‌گردد. نگاه متفاوت مرحوم بروجردی بـه دستگاه اجتهاد و تسـلط بـر سـبک فکـری فقهـای شـیعه و سـایر فـرق اسـلامی، سـبب عجین‌شدن مکتب فقهی قم با سبک ایشان شده و هم‌چنان می‌توان سبک تأثیرگذار ایشـان را در آثار شاگردان وی دنبال کـرد. از نکـات برجسـته مکتـب اجتهـادی وی، اهتمـام بـه بررسی کتب قدما و شهرت فتوایی، تقسیم فقه به فقه متلقات و فقه مشروح، اعتنا به آرای اهل سنت و تقریب مذاهب، مقابله با «تورم علم اصول»، دقت در اسناد روایات، توجه بـه فضای صدور اخبار و اهتمام به علم رجال برای رفع ابهام‌های رجـالی اسـت (بادمچیـان، ۱۳۸۵، ص۱۴۵-۱۳۸؛ اخوان صـراف، ۱۳۸۷، ص۱۵-۱۴ و واعـظزاده خراسـانی، ۱۳۸۵، ص۶۸-۶۰). ازاین‌رو، برخی آیةالله بروجردی را پایه‌گذار و بر قله مکتب قم در قرن اخیر

می‌دانند (علیدوست، ۱۳۹۶). فارغ از صحت این دیدگاه، آن‌چه به یقین می‌توان بیان کرد، وجود اختلاف جدی در مرزبندی مکاتب و تعیین نقطه شروع یک مکتب می‌باشد.

به نظر می‌رسد بتوان نقطه شروع مکتب قم را حرکت بزرگ «آیةالله حائری» در تأسیس حوزه علمیه قم دانست و اصولاً همه آورده امروز نظام سیاسی ولایت فقیه را باید در بن‌مایه‌های این اندیشه جست‌وجو کرد که در دوران زعامت مرحوم بروجردی رشد کرد و از شکوفایی کم‌نظیری برخوردار شد (اراکی، ۱۳۹۲، ص۲۱۷) و نهایتاً عملیاتی‌شدن آموزه‌های سیاسی آن به دست امام خمینی 1 به عنوان جلوه عملی و نظام سیاسی برخواسته از آن مکتب به منصه ظهور رسید. یادآور می‌شود که مراد از مکتب قم در پژوهش حاضر، دوره نوین آن در قرن اخیر است که دوره‌ای سرشار از تحولات اجتماعی و سیاسی است و می‌توان آن را دوره «قم سیاسی» نام نهاد. مجموعه اسناد و خاطرات شفاهی موجود (منظور الاجداد، ۱۳۷۹، ص۴۲۵-۴۰۱) بر این ادعا صحه می‌گذارد که خمیرمایه چنین فقهی در اندیشه فقهی بزرگانی چون مرحوم حائری و بروجردی وجود داشته و اقدامات ایشان در راستای اعتلا و تحکیم حوزه علمیه قم، تربیت شاگردان و کادرسازی برای عصر انقلاب اسلامی، زمینه‌ای مؤثر در ایجاد دوره قم سیاسی بوده است (اراکی، ۱۳۹۲، ص۱۳۸). این مرحله از مکتب قم با شروع نهضت امام خمینی و طرح نظریهٔ ولایت فقیه بر مبنای دخالت دین در زندگی اجتماعی، افقی تازه را بر روی فقه گشود. مکتب فقهی امام خمینی که تلقی آن از اهداف دین و فقه، تکامل فرد و جامعه است، توانست با ابتکاری‌ترین ویژگی خود «نگاه حکومتی به فقه»، تحولی عظیم در تاریخ شیعه پدید آورد (ضیایی‌فر، ۱۳۹۰، ص۲۹۷-۲۸۸) تا حوزه علمیه قم تجربه جدیدی در عرصه اجتماع و سیاست کسب کند و بستر برای حاکمیت فقیه بر مردم فراهم شود و مفهوم اسلام سیاسی، حیات دوباره‌ای یابد (اراکی، ۱۳۹۲، ص۲۰۵ و ربانی، ۱۳۹۷، ص۲۰۴).

تبیین ولایت سیاسی و اصل اولیه

یکی از مباحث چالش‌برانگیز در فقه امامیه بحث ولایت است. معنای واژه ولایت در علم فقه که فقها با عبارت «ولایت شرعی» از آن یاد می‌کنند، برگرفته از معنای لغوی

این کلمه است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج۲۰، ص۳۱۰ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۸۵). اگر ولایت را قرب دو چیز با یک‌دیگر بدانیم، می‌توان ولایت شرعی را نزدیکی ولی به مولی‌علیه دانست و اگر ولایت را تصدی‌گری بدانیم، مراد از ولایت شرعی، تصدی امور و سلطنت بر جان و مال اشخاص می‌باشد (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۲۱۰). ولایت دارای اقسام مختلفی است و تمرکز این پژوهش بر ولایت سیاسی با معنای تصدی‌گری و اعمال حاکمیت است که به دنبال آن، وجوب اطاعت و حرمت مخالفت مطرح می‌گردد. ولایت سیاسی به بیان دیگر، اختیارداری کشور، مدیریت و رهبری جامعه است که امروزه در تشکیلات سیاسی حکومت‌ها، رؤسای کشورها و رهبران سیاسی، مظهر و مصداق آن محسوب می‌گردند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۳۲۶ و اراکی، ۱۳۹۳، ص۲۲۰). در راستای کشف جایگاه ولایت در مناسبات حاکمیتی، راهبرد مد نظر این تحقیق، فرآیند اصل‌پژوهی است. بنابراین، مراد از اصل و تأسیس آن باید روشن گردد.

اصل با معنای لغوی پایه و اساس در علم فقه، معانی و کاربرد مختلفی دارد و در اصطلاح بر چند معنا؛ اعم از دلیل، راجح و ظاهر، اصل در برابر فرع، قاعده کلّی و اصول عملیه اطلاق می‌شود (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج۱، ص۱۱۷). البته تفاسیر نوینی از اصل نیز ارائه شده است که برخی از آن‌ها قابل تأمل است (مؤمنی و مسجدسرایی، ۱۳۹۱، ش۷، ص۷۰-۶۹). از آن‌جا که حیات مادی به اموری که با عقل جمعی ایجاد می‌گردند وابسته است و زندگی عقلای جامعه بر آن استوار است؛ قواعد به‌عنوان قواعد اولیه زندگی شکل می‌گیرند که می‌توان از آن تعبیر به اصل نمود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۵، ص۱۹۵). «صاحب جواهر» نیز با عبارت «یمکن کونه بمعنی القاعدة»، اصل را همان قاعده دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۳، ص۳). بنابراین، محتمل است که مراد از اصل، همان قواعد اولیه عقلی در زندگی بشر باشد که شارع مقدس آن را منع نکرده است. در فرآیند تأسیس اصل نیز مراد از اصل، همین معنای اخیر است که می‌توان از آن به ضابطه نیز تعبیر کرد که بیان‌گر یک حکم واقعی است و نباید به اشتباه با اصول عملیه که حکمی ظاهری و منتج از فقاهت است، خلط گردد. شایان ذکر است که روند

تأسیس اصل در پژوهش حاضر، یک روش تبیینی از ادله و با الگوبرداری از روش اجتهادی شیخ انصاری است.

اکنون سؤال آن است که آیا می‌توان از مجموع منابع و مبانی مطرح‌شده در آموزه‌های فقهی به تأسیس چنین اصلی دست پیدا کرد تا جهت تحلیل و تبیین ادله و مبانی مرتبط با ولایت فقیه از آن بهره برد و در پرتو اصل ادعایی، بود و نبود ولایت و قلمرو آن را بررسی نمود؟ بدیهی می‌نماید که راه تأسیس اصل را باید از میان بن‌مایه‌های فقه پیدا کرد و در عین حال، با شکل‌گیری چنین اصل مشروعی می‌توان به بستر فقهی مناسبی جهت سنجش ادله و مبانی در مرحله بعد دست یافت.

تحلیل مدارک و مبانی فقهی در راستای تأسیس اصل

در مقام بررسی امکان یا عدم امکان تأسیس اصل در ولایت سیاسی، باید به آورده‌های علم اصول و قواعد فقه توجه شود. مراد از منابع در علم اصول، منابع اصلی؛ اعم از قرآن، سنت، عقل و منابع فرعی، اجماع، شهرت، عرف، سیره متشرعه و بنای عقلا است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۵۴). در مسیر استنباط علاوه بر منابع اصولی، مراجعه به قواعد فقهی که از جهتی، جزئی از مسائل فقه و از جهتی دیگر جزئی از مسائل دانش اصول به‌شمار می‌روند، ضروری است. علاوه بر مطالعه مدارک، مبانی مرتبط در جهت تأسیس اصل نیز مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد؛ چرا که نقش مبانی در شناخت، تفسیر و استخراج احکام شرعی غیر قابل اغماض است.

قرآن

آیات ۹ و ۱۰ سوره شوری[1] بیان‌گر انحصار ولایت در خداوند سبحان است. سیاق انکاری عبارت «ام اتخذوا..» و ضمیر هو در «فالله هو الولی» تعلیلی بر انحصار ولایت الله است. عبارات «و هو علی کل شی قدیر» و «فحکمه الی الله» دلیلی دیگر بر ولی مطلق بودن باری تعالی است که به جهت خالقیت و مالکیت، قادر بر تکوین و تشریع است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۱۸، ص۲۸-۲۷). در آیه ۶ سوره احزاب[2] نیز اولویت و ولایت پیامبر بر سایر انسان‌ها مطرح شده و آیه ۵۵ سوره مائده[3] با مضمون جعل

ولایت، ولایت پیامبر و معصومین : را در طول ولایت خداوند قرار داده است. بنابراین، از منظر قرآن، اولاً جز خداوند هیچ فردی بر انسان‌ها ولایت ندارد و دیگر این‌که جاعل ولایت نیز اوست و در صورت لزوم وجود ولایت بر مردم، تنها اوست که نصب ولی می‌کند. در نتیجه اصل اولیه عدم ولایت افراد بر یک‌دیگر استنباط می‌گردد، مگر در موارد خاص که اراده شارع و مصالح خاصه، مستلزم نصب ولی باشد.

برخی برای اثبات اصل عدم ولایت به آیات ۱۰ و ۱۸ سوره فتح که متضمن بیعت با پیامبر و پای‌بندی به آن است، استناد کرده‌اند. در این نظریه مراد از بیعت، عقد تولیت است (شرتونی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۲۱۹) که مطابق آن بیعت‌کننده با بیعت‌شونده پیمان می‌بندد تا از او اطاعت کند و شخص مطاع، مسؤول تأمین مصالح فرد و اصلاح شؤون او می‌باشد. حال که عنصر اصلی مفهوم بیعت، واگذاری به غیر است، سلطه اولیه افراد بر جان و مال خویش ثابت می‌گردد؛ زیرا اگر چنین نبود، واگذاری آن به دیگری معنا نداشت (شریعتی، ۱۳۸۷، ص۱۴۶-۱۴۵).

این دیدگاه قابل تأمل و نقد است. عده‌ای از فقها با اعتنا به معنای لغوی،[۴] بیعت را عقدی معوض دانسته‌اند، اما شأن نزول آیات فوق در خصوص بیعت با پیامبر است و نمی‌توان چنین ماهیتی از بیعت را در خصوص پیامبر و امامان پذیرفت؛ چرا که در تمامی آن‌ها به موجب عقد بیعت، صرفاً بیعت‌کننده متعهد می‌شود تا پای جان در راه اجرای خواسته‌های رهبر از وی اطاعت کند. ضمناً لازمه پذیرفتن ماهیت تولیت برای بیعت آن است که عدم بیعت مردم با پیامبر، موجب سلب حق ولایت ایشان گردد. در حالی که وجوب اطاعت از پیامبر مستند به ادله عقلی و نقلی متعدد است. در واقع بیعت صرفاً بستر اجتماعی اعمال ولایت را برای ولی فراهم می‌آورد. بنابراین، بیعت تأکیدی بر التزام عملی همه جانبه مردم از آن حضرت و اوامر ایشان است؛ به‌گونه‌ای که امکان اعمال تصمیمات رهبر جامعه اسلامی در راستای مصلحت جامعه فراهم گردد (سبحانی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۲۶۳-۲۶۱ و حائری، ۱۴۲۴ق، ص۲۱۱). بنابراین، نمی‌توان از بیعت، به تأسیس اصل رسید.

روایات

برخی از فقها به دو روایت در خصوص عدم ولایت استناد کرده‌اند که هر دو کلام امیر المؤمنین علی 7 است و مؤید اصل ادعایی است (منتظری، ۱۴۰۹ق(الف)، ج۱، ص۲۷). ایشان به فرزند ارشد خویش می‌فرمایند: «**لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً**» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۶، ص۹۳) و در روایت دیگری می‌فرمایند:

«**أیها الناس، ان آدم لم یلد عبدا و لا أمة، و ان الناس کلهم أحرار و لکن اللّه خوّل بعضکم بعضا**»[5] (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۸، ص۶۹)؛ ای مردم! هیچ یک از فرزندان آدم برده یا کنیز به دنیا نیآمده است، مردم همه آزادند، لیکن خداوند به برخی از شما نعمتی افزون‌تر بخشید.

کلمه عبد دارای دو معنای مختلف پرستش‌گر خدا و مملوک است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج۸، ص۱۲). قطعاً مراد از عبد در روایات مذکور، معنای ابتدایی این کلمه نمی‌باشد؛ هر چند که در نصوص شرعی مختلف برای این معنا به‌کار رفته است. اما عبد در معنای دوم خود که مخالف «حر» است، در قرآن کریم و روایات متعددی به‌کار رفته است که به کمک قرائن موجود از جمله قرینه سیاق، تشخیص داده می‌شود (هادی، ۱۳۹۱، ش۱۶، ص۲۶). در روایات مذکور نیز مراد از عبد، مملوک است و اقتضای عبدبودن تحت سیطره و قدرت دیگری قرار گرفتن است و اعمال ولایت جز با سیطره بر دیگران ممکن نخواهد بود. مطابق روایات مذکور، تحت سیطره دیگران بودن خلاف حریت است و نمی‌توان بر دیگری ولایت داشت. ازاین‌رو، روایات مذکور می‌تواند مجرایی برای تأسیس اصل اولیه عدم ولایت باشد.

برخی در استناد به این احادیث، فراتر رفته و بیان داشته‌اند:

نص مزبور، امکان ولایت بر دیگری را، حتی از طریق رأی و انتخاب خود آنان نیز نفی می‌کند. در حقیقت به‌جای یک اصل، دو اصل به‌دست می‌آید: اصل عدم ولایت بر دیگری و اصل عدم قبول ولایت دیگری بر خود (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۱۰۱).

شایان تأمل است که حکومت و ولایت بر مردم، برای انتظام‌بخشی به امور و جبران

کمبودها امری ضروری بوده و ماهیتاً غیر از تحت سیطره قراردادن افراد جامعه است. بنابراین، اطلاق و عمومیت عدم ولایت، مصون از تقیید و تخصیص نمانده است. لذا دوگانگی و تقابل دو اصل اصطیادی فوق الذکر این نتیجه را به‌دست خواهد داد که پذیرفتن تحدید قلمرو اصل عدم ولایت بر غیر، مستلزم ایجاد محدودیت در اصل عدم قبول ولایت دیگری بر خود نیز خواهد بود.

حکم عقل

از دیگر مدارک برای بررسی جایگاه ولایت، دلیل عقل است. به حکم عقل، هر فردی بر اموال خود دارای سلطنت است؛ چرا که تنها دو عنصر خالقیت و مالکیت می‌توانند منشأ ایجاد ولایت باشند و هیچ شخصی مالک و خالق دیگری نیست، پس مجاز به تصرف در شؤون، اموال و اختیارات وی نخواهد بود. هم‌چنین به دلیل آزادی و برابری افراد در آفرینش، تصرف در امور افراد و تحمیل ولایت بر آن‌ها از مصادیق ظلم است (شریعتی، ۱۳۸۷، ص۱۴۸). مگر این‌که بر حسب ضرورت عقلی، خلاف این اصل اثبات گردد (یزدی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۱۸). شایان توجه است؛ همان‌گونه که در مسأله ولایت و حکومت، اصل اولی «عدم ولایت بر غیر»، با استناد به عقل حاصل می‌گردد، در مقابل، برخی آموزه‌ها حاکی از تحقق ولایت سیاسی، برای افراد خاصی می‌باشد که در ادامه ذکر می‌گردد.

ارتکاز عقلا و متشرعه

از اصطلاح ارتکاز عقلا و متشرعه که اخیراً در تألیفات اصولیون دیده می‌شود، به عنوان یکی از ادله عدم ولایت یاد شده است (ارسطا، ۱۳۹۴، ش۳، ص۹-۸). با این توضیح که در اعماق ذهن عقلا و متشرعه به صرف عاقل‌بودن و پای‌بندی آن‌ها به شرع، یک فهم نهفته‌ای وجود دارد که مطابق آن، افراد هیچ سلطه‌ای بر دیگری ندارند. ضمناً به دلیل عدم وجود ردع و منعی از جانب شارع، این فهم ارتکازی ثابت است. در نظریه فوق، منظور از ارتکاز، مفاهیم ذهنی است که آدمیان بدون توجه و حتی بدون اراده بر طبق آن‌ها رفتار می‌کنند و الزاماً وابسته به عمل خارجی نیست. طبق چنین تعریفی، ارتکاز با سیره متفاوت است. از همین رو، محقق به سیره عقلا و متشرعه اشاره

نکرده است. زیرا سیره از ادله لبی و دارای اجمال و ابهام است و نمی‌تواند دلیل باشد، ولی در ارتکاز اجمالی وجود ندارد. تعریف دیگری برای این واژه شناخته‌شده که مطابق آن مرتکزات عقلا و متشرعه همان سیره و طریقه عقلا و متشرعه است که بر اثر استمرار و تکرار، به اموری ارتکازی مبدل می‌گردند (جبار گلباغی، ۱۳۷۸، ص۱۸۳-۱۸۲). طبق تعریف اخیر می‌توان سیره عقلا و متشرعه را در شمار ادله این اصل اولیه مطرح کرد. هر چند که سیره دارای اجمال است، اما نه در اثبات کلیت این اصل، بلکه در خصوص بیان جزئیات اصل مجمل است. پس اشکالی در استناد به سیره برای اثبات اصل عدم ولایت بما هو الاصل وجود نخواهد داشت. روشن است که پذیرش ارتکاز و سیره عقلا در راستای تأسیس اصل اولیه عدم ولایت، بدین معنا نخواهد بود که ارتکاز و سیره عقلا در خصوص ضرورت وجود حکومت و اعمال ولایت در مناسبات حاکمیتی مردود است. چه این‌که امیر المؤمنین 7 با عبارت «...**لَابُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِیرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ**...» (نهج البلاغه، خطبه۴۰)، صرف نظر از وجود صلاحیت و یا عدم آن، جامعه را نیازمند حاکمی جهت انتظام‌بخشی به امور می‌داند.

فحوای قواعد فقهی

الف) قاعده عدم ولایت؛ بررسی قاعده فقهی عدم ولایت بر غیر، در راستای تأسیس اصل در حوزه ولایت امری ضروری است. در خصوص سابقه تاریخی این قاعده نظرهای متفاوتی وجود دارد. برخی گفته‌اند پیشینه و قدمت طرح این قاعده را باید در آثار «شیخ جعفر کاشف الغطاء»، فقیه نام‌دار عصر قاجار جست‌وجو کرد (کدیور، ۱۳۸۷، ص۲۴۴). مطابق این نظریه، وی نخستین فقیهی است که به طرح اصل عدم ولایت با عبارت «الأصل یقتضی عدم ولایة أحد علی أحد بعد اللّه تعالی سلطان علی احد» پرداخته است (کاشف الغطاء بی‌تا، ص۳۷). حال آن که در آرای فقهای پیش از کاشف الغطاء نیز می‌توان شواهدی دال بر طرح این قاعده یافت. به عنوان نمونه «علامه حلی» در بحث عدم ولایت مادر، به عبارت «لأصالة عدم الولایة» استناد کرده (علامه حلّی، ۱۳۸۸ق، ص۵۸۶) و «فخر المحققین» با عبارت «الأصل عدم الولایة» به این قاعده

تمسک نموده است (فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۵۰۹). برخی هم معتقدند پیشینه قاعده عدم ولایت را می‌توان در لسان شهید اول با عنوان «الأصل أن کل أحد لا یملک إجبار غیره» یافت (شهید اول، بی‌تا، ج۱، ص۳۵۶). پس قاعده مذکور واجد سابقه طولانی‌تری است و باید عبارت فوق را معنای دیگر قاعده عدم ولایت دانست (شریعتی، ۱۳۸۷، ص۱۴۱)، اما نکته قابل تأمل آن است که ولایت و عدم ولایت ناظر بر مقام تشریع است و اجبار و عدم اجبار ناظر بر مقام اجرا و عمل می‌باشد. اجبار غیّب و قصّر توسط ولی قهری، نه یک حق صرف، بلکه آمیزه‌ای از حق و تکلیف است که به‌واسطه ثبوت حق ولایت بر ذمه ولی قهری آمده است. لذا روی‌کرد این دو قاعده با یک‌دیگر متفاوت خواهد بود؛ زیرا عدم اجبار غیر که مدلول قاعده فوق است، متفرع بر عدم ولایت و منتج از آن است و نه منطبق بر آن.

فقها در کتب خود با عبارت‌های دیگری از قبیل «لا ولایة لاحد علی احد» یا «اصالة عدم ولایة احد علی احد» به این قاعده پرداخته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۳۱، ص۲۸۴؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۵۲۹ و شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۹۰). لازم به ذکر است که به دلیل کاربرد گسترده کلمه ولایت در فقه، الزاماً قاعده مذکور مختص به ولایت سیاسی نمی‌باشد. بر این اساس، می‌توان گفت وجود قاعده اولیه و کلی عدم ولایت بر غیر، حداقل در روابط شخصی به‌جز مواردی که به دلیل خاصی از آن خارج شده‌اند، می‌تواند اساس قابل توجهی در شکل‌گیری اصل اولیه در موضوع ولایت باشد. این اساس در مناسبات حاکمیتی به قیاس اولویت قابل تأمل است. در حوزه روابط حاکمیتی، وجود ولایت سیاسی آثار خاص خود را دارد که قابل مقایسه با حوزه روابط شخصی نمی‌باشد. بنابراین، عدم ولایت در امور شخصی افراد که واجد آثار جزئی است، به طریق اولی مانع پذیرش ولایت در سطح گسترده و اجتماعی با آثار فراگیر آن خواهد بود.

برخی تعیین قلمرو قاعده حاضر را منوط به بررسی سه حوزه امور محجوران، امور عامه و شؤون خاص افراد دانسته‌اند که تنها در قسم اخیر، عدم ولایت به عنوان اصل اولی مطرح و قابل اجرا است و در دو حوزه نخست، اصل اولیه ولایت است و اصل عدم ولایت به عنوان اصل ثانوی در تعیین مصادیق مشکوک کاربرد دارد (سروش محلاتی،

۱۳۸۳، ش۲۵، ص۶۵-۶۴). فارغ از صحت ادعای فوق، دامنه قاعده مذکور را می‌توان از جهات مختلفی از قبیل افراد و حوزه‌های گوناگون تحدید کرد. از حیث افراد، هیچ فردی حق اعمال ولایت بر دیگری ندارد، اما به پشتوانه دلیل خارجی، افرادی از تحت عمومیت آن تخصیصاً یا تخصصاً خارج می‌گردند. بارزترین مصداق، ولایت خداوند بر طبیعت و انسان از باب تکوین و تشریع است. ولایت خداوند تخصصاً از این قاعده خارج است. ازاین‌رو، کاشف الغطاء اصل جداگانه‌ای در مورد ولایت خداوند بیان کرده است: «الأصل الله سلطان لأحدٍ علی أحد» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۳۳۲).

از دیگر مستثنیات بارز این قاعده، اولویت انبیا و ائمه اطهار : بر مسلمین است. در این‌که ولایت آن‌ها تخصیصاً یا تخصصاً از تحت عموم قاعده خارج شده است، نظرات مختلفی وجود دارد. برخی اذعان داشته‌اند که پیام محوری قاعده مزبور، امر الناس است و باید محرز گردد که امر مشکوک از مصادیق امور مردم باشد، نه از مصادیق امر الله که به نحو تخصص خارج است. لذا در اقسام ولایت معصومین نیز توجه به این ملاک تفکیک، حائز اهمیت است و نمی‌توان تمام اقسام ولایت معصومین را از سنخ تخصیص دانست. از باب مثال، ولایت ایشان بر خمس و زکات از سنخ تخصیص نیست؛ چرا که اموال حکومت دینی و تحت مالکیت حکومت دینی است. در نتیجه از موارد ولایت بر امور مردم نیست تا تخصیصاً از اصل موجود خارج شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۱۴۹). بر خلاف نظریه فوق، برخی بدون هیچ تفصیلی ولایت معصوم را تخصیصی بر عمومیت قاعده حاضر دانسته‌اند (ارسطا، ۱۳۹۴، ش۳، ص۵ و ضیایی‌فر، ۱۳۹۰، ص۷۷). اما با توجه به این که جدل بر سر این اقوال، ثمره عملی نخواهد داشت، از مناقشه در آن اجتناب می‌گردد. از دیگر مواردی که از دامنه این قاعده استثنا شده ولایت فقیه بر مردم است که فقهای امامیه در وجود این مستثنی و حدود آن متحد القول نبوده و شرح آن در این مقال نمی‌گنجد.

محدوده اعمال این قاعده از حیث حوزه‌های اعمال ولایت، ناظر بر مصالح فردی و عامه است و به حکم عقل، گستره این قاعده در تصرفات و امور شخصی محض و امور اجتماعی افراد تا جایی که مربوط به مصالح عامه نبوده و دلیلی بر ضرورت اعمال ولایت وجود نداشته باشد، ثابت است.

ب) قاعده سلطنت؛ عبارت «**الناس مسلطون علی اموالهم**» بیان‌گر یک قاعده فقهی برجسته در حقوق اسلام است. مطابق آن، افراد بر اموال خود دارای سلطه هستند و نسبت به هر نوع تصرف مالکانه مجاز هستند. علاوه بر جنبه اثباتی، قاعده دارای دلالت سلبی نیز می‌باشد که می‌تواند دلیلی بر حجیت عدم ولایت بر غیر و مؤید فحوای اصل عدم ولایت باشد. براساس جنبه سلبی، اساساً هیچ فردی حق تصرف و مداخله در شؤونات دیگران را نخواهد داشت و نمی‌تواند مانع از تصرفات شخص گردد و این ممانعت و مزاحمت، غیر مشروع و موجب ضمان است (محقق داماد، ۱۳۹۴، ج۱، ص۲۳۱-۲۳۰).

ج) قاعده «الولایة للمالک»؛ در متون فقهی امامیه ولایت به معنای صاحب اختیاری مالک شناسایی شده و با عبارت «الولایة للمالک» مطرح گردیده است (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج۳، ص۴۰۷). این عبارت در بردارنده دو نتیجه مهم در مناسبات اجتماعی و حکومتی است. اول آن‌که خداوند به عنوان خالق و مالک هستی، بر انسان ولایت تکوینی و تشریعی مطلق دارد و دوم آن‌که هیچ انسانی مالک دیگری نیست، پس بر آن ولایت ندارد (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۶، ص۲۵۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص۱۵ و منتظری، ۱۴۰۹ق(ب)، ج۲، ص۲۸۴). اقتضای قاعده فوق می‌تواند به جهت عدم خالقیت و مالکیت افراد بر یک‌دیگر، بستری برای تأسیس اصل عدم ولایت باشد.

با توجه به ادله مطرح و تنوع آن، رهیافت تحقیق حاضر در تأسیس اصل عدم ولایت، بیش از آن‌که به پشتوانه ادله نقلی باشد، بر دلایل عقلی متکی است. زیرا مهم‌ترین مدارک برای اثبات و تأسیس اصل عدم ولایت، حکم عقل و سیره عقلا است. در نتیجه ادله لفظی از باب ارشاد و تأیید حکم عقل بوده و فاقد مولویت است. لذا ثبوت و سابقه این اصل اولیه که مفاد آن مقتضای نظام طبیعی حاکم بر زندگی بشر است را باید پیش از شریعت محمدی و فرای آن دانست.

مبانی

برای دست‌یابی به اصل، صرف ذکر ادله کفایت نمی‌کند و بررسی مبانی در راستای تأسیس اصل لازم است. واژه مبنا در دانش حقوق شناخته‌شده و پر کاربرد است. اگر مراد

از حقوق، قواعد الزام‌آور در روابط اشخاص باشد، مبنای حقوق را باید همان نیروی جاذبه پنهانی‌ای دانست که پشتیبان قانون است و آن را لازم الاجـراء مـی‌کنـد (کاتوزیـان، ۱۳۸۵، ص۱۹). این اصطلاح در لسان فقها مشهود نیست، اما به موجب تأثیرات علوم بر یک‌دیگـر در پژوهش‌های فقهی معاصر، واژگانی از قبیل مبانی احکـام و مبـانی مکتـب فقهـی دیـده می‌شود. می‌توان در متون فقهی، معادلی که مفهوم مبنا را اقتضا کند، یافت. ملاکات الاحکام یا مناط الاحکام اصطلاحی است که می‌تواند جایگزینی برای کلمه مبنا باشد که بـه معنـای علت اثباتی و منشأ وضع یک حکم است (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲، ص۶۸۴). مبانی مورد بررسی عبارتند از توحید، آزادی و کرامت که در ادامه شرح آن خواهد گذشت.

توحید

شناخته‌شده‌ترین مبنا، مبنای توحید است. بر اساس اعتقاد به توحید، نه تنها خالقیت منحصراً از آن خداست، بلکه ولایت نیز به او اختصاص دارد و حکم‌کردن تنها شایسـته اوست. هر روی‌داد تکوینی و تشریعی در جهان هستی منـتج از اراده و اذن اوسـت. بـر این اساس، احدی حق ولایت بر دیگری ندارد، مگر خداوند چنین حقی را جعل نماید. مطابق این مبنا، اصل عدم ولایت از فروعات مبحـث توحیـد اسـت. بنـابراین، ولایـت مخلوقات بر یک‌دیگر منتفی است و انسان‌ها بر امور خـود مسـلط بـوده، مگـر ایـن‌کـه ولایت بر غیر با اذن الهی مشروعیت یابد. البته باید توجه کرد که اصـل غیـر قابـل نقـض عدم ولایت، با اصل ضرورت ولایت در جامعه تنافی و تناقض ندارد. زیرا این اصل اولیـه نافی مبدأ بشری برای جعل ولایت است؛ حال آن‌که مطابق اندیشه فقهای شیعی، مبـدع و مبدأ ولایت در جامعه جعل الهی است (سروش محلاتی، ۱۳۸۳، ش۲۵، ص۶۸).

نراقی با عبارت «إنّ الاصل عدم ثبوت ولایة أحد علی أحد إلاّ من ولاّه الله سـبحانه» به بیان اصل عدم ولایت بـر پایـه توحیـد پرداختـه اسـت (نراقـی، ۱۴۱۷ق، ص۵۲۹). صاحب عناوین هم تئوری خود را در باب ولایت با این مبنا آغاز کرده و معتقـد اسـت افراد، ترجیحی بر یک‌دیگر ندارند و تا دلیلی بر ثبوت ولایت انسـانی بـر دیگـری نباشـد، اصل بر عدم آن است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۵۵۶). از میان فقهای مکتب قـم،

امام خمینی 1 پس از این‌که اذعان می‌دارد اشکالی بر اصل عدم ولایت وارد نیست، در مقام تنقیح مناط این اصل، به توحید اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که ولایت خداوند بر اساس استحقاق ذاتی سلطان بر همه مخلوقات است و تنها حکم و تصرف خداوند نافذ است و نفوذ تصرفات سایرین وابسته به جعل الهی است (امام خمینی، بی‌تا، ج۲، ص۱۰۰). آیةالله مصباح نیز معتقد است بینش اسلامی اقتضا می‌کند که کل هستی را مخلوق و مِلک حقیقی خدا بدانیم و اگر بپذیریم که همه چیز از جمله انسان ملک خدای متعال است، باید پذیرفت که هر تصرفی در جهان هستی باید مسبوق به اذن وی باشد و انسان آن‌چنان آزاد نیست که بتواند در دیگران که مخلوق و مملوک حقیقی خدا هستند، هرگونه که بخواهد، تصرّف کند. در نتیجه حق نداریم دست به اعتبارهایی بزنیم که با مالکیت خداوند منافات داشته باشد. پس مطابق حاکمیت الهی، کسی بدون اذن او حق تصرّف و اعمال فشار بر مملوک او را ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۹۸).

برخی از محققین بر اساس عبارات «لتساویهم فی العبودیة»[۶] و « لتساویهم فی المخلوقیة»[۷] مهم‌ترین مبنای این قاعده را تساوی در عبودیت دانسته‌اند (طاهری نیا، ۱۳۹۴، ش۴، ص۷۳). شاید بتوان از این منظر که انسان‌ها اولویتی نسبت به یک‌دیگر ندارند، پس بر یک‌دیگر ولایت ندارند، تساوی در بندگی خداوند را مبنای جدیدی دانست که ملازمه عقلیه با اصل مذکور نیز دارد، اما با نگاهی دقیق‌تر می‌توان دریافت که عبودیت، حول محور توحید معنا پیدا می‌کند. عبودیت با خداجویی گره خورده و خداجویی به ساحت فطرت باز می‌گردد و سهم افراد از فطرت یک‌سان است و هیچ مخلوقی بر دیگری برتری ندارد و فقط خالق است که منزلتش ایجاب ولایت می‌کند. در واقع توحید، خود مبنای تساوی در عبودیت است و تساوی بندگان فرع بر آن است. لذا بهتر است مبنای اصل را توحید دانست، نه تساوی در عبودیت که از آثار توحید است.

آزادی انسان

از دیگر مبانی مطرح‌شده حریت و آزادگی بشر است. آیةالله منتظری معتقد است که آدمی بر حسب طبیعت آزاده و مستقل خلق شده است و فطرتاً مسلط بر جان، مال و

سرنوشت خویش است و هر گونه سلطه و اعمال رأی بر سایرین از مصادیق ظلم و تجاوز در اموال و حقوق دیگران است (منتظری، ۱۴۰۹ق(الف)، ج۱، ص۲۷). مرتضوی لنگرودی نیز به ذکر مبنای آزادی در خصوص این اصل پرداخته و معتقد است مردم، حر و مسلط بر خویش خلق شده‌اند و تفاوت‌های آنان سبب ولایت یکی بر دیگری نیست، لذا اصل بر عدم تسلط بر غیر است (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۲۴۹).

این مبنا به شرح ذیل مورد نقد و رد قرار گرفته است. نخست این‌که در این نظریه، آزادی یک حق بدیهی و دارای اطلاق معرفی شده؛ حال آن‌که مفهوم آزادی نه تنها بدیهی نیست، بلکه آزادی مطلق وجود ندارد. از طرفی مطلق دانستن آن سبب می‌گردد تا تشکیل حکومت در راستای مصالح جامعه که از ضروریات عقلی است، از مصادیق ظلم محسوب شود؛ چرا که اگر آزادی مبنای عدم ولایت باشد، اصل اولی، حفظ آزادی افراد است. پس تشکیل حکومت به دلیل ورود در قلمرو شخصی و اجتماعی افراد و ایجاد محدودیت، مبتنی بر ظلم و تعدی است (سروش محلاتی، ۱۳۸۳، ش۲۵، ص۷۰-۶۹).

اشکال حاضر ناشی از عدم تفکیک میان دو نوع آزادی تکوینی و تشریعی است که به اراده خداوند، انسان از هر دو برخوردار است. مطابق آزادی تکوینی که امری درونی و غیر قابل انکار است، انسان در نظام خلقت در صدور فعل یا ترک فعل و انتخاب راه و رسیدن به مقصود مجبور نیست و هیچ عامل یا مانعی نمی‌تواند او را وادار به امری کند. همه انسان‌ها از این قسم از آزادی که امری بدیهی است، بهره‌مند هستند و هیچ کس حق سلب آن را از دیگری ندارد. اما قسم دیگر آزادی، آزادی تشریعی است که تعاریف متعددی دارد و قدر متیقن آن است که آزادی تشریعی دارای حدود مختلفی است که به‌واسطه شارع مقدس یا قانون‌گذار وضع می‌گردد و آزادی افراد را با بایدها و نبایدها محدود می‌کند. در نتیجه امر واضحی نبوده و با تفاوت در منشأ وضع‌کننده، مفهوم و مصادیق آن تغییر خواهد کرد.

نظر به آن‌چه گذشت، می‌توان دریافت که طرح اشکال با تکیه بر آزادی تشریعی است. در حالی که آزادی تکوینی، مناط این اصل است و با پذیرش آزادی تکوینی نمی‌توان انسان را تکویناً آزاد دانست و از طرفی معتقد بود که اولاً و بالذات نیز تحت ولایت است. هر چند که انسان می‌تواند بالعرض تحت ولایت قرار گیرد که

محدودکننده آزادی‌های تشریعی افراد است. در نتیجه اصل اولیه مبتنی بـر حفـظ آزادی تکوینی افراد است و تشکیل حکومت و اعمال ولایت حاکم با تعیین حیطه نفـوذ آن در امور جمعی، خود می‌تواند ضامن حفظ این آزادی باشد.

آیةالله جوادی آملی نیز در تبیین این اصل، بر مبنای آزادی آورده است که انسان‌هـا آزاد آفریده شده‌اند و هیچ انسانی سرپرست دیگری نیست و تنها کسی که بر انسان ولایت دارد، خالق اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۱۴۷). تعریف آزادی از منظر ایشان عبودیت انسـان برای خداوند است؛ به‌گونه‌ای که او را نسبت به غیر خدا آزاد کند (همـان، ص۴۹-۴۷). بـا این وصف، استدلال مذکور نیز مبتنی بر آزادی تشریعی است که مبنای صـحیحی نخواهـد بود؛ زیرا در آزادی تشریعی بحث از عدم ولایت نیست، بلکه تماماً بحث از ولایت است.

کرامت انسانی

از میان فقهای مکتب قم، آیةالله جوادی آملی معتقد به مبنابودن کرامت انسانی بـرای اصل عدم ولایت است. با این توضیح که وجود خصیصه کرامت در انسان، مسـتلزم آن است که انسان صرفاً مطیع خالق باشد و برای غیر، خضوع و خشـوع ننمایـد؛ چـرا کـه حیات و ممات او در دست خداوند است و غیر خـدا سـلطه‌ای نـدارد و از اقتضـائات سیاست اسلامی بر اساس شاخص کرامت، این است که نه تنها احدی جز خداوند حق ولایت بر دیگری را ندارد، بلکه افراد حق پذیرش سلطه دیگران را نیز ندارند (جـوادی آملی، ۱۳۸۳، ج۶، ص۳۵۵-۳۵۰). بررسی تعریف کرامت از منظر ایشان ضروری است؛ چرا که معنا و مصداق کرامت همواره مورد اختلاف مفسرین بوده است. در اندیشه وی، کرامت به معنای داشتن تقوای الهی است و درجات کرامـت، تـابع میـزان تقـوا بـوده و فقدان تقوا، فقدان کرامت را در پی خواهد داشت (همان، ص۳۴۵). این برداشت، خالی از نقد نیست؛ بدین جهت که متقی‌بودن امری اختیاری و اکتسابی است و ذاتی در افراد نیست. در حالی که کرامتی که در همه انسان‌ها بـه‌طـور مطلـق مطـرح اسـت، کرامـت تکوینی است (طاهری نیا، ۱۳۹۴، ش۴، ص۷۹). لذا کرامت به معنای تقـوا، نمـی‌توانـد مبنای اصل موجود باشد و باید در پی مفهوم دقیق‌تری برای کرامت بود.

روی‌کردی نو در تبیین مبنای کرامت

کرامت در لغت به معنای شرافت و ارزشمندی یک چیز است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۱۷۱). در آیه ۷۰ سوره اسراء با عبارت شریفه «**و لقد کرمنا بنـی آدم**»، اعطـای کرامت به انسان ذکر شده است. بنابراین، مطابق نص قرآن، انسان بما هو انسـان، دارای شرافت است و از این کرامت ذاتی برخوردار است. هر چند که تحصیل کرامت از نـوع کرامت اکتسابی یا ارزشی برای همه ممکـن اسـت (طباطبـایی، ۱۳۷۱، ج۱۳، ص۱۵۸). پژوهش حاضر در پی تبیین اصل عدم ولایت با تکیـه بـر کرامـت ذاتـی و نـه کرامـت ارزشی است. با مراجعه به تفاسیر، روشن می‌شود که هر انسانی بالـذات دارای کرامـت است و هیچ مخلوق دیگری متصف به این صفت بی نظیـر نیسـت. مفسـران در وجـود کرامت ذاتی برای بشر، هم‌رأی بوده، اما در خصوص مفهوم آن، تعابیر مختلفی دارند. به نظر می‌رسد که کرامت ذاتی به‌عنوان یک موقعیت ویژه که خصوصیت انسـان بمـا هـو انسان است و فصل مقوم وجودی انسان را تشکیل می‌دهد، منحصر در جـنس انسـان و مشترک در افراد آن است که همان توانایی اختصاصـی نطـق و اندیشـه اسـت و سـبب تمایز انسان از سایر مخلوقات گردیده است. البته بهره‌مندی از آن، بـه سـبب اسـتحقاق نیست و ناشی از لطف و عنایت الهی است (راعـی، ۱۳۹۳، ش۲، ص۱۰). اگـر اشـکال شود که وجود افرادی با اوصافی چون جنون و عقب‌ماندگی ذهنـی در میـان انسـان‌هـا سبب خدشه بر وجود کرامت ذاتی و همگانی با معنای مختار است، باید در پاسخ گفت که بهره‌مندی از یک سرمایه به معنای بالفعل‌بـودن آن نیسـت و قـوه اندیشـیدن غیـر از اندیشیدن است. این کرامت به تمامی انسان‌ها عنایت شده، اما بهره‌مندی از آن منوط به تحصیل شرایط است. به همین دلیل، قدرت تعقل در همه یک‌سان نیست و اگـر فـردی به‌صورت بالفعل فاقد چنین بهره‌ای باشد، چه بسا این فقـدان، امـری عارضـی اسـت و انتساب آن به خداوند، امری مسجل نیست.

با نظر به معنای مذکور، حراست از زندگی کریمانه انسان در پرتو اندیشـه و تعقـل، مستلزم آن است که افراد در تعیین سرنوشت خویش آزاد و فعال بوده و سـایرین حـق مداخله و اعمال رأی در امور اشخاص را نداشته باشند. بدین ترتیب، از ثمـرات حفـظ

کرامت انسان، اصل عدم ولایت بر غیر است که در حوزه‌های مختلف فردی، اجتماعی و سیاسی دارای مصداق است. ازاین‌رو، مهم‌ترین اصل در حفظ کرامت سیاسی و اجتماعی، برخورداری از زندگی شرافت‌مندانه و شناسایی و تضمین حقوق شهروندی است. لذا می‌توان با تعیین و تحدید قلمرو اصل عدم ولایت به حصول این مهم در حوزه تعاملات سیاسی و اجتماعی پرداخت. هرچند که حفظ کرامت ذاتی اشخاص، مبنایی برای اصل عدم ولایت است، اما با ضرورت حکومت، جهت حفظ مصالح عامه تعارضی ندارد. چه این‌که تشکیل حکومت به مقتضای تضمین کرامت سیاسی و اجتماعی و حقوق شهروندی آحاد جامعه نیز یک ضرورت عقلایی می‌باشد. بر این منوال، اثبات ولایت سیاسی برای افراد یا عناوین حکومتی نباید با مبانی مطروحه در تعارض باشد. آن‌چه در آموزه‌های فقهی به صراحت بیان شده و سیره نبوی و علوی هم آن را تأیید می‌کند، تحقق همین نوع ولایت سیاسی می‌باشد.

روی‌کرد مکتب فقهی قم به اصل عدم ولایت

در میان تألیفات فقهای سیاسی‌ترین مکتب فقهی امامیه، اصل اولیه عدم ولایت مشهود است. آیةالله اراکی در «کتاب النکاح» که تقریر درس استادش آیةالله بروجردی است، مرقوم داشته اصل، بر عدم ولایت فرد بر مال دیگری است (اراکی، ۱۴۱۹ق، ص۶۸۳). سید مرتضی حائری نیز در کتاب خمس خود به این اصل اشاره کرده و اصل را عدم ولایت یکی بر دیگری دانسته، مگر موارد یقینی که از دامنه اصل خارج گردد (حائری، ۱۴۱۸ق، ص۸۴۷). امام خمینی نیز اصل عدم سلطه و اصل عدم نفوذ حکم شخص بر دیگری را مقتضای قواعد عقلی دانسته است (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۴، ص۵۹۲). از دیگر فقهای این مکتب، آیةالله منتظری است که در مقام تبیین حاکم دولت اسلامی در زمان غیبت، این اصل را تحت عنوان اصول عقلی اولیه مطرح می‌کند و معتقد است هر انسانی حاکم بر سرنوشت خویش است و آزاد آفریده شده است. پس هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد و این اصل، اساس و مبنای حق انتخاب مردم و مشروعیت حکومت اسلامی است. هم‌چنین مطابق اصل، هیچ کس حق تجسس در امور و اسرار غیر

را ندارد (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص۶۲-۲۵ و ص۳۵۷) آیت‌الله محسن اراکی نیز به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان معاصر در زمینه فقه سیاسی، به اصل مذکور اشاره داشته است (اراکی، ۱۴۳۶ق، ص۳۴۵). علاوه بر دیدگاه‌های فوق، می‌توان اصل اولیه عدم ولایت را در آرای فقهای دیگر مکتب قم مشاهده کرد (خمینی، بی‌تا، ص۶۷؛ شبیری، ۱۴۱۹ق، ج۱۱، ص۳۸۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص۴۵۰ و خلخالی، ۱۴۲۵ق، ص۳۵۶-۳۵۵).

برخی باور دارند علامه طباطبایی در باب ولایت، به جای اثبات «اصل عدم ولایت»، از اثبات «اصل ولایت» به عنوان اصلی که در عقل و فطرت ریشه دارد، شروع کرده است (سروش محلاتی، ۱۳۸۳، ش۲۵، ص۶۵). در کلام علامه جعل و اعتبار ولایت، امری فطری است و معتقد است که هر انسانی در هر جامعه‌ای؛ اعم از جوامع مترقی یا وحشی نسبت به این امر بی اعتنا نبوده و به نسبت موقعیت خود برای جامعه ولایت و سرپرستی ایجاد کرده است که گواهی بر فطری‌بودن ولایت است و دین فطری اسلام نیز در خصوص این مسأله اهمال ننموده است (طباطبایی، بی‌تا، ص۹-۸). بر این اساس، نباید چنین پنداشت که ایشان اصل اولیه عدم ولایت را نپذیرفته است؛ چرا که در بخشی از کتاب خود آورده است که هر فردی در عین حال که در میان اجتماع زندگی می‌کند، در امور خویش شعور خود را به‌کار انداخته و با اراده شخصی خود تصمیم می‌گیرد (همان، ص۴). بنابراین، اراده علامه از فطری‌بودن امر ولایت، نفی اصل اولیه عدم ولایت نبوده، بلکه به دنبال تبیین جایگاه فطری آن در خصوص استثنائات اصل است.

جایگاه اصل تأسیسی در مناسبات حاکمیتی

هرچند از مجموع کلام فقها به‌دست می‌آید که فقهای طراز اول قم به اصل عدم ولایت معتقد بوده و اذعان داشته‌اند ثبوت ولایت نیازمند ادله معتبری است که حاکم بر اصل مزبور باشد، لیکن منظور فقها از طرح این اصل، صرفاً ایجاد زمینه جهت بحث و جست‌وجو از ادلهٔ ولایت است (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۱۸۰). بنابراین، وجود چنین اصلی به هیچ وجه نافی بحث لزوم ولایت نبوده و فقهای معتقد به این اصل، نسبت به ضرورت تدبیر امور عامه مردم در قالب حکومت بی اعتنا نبوده‌اند. بلکه هدف

از طرح این اصل، شناسایی قلمرو ولایت، صاحبان آن و تعیین محدوده اختیارات ولی است. در مناسبات حاکمیتی، از سویی ضرورت وجود حکومت اجتناب‌ناپذیر است و از سوی دیگر، پذیرش حکومت طاغوت از سوی شارع منتفی گردیده است. لذا در مناسبات حاکمیتی در جامعه اسلامی، اصل بر ولایت فقیه در راستای ولایت حقه باری‌تعالی و ائمه معصومین : است و صرفاً در موارد مشکوک از حیث صلاحیت و قلمرو می‌توان با استمداد از اصل اولیه، ولایت مدعیان خلافت از قبیل داعش را نفی کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مدارک و مبانی مطروحه در این نوشتار، یافته‌های تحقیق بیان‌گر آن است که آموزه‌های فقه امامیه به‌ویژه مکتب قم، مسیری حساس و دقیق را در ترسیم مناسبات حاکمیتی انتخاب کرده است. این مکتب، نه به سمت خلیفه‌گری سوق پیدا کرده و نه به عدم وجود ولایت سیاسی، بلکه با تأسیس اصل اولیه با تأکید بر ادله و مبانی، تلاش کرده است زمینه حکمرانی صالح را فراهم کند. بستر تحقق حکمرانی صالح، عصمت فرد و در مرحله بعد، عدالت او در پرتو عصمت می‌باشد. اصل عدم ولایت از جمله اصول زیربنایی و خردمندانه فقه امامیه به ویژه مکتب قم است که در زمره ضوابط اولیه زندگی فردی و جمعی بشر قرار می‌گیرد و مطابق آن، اعمال سلطه و نفوذ دیگران بر فرد نیازمند دلیل است. تأسیس اصل عدم ولایت و عمومیت آن از جهت افراد و حوزه‌های فردی، اجتماعی و حاکمیتی قابل تخصیص است و اطلاق و عمومیت آن در تفکر سیاسی شیعه و به ویژه در مناسبات حاکمیتی و در راستای تحقق و تأمین سعادت دنیوی و اخروی مورد تقیید و تخصیص واقع شده است. اعتقاد به حقانیت نظریه ولایت فقیه، امروزه بر اساس همین مبنا شکل می‌گیرد که ادله مختلفی؛ اعم از عقلی و نقلی آن را تأیید می‌کند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، باید گفت که هر چند اصل عدم ولایت مورد وفاق فقهای شناخته‌شده مکتب فقهی قم معاصر است، لیکن به دلیل متقن؛ یعنی بهرمندی از صفت عصمت و یا عدالت در پرتو این صفت، اصل مذکور مورد تخصیص واقع شده و عمومیت اصل، بلا تخصیص باقی نمانده است.

صرف نظر از محدوده قلمرو این اصل، فقهای طراز اول این مکتب، علاوه بر اقامه ادله مختلف عقلی و نقلی برای اثبات حجیت این اصل، مبانی مختلفی از قبیل توحید، آزادی و کرامت انسانی را طرح نموده‌اند. هر چند که مبنای کلیدی این قاعده، مبنای توحید است، اما مبانی آزادی و کرامت انسانی نیز بر اساس تحلیل ذکرشده می‌توانند خاست‌گاه تأسیس اصل مذکور باشند. در نهایت، شکل‌گیری اصل اولیه بر پایه مبانی مذکور و استحکام آن با تکیه بر منابع عقلی، مؤید این مطلب است که تأسیس اصل عدم ولایت صرفاً مستنبط از مدلول عمومات و اطلاقات ادله نقلی نیست، بلکه مدارک نقلی طرح‌شده از باب ارشاد و تأکید بر این اصل عقلی است که اعتبار آن، محدود به شریعت اسلام نخواهد بود. نکته مهم و اساسی آن است که در پرتو تأسیس اصل، می‌توان با افکار و عقایدی مقابله کرد که بدون برخورداری از پشتوانه منطقی لازم به دنبال تثبیت ولایت خود بر دیگران می‌باشند. بنابراین، باید گفت تأکید بر صفت عصمت و عدالت در پرتو آن راهبرد مکتب قم در مقابله با اندیشه‌های مخالف می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِیُّ وَ هُوَ یُحْیِ الْمَوْتی وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فیهِ مِنْ شَیْءٍ فَحُکْمُهُ إِلَی اللَّهِ ذلِکُمُ اللَّهُ رَبِّی عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ إِلَیْهِ أُنیبُ».

۲. «النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ».

۳. «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذینَ آمَنُوا الَّذینَ یُقیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ».

۴. بیعت قراردادی اجتماعی است که فرد، امور اموال و اختیارات خود را به دیگری می‌سپارد و به قدر مقدور مطیع اوامر اوست (حسین راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص۱۵۵).

۵. ای مردم! هیچ یک از فرزندان آدم برده یا کنیز به دنیا نیامده است، مردمان همه آزادند، لیکن خداوند به برخی از شما نعمتی افزون‌تر بخشید.

۶. «الأصل لا یکون لأحدٍ بعد اللّه تعالی سلطان علی أحد؛ لتساویهم فی العبودیّة» (جعفر کاشف الغطاء، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الفراء*، ج۱، ص۲۰۷).

۷. «فلا ریب أن الأصل الأولی عدم ثبوت ولایة أحد من الناس علی غیره لتساویهم فی المخلوقیة» (عبدالفتاح حسینی مراغی، *العناوین الفقهیة*، ج۲، ص۵۵۶).

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن أبی الحدید، عبد الحمید، **شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید**، مصحح: ابراهیم، محمد ابوالفضل، ج۱۶، قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی ; ، ۱۴۰۴ق.

۴. ابن فارس، ابوالحسین، احمد بن فارس، **معجم مقائیس اللغة**، ج۵، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

۵. ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، ج۱، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع ـ دار صادر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۶. اخوان صراف، زهرا، **مکتب اجتهادی آیةالله بروجردی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۷. اراکی، محمد علی، **کتاب النکاح**، قم: نور نگار، ۱۴۱۹ق.

۸. اراکی، محسن، **دوره‌ها و پیش‌گامان بیداری اسلامی معاصر**، مترجم: محمد مقدس، تهران: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.

۹. اراکی، محسن، **فقه نظام سیاسی اسلام**، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.

۱۰. اراکی، محسن، **نظریة الحکم فی الاسلام**، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ۴، ۱۴۳۶ق.

۱۱. ارسطا، محمد جواد، «قاعده عدم ولایت بخش اول»، **فقه حکومتی**، دوره دوم، ش۳، ۱۳۹۴: https://www.civilica.com/Paper-JR_GJJ-JR_GJJ-2-3_002.html.

۱۲. امام خمینی، سیدروح الله، **القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید**، ج۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا.

۱۳. امام خمینی، سیدروح الله، **الاجتهاد و التقلید تنقیح الأصول**، ج۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۸ق.

۱۴. امام خمینی، سیدروح الله، **انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة**، ج۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۲، ۱۴۱۵ق.

۱۵. ایزدی، حسین، **درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف**، قم: مؤسسه اشراق حکمت، ۱۳۹۷.

۱۶. بادامچیان، اسد الله، **خاطرات منتظری و نقد آن**، تهران: انتشارات اندیشه ناب، ۱۳۸۵.

۱۷. بجنوردی، حسن، **القواعد الفقهیة**، ج۵و۶، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.

۱۸. بحر العلوم، محمد، **بلغة الفقیه**، ج۳، تهران: مکتبة الصادق، چ۴، ۱۴۰۳ق.

۱۹. پورامینی، محمدباقر، **مکتب سیاسی قم**، قم: انتشارات آستانه مقدس قم: ۱۳۸۳.
۲۰. جبار گلباغی، علی، **در آمدی بر عرف**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی‌حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۲۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، **ترمینولوژی حقوق**، تهران: انتشارات گنج دانش، چ۲۵، ۱۳۹۲.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، **سرچشمه اندیشه**، تنظیم: عباس رحیمیان، ج۶، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت**، قم: اسراء، چ۱۵، ۱۳۹۲.
۲۴. حائری یزدی، مرتضی، **کتاب الخمس**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ق.
۲۵. حائری، کاظم، **ولایة الامر فی عصر الغیبة**، قم: مجمع اندیشه اسلامی، چ۲، ۱۴۲۴ق.
۲۶. حسینی مراغی، عبد الفتاح، **العناوین الفقهیة**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۱۷ق.
۲۷. خلخالی، محمد مهدی، **الحاکمیة فی الإسلام**، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۲۸. خمینی، سیدمصطفی، **ولایة الفقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، بی‌تا.
۲۹. راعی، مسعود، «معنا و مبناشناسی کرامت انسانی با نگاهی بر کرامت سیاسی در آموزه‌های قرآنی»، **معرفت سیاسی**، ۱۳۹۳، سال ششم، ش۲، ۱۳۹۳.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان ـ سوریه، دار العلم ـ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۱. ربانی، محمد حسن، **مکاتب فقهی: بررسی و تحلیل مکاتب فقهی شیعه از عصر غیبت تا دوره معاصر**، مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی 7 ، ۱۳۹۷.
۳۲. سبحانی، جعفر، **مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۳۳. سروش محلاتی، محمد، «اصل عدم ولایت»، **علوم سیاسی**، سال هفتم، ش۲۵، ۱۳۸۳.
۳۴. شبیری زنجانی، موسی، **کتاب نکاح**، ج۱۱، قم: مؤسسه رأی‌پرداز، ۱۴۱۹ق.
۳۵. شرتونی، سعید، **اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد**، ج۱، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة دار الاسوة للطباعه و النشر، ۱۴۱۶ق.
۳۶. شریعتی، روح الله، **قواعد فقه سیاسی**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۳۷. شهید اول، محمد، **القواعد و الفوائد**، ج۱، قم: کتاب‌فروشی مفید، بی‌تا.
۳۸. شیخ انصاری، مرتضی، **کتاب المکاسب**، ج۲، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۳۹. ضیایی‌فر، سعید، «درنگی در اصطلاح فقهی»، **نشریه فقه**، ش۵۳، ۱۳۸۶.

۴۰. ضیایی‌فر، سعید، **مکتب فقهی امام خمینی**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۹۰.
۴۱. طاهری‌نیا، احمد، «خاست‌گاه و چیستی اصل عدم ولایت در فقه سیاسی شیعه»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، سال بیستم، ش۴، ۱۳۹۴.
۴۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۱۳و۱۸، قم: اسماعیلیان، چ۲، ۱۳۷۱.
۴۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، **ولایت و زعامت**، قم: انتشارات امام صادق 7 ، بی‌تا.
۴۴. طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، ج۲، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۴۵. علامه حلّی، حسن، **تذکرة الفقهاء (ط ـ القدیمة)**، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۳۸۸ق.
۴۶. علیدوست، ابوالقاسم، «روش‌شناسی فقهی مکتب نجف و مکتب قم»، **مصاحبه شبکه اینترنتی اجتهاد**، بهمن ماه ۱۳۹۶.
۴۷. عمید زنجانی، عباس‌علی، **فقه سیاسی**، ج۲، تهران: امیر کبیر، چ۴، ۱۴۲۱ق.
۴۸. فخر المحققین، محمد، **إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، ج۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۴۹. فرمانیان، مهدی و دیگران، **نگاهی به تاریخ تفکر امامیه: از آغاز تا ظهور صفویه**، پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.
۵۰. کاشف الغطاء، جعفر، **کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء**، ج۱و۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: ۱۴۲۲ق.
۵۱. کاشف الغطاء، جعفر، **کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء**، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی‌تا.
۵۲. کاشف الغطاء، حسن، **أنوار الفقاهة: کتاب النکاح**، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۸، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۴. کاتوزیان، ناصر، **مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران**، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ۵۰، ۱۳۸۵.
۵۵. کدیور، محسن، **حکومت ولایی: اندیشه سیاسی در اسلام۲**، تهران: نشر نی، چ۵، ۱۳۸۷.
۵۶. مامقانی، محمد حسن، **غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب**، ج۳، قم: مجمع الذخائر الإسلامیة، ۱۳۱۶ق.
۵۷. محقق داماد، مصطفی، **قواعد فقه بخش مدنی**، ج۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ۴۵، ۱۳۹۴.

۵۸. مرتضوی لنگرودی، محمد حسن، **الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیـاط و التقلیـد**، ج۲، قـم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۲ق.
۵۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش: محمد شـهرابی، قـم: انتشـارات مؤسسه امام خمینی ؛ ، چ۴، ۱۳۹۱.
۶۰. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۸، تهـران: مرکـز الکتـاب للترجمـة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، **بحوث فقهیة هامة**، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب 7 ، ۱۴۲۲ق.
۶۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، **فرهنگ اصطلاحات اصول**، ج۱، قم: نشر عالمه، ۱۳۷۹.
۶۳. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة**، ج۱، قم: نشر تفکر، چ۲، ۱۴۰۹ق(الف).
۶۴. منتظری، حسینعلی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، مترجم: محمود صلواتی، ج۲، قـم: مؤسسـه کیهان، ۱۴۰۹ق(ب).
۶۵. منتظری، حسینعلی، **نظام الحکم فی الإسلام**، قم: نشر سرایی، چ۲، ۱۴۱۷ق.
۶۶. منظور الاجداد، محمد حسین، **مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست**، تهران: انتشارات شیرازه، ۱۳۷۹.
۶۷. مؤمنی، عابدین و مسجد سرایی، حمید، «اصل‌اندیشی در نظام حقوقی اسلام»، **مطالعات فقـه و حقوق اسلامی**، سال چهارم، ش۷، پاییز۱۳۹۱.
۶۸. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شـرائع الإسـلام**، ج۲۳و۳۱، بیـروت، دار احیـاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۶۹. نراقی، احمد، **عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حـوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۷۰. هادی، اصغر، «معناشناسی عبودیت در قرآن»، **آموزه‌های قرآنی**، ش۱۶، ۱۳۹۱.
۷۱. واسطی، محمد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج۲، بیروت: دار الفکر للطبـاعـة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۷۲. واعظزاده خراسانی، محمد، **زندگی آیةالله بروجـردی و مکتـب فقهـی، اصـولی، حـدیثی و رجالی وی**، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چ۲، ۱۳۸۵.
۷۳. یزدی، محمد، **فقه القرآن**، ج۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پیاپی۹۵
ISLAMIC GOVERNMENT 95 / Vol.25, No.1, Spring 2020

بررسی نظام‌مندی فقهی مبتنی بر نظریه خطابات قانونی

دریافت: ۹۷/۷/۴ تأیید: ۹۸/۷/۱۵

علی خلف‌خانی*
و محمدعلی راغبی**

چکیده

فقه، دانشی روشمند برای استنباط احکام شرعی مکلف برای حیات اجتماعی وی است. تأثیرگذاری دانش فقه بر حیات اجتماعی، ذیل دو دیدگاه فقهی ـ اصولی قابل بررسی است. دیدگاه اول منسوب به مشهور اصولیون و معروف به نظریه انحلالی‌بودن خطابات شارع است. مطابق این نظریه، خطابات شخصی و عمومی شارع، منحل به تعداد افراد مکلفان شده و به همان تعداد، تکلیف بر هرکدام منجز می‌شود. به نظر می‌آید این اندیشه در ناحیه حکم‌شناسی و موضوع‌شناسی منجر به فقه فردی می‌شود. در مقابل، نظریه خطابات قانونی امام خمینی 1 قرار دارد. مطابق این دیدگاه، خطابات عمومی شارع، قابل انحلال به خطابات شخصیه به تعداد مکلفان نیست، بلکه خطاب به عمومیت خود باقی است و چیزی که دارای کثرت و تعدد واقعی است، متعلق خطاب شرعی است. این نظریه نتایج متعددی به همراه دارد از جمله ازبین‌رفتن رابطه عبد و مولا در موضوعات اجتماعی و تأمین مصالح بندگان، مطابق مقتضیات زمان و مکان، معطوف‌بودن اراده مولوی شارع در خطابات به اراده جعل قانون نه بعث، شرط‌نبودن اخذ قید قدرت و محل ابتلا بودن همه اطراف علم اجمالی در تنجیز تکلیف. نگارندگان، ضمن مطالعه توصیفی ـ تحلیلی معتقدند نظریه خطابات قانونی، ظرفیتی را در حوزه فقه حکومتی و اجتماعی فراهم می‌کند که می‌توان از تکلیف و مکلف اجتماعی گفت.

واژگان کلیدی

فقه فردی، نظام‌مندی فقهی، خطابات قانونی، خطابات انحلالی، امام خمینی 1

* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم: khalafkhani110@gmail.com.
** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه قم: mr.raghbi@gmail.com.

مقدمه

در طول تاریخ فقه شیعه تا قرن پنجم هجری، همواره یک نگاه منفی به اجتهاد وجود داشته است که هرگونه سعی در اجتهاد را مساوق با ورود رأی شخصی به حوزه دین و شریعت می‌انگاشته است. مسأله اجتهاد در دین، قرن‌ها عمده‌ترین دلیل نزاع بین اهل حدیث و اهل رأی بوده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص۲۱۵-۲۰۹). جریان اهل حدیث معتقد بود هر حکمی که در حوزه‌های فردی و اجتماعی محتاج به آن هستیم، در نصوص شرعی وجود دارد (پاکتچی، ۱۳۷۵، ش۴، ص۱۷). بنابراین، استناد به غیر نصوص شرعی در کشف احکام، رأی به نقصان دین و مخالفت با تعالیم صادقین 8 محسوب می‌شد. این گروه با تکیه بر ظواهر نصوص، از هرگونه برخورد استنباطی با منابع فقه پرهیز داشته‌اند. در مقابل، جریان اجتهاد به رأی ـ البته نه به معنای شایعی که امروزه از اجتهاد اراده می‌شود ـ یا روی‌کرد درایی و عقلی به فقه، معتقد بود علاوه بر نص شرعی، باید درایت و تفکر عقلانی را نیز در کشف مسائل فقهی دخیل دانست. بنابراین، «به‌کارگیری هر نوع روش برون‌متنی» ـ که می‌توانست تنوع بسیاری پیدا کند ـ در حوزه اجتهاد به رأی می‌گنجید. به لحاظ تاریخی می‌توان ریشه‌های این سخن را به عقاید «اصحاب أرأیت» در فقه اهل سنت ارجاع داد که در اواخر سده نخست هجری، به عنوان تحول‌گرایانی در مقابل عالمان سنت‌گرا شناخته شدند (پاکتچی، ۱۳۷۳، ج۶، ص۶۰۰). این روی‌کرد درایی به نصوص، در عالم تشیع به‌شدت مورد نقد جریان غالب حدیث‌گرا و متکلمان شیعه بود. جریان متکلمان شیعه هم‌چون «شیخ مفید» و «سید مرتضی»، از یک طرف مخالف حجیت خبر واحد بودند که مرکزیت تفکر حدیث‌گرایی را تشکیل می‌داد و از طرف دیگر، به‌شدت مخالف به‌کارگیری درایت و رأی شخصی در استنباط احکام شرع بودند (پاکتچی، ۱۳۸۰، ج۱۰، ص۱۶۷). روی‌کرد متکلمان در قبال حدیث، متکی بر «سمع» از معصوم و یا «اخبار متواتر» بوده است.

می‌توان از «شیخ طوسی» (۴۰۸-۳۸۵ق) به عنوان اولین فقیهی نام برد که به نوعی میان حدیث‌گرایی و رأی‌گرایی جمع کرده و به سوی اجتهاد مصطلح و در معنای

صحیح قدم گذاشته است. روش فقهی «شیخ طوسی»، در واقع بسط روش فقهی عالمان پیشین از ارجاع مستقیم به متون شرعی، به کشف روشمند احکام است. این امر، از طریق بسط ادله احکام به اجماع طایفه و حجت‌دانستن خبر واحد صورت گرفت. این روش، جمعی است بین روش عقلی متکلمان شیعه و روش نقلی محدثین شیعی. در خلال این جمع، روشی متولد می‌شود که اقتضای درک حداکثری و معقول از متون شرعی را دارد. البته این تحول با پشتوانه‌ای که در علم اصول ترتیب داده می‌شد، مستحکم می‌گشت. تألیف کتاب «عدة الاصول» تلاشی در بسط اصولی این روش است. در واقع در علم اصول، شاهد بسط منابع احکام، علاوه بر کتاب و سنت، به «اجماع طایفه» هستیم.

«شیخ طوسی» در حرکتی بی‌سابقه در محافل کلامیِ امامیه، حجیت خبر واحد را، حتی در صورت تجرد از قرائن خارجی پذیرا گشت و به عنوان گامی به پیش، به بررسی شروط صحت حدیث و شرح و بسط شیوه‌های برخورد با «اختلاف الحدیث» پرداخت (همان، ص۱۶۸). کتاب «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار شیخ»، مهم‌ترین مجامیع معتبری است که از عصر تألیف تا کنون نزد فقهای مذهب جعفری، مدار استنباط احکام شرعی بوده است (گرجی، ۱۴۲۱ق، ص۱۸۵) که بدون شک تلاشی عملی در جهت روش استناد به اخبار آحاد و تمسک به اجماع طایفه است. بی‌تردید، با واردشدن اخبار آحاد در شمار ادله معتبر فقهی، حضور احادیث و روایات در فقه او پررنگ شده و بخش وسیعی از احکام را دربرگرفت. شیخ، علاوه بر اثبات حجیت خبر آحاد، حتی در مواردی که روایت از طریق سایر فرق شیعی نقل شده باشد، با چهار شرط، بر وجوب عمل بر طبق روایت مذکور استدلال کرد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۵۰):

۱. اگر وثاقت و اعتمادی نسبت به راوی وجود داشته باشد؛ به این‌که در صداقت و علم وی شکی وجود نداشته باشد.

۲. در نقل خودش متحرج و به دور از خطا باشد. در «لسان العرب» آمده است: «متحرِّجٌ أی: الکافُّ عن الإثم» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۲۳۳).

۳. روایت دیگری از ثقات و اجلای امامی برخلاف آن وارد نشده باشد.

۴. در سیره علمای دین، عمل به خلاف آن مشاهده نشده باشد.

از طرف دیگر، شیخ قبول «اجماع طایفه» در اثبات استنباطات فقهی را مدیون «سید مرتضی» (۳۵۵-۴۳۶ق) است که در «الذریعة» و «الانتصار» به بسط آن پرداخته است (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج۲، ص۶۳۶، همو، ۱۴۱۵ق، ص۷۹). شیخ در «کتاب عده» از دانشمندان شیعه، تنها دو تن از استادان خود را نام می‌برد: یکی «شیخ مفید» و دیگری «سید مرتضی». او از این دو تن با تجلیل تمام یاد می‌کند و به تحقیق می‌توان گفت که بیش از هر دانشمند دیگر؛ اعم از شیعه یا سنی، تحت تأثیر افکار و آرای «سید مرتضی» بوده است (گرجی، ۱۴۲۱ق، ص۱۹۱).

مطابق آن‌چه گفته شد، اجتهاد نه در معنای رأی، بلکه در معنایی که «شیخ طوسی» و فقهای بعد از ایشان اراده کرده‌اند، فرآیندی است که در آن فقیه با تمسک به منابع اربعه فقهی، به استنباط احکام شرعی می‌پردازد. در این فرآیند، آن‌چه به صورت پیشینی در نظر گرفته شده است، این مدعاست که:

> برای هر واقعه‌ای و فعلی حکمی شرعی، مستند به شرع وجود دارد، اما ممکن است این حکم در نصوص شرعی بیان به عنوانه ذکر نشده است. بلکه آن‌چه در نصّ است، بیان قواعد کلی در مواجهه با افعال است و کار فقیه کشف فروعات احکام و احکام افعال مکلفین با تمسک به قواعد کلی است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۲۶۴).

در واقع در این فرآیند، اجتهاد دائرمدار «کشف» حکم شرعی، ناظر به افراد مکلفین است.

به نظر می‌رسد به‌رغم روشمندی دانش فقه که در دانش اصول فقه طرح‌ریزی شده است، فقه وجهی فردگرا و جزءنگر پیدا کرده است که می‌تواند به دلایل اجتماعی و دوری از ساحت حکومت و به دلایل ماهوی (درون‌دانشی) مربوط باشد. آن‌چه در مقاله حاضر مورد اهتمام نویسندگان است، تبیین چگونگی تأثیر دلیل دوم در ایجاد فقه فردی است. در مقابل، نظریه خطابات قانونی ظرفیت لازم برای طرح نظام‌مندی فقهی در

حوزه احکام و موضوعات را داراست. در ادامه با تحلیلی درجه دوم به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت.

تعریف و ماهیت حکم

حکم شرعی، نوعی قرارداد و قانون‌گذاری از سوی خداوند برای تنظیم زندگی و حیات بشر است و اصطلاحات مرتبط با حکم و تشریع ـ بلکه مجموعه خطابات شرعی ـ کاشف از حکم است (صدر، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۶۳). به عبارت دیگر، احکام توسّط خطابات ابراز و کشف می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۴۲۵) و رابطه این دو از نوع دال و مدلول می‌باشد. خطاب، دال بر حکم (مدلول) است. احکام دارای ماهیت «کلّی» هستند که بر «عناوین کلّیه» شرعی یا عرفی منطبق می‌گردند. همان‌گونه که کلّی در خارج دارای مصادیق است، عناوین کلّی نیز در مقام تحقق، دارای افراد و مصادیق خارجی می‌باشند که «حکم کلّی» بر آن‌ها منطبق می‌گردد. در این نگاه، احکام کلّی «تغییرناپذیر» هستند و آن‌چه دست‌خوش تحوّل می‌گردد و احوال روزگار و اقتضائات تاریخی موجب تغییر آن می‌شود، تنها مصادیق خارجی است (همان، ص۷۰). برخی از موضوعات، سابقه‌ای در سنت فقهی ندارند، ولی در عین حال، به علت ابتلای مکلفان به آن‌ها لازم است حکم شرعی در خصوص آن‌ها بیان شود. به چنین موضوعاتی، «موضوعات مستحدثه» می‌گویند.

فقیه، مسائل مستحدثه را در قالب عناوین و موضوعات کلی فقهی شناسایی کند، سپس حکم آن‌ها را در خلال منصوصات، یا عمومات و اطلاقات جست‌وجو کرده و در صورت نیافتن حکم آن در ادله اجتهادی، حکم آن‌ها را از طریق اصول عملیه (ادله فقاهتی) بیان کند. به عبارت دیگر، فقیه در این مرحله تلاش می‌کند که مسائل و پدیده‌های نوظهور و جدید را ذیل یکی از موضوعات منصوص در کتاب و سنت قرار دهد و از طریق اندراج و تطبیق موضوعات مستحدثه در عناوین خطابات، حکم آن را استنباط کند و هرگاه چنین امری میسّر نشد، با اصول عملیه در مقام عمل، رفع حیرت کند. حال سؤال این است که هر حکم یا خطابی چگونه بر موضوع خود حمل می‌شود؟

انحلال یا عدم انحلال حکم در مقام تطابق با موضوع

از نظر مشهور اصولیون، قضایای شرعیه از نوع قضـایای محصـوره حقیقیـه هسـتند (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۱۸۰). از این دیدگاه به نظریه انحلال خطابات شرعی یـاد می‌شود. مطابق این دیدگاه، خطاب شرعی متکفل بیان حکم شرعی برای فـرد یـا افـراد معین است. ویژگی این نوع خطاب، وضوح و روشن‌بـودن آن از جهـت مخاطـب و نیز دخالت عنصر قدرت و علم بر فعل یا ترک است. در این نوع خطابـات، قـدرت شرط فعلیت تکلیف است و تحقق حکم، مشروط به شرایط عمومی تکلیـف اسـت. «مرحوم نائینی» معتقد است، فعلیت احکام به فعلیت موضوع آن در خارج بستگی دارد؛ در غیر این صورت، در همان مرحله انشا و تشریع باقی می‌ماند (نـائینی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۴۵). به عبارت دیگر، جعل و انشا یکی است و ممکـن اسـت خطـاب نیـز واحـد باشد، ولی مجعول و منشای متعدد است. نائینی و مشهور متأخرین معتقدند که انحـلال حکم، انحلال شرعی است (همان).

اساساً نظریه خطابات شخصی، دست به‌گونه‌ای انتزاع در دامنه حکم‌شناسی می‌زنـد که در آن، طبیعت منتزعه را آینه افراد می‌داند. بنابراین، حکم بر طبیعـت نیـز حکـم بـر افراد آن خواهد بود. در این صورت، لاجرم حکم به خطاب‌های شخصی و تکلیف نیـز به تعداد مکلفین منحل می‌شود. انحلال در خطاب شخصی، انحـلال واقعـی و حقیقـی است، نه انحلال حکمی؛ یعنی خطاب منحل متکثر می‌شود به تعداد مکلفین. در مقابـل این نظریه، دیدگاه قانونی‌بودن خطابات قرار دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

اشکالات وارده بر نظریه انحلال

این دیدگاه با چهار اشکال عمده مواجه است:

۱. انحلال خطاب منجر به انحلال تکلیف می‌شود. به این معنا که تکالیفی مسـتقل و ناظر به تک تک افراد از ناحیه شارع جعل و لحاظ شده است و هر شخص، مکلف بـه انجام تکلیف مربوط به خود است. به همین سبب، حکم دائرمـدار مصـلحت شخصـیه مکلف است، نه مصلحت عامه. ممکن است کسی بگوید، این امری مسلم است و همـه اصولیون بالاتفاق از جمله امام خمینی قائل به آن هستند. در جواب باید گفـت اشـکال

در صورتی درست است که همه خطابات شارع، خطابات شخصیه باشند، اما بسیاری از خطابات شارع، خطابات عام و کلی هستند که قائلین به انحلال، در این خطابات نیز قائل به انحلال هستند. یعنی حتی خطابات عمومی شارع نیز منحل و سپس در حق هر شخصی، به صورت مستقل منجز می‌شوند. این در حالی است که تحقق یک نظام فقهی، نیازمند ارتباط و عمومیت یک خطاب در توجه به مکلفان و تحقق تکلیف عمومی و اجتماعی است.

۲. انحلال خطاب، موجب مکلف قلمدادکردن فرد در قبال خطاب عام و تکلیف ناشی از آن است و لازمه آن این است که هر فرد، شرایط عامه تکلیف را داشته باشد. درحالی‌که بسیاری از مسائل اجتماعی، در صورتی قابل تحقق است که یک تکلیف، بر عهده کلّ بما هو کلّ باشد. به عبارت بهتر، غرض از اراده شرعی در خطابات شخصی انحلالی، برانگیختن فرد به سوی فعل یا ترک فعل است (فرهادیان، ۱۳۹۶، ش۷۴، ص۸۵)، نه انگیزش جامعه در قالب دعوت به ایجاد یک تکلیف جمعی.

۳. غایت دیدگاه انحلال خطاب، معذریت و تأمین از عقوبت مولاست، نه تأمین مصالح. غایت دستگاه استنباطی رایج، کشف و انجام تکالیف معلوم بالاجمال و منجّز در حد تأمین از عقوبت مولا است و عملاً نیز استنباطات فقهی در همین سطح، آن هم ناظر به اعمال فرد اتفاق می‌افتد. «معذریت» و «منجزیت» مهم‌ترین ارکان استنباط فقهی هستند. بر این اساس، اگر اماره و دلیل ظنی معتبر مطابق با واقع بود، تکلیف بر مکلّف منجز شده و مخالفت با آن، مستلزم استحقاق عذاب است و اگر مخالف واقع بود، مکلّف در پیروی از حجت معذور بوده است و استحقاق عقاب ندارد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۴۴۵). در روابط عبد و مولا، قوام قانون به مولاست و طغیان و تجری از امر وی موجب ظلم به مولاست. «مرحوم آخوند خراسانی» در «کفایة الاصول» در باب تجری می‌فرمایند: «لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، و ذمه علی تجریه، و هتکه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبودیته» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص۲۵۹)؛ یعنی ملاک حفظ شأن مولویت مولا و عدم تخلف از وی است.

از طرف دیگر، احکام بدون ضابطه نیستند، بلکه بر پایه مصالح و مفاسد معین و

واقعی تشریع می‌شوند؛ یعنی در حقیقت آن‌چه مصلحت واقعی دارد، خداوند به همان امر می‌کند و آن‌چه مفسده دارد، از آن نهی می‌کند. اینان برای ادعای خود به اجماع و دلیل عقلی و نقلی تمسک نموده و می‌گویند: اولاً اجماع داریم که احکام باید مستند به مصالح و مفاسد معین باشند. ثانیاً مستندنبودن احکام شرعی به مصالح و مفاسدِ موجود در متعلّق آن‌ها لغو است و لغو نسبت به خداوند متعال محال است (ساعدی، بی‌تا، ش۲۶، ص۱۱۲). ثالثاً روایات متواتر معنوی از پیامبر اسلام 9 در این زمینه وارد شده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۲۸).

هدف از تشریع احکام نیز این بوده است که مکلفان مصالح آن ملاکات را تحصیل نمایند، لذا احکام به تبع ملاکات، پدید آمده و دسته‌بندی می‌شوند. شارع در هدایت و دعوت مکلفین به این ملاکات، به دو گونه عمل کرده است: اول این‌که از ملاک افعال، به واسطه اوامر ارشادی اخبار کند. دوم این است که ـ علاوه بر نوعی اخبار به آن ملاکات ـ داعی برای تحصیل آن ملاکات، از طریق اوامر مولوی ایجاد نماید. بر این اساس، طبق این روی‌کرد، «حکم» از «ملاک» آغاز می‌شود؛ یعنی صدور اوامر و نواهی برای تحصیل ملاکات بود و اعمال مولویت شارع صرفاً «طریقیت» داشت، ولی به تدریج خود این اعمال مولویت «موضوعیت» پیدا کرده و تمام دامنه استنباط را فرا می‌گیرد. در استنباط سعی می‌شود به معذر و منجز برسیم؛ یعنی فقه از «ملاکات» شروع شد و به فقه تأمین از عقوبت افراد رسید (میرباقری، ۱۳۹۵). به نظر می‌رسد این کار، به رغم این‌که یک سطحی از تفاهم اولیه شارع با مخاطب را شامل می‌شود، اما عملاً دستگاه استنباطی را به حداقل ظرفیت تحقق ملاکات احکام کاهش می‌دهد.

۴. انحلال موضوعات خارجی، موضوعاتی هستند قابل تجزیه به اجزا. بنابراین، می‌توان نسبت به هر جزء، حکمی را بار کرد و سپس مجموع را مورد تأیید شارع دانست. این نظر، مبتنی بر نگاه «اصالت ذات»ی به اشیا و موضوعات خارجی است. در این نگاه، ماهیت اشیا به واسطه مقومات داخلی و اجزای مفهومی آن ـ که همان ذاتیات یک شئ است ـ شناخته می‌شود. به طور مثال، انسان عبارت است از «حیوان ناطق». در این تعریف، حیوان جنس و ناطق‌بودن فصل او نسبت به سایر موجودات زنده است. در

واقع مفهوم عام (جنس) و مفهوم ممیز این شئ (فصل)، اجزای مفهومی حد تـام ـ کـه جامع‌ترین و کامل‌ترین تعریف است ـ می‌باشند. بنابراین، اگر بتوان شئ را به حـد تـام آن تعریف کرد، به تبع، آن شئ نیز شـناخته شـده اسـت. بـر ایـن اسـاس، «مناسـبات»، «روابط» و «جایگاه» شئ در تعریف و هویت شئ و به تبع در احکـام آن هـیچ دخـالتی ندارند. در این دستگاه منطقی، ربط و نسبت‌ها، جهت و هماهنگی اجزا در شـناخت آن نادیده گرفته می‌شود و کلّ در سایه تجزیـه آن بـه اجـزایش قابـل شـناخت مـی‌گـردد. بنابراین، این‌که شئ در ربط با چه عناصر دیگری باشد یا در چه جایگاهی افکنده شود، در شناخت ماهوی آن تفاوتی نخواهد کرد.

با توجه به مطالب فوق، می‌توان گفت فقه رایج که اساساً مبتنـی بـر منطـق انحـلال است، هم در ناحیه شناخت حکم و هم در ناحیه شناخت موضوعات خارجی، جزءنگر و ذاتی است و اشکالات عمده و اساسی بر آن وارد است. این نوع تفسـیر از خطابـات عام و کلی شارع، نافی فقهی است که ناظر به نظامی به‌هم پیوسته از احکام، موضوعات و مکلفان باشد. به نظر می‌رسد، دقت در ارکان نظریه خطابات قانونی که در ادامه به آن اشاره می‌شود، امکان نظری برای سخن‌گفتن از فقه نظام و حکومتی را فراهم می‌آورد.

دیدگاه خطابات قانونی

امام خمینی 1 ضمن رد نظریه انحلالی‌بودن خطابـات شـارع، دیـدگاه نـوینی را در تحلیل ماهیت حکم شرعی ارائه نموده است که به نظریه «خطابات قانونی» شهرت یافته است. خطابات قانونی، در واقع نظریه‌ای تکامل‌یافته در باره ماهیت حکم شـرعی اسـت (درایتی و شاکری، ۱۳۹۸، ش۲، ص۱۵).

از نظر امام خمینی 1 خطابات دو گونه‌اند: دسته اول، خطابات شخصی هسـتند کـه به افراد تعلق می‌گیرند؛ به نحوی که فقط و فقط خود او مکلـف خطـاب شـارع اسـت (امام خمینی، ۱۴۲۲ق، ص۱۴۹). در این خطابات، همه اصـولیون اتفـاق نظـر دارنـد کـه مکلف باید دارای شرایط عامه تکلیف باشد تا تکلیف در حق او منجّز گردد. لذا عجـز یـا جهل مکلف، مانع آن است که شارع انجام یا ترک فعلی را از مکلف بخواهد (امام خمینی،

بی‌تا، ص۲۸۰). هم‌چنین موضوع تکلیف باید قابلیت اتیان داشته باشد، لذا اگر خارج از دسترس مخاطب باشد، تکلیف به آن قبیح است (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص۴۴۸ و همو، ۱۳۷۶، ج۳، ص۳۱۶).

دسته دوم که غالب خطابات شارع مقدس را تشکیل می‌دهد، خطابات کلی و با عناوین عام هستند که ایشان از آن، به خطابات قانونی یاد می‌کند. این دسته از خطابات، متوجه عموم مکلفین است؛ به نحوی که خطاب واحد بوده، اما مکلف آن جمع کثیری هستند؛ مانند خطاباتی که در آن‌ها از عنوان «یا ایّها الذین آمنوا» یا «یا ایّها الناس» استفاده شده است (امام خمینی، ۱۴۲۲ق، ص۱۵۰). نظریه خطاب قانونی بر آن است که حکم بر طبیعت است و طبیعت از آن لحاظ که طبیعت است، نه از جهت ذات و نه از جهت وضع و نه از جهت کشف و حکایت، دلالت بر افراد ندارد. موضوع خطاب، ذات طبیعت، بدون لحاظ وحدت و کثرت، لحاظ می‌شود و دلالت بر افراد کثیر از امر دیگری چون لفظ «کل» ثابت می‌شود (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص۳۲۲). به تعبیر دیگر، خطاب عمومی خطاب واحد برای همگان است و به اعتبار وحدتش حجت برای همگان است و در قالب خطاب واحد، عموم مکلفین از گذشته تا آینده را فرا می‌خواند.

ایشان در اثبات قانونی‌بودن خطاب، به دو دلیل استناد کرده‌اند: ۱. بالوجدان؛ هر انسانی حکم می‌کند که برای دعوت جمعیت انبوه به کار معیّن، یک خطاب کفایت می‌کند و با فرض این‌که خطاب اوّل کلی و متوجه همگان شده باشد، نیازی به خطاب دیگر که یکایک افراد را مورد خطاب قرار دهد نیست. ۲. دلالت لفظ؛ خطاب‌های شرعی، خواه از عمومات باشند؛ مانند «یا أیها الذین امنوا» یا مطلقات؛ مانند حدیث «المؤمن لایخون»، بیان‌گر حالات و صفاتی نیستند که عارض معنایی می‌شود که لفظ برای آن وضع شده؛ مانند صفات علم، فراموشی، قدرت، ناتوانی و نظایر آن‌ها؛ زیرا معنا ندارد که لفظ برای موضوعی وضع شود، ولی بر موضوع دیگری که برای آن وضع نشده، دلالت نماید، مگر این‌که قرینه‌ای آن را از مصداق ذاتی آن خارج سازد. پس واژه «مؤمن» یا «الذین آمنوا» به خصوصیتی غیر از صفت ایمان آن فرد یا افراد دلالت

نمی‌کند. بنابراین، چگونه ادعا می‌شود کـه خطـاب بـه خطـاب‌هـای متعـدد، بـه شـمار ویژگی‌های متعددی که ربطی به عنوان خطاب ندارند، گسترش می‌یابد؟ بـه خصـوص که قول به انحلال، مستلزم مخاطب‌قراردادن فرد معدومی است که از افراد موضوع کلی می‌باشد که مخاطب‌قراردادن آن معقول نیست (ساعدی، بی‌تا، ش۲۶، ص۱۸۵).

با توجه به مطالب فوق، می‌توان چهار خصیصه برای خطابات قانونی برشمرد:

خطاب ناظر بر عموم

خطابات قانونی قابل انحلال به خطاب مستقل و به تعداد مکلفان؛ به نحوی که یـک خطاب واحد، متوجه مکلف جداگانه باشد، نیست. بلکه خطاب واحدی است که متعلَّق آن کلی و موضوع آن عنوان کلی است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج۳، ص۳۱۸). در خطابات قانونی لازم نیست که همه افراد واجد شرایط عمومی خطاب باشند، بلکه اگر عده‌ای از مردم واجد شرایط خطاب باشند، برای تحقق اراده تشریعی که متعلق به عنوان عام کلی است، کفایت می‌کند و بدین ترتیب، همه مخاطبین ـ اعم از واجد یا فاقد شـرایط ـ مورد تکلیف واقع می‌شوند (مقیمی، بی‌تا، ش۴۲، ص۲۳۱).

عدم اخذ قید قدرت در تکلیف

قید قدرت، نه شرعاً و نه عقلاً در خطاب قانونی اخذ نشده است. شرعاً اخـذ نشـده است؛ زیرا دلیلی که موجب چنین تقییدی شـود، در ادلـه شـرعی وجـود نـدارد و اگـر فرض کنیم که چنین مقیدی وجود می‌داشت، باید هنگام شک در قدرت، اصـل برائـت جاری می‌گشت و حال آن‌که اصولیون قائل به احتیاط هستند. به عبارت دیگـر، از نظـر مشهور که قائل به شخصی‌بودن خطابات هستند، تکلیف عاجز قبیح است و تکلیـف در حق وی فعلی نمی‌شود. بنابراین، موضوع حکم، مکلفِ قادر خواهد بـود و در صـورت شک در قدرت، شک در اصل توجه تکلیـف اسـت کـه آن‌هـم مجـرای برائـت اسـت. درحالی‌که مشهور، قائل به احتیاط است. قید قدرت، عقلا نیز لحاظ نشـده اسـت؛ زیـرا برای عقل، راهی نیست تا بتواند تقیید شرعی احکام به قـدرت را کشـف نمایـد، بلکـه عقل، تنها می‌گوید جاهل معذور است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق(ب)، ج۲، ص۲۸).

اراده قانون‌گذاری در موضوع خطاب

اراده مولوی در خطاب قانونی، اراده جعل قانون است، نـه اراده بعـث. بـه عبـارت دیگر، اراده تشریعی در صدور احکام شرعی، اراده قانون‌گذاری و جعل به نحـو عمـوم است و صحت این نوع جعل حکم از نظر عقلایی متوقـف بـر رعایـت شـرایط جعـلِ عمومیِ قانونی است. در نزد عقلا، صحت چنین جعلی متوقف بر انبعاث همـه مکلفـان نیست؛ یعنی اراده تشریعی، عبارت است از اراده انجام عمل توسط مکلف و انبعـاث او به جانب عمل نیست؛ چراکه در این صورت، به جهت عدم امکان انفکاک اراده الهی از مراد، لازم می‌آید که امکان عصیان منتفی باشد (امام خمینـی، ۱۳۷۶، ج۳، ص۳۱۸). بـه عبارت دیگر، در احکـام کلـی قـانونی، صـحت جعـل، دائرمـدار مبـادی و غایـات در اشخاص نیست، بلکه مصحح خطابات کلی قانونی، وجود اثر در محیط آن قانون است؛ هرچند این اثر، تنها در برخی از افراد مخاطب ایجاد گردد (امام خمینی، بی‌تا، ص۳۴۰).

از بیان این نکته، چهار نتیجه حاصل می‌شود:

نتیجه اول؛ خطاب قانونی تفاوتی با قانون عرفی کـه جهـت حفـظ نظـام اجتمـاعی جعل شده، ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج۳، ص۲۲۸). پنج خصیصه عمده قوانین عرفـی عبارت‌اند از: کلی و عام‌بودن، الزامی‌بودن، متضمن حق و تکلیف داشـتن، دوام و ثبـات نسبی و ضمانت اجرایی. از این نظرگاه می‌توان گفت، امام خمینـی 1 ماهیـت خطـاب قانونی را مشتمل بر عناصر پنج‌گانه می‌داند. ایشان خطابی مانند «**لیقوم النـاس بالقسـط**» (حدید(۵۷): ۲۵) را خطابی قانونی و کلی تلقی می‌کنند که ناظر بر همه مکلفـان اسـت. یعنی همه در جامعه اسلامی مکلف‌اند که اقامه قسط نمایند و در این راسـتا نیـز حقـی برای آنان ثابت می‌شود و می‌توانند تا زمانی که قسط در جامعـه آنـان اسـتمرار دارد، از موهبت نظام عادلانه بهره ببرند. ضمانت اجرای عدم اقامه به قسط نیز عقـاب دنیـوی و اخروی برای آن جامعه است.

نتیجه دوم؛ ازبین‌رفتن اندیشه عبد و مولا نتیجه دیگـری اسـت کـه از قـانونی‌بـودن خطاب حاصل می‌آید. توضـیح ایـن‌کـه، اولاً در تفکـر قـانونی بایـد نـوعی انسـجام و هماهنگی میان قوانین باشد؛ در حالی که در اندیشه عبد و مولا چنین نیست. بلکـه هـر

امر و نهی از ناحیه مولا صادر شود، لازم الاتیان است؛ هرچند میان نهی قبلی و امر فعلی تعارض وجود داشته باشد. از همین رو است که مشهور اصولیون در مسأله صدور امر عقیب حظر، قائل به اباحه شده‌اند. ثانیاً برخلاف آن‌چه گفته شد که در نظام عبد و مولا، عدم اتیان، ظلم به مولا است، در اندیشه قانونی، اتیان یا عدم اتیان دائرمدار مصلحت است. اتیان تأمین‌کننده مصالح و عدم اتیان ازبین‌برنده مصلحت و ظلم به خود مکلفین است، نه مولا. این نکته بسیار مهمی است که اندیشه قانونی را از اندیشه انحلالی منفک می‌کند.

نتیجه سوم؛ این دیدگاه در استنباط احکام اجتماعی و حکومتی با استنباط احکام فردی تفاوت ایجاد می‌کند. مطابق آن‌چه گفته شد، در استنباط احکام فردی رابطه شخص و خدا در نظام عبد ـ مولا مطرح است. در این صورت، اگر از طریق امارات و دلایل شرعی نتوان به حکم واقعی واجد مصلحت رسید، باید به اصول عملیه مراجعه کرد و مصلحت فائته را در حد ممکن جبران نمود. اما از نظر امام خمینی 1، در خطابات قانونی که متعلق آن موضوعات عام و کلی اجتماعی است، علاوه بر رابطه شخص با مولا، روابط میان اشخاص نیز واجد مصالح و مفاسد است و نمی‌توان با مراجعه به اصول عملیه، کسب مصلحت یا دفع مفسده نمود. بلکه در مسائل اجتماعی و حکومتی باید به عنصر «اقتضائات زمان و مکان» توجه کرد و تمسک به اصول عملیه و ظاهریه جهت معذورنمودن خود کفایت نمی‌کند. ایشان مسأله فروش سلاح به کفار را تابع مصالح روز و مقتضیات زمان و از شؤون حکومت می‌داند. بنابراین، اگر روایاتی وجود داشته باشد که قائل به جواز مطلق یا عدم جواز مطلق باشد، باید طرح شود (امام خمینی، ۱۴۱۵ق(الف)، ج۱، ص۲۲۹-۲۲۸).

نتیجه چهارم؛ اصولیون معتقدند علم اجمالی موجب قطعیت تکلیف در حق کسی است که به آن اجمالاً علم یافته است. از این نظرگاه، علم اجمالی مانند قطع است و همه آثار آن را نیز خواهد داشت. از جمله آثار، قطع وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه با آن است (مشکینی، ۱۳۷۴، ص۲۲۴). اختلاف اصولیون در تنجیز علم اجمالی در موارد محصوره و غیر محصوره است. «شیخ انصاری» علم اجمالی را تنها در

مورد شبهات محصوره منجز می‌داند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۳۳)، اما «صاحب کفایه» علم اجمالی را در هر دو صورت منجز دانسته است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص۳۷۵). شرط منجزیت علم اجمالی و لزوم احتیاط این است که طرفین علم اجمالی باید مورد ابتلای مکلف باشند؛ به دلیل این‌که تکالیف تحریمی؛ اگرچه ظاهراً قیدی ندارند، ولی در واقع، قیدی همراه آن‌ها وجود دارد و آن قید این است که منهی‌عنه در آن‌ها باید مورد ابتلای مکلف باشد؛ چراکه تعلق تکلیف به امر خارج از ابتلای مکلف قبیح است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۴۲۰). این نکته با دیدگاه انحلالی‌بودن خطابات متناسب است؛ زیرا در دیدگاه انحلالی، خطابات؛ چه شخصی و چه عمومی، منحل به تعداد مکلفان می‌شوند. بنابراین، هر آن‌چه در خطاب شخصی ملاک است، در خطاب عمومی نیز ملاک است، از جمله محل ابتلابودن همگی اطراف علم اجمالی، اما مطابق دیدگاه امام خمینی 1، خطابات عام قانونی؛ اگرچه به عده زیادی تعلق می‌گیرند، لکن خطاب، واحد بوده و تعددی از ناحیه خطاب و موضوع، وجود ندارد، بلکه تعدد و تکثر، تنها در ناحیه متعلق است. بنابراین، خارج‌بودن برخی از افراد از محل ابتلا، خللی به فعلیت تکلیف کلی قانونی وارد نمی‌سازد و علم اجمالی در هر صورت منجز است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج۳، ص۳۲۱-۳۲۰).

امکان لحاظ عناوین خاص در موضوع تکالیف بر اساس خطابات قانونی

مفاد خطابات قانونی به گونه‌ای است که این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان قیود و عناوین خاص و گوناگونی را در موضوع تکالیف اخذ نمود. در این موارد، تکلیف مقید به عنوان خاصی است که از مفاد حکم یا دیگر عوارض خطاب به دست می‌آید. مقصود از عنوان خاص، سنخ متفاوتی از تکالیف نظام‌مند در حوزه اجتماعی و عرصه حکومت‌داری و مدیریت اجتماعی است که به‌طور طبیعی در جامعه وجود دارند و به‌تناسب هرکدام، قشر خاصی از مکلفین مأمور به امتثال آن می‌باشند. برخی تکالیف، مقید به قید فعل سیاسی است، برخی دیگر مقید به افعال اقتصادی و برخی دیگر بر همه مکلفین و طبیعت کلی جامعه اسلامی ناظر است.

بنابراین، وقتی خطابی قانونی، به طیف خاصی از مکلفین تعلق بگیرد، دیگر مکلفین ملزم به امتثال آن نیستند.

به عنوان مثال، در حوزه اقتصادی، همان‌گونه که در بالا بدان اشاره شد، خطاب «لیقوم الناس بالقسط»، تکلیفی نظام‌مند و در حوزه اقتصاد است که امتثال آن به نحو مشاع، بر جمیع مکلفین واجب است، اما یک عمل سیاسی؛ مانند روابط خارجی با کفار در حوزه دیپلماسی، بر افرادی واجب است که در این حوزه فعالیت می‌نمایند. یا خطاب «**و أعدوا لهم مااستطعتم من قوة**» (انفال(۸): ۶۰) ناظر بر نهادهای نظامی و امنیتی جامعه است، نه متوجه جمیع مکلفین.

به نظر می‌آید مفهوم خطابات قانونی بر حکم‌شناسی و به تبع موضوع‌شناسی فقهی، در حوزه فقه اجتماعی و حکومتی تأثیر بسیاری خواهد گذاشت. خطابات قانونی یکی از راه‌کارهای بدیع امام خمینی 1 است که موجب حل بسیاری از معضلات در حوزه حکم‌شناسی می‌شود. این نظریه از دیدگاه پژوهش حاضر، از آن روی اهمیت دارد که امکان بسط نظریات فقهی در روند مدیریت اجتماعی را در حوزه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و کلیّت جامعه اسلامی فراهم می‌آورد. بنابراین، اساساً این نظریه، دارای ماهیتی اجتماعی است و بالذات در حوزه موضوعات و تکالیف اجتماعی کارکرد دارد.

نتیجه‌گیری

انحلالی‌بودن خطابات و منحل‌شدن تکلیف به تعداد مکلفین، اساساً خطاب را از عمومیت و شمول آن ساقط می‌کند. این انحلال موجب می‌گردد احکام مستقل، به صورت تکالیف مستقل بر مکلفین مستقل و منفرد بار شود. یعنی اساساً ارتباطی بین احکام لحاظ نمی‌گردد و ثانیاً روابط میان مکلفین دیده نمی‌شود، بر همین پایه، امکان تحقق افعال اجتماعی وجود نخواهد داشت. غایت دیدگاه انحلال خطاب، معذریت و تأمین از عقوبت مولاست، نه تأمین مصالح عامه.

امام خمینی 1 معتقدند، انسان؛ هم بالوجدان و هم به دلالت لفظی، علم می‌یابد که خطابات عمومی شارع هم‌چون قوانین عرفی، یک خطاب واحد است که ناظر بر همه

مکلفان می‌باشد. از این منظر، خطاب به تعداد مکلفان تحلیل نمی‌یابد. فایده نخست این دیدگاه آن است که در این خطابات اراده مولوی شارع، اراده جعل قانون است، به نحو عموم، نه بعث مکلف و صحت این نوع جعل حکم، از نظر عقلایی متوقف بر رعایت شرایط جعلِ عمومیِ قانونی می‌باشد. بدین ترتیب، هر خطاب عمومی دارای خصایص یک قانون خواهد بود. فایده دوم این‌که استعاره عبد ـ مولا که دائرمدار عدم ظلم به مولا و اتیان همه اوامر وی در جهت رابطه دو طرفه است، از بین می‌رود و به‌جای آن، روابط افقی میان مکلفان اهمیت می‌یابد که مبتنی بر تأمین مصالح عامه است، نه شخصی. فایده سوم تنجز تکلیف در حق همگان و عدم شرطیت قید قدرت در آن است و فایده چهارم، عدم جواز تمسک به اصول عملیه و لفظیه در مسائل اجتماعی است، بلکه آن‌چه در این حوزه مهم است، تأمین مصالح، بر اساس اقتضائات زمان و مکان است و این از شؤون حکومت است. بدین ترتیب، براساس یافته‌های تحقیق، به نظر می‌آید، نظریه خطابات قانونی نقطه شروعی مناسب برای سخن‌گفتن از پایه‌های نظری و تئوریک فقه حکومتی و اجتماعی اثرگذار در حوزه فلسفه فقه است.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۳. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

۵. امام خمینی، سید روح الله، **المکاسب المحرمة**، ج۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۵ق(الف).

۶. امام خمینی، سید روح الله، **تنقیح الأصول**، مقرر: حسین تقوی اشتهاردی، ج۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۸ق.

۷. امام خمینی، سید روح الله، **تهذیب الاصول**، ج۳، قم: دار الفکر، ۱۳۸۲.

۸. امام خمینی، سید روح الله، **جواهر الاصول**، مقرر: محمدحسن مرتضوی لنگرودی، ج۳، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۶.

۹. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب البیع**، مقرر: محمدحسن قدیری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، بی‌تا.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب الطهارة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۲ق.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله، **مناهج الوصول إلی علم الأصول**، ج۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۵ق(ب).
۱۲. انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، ج۱و۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۳. بجنوردی، سید محمد، **قواعد فقهیه**، ج۱، تهران: مؤسسه عروج، ۱۴۰۱ ق.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة**، ج۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۱۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، **محاسن**، ج۱، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
۱۶. پاکتچی، احمد، «گرایش‌های امامیه در سده دوم و سوم هجری»، **نامه فرهنگستان**، ش۴، ۱۳۷۵.
۱۷. پاکتچی، احمد، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی: مقاله اجتهاد**، ج۶، تهران: انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۱۸. پاکتچی، احمد، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی: مقاله امامیه**، ج۱۰، تهران: انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۹. درایتی، حمید و شاکری، بلال، «نظریه خطابات قانونی؛ افقی تازه در تحلیل ماهیت حکم شرعی»، **فقه و اصول**، ش۲، ۱۳۹۸.
۲۰. ساعدی، جعفر، «نظریه خطاب‌های قانونی»، **مجله فقه اهل بیت : (فارسی)**، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ش۲۶، ۱۳۸۰.
۲۱. سید مرتضی، علی بن حسین، **الانتصار فی انفرادات الإمامیة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۲. سید مرتضی، علی بن حسین، **الذریعة الی اصول الشریعة**، ج۲، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۴۸.
۲۳. صدر، سیدمحمد باقر، **دروس فی علم الاصول**، ج۱، قم: دارالصدر، ۱۴۳۱ق.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، **عدة الاصول**، ج۱، قم: نشر ستاره، ۱۴۱۷ق.
۲۵. فخر المحققین، محمد بن حسن، **إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، ج۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.

۲۶. فرهادیان، عبدالرضا، «بررسی تطبیقی خطابات شرعی از دیدگاه مشهور و امام خمینی ; »، **پژوهش‌نامه متین**، ش ۷۴، ۱۳۹۶.
۲۷. گرجی، ابوالقاسم، **تاریخ فقه و فقها**، تهران: مؤسسه سمت، ۱۴۲۱ق.
۲۸. مرتضوی لنگرودی، سید محمدحسن، **جواهر الاصول (تقریرات اصول امام خمینی ;)**، ج۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۶.
۲۹. مشکینی، علی، **اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها**، قم: الهادی، ۱۳۷۴.
۳۰. مقیمی، ابوالقاسم، «نظریة الخطابات القانونیة»، **مجله فقه اهل البیت : (عربی)**، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ش۴۲، ۱۴۲۷ق.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، **دائرة المعارف فقه مقارن**، ج۱، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب 7 ، ۱۴۲۷ق.
۳۲. میرباقری، سید محمدمهدی، **درس خارج فقه حکومتی**، ۱۳۹۵، قابل مشاهده در: http://Kosari102.mihanblog.com.
۳۳. نائینی، محمدحسین، **فوائد الأصول**، محقق: محمدعلی کاظمی خراسانی، ج۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پیاپی۹۵
ISLAMIC GOVERNMENT 95 / Vol.25, No.1, Spring 2020

اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر بیانیه «گام دوم انقلاب»

دریافت: ۹۸/۴/۹ تأیید: ۹۹/۳/۱۰
ابراهیم موسی‌زاده*

چکیده

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با اطلاع از آسیب‌های الگوهای سیاسی حاکم بر غرب؛ نظام «چپ و راست مدرنیته» را که زاییده حاکمیت طاغوتی است، به شدت طرد نموده و یکی از وظایف دولت را «ایجاد نظام اداری صحیح» و «نظام اسلامی» مقرر کرده است. علی‌رغم این تصریح، جز در موارد نادر، اشاره خاصی به مؤلفه‌ها و اصول حاکم بر «نظام‌سازی اسلامی» صورت نگرفته است. اکنون با پشت سر نهادن چهار دهه تجربه و ابتنای بیانیه «گام دوم انقلاب»، بر دستاوردهای این «چله پر افتخار»، پرسش اصلی که مطرح می‌شود، این است که بیانیه گام دوم انقلاب، برای نظام‌سازی چه اصول و مؤلفه‌هایی را ارائه می‌دهد؟ با توجه به مبانی، شاکله و جهت‌گیری صریح قانون اساسی در خصوص حاکمیت موازین اسلامی بر همه قوانین و مقررات، مسلماً از منظر واضعان قانون اساسی و هم‌چنین بیانیه گام دوم، «نظام‌سازی اسلامی» دارای مؤلفه‌ها و اصول ارزشی برخاسته از دین است که چنین نظامی بر ارزش‌هایی چون آزادی، عدالت، استکبارستیزی، معنویت، عقلانیت و مردم‌سالاری مبتنی است که آسیب‌ها، راه‌کارها و اصول حاکم بر این ارزش‌ها نیز در بیانیه «گام دوم انقلاب»، به عنوان نقشه راه نظام‌سازی اسلامی تبیین شده‌اند. این نوشتار بر اساس روش توصیفی ـ تحلیلی و با درنظرگرفتن چشم‌اندازهایی به عنوان غایات «بیانیه»، به بررسی چیستی مؤلفه‌ها، اصول و راه‌کارهای تحقق «نظام‌سازی اسلامی» می‌پردازد.

واژگان کلیدی

نظام‌سازی، مدیریت انقلابی، تمدن‌سازی، مردم‌سالاری، بیانیه گام دوّم

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران: e.mosazadeh@ut.ac.ir.

مقدمه

فقه عظیم شیعی از همان مراحل اولیه تدوین و تکوین، با فقه سیاسی و فقه نظام‌ساز عجین و همراه بوده است، لکن نظام‌سازی مبتنی بر فقه غنی شیعی، امری است که با پیروزی انقلاب شکوه‌مند اسلامی و مجاهدت علمی و عملی فقهای عظیم الشأن و در رأس آن‌ها حضرت امام خمینی 1 وارد مرحله‌ای جدید و کاربردی شد که در راستای تحقق آرمانِ «فقه، تئوری کامل اداره انسان و جامعه از گهواره تا گور» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۲۱، ص۲۸۹) نظام‌سازی بر اساس فقه، به یک امر جاری بدل شده است که مهم‌تر از آن، تکمیل و تتمیم نظام جاری و جبران خلأها و کاستی‌های آن بر اساس اندیشه‌های ناب فقاهت و اصول و موازین دینی است؛ چرا که پیشرفت و تعالی جامعه با حفظ اصول و هویت نظام، امکان‌پذیر بوده و از سوی دیگر، اصلاح و تکمیل مسیر حرکت، جزء متمم نظام‌سازی است. بر این اساس، طراحی و ارائه فقه نظام در ابعاد متعدد و نظام‌سازی از ضرورت‌های جامعه امروز اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص۲).

شایان یادآوری است که طراحی نظام‌ها، رابطه بسیار وثیق و نزدیکی با نظام سیاسی اساسی و کلان دارد (Calvert, 1985, p.63). چرا که نظام سیاسی، مسائل مربوط به حاکمیت را در سطح بالاتر مورد بحث قرار می‌دهد؛ در حالی‌که نظام‌سازی‌های مرتبط، همان مسائل را در سطوح متنوع مورد کنکاش قرار داده و در صدد تحقق آرمان‌های اساسی است که توسط منابع ارزشی نخستین بیان شده‌اند (Jaykumar, 2005, p.4). یعنی این‌که میان نظام‌سازی با نظام سیاسی کلان حاکم و مندرج در قانون اساسی، تفکیکی وجود ندارد؛ زیرا هر دو، نوعی تدبیر در امور عمومی است (قاسم جعفر، ۱۹۹۴م، ص۸۶).

در هر حال، اصلاح و تکمیل مسیر حرکت نظام کلان سیاسی، جزء متمم نظام‌سازی محسوب می‌شود و در این راستا، پیشرفت و تعالی جامعه با حفظ اصول و هویت نظام اصلی امکان‌پذیر است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص۳). یکی از اسناد نظام‌سازی که به مثابه

منشور و با دارابودن ارزش حقوقی و شرعی، توانایی تبیین چشم‌انداز و ارائه راه‌کار در این مسیر را دارا است، بیانیه «گام دوم انقلاب» مورخ ۱۳۹۷/۱۱/۲۲ می‌باشد. این بیانیه با تمامی اجزا، بندها، فرازها و توصیه‌ها از یک روح واحد، منجسم و نظام اساسی حکایت دارد که این نظام و روح کلی، عبارت است از نظام‌سازی اسلامی و عملی‌ساختن آن در راستای تحقق تمدن‌سازی اسلامی و نهایتاً زمینه‌سازی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (ارواحنا فداه). بر اساس اصول متعدد قانون اساسی، نظام سیاسی حاکم در کشور ما، «جمهوری اسلامی» همراه با اصول و ارزش‌های الهی و وحیانی و احکام و موازین اسلامی است. حال مسأله اساسی این است که بیانیه «گام دوم انقلاب»، برای تحقق این اصول و ارزش‌های وحیانی و الهی، چه اصول و مؤلفه‌هایی را تجویز می‌نماید. بر این اساس، پرسش اصلی این نوشتار، چیستی اصول و مؤلفه‌های حقوقی ـ فقهی بیانیه «گام دوم» انقلاب است که با روش توصیفی ـ تحلیلی به بررسی ابعاد موضوع می‌پردازد.

نظام‌سازی

«نظام» جمع «نظم» است و آن به معنای اجتماع اجزا و قطعات به‌هم‌پیوسته در مجموعه‌ای است که با تأثیر در یک‌دیگر به صورت متقن و هدایت‌شده، هدف واحد و مشخصی را دنبال می‌کنند. تعبیر «نظام عالم» یا «نظام هستی» یا «نظم در مخلوقات و پدیده‌ها» به این معناست که همه آن‌ها دارای غایت معین و هدف مشخص و اتقان و استحکام خاصی هستند که قرآن هم به آن اشاره دارد[1](جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۱۴۲-۱۴۱).

محور اصلی یک مجموعه که تحت عنوان «نظام» شناخته می‌شود، عبارت است از تمرکز عملیات مشترک اجزای تشکیل‌دهنده آن و رابطه تعاملی اجزای آن و هدف‌داربودن تمرکز به منظور رسیدن به هدف‌های خاص و مورد نظر.

اسلام دارای نظامی است که ارکان، ماهیت، چارچوب و اوصافش آن را از سایر نظام‌ها متمایز می‌سازد. نظام اسلامی را در سراسر تاریخ آن به ویژه در مقاطع خاصی از

آن می‌توان به وضوح مشاهده و مورد بررسی قرار داد (کتانی، ۱۳۸۴، ص۱۱؛ شمس الدین، ۱۳۷۵، ص۳۳). نظام در واقع جزء ضروری و جدایی‌ناپذیر حاکمیت و نمودار ساختار آن می‌باشد. بر همین اساس، حفظ نظام هم یکی از مهم‌ترین مبانی و قواعد فقهی محسوب می‌شود (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۴۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص۱۲۹ و عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص۳۵۷). از آن جا که برآیند نظام‌سازی، مربوط به مکلف کلان و رفتار جامعه در عرصه‌های گوناگون است (اراکی، ۱۳۹۳، ص۱۶)، لذا توجه به نظامات در عرصه‌های متعدد و استنباط، تدوین و تفریع احکام آن‌ها، از الزامات پژوهش‌های نظام‌سازی است که مسلماً یکی از مهم‌ترین این حوزه‌ها، «نظریه نظام انقلابی» است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۱).

ماهیت نظام اسلامی

اوصاف و ویژگی‌های ممتاز نظام اسلامی در ماهیت آن نهفته است. این ماهیت است که روی‌کرد، اهداف، صلاحیت‌ها و جایگاه نظام‌سازی را مشخص می‌کند. اگر ماهیت نظام را برآمده از یک امر اعتباری صرف و قراردادی محض بدانیم یا آن را تابع نظام واقعی و تکوینی الهی بدانیم، از دو نظام متفاوت برخوردار خواهیم شد.

اگر پیوند مردم و خرده‌نظام‌ها با نظام اساسی یک امر قراردادی و اعتباری باشد، عمل‌کرد و فعالیت‌های نظام در محدوده همان اعتبار و قرارداد خواهد بود و اگر آن ارتباط ریشه در امور واقعی و ارزشی و اعتباریات نفس‌الامری داشته باشد، عمل‌کرد در محدوده این امور ارزشی و واقعی قرار خواهد گرفت یا حداقل از آن‌ها استنتاج خواهد شد.

این رابطه در نظام اسلامی، تنها حول محور قرارداد و امور صرفاً اعتباری نمی‌باشد؛ چرا که انگیزه اصلی در این نظام، برقراری و صیانت پیوند با خداوند است که همگان با ذات اقدسش ارتباط وجودی دارند و سایر مسائل؛ مانند ساختار و عناوین نظیر ریاست، مرئوسیت، معاونت و... فقط به منظور ایجاد نظم صوری در جامعه می‌باشد؛ وگرنه تنها عامل ارتباط بین افراد مسلمان در یک نظام اسلامی، همان حفظ پیوند بندگی با خدای سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۷).

اگر فعالیت نظام صرفاً بر اساس روابط قراردادی صورت بپذیرد، همانند سرابی خواهد بود که هرگز تشنه مقام و نیازمند به کمال را سیراب نخواهد کرد. چرا که رابطه‌های اجتماعی در نظام الهی به یک پیوند واقعی و ارزشی تکیه می‌کند. لذا تشریع و تنظیم رابطه در حکومت اسلامی و نظام الهی تنها به استناد وحی آسمانی بوده و صرفاً از آن منبع مدد می‌گیرد (همان، ص۸). اگر بین قوانین و مقررات اعتباری با قواعد واقعی و حقیقی پیوندی برقرار نشود و آن قوانین و مقررات اعتباری از این قواعد اصیل استمداد نکند و با آن هماهنگ نباشد و آن‌ها را زیربنای تشکیل نظام قرار ندهد، هرگز آن فروع اعتباری، عامل تأمین سعادت جامعه و انسان نخواهد بود و لذاست که پذیرش اصولی چون اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مبنی بر انطباق کلیه قوانین و مقررات با موازین اسلامی، مسلماً در همین راستا و در انطباق با همین ماهیت بوده و در تدوین و تصویب قوانین و مقررات، چاره‌ای جز اعتماد به اصول زیربنایی انسان در اسلام وجود ندارد. لازم به ذکر است که برقراری این اعتماد و انسجام:

> مستلزم آشنایی با تمام حقیقت انسان و تمام حقیقت جهان هستی است؛ زیرا جوامع انسانی با تمام جهان آفرینش در شرایط گوناگون ارتباط دارند و آشنایی کامل به انسان و جهان، برای احدی جز آفریدگار آن‌ها میسر نیست. لذا تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها فقط با هدایت الهی خواهد بود (همان، ص۷).

این‌جاست که با برقراری ارتباط ما بین نظام‌سازی با فرامین الهی در چارچوب کلی تکوین و تشریع برخاسته از آن، ماهیت الهی و حقیقی نظام اسلامی مشخص می‌گردد. اصلی‌ترین هدف از طرح بحث ماهیت نظام اسلامی این است که طراحی نظام، باید هم‌سو با ماهیت آن باشد و در یک نظام که ریشه در واقعیت‌ها و اراده حکیمانه الهی دارد، نباید همه چیز اعتباری و انتزاعی فرض شوند. مهم‌ترین ویژگی و تفاوت نظام اسلامی با سایر نظام‌ها در نحوه نگرش به انسان و سازمان نهفته است. جهت‌دهی مجموعه نظام اسلامی، در چارچوب احکام اسلامی و تعالی به سوی خدا است.

بر این اساس، رهبر معظم انقلاب، شعارهای انقلاب دینی و نظام اسلامی را

برخاسته از یک امر حقیقی که همان فطرت بشری است، دانسته و بیان می‌دارند:

> برای همه چیز می‌توان طول عمر مفید و تاریخ مصرف فرض کرد، اما شعارهای جهانی این انقلاب از این قاعده مستثنی است؛ آن‌ها هرگز بی مصرف و بی فایده نخواهند شد؛ زیرا فطرت بشر در همه عصرها با آن سرشته است. آزادی، اخلاق، معنویت، عدالت، استقلال، عزت، عقلانیت، برادری، هیچ یک به یک نسل و یک جامعه مربوط نیست تا در دوره‌ای بدرخشد و در دوره‌ای دیگر افول کند. هرگز نمی‌توان مردمی را تصور کرد که از این چشم‌اندازهای مبارک دل‌زده شوند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۱).

آسیب‌شناسی‌های نظام اسلامی

چون نظام‌سازی اسلامی ریشه در حقایق دارد، لذا هر آسیبی برای آن، آثار وضعی منفی دارد و نباید مصالح خودساخته بشری در تقابل با مصالح واقعی الهی آسیب‌ها را نادیده گرفته یا آن‌ها را رواج دهد. بر این اساس، آسیب‌شناسی نظام‌سازی اسلامی از اهم مسائل بیانیه «گام دوم انقلاب» است. به همان اندازه که نظام‌سازی اسلامی، شرایط و ضوابط مکتبی و توانایی‌های تخصصی و علمی لازم را دارد، به تناسب کمبود، یا ضعف این شرایط و توانایی‌ها، آسیب‌هایی را دامن‌گیر این نظام می‌کند که اگر شناخته و پیش‌گیری نشود، نظام اسلامی، نه تنها توان انجام مسؤولیت‌های خود را از دست می‌دهد، بلکه «دروغ‌ها به جای حقیقت خواهند نشست و آینده مورد تهدیدهای ناشناخته قرار خواهد گرفت» (همان، ص۲) و به جای گره‌گشایی از جامعه، بر مشکلات آن می‌افزاید.

> بی‌تردید برای هر عاملی، مانعی و برای هر ساطعی، رادعی و برای هر حرکتی، آفتی هست که بر هر شخص در مسیر لازم است آن موانع، روادع و آفات را بشناسد و در ضمن آراسته‌شدن به فضایل، خویشتن را از رذایل دور ساخته و آسیب‌ها را کنار زند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۱۹۴).

نظام‌سازی، توانی است که بالقوه همه انسان‌ها با داشتن شرایطی آن را دارند، اما

وقتی که تناسب مسؤولیت با توانایی از نظر تعهد و دانش و تخصص به هم خورد، ناگزیر زمینه رشد آسیب‌ها و آفت‌ها فراهم می‌گردد که در این‌جا به اهم آفات و آسیب‌های مورد تصریح در بیانیه به نحو اختصار اشاره می‌شود:

الف) جاه‌طلبی و مال‌دوستی

فساد، توده چرکین کشورها و نظام‌ها است که اگر در بدنه حکومت‌ها عارض شود، زلزله ویران‌گر و ضربه‌زننده به مشروعیت آن‌ها است. یکی از مهم‌ترین مصادیق فساد و آسیب نظام‌ها، وسوسه مال و مقام و ریاست است که حتی در علوی‌ترین حکومت تاریخ؛ یعنی حکومت حضرت امیرالمؤمنین 7 کسانی را لغزاند. لذا خطر بروز این تهدید در نظام جمهوری اسلامی هم که روزی مدیران و مسؤولان آن مسابقه زهد انقلابی و ساده‌زیستی می‌دادند، هرگز بعید نبوده و نیست که راه‌کار این است که دستگاهی کارآمد با نگاهی تیزبین و رفتاری قاطع در قوای سه‌گانه حضور دائم داشته باشند و به معنای واقعی با فساد مبارزه کنند و از تشکیل نطفه فساد پیش‌گیری و با رشد آن مبارزه نمایند که این مبارزه نیازمند انسان‌هایی با ایمان و جهادگر و منیع‌الطبع، با دستانی پاک و دل‌هایی نورانی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۷). فرزانه کسی است که وسیله را هدف نپندارد و غیر از هستی محض و لقای خداوند ـ که همان حقیقت هستی است ـ هر چیز دیگر را وسیله بداند و به چیزی که گذراست، دل نبندد (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۱۵).

ب) انعطاف در برابر مستکبران و قوّام به قسط نبودن

صراحت و شجاعت در برابر زورگویان و گردن‌کشان و حمایت از مظلومان و مستضعفان و جوان‌مردی و مروت انقلابی و گستره این دامنه عمل جهانی و منطقه‌ای در کنار مظلومان جهان از الزامات نظام‌سازی اسلامی می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۲).

گرچه بر هر مسلمان لازم است که عادل باشد و به قسط قیام کند، لیکن کارگزاران نظام اسلامی، باید بیش از دیگران به ملکه فاضله قیام به قسط متصف باشند. «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ**» (نساء(۴): ۱۳۵). در مسؤولین نظام اسلامی

غیر از آن‌چه که در شهروندان متعارف معتبر است، چیز دیگری لازم است و آن این‌که استکبارستیز و قوّام به قسط باشند و قوّام‌بودن، غیر از عادل‌بودن است و چیزی فراتر از آن است تا از گزند هرگونه تبعیض و اهمال و مانند آن مصون باشند (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۱۵). استکبارستیزی و قوّام به‌قسط‌بودن، عناصر و مؤلفه‌های دیگری را نیز اقتضا می‌کند که از جمله می‌توان به عدم اتکا به مستکبران، فاصله‌نگرفتن از ارزش‌ها، عدم تزلزل در پای‌بندی به اصول، اعتمادنکردن به دشمن، عدم تبعیض در توزیع منابع، توجه جدی به محرومین، مبارزه بی‌امان با شکاف عمیق طبقاتی و عدم خیانت به آرمان‌ها و شعارها اشاره کرد. بر این اساس، تسلیم‌ناپذیری و صیانت و پاسداری از انقلاب و عظمت و هیبت الهی آن و گردن برافراشته آن در مقابل دولت‌های متکبر و مستکبر، خصوصیت شناخته‌شده نظام اسلامی به شمار می‌رود؛ چرا که ایران اسلامی و انقلابی، در فضای حیات‌بخش انقلاب توانست، نخست دست‌نشانده آمریکا و عنصر خائن به ملت را از کشور براند و پس از آن هم تا به امروز از سلطه دوباره قلدران جهانی بر کشور با قدرت و شدت جلوگیری نماید (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۴).

ج) عدم پای‌بندی به آرمان‌ها

آرمان‌ها ایجاب می‌کند که انسان خود را وامدار ارزش‌ها، پیمان‌ها و شعارهای خویش بداند و به آن بدون هیچ کم و کاستی وفا کند. موضوع پای‌بندی به آرمان و میثاق در خصوص هیأت حاکم، اهمیت مضاعفی دارد؛ چرا که آن‌ها مؤمنان به قانون در دو بخش عقیده و عمل؛ یعنی دو عنصر ایمان و اَیمان‌اند. به آن‌چه خداوند به وسیله قرآن و عترت فرمود، ایمان دارند و به آن متخلّق‌اند و این همان ایمان است و به آن‌چه به جامعه و دیگران (اعم از این‌که در عرصه ملی، منطقه‌ای یا بین‌المللی باشد) تعهد سپرده‌اند، پای‌بندند. مهم‌ترین گرفتاری دنیای امروز در خلأ اصول اخلاقی، فقدان همین عنصر دوم؛ یعنی ایمان است. قرآن کریم، راز ضرورت مبارزه با طاغیان استکبار، یاغیان استعمار، باغیان استثمار، مکاران استحمار و بالأخره سوداگران استعباد را همین فقدان پای‌بندی به آرمان‌ها و میثاق‌ها می‌داند: «**فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ**» (توبه(۹): ۱۲)، نه «لا

إیمان لهم»؛ زیرا با کافر می‌توان زندگی مسالمت‌آمیز کرد، ولی با مستکبر هرگز (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۴۳). از منظر بیانیه، یکی از افتخارات نظام اسلامی پشت سر گذاشتن فراز و نشیب‌ها، بدون خیانت به آرمان‌ها در برابر همه وسوسه‌های نظام سلطه و صیانت از کرامت و اصالت شعارها و پای‌بندی به آن‌ها و پیوند میان جوشش انقلابی و نظم سیاسی و اجتماعی و دفاع ابدی از نظریه نظام انقلابی می‌باشد. نظام اسلامی، ضمن نشان‌دادن حساسیت مثبت به نقدها نسبت به آرمان‌های خود تجدید نظرپذیر و اهل انفعال نبوده و از ارزش‌هایش که با ایمان دینی مردم آمیخته است، فاصله نگرفته است. این نظام، ضمن این‌که متحجر نبوده، در برابر پدیده‌ها و موقعیت‌های نو به نو، فاقد احساس و ادراک نیست، اما در عین حال، به اصول و آرمان‌های خود به شدت پای‌بند بوده و با خطوط اصلی خود هرگز بی مبالاتی نمی‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۲-۱).

د) تفکیک تعهد و تخصص

هر رفتار نا آگاهانه و علم به عمل ننشسته، دو آسیبی هستند که کارگزاران و به تبع آن، نظام را تهدید می‌کند. دین هر دو را نکوهش کرده است.[۲] علم بی‌عمل و عمل بی‌علم در حکم دو لبه یک قیچی‌اند و هر دو از آفات بزرگ و آسیب‌های خطرناکی هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۲۰۸). بیانیه گام دوم با تأکید بر بهره‌مندی از تجربه، به ویژه گوش‌سپردن به تجربه پیش‌کسوتان و شناسایی درست گذشته، علم و پژوهش را همراه با معنویت و اخلاق، به عنوان دو راه‌کار بنیادین معرفی و برای تحقق نگاه انقلابی و عمل جهادی، جوانان را برای به‌دوش‌کشیدن بار سنگین مسؤولیت بر شانه‌های خود در عرصه‌های مدیریتی، کارگزاری، اندیشه‌ورزی و فعالیت در همه عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و بین المللی و نیز در عرصه‌های دین و اخلاق و معنویت و عدالت، به ساختن ایران اسلامی به عنوان الگوی کامل نظام پیشرفته اسلامی فرا می‌خواند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۵).

ه) تفکیک دین و دنیا

همان‌گونه که در ماهیت نظام گذشت، نظام اسلامی ریشه در وحی الهی و حقایق

تکوینی دارد، لذا در نظام اسلامی اکتفا به دنیا و عقل مادی صرف بس نیست، بلکه باید پشتوانه‌ای به نام وحی داشته باشد. ادراکات عقل مادی باید با دین و وحی هماهنگ گردد تا صراط مستقیم پیموده شود. فکر را باید از هوی، هوس، حسد، کینه، غضب، رشوه و... تعدیل کرد که از قلمرو وحی تعدی نکند. هرگونه تجاوز از حد و قلمرو وحی، مساوی با جهل است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۲۴۱-۲۴۰). «**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**» (مائده(۵): ۴۴). بر این اساس، بیانیه گام دوم، توأمانی دین و دنیا را آغازگر عصر جدیدی اعلام نموده که این توأمانی چارچوب‌های شرق و غرب مادی را در هم شکسته و کهنگی کلیشه‌ها را به رخ دنیا کشیده است که تحقق آرمان‌ها را در کنار استفاده از تجارب گذشتگان به حضور نسل جوان، مؤمن و دانا و کاردان و پرانگیزه موکول می‌کند که این مدیریت‌های جهادی با الهام‌گرفتن از ایمان اسلامی و توجه به ابعاد علمی و فناوری تحقق می‌یابد. بیانیه گام دوم، آزادی را همراه با حفظ ارزش‌ها، عقلانیت را در پیوند با ایمان دینی، حاکمیت علم توأم با حاکمیت معنویت و اخلاق و فراهم‌کردن زمینه رشد اخلاق و معنویت همراه با مبارزه با کانون ضد معنویت و اخلاق و نهایتاً انعطاف‌پذیری در عین عدم انفعال را به عنوان راه‌کارهای بنیادین تحقق توأمانی دین و دنیا تبیین و تجویز می‌نماید (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۶-۲).

در بیان آسیب‌ها و آفت‌ها به موارد مذکور بسنده نموده و در یک جمع‌بندی نهایی بیان می‌داریم که همه اعمال انسانی که گردانندگان اصلی نظام هستند، از دو جهت تهدید و تحریف می‌شوند: فاعل و فعل؛ یعنی عملی مطلوب و مثاب است که از دو جهت صحیح و مصاب باشد: ۱. رفتاری که به حسن فعل آراسته باشد. ۲. و از رذالت فاعلی مبرّا و به حسن فاعلی محلّا باشد. بنابراین، قبح فعلی و فاعلی و رواج آن دو، از مهم‌ترین آفات و آسیب‌های نظام است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۲۴۸) که قراردادن صفات و شرایطی چون ایمان، دست‌پاکی، صفای دل، مناعت طبع، روحیه انقلابی،[۳] دانایی، کاردانی، شجاعت، پرانگیزه‌بودن، امیدواری، نگاه خوش‌بینانه به آینده، پرهیز از نا امیدی و امید کاذب، عدالت، تقوا، آگاهی و... برای کارگزاران نظام، همه در همین راستاست (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۷-۱).

اصول حاکم بر نظام‌سازی اسلامی

نظام‌ها می‌باید در فرآیند اعمال و تحقق آرمان‌ها، خود را مقید به اصولی نموده و بر آن‌ها پای‌بند باشند. این اصول، هنجارها و ارزش‌هایی هستند که در رویه نظام‌سازی بر حکومت و روابط آن با شهروندان حاکم بوده و از تنوع و تکثر برخوردار هستند و بر اساس معیارهایی تقسیم‌بندی می‌شوند (Weda, 2000, p.p893-904, Hawke, 1998, pp43-48؛ هداوند، ۱۳۸۸، ص۸۴ و رنجبر، ۱۳۹۵، ص۱۲۶). تبیین اصول حاکم بر نظام‌سازی از آن جهت ضرورت دارد که فروع، جایگزین اصول نشوند. شایان یادآوری است از آن‌جا که این نوشتار مربوط به اصول و مؤلفه‌های پایه‌ای نظام‌سازی اسلامی می‌باشد، لذا صرفاً به خطوط اساسی برخی از اهم این اصول می‌پردازیم:

الف) اصل عقلانیت

اهمیت عقل و اصول عقلانی در همه نظام‌ها یک امر پذیرفته شده است. اما همه اختلاف در چگونگی ایفای نقش عقل در این نظام‌ها می‌باشد. وقتی از حضرت علی 7 راجع به عاقل سؤال شد، حضرت فرمودند: «عاقل کسی است که هر چیزی را در جای خودش می‌گذارد». دوباره سؤال شد که جاهل را توصیف کن، فرمود: «توصیف کردم»؛ یعنی‌جاهل کسی است که هر چیزی را به‌جای خودش نمی‌گذارد:

قیل له 7 : صف لنا العاقل: فقال 7 : «**هو الذی یضع الشیء مواضعه:** [فقیل: فصف لنا الجاهل، فقال 7 :] **قد فعلت**» (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۷). اگر در نظامی، عقل رعایت نشود، آن نظام دوام نخواهد آورد و چون عقل و فرزانگی، عامل برقراری نظام حکومتی است و عقل آن است که به وسیله آن انسان راه بهشت را طی کند و پرستش خداوند سبحان بدان حاصل شود که «**الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ**» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۹)، هرگز یک نظام‌سازی مطلوب از عقل بیرون نمی‌رود (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۱۹۰).

«عقل که همانند نقل نیروی اکتشافی شرع است، چراغ روشنی است که در تشخیص صراط مستقیم سهم به‌سزایی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۵۳).

مؤلفه‌های عقلانیت در بیانیه «گام دوم»، توأمانی عقلانیت با انقلابی‌گری، ترابط آن با حکمت، خردگرایی، درایت، تفکر، آزادی فکر، پرهیز از قشری‌گری، تحجر، اجتناب از اوهام و خیال، پرهیز از سازش‌کاری با دشمن و عدم مدارا با فریب‌کاران است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص۲). در روایتی از امیر مؤمنان علی 7 می‌خوانیم که وقتی از آن حضرت پرسیدند: ای الناس اثبت رأیاً؟ چه کسی از همه مردم از نظر عقل با فکرتر است؟ فرمود: «**من لم یغره الناس من نفسه و لم تغره الدنیا بتشویقها**»؛ کسی که مردم فریب‌کار او را نفریبند و تشویق‌های دنیا نیز او را فریب ندهد (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۳۸۳). هم‌سویی خرده نظام‌ها با نظام کلان سیاسی، حاکمیت علم و دانش و حرکت به سمت رستاخیز علمی و عدم رکود علمی، تأکید مؤکد بر اقتصاد و تشویق به کسب ثروت مشروع، کسب استقلال و عزت بین المللی، پیوند جوشش انقلابی با نظم، درس‌گرفتن از تجربه‌ها، مدیریت جهادی، اتکای به امید صادق، دوری از ترس و تحجر، عدم استفاده از قوه قاهره در معنویت و اخلاق، تکیه بر کارگزاران صالح، پرهیز از افراط و تفریط و داشتن سبک زندگی اسلامی، ابعاد دیگری از عقلانیت هستند که به‌وسیله بیانیه گام دوم تجویز شده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۸-۱).

ب) مردم‌سالاری دینی

بیانیه گام دوم انقلاب، ترکیب جمهوریت و اسلامیت را نخستین درخشش انقلاب معرفی کرده و مردم‌سالاری دینی و عنصر اراده ملی را که جان‌مایه پیشرفت همه‌جانبه و حقیقی است، به کانون مدیریت کشور تجویز و مشارکت مردمی را در مسائل سیاسی؛ مانند انتخابات و مقابله با فتنه‌های داخلی و حضور در صحنه‌های ملی و استکبارستیزی را از دستاوردهای نظام اسلامی می‌داند (همان، ص۳-۲).

مردم‌سالاری دینی، درنظرگرفتن رأی، خواسته‌ها و مطالبات مردم بر اساس مبانی ارزشی می‌باشد. اگر جوهره مردم‌سالاری و دموکراسی را مشارکت سیاسی بدانیم، بی‌شک دین اسلام بر مشارکت سیاسی تأکید شایانی داشته است که برخی از ساز و

کارهای مشارکت سیاسی عبارتند از: شورا، مشورت، بیعت، نظارت عمومی، امر به معروف و نهی از منکر (سعیدی، ۱۳۹۲، ص۱۶۹-۱۶۷).

مردم‌سالاری دینی اشاره به الگویی از حکومت است که بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی استوار بوده و با الگوهای غربی تفاوت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص۵۲).

در «مردم‌سالاری دینی»، دو نوع حاکمیت؛ البته در دو سطح متفاوت اعمال می‌شود که عبارتند از:

۱. حاکمیت الهی.

۲. حاکمیت انسان برسرنوشت خویش.

که حاکمیت الهی، نتیجه منطقی دلایل متقن توحید[۴] و حاکمیت انسان، نتیجه منطقی اصل اعتقادی و دینی «آزادی و اختیار» انسان است[۵] (عمید زنجانی، ۱۳۹۷، ص۱۶۹). هر چند که حکومت، تنها از آن مدیر و مدبر مطلق هستی است.[۶] با این حال، انسان تکویناً آزاد آفریده شده است و هرگز بر پذیرش هیچ حاکمیتی ـ اعم از الهی و یا غیر آن ـ مجبور نیست. ازاین‌رو، نه در اصل دین تحمیل است «**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**» (بقره(۲): ۲۵۶) و نه حکومت دینی می‌تواند اجباری باشد. تثبیت حکومت در جامعه به رغبت و آمادگی جمعی بستگی دارد و چنین حکومتی، با خواست و اراده مردم شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد. در مردم‌سالاری دینی، سخن از تفوق و حاکمیت مستبدانه دین و نادیده‌گرفتن هرگونه نقشی برای مردم نیست تا تصور شود با به‌میان‌آوردن نظرات مردم، ناگزیر باید حکومتِ خداوند را به کنار گذاشت؛ چنان که در حکومت‌های دموکراسی و تئوکراسی، بر چنین حاکمیتی‌هایی تأکید می‌شود. البته در مردم‌سالاری دینی، تنها رأی و نظر مردم، محور امور قرار نمی‌گیرد؛ چنان که در الگوی دموکراسی و لیبرال‌دموکراسی مطرح است. به هر حال، مردم‌سالاری دینی، نقش مردم را در تعیین، تشکیل و استمرار حکومت نادیده نمی‌گیرد، ولی همین حکومت، هرگز مسؤولیت مهم و محوری خود را در پیروی از مسیر حقیقت فراموش نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۲۴-۲۳).

ج) اصل حفظ نظام و شعائر

حفظ نظام، از بنیادی‌ترین مبانی فقه اسلامی است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۴۶۴). بر این اساس، مسؤولیت در نظام اسلامی نیز به عنوان امانت الهی تلقی می‌شود: «**إِنّ عَمَلَکَ لَیْسَ لَکَ بِطُعْمَةٍ وَ لَکِنّهُ فِی عُنُقِکَ أَمَانَةٌ**» (نهج البلاغه، نامه ۵) و لذا خیانت در آن از جمله معاصی بزرگ محسوب می‌شود. قرآن کریم در این خصوص می‌فرماید: «**إِنّ اللّهَ یَأمُرُکُم أن تُؤَدُّوا الأمانات إِلی أهلِها**» (نساء(۴): ۵۸) و معنای رعایت و حفظ ، همانا رعایت همه شؤون مسؤولیت‌ها است. اثر سوء خیانت در امور عمومی مسلمانان (اموال، اعراض، نفوس و حقوق آنان)، به حدی بزرگ است که در کنار خیانت به خدا و پیامبر 9 واقع شده است: «**یَا أَیُّهَا الّذِینَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللّهَ وَالرّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِکُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**» (انفال(۸): ۲۷).

در باره خطرناک‌بودن خیانت در نظام، تعبیر دیگری در قرآن کریم مطرح است و آن این‌که انسان خائن در قیامت با همان خیانتش محشور می‌شود: «**یُرِیهِمُ اللّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ**» (بقره(۲): ۱۶۷) و باید خزی و رسوایی آن الم ابدی را تحمل کند.

نظام اسلامی موظف است همه آرمان‌ها، شعارها و ارزش‌های خویش را حفظ کرده و خیانت در امانت را، حتی در شعارها روا ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۱).

د) اصل تخصص و تعهد (شایستگی)

جمهوری اسلامی ایران، نظامی بر پایه ایمان به توحید و کرامت و ارزش والای انسانی است که از راه اجتهاد و استفاده از علوم و یافته‌های عقلانی به اهداف خود می‌رسد (اصل دوم قانون اساسی). بر این اساس، جمهوری اسلامی ایران نظام ارزش‌هاست. این نظام، علاوه بر به‌کارگیری همه امکانات خویش، برای پیشرفت و توسعه همه‌جانبه، اهداف متعالی دیگری را نیز دنبال می‌کند که هدف میانی آن اهتمام به تحقق عدالت و هدف غایی آن تعالی انسان و خلیفةالله‌شدن او است. لذا از آن‌جا که همه ارکان، ساختارها، نهادها و تشکیلات جمهوری اسلامی ایران مستحیل در یک نظام ارزشی است، لذا تحقق این اهداف ارزشی نیازمند کارگزاران، مدیران و نیروهای ارزشی است. رعایت اصل شایستگی و تعیین شایستگی در

مسؤولیت‌ها یکی از مباحث اصلی نظام‌سازی اسلامی می‌باشد که این اصل، برای خود دارای اهداف، شاخص‌ها، ملاک‌ها و ابزارهای خاصی می‌باشد (قوامی، ۱۳۹۰، ص۲۴۱-۲۲۷). این موضوع در اندیشه و متون دینی، تحت عنوان «تخصص و تعهد» یا «تخصص و امانت» بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۱۱۳). قرآن کریم، وقتی کارها را مطرح می‌کند، می‌فرماید: کارها را به دست کسی بدهید که هم بتواند آن کار را از نظر معیارهای علمی به خوبی انجام دهد و هم پاسدار حقوق مردم باشد. این دو اصل، هماهنگی تخصص و تعهد را در فرهنگ قرآن کریم، مکرر می‌بینیم. یکی از مواردی که مسأله تخصص و تعهد را کنار هم ذکر می‌کند، این است که آن شخص می‌گوید: «انی علیه لقویٌّ»؛ یعنی من می‌توانم این کار را انجام بدهم، اما تنها قوه داشتن کافی نیست، باید امین بود. لذا می‌گوید: «**قویٌّ اَمین**» (نمل(۲۷): ۳۹)؛ یعنی هم نیرومندم و هم امین. درست در همین راستاست که بیانیه گام دوم انقلاب، مهم‌ترین راه‌کار تحقق اهداف بیانیه را تکیه بر نیروی انسانی ارزشی، همراه با شاخص‌هایی چون ایمان، روحیه جهادی، مناعت طبع، دست‌پاکی و امانت‌داری می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۷).

ه) عدالت‌محوری

عدالت در صدر هدف‌های اولیه همه بعثت‌های الهی است و در جمهوری اسلامی نیز دارای همان شأن و جایگاه است. این، کلمه‌ای مقدس در همه زمان‌ها و سرزمین‌ها است و به صورت کامل، جز در حکومت حضرت ولی عصر(ارواحنا فداه) میسر نخواهد شد، ولی به صورت نسبی همه جا و همه وقت ممکن و فریضه‌ای بر عهده همه، به ویژه حاکمان و قدرت‌مندان است. در جمهوری اسلامی، دل‌های مسؤولان به طور دائم باید برای رفع محرومیت‌ها بتپد و از شکاف‌های عمیق طبقاتی به شدت بیم‌ناک باشد، تبعیض در توزیع منابع عمومی و میدان‌دادن به ویژه‌خواری و مدارا با فریب‌گران اقتصادی که همه به بی عدالتی می‌انجامد، به شدت ممنوع است. هم‌چنین غفلت از قشرهای نیازمند حمایت، به هیچ رو مورد قبول نیست؛ اگر زمام اداره

بخش‌های گوناگون کشور به جوانان مؤمن و انقلابی و دانا و کاردان سپرده شـود، ایـن امید برآوره خواهد شد (همان).

بر این اساس، عدالت بنیادی‌ترین اصل حاکم بر نظام‌سازی است. اگر عدالت از شاکله نظامی برداشته شود، پایه‌های آن نظام فرو خواهد ریخـت. عـدالت بـه عنـوان سرچشـمه پیشینی نظام‌سازی، مبانی آن را موجه ساخته و هـم‌چنـین بـه عنـوان یـک ارزش پسـینی، معیاری برای عمل‌کردها محسوب می‌شود و سنگ محک همـه عمـل‌کردهـای حکـومتی قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت که در نظام اسلام، عدالت صرفاً یک امر اعتباری و بـه خواست دولت یا مردم نیست، بلکه عدالت ریشه در حقایق و واقعیت‌ها دارد.

به هر حال، عدالت، بخشی از انتظارهای عمومی نظام حقوقی و سیاسی هر کشور را تشکیل می‌دهد و این یک اصل بنیادی است که دولـت در همـه سـطوح و ابعـادش در مسائلی که با عموم سر و کار دارد، باید با عدالت عمل کند (Longley, 1999, p.56).

استمرار و دوام اجزای هر نظامی هم‌چون سمت‌ها و مسـؤولیت‌هـا، در گـرو بقـا و دوام نظام است و بقای نظام نیز در آن است که آن نظام، عادلانه رفتار کند. اگر ملتـی از نظام عدالت نبیند و حسن ظن و اعتماد به نظام نداشته باشد، از نظام حمایـت نخواهـد کرد و رفته رفته شیرازه نظام از هم گسسـته شـده و بـا انهـدام بنـای آن، مجـالی بـرای حکومت مسؤولان نخواهد ماند (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص۱۷۴).

سخنان سودمند حضرت فاطمه زهرا 3 در خصوص عدالت، در خطبه‌ای که راجع به فدک فرمود، چنین است:

«**فرض اللّه الإیمان تطهیرا لکم من الشّرک ... و العدل تنسیقا للقلوب و الطاعة نظاما للملة و الامانة لمامین الفرقة... و العدل فی الاحکام ایناسا للرعیة**» (شـیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۵۶۲)؛ خداوند سبحان ایمان و اعتقاد به توحیـد را برای پاکیزه نگه‌داشتن از آلودگی شرک واجب کـرد و عـدالت را بـه منظـور تأمین اطمینان و آرامش دل‌ها لازم نمود که اگر در جامعه‌ای عـدالت نباشـد، افراد آن احساس امنیت و آسایش نخواهند کرد و نیـز عـدالت در احکـام را برای تأمین انس و هم‌بستگی و عدم اختلاف و پرهیز از تفرقه قرار داد؛ زیـرا

تنها عامل انسجام امت، همان رعایت عـدل در حقـوق مـردم اسـت؛ وگرنـه دل‌های آنان نا آرام می‌گردد.

امام سجاد 7 در تبیین حقوق متقابل دولت و مردم و لزوم رعایـت عـدالت چنـین می‌فرماید: «**واما حق رعیتک بالسلطان... ان تعـدل فـیهم**»؛ (همـان، ج۲، ص۶۲۵)؛ حـق مردم بر والی آن است... که عدالت را در باره آنان رعایت کند.

امیرالمؤمنین، حضرت علی 7 نیز در این خصوص می‌فرمایـد: «**... و إن أفضـل قـرة عین الولاة استقامة العدل فی البلاد...**» (نهج البلاغه، نامه۵۳)؛ بهترین چیزی که مایه روشنی چشم زمامداران و مسؤولین است، همانا گسترش عدل و داد در بلاد و شهرها است.

متصدیان حکومت اسلامی باید بدانند که بقـای آن‌هـا در پرتـو عـدل و داد اسـت؛ بطوری‌که نه او بدون عدل و داد می‌تواند بماند و نه چیزی به جای عدل، تـوان جـذب قلوب مردم را داراست. در این زمینه، سخنان امیرالمؤمنین 7 چنین است:

«**ان الوالی إذا اختلف هواه منعه ذلک کثیرا من العدل فلیکن أمر النـاس عنـدک فی الحق سواء فإنه لیس فی الجور عوض من العدل**» (همان، نامه۵۹)؛ چنان‌که یک زمامدار، امیال گوناگون داشته باشد، از اجرای عدل در بسیاری از مـوارد محروم می‌ماند. لذا همه مردم باید از لحاظ حق، در برابر او یک‌سـان باشـند. زیرا هرگز ستم و تجاوز به جای عدل قرار نمی‌گیرد.

لازم به ذکر است که در عدالت‌محوری، قائم به عدل‌بودن برای نظـام اسـلامی بـس نیست، بلکه باید «قوّام» باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۱۵۴) که به این نکته در آیات و روایات تأکید شده اسـت: «**یَـا أَیُّهَـا الَّـذِینَ آمَنُـواْ کُونُـواْ قَـوَّامِینَ لِلّـهِ شُـهَدَاء بِالْقِسْـطِ**» (مائده(۵): ۸). قوّام، صیغه مبالغه و به این معناست که هرگز خطر جور و ستم و احتمال بی عدالتی از نظام، به کسی وجود نداشته باشد. ازاین‌رو، گفته شده که تمام عـزّت فـرد و جامعه در پرتو عدالت است و همه انحطاط و ذلّت، مرهون ظلم: «**طاعة ولاة العدل تمام العـز**» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۲۰)، «**العدل حیاة، الجور مماة**» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۱، ص۳۱۸). به همین جهت، پیامبر بزرگوار اسلام 9 همه تقوا را در دو کلمه قرآن خلاصه کردنـد و فرمودند: **جماع التقوی فی قوله تعالی:** «**إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**» (همان).

اگر عدالت را به معنای قرارگرفتن هر چیز در محل خود: «**العدل یضع الامور مواضعها**» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) و نظام اسلامی را اقامه‌کننده آن بدانیم که سبب امنیت و آرامش و زوال ظلم و تعدی می‌شود، عادل‌بودن نظام اسلامی از الزامات فقهی خواهد بود، نه از اوصاف اخلاقی؛ زیرا ایجاد امنیت و امحای اختلال، یکی از اهداف اصلی حکومت دینی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۸۰).

البته ممکن است در خصوص عدالت‌محوری نظام اسلامی اشکالی مطرح شود و آن این‌که آیا عادل‌بودن نظام، به عنوان یک شخصیت حقوقی امکان‌پذیر است؟ چرا که عدالت به معنای کیف نفسانی، حالت درونی انسان است و این در حالی است که نظام، یک شخصیت اعتباری بوده و نمی‌توان از سازمان یا نهاد، همانند انسان، انتظار عدالت و تقوا را داشت. به عبارت بهتر، تقوا و عدالت نهادی و عدالت سازمان‌ها و دستگاه‌ها به دلیل کیف نفسانی‌بودن آن دو (عدالت و تقوا) امکان تحقق ندارد. چرا که منظور از عدالت در آیات و روایات، ناظر به افراد و اشخاص حقیقی می‌باشد.

در پاسخ باید گفت که اولاً: اعتباری‌بودن اشخاص حقوقی و در رأس آن جامعه، یک امر اجماعی و اثبات‌شده نمی‌باشد، بلکه در این خصوص، میان صاحب‌نظران اختلاف بوده و برخی معتقد به وجود حقیقی جامعه و اشخاص حقوقی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص۳۰۹). ثانیاً: اگر مجموع افراد و انسان‌های تشکیل‌دهنده نظام اسلامی متصف به کیف نفسانی عدالت بوده و «عدالت فاعلی» تحقق پیدا کند، این امر خود به خود منجر به «عدالت فعلی» نیز خواهد شد و درست است که استعمال عدالت برای «نظام»، به تناسب قرینه حالّ و محلّ یک نوع استعمال مجازی بوده و منظور افراد و اشخاص، تشکیل‌دهنده آن نظام می‌باشند، اما اتصاف این افراد به عدالت، خود به خود به نظام هم سرایت می‌کند.

ثالثاً: با اتخاذ روی‌کردها و روش‌ها در ساختار و اصلاح فرآیند نظام و اعمال پایش و نظارت مؤثر و کارآمد در مراحل انجام امور توسط نظام به‌ویژه با مراقبت خاص بر حاکمیت کامل قوانین بر تمامی جوانب و ابعاد فعالیت و عمل‌کرد، می‌توان به نوعی «عدالت» دست پیدا کرد که این عدالت، شامل همه عمل‌کرد و فعالیت‌های نظام در پرتو

رعایت قوانین منبعث از اراده الهی می‌گردد. آن‌گونه که امروزه مراجع پایش و استاندارد در ارزیابی عمل‌کرد سازمان‌ها و حتی کشورها، نفس نظام‌های سیاسی، اداری و مالی را بدون دخالت نقش مدیران و کارکنان آن ارزیابی کرده و رده‌بندی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

۱. بیانیه «گام دوم انقلاب»، به مثابه یک منشور حکومتی واجد ارزش حقوقی و شرعی بوده که ضمن تبیین اوصاف و الزامات نظام‌سازی اسلامی، به اهم دستاوردهای چهل‌ساله اول انقلاب اسلامی پرداخته و همه این دستاوردها را محصول مدیریت جهادی و روحیه انقلابی دانسته و در مقابل، وجود فاصله میان بایدها و واقعیت‌ها را در دوری از ارزش‌های انقلابی معرفی می‌نماید.

۲. از منظر بیانیه، نظام اسلامی ریشه در حقایق و اراده الهی داشته و بر این اساس، راه‌کارهای مندرج در بیانیه، باید ضمن تبعیت از نظریه نظام انقلابی، انقلاب اسلامی را به سمت آرمان بزرگش که آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (اوراحنا فداه) است، نزدیک کند.

۳. بیانیه برای نظام‌سازی، به آسیب‌شناسی‌های نظام اسلامی هم‌چون فاصله‌گرفتن از ارزش‌ها، درس‌نگرفتن از تجربه‌ها، حب جاه و ریاست، مدارا با فریب‌کاران، تبعیض، دل‌بستگی به امید کاذب، خیانت به آرمان‌ها و شعارها، عدم خودسازی و... اشاره می‌کند.

۴. در کنار پرداختن به آسیب‌شناسی‌ها، بیانیه، اصولی نظیر توجه به علم و پژوهش، اقتصاد، هم‌سویی خرده نظام‌ها با نظام کلان اسلامی، عقلانیت، عدالت‌محوری، آزادی، معنویت،اخلاق، استقلال، شایستگی، مردم‌سالاری دینی، حفظ آرمان‌های انقلاب و... را به عنوان الزامات حاکم بر نظام‌سازی اسلامی تجویز می‌کند.

۵. راه‌کارهای بنیادین بیانیه برای تحقق نظام‌سازی اسلامی عبارتند از: امید، نگاه خوش‌بینانه به آینده، مدیریت جهادی، حفظ روحیه انقلابی، شجاعت، اتکای به نیروی انسانی مؤمن و کاردان، فراهم‌کردن زمینه رشد اخلاق و معنویت، وجود دستگاه کارآمد و تیزبین برای صیانت از ارزش‌ها.

یادداشت‌ها

۱. «وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نمل(۲۷): ۸۸)؛ کوه‌ها را می‌بینی که (می‌پنداری) که بی‌حرکت‌اند؛ حال آن‌که آن‌ها در حرکت‌اند، این صُنع خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری آفریده است.

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف(۶۱): ۲)، «أَنْهَاكَ عَنْ خَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَاكُ الرِّجَالِ أَنْهَاكَ أَنْ تَدِينَ اللَّهَ بِالْبَاطِلِ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ» (ابوجعفر محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۱، ص۴۶).

۳. لازم به یادآوری است که در منظومه فکری مقام معظم رهبری، جوان مؤمن انقلابی، واجد شاخصه‌های عینی و ملموس می‌باشد که برای آشنایی بیش‌تر، ر.ک: *چهل شاخصه جوان مؤمن انقلابی از دیدگاه رهبر معظم انقلاب*، در: www.bultannews.com.

۴. «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ» (بقره(۲): ۲۵۶).

۵. «إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد(۱۳): ۱۱).

۶. «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ» (یوسف(۱۲): ۴۰).

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. اراکی، محسن، **فقه نظام سیاسی اسلام**، ج۱، قم: مجمع الفکر اسلامی، ۱۳۹۳.

۴. خامنه‌ای، سید علی، «**۴۰ شاخصه جوان مؤمن انقلابی**» در: www.Bultannews.com.

۵. خامنه‌ای، سید علی، «**بیانیه گام دوم انقلاب**»، ۱۳۹۷، در: www.khamenei.ir/news.

۶. خامنه‌ای، سید علی، «**عقلانیت**»، ۱۳۹۶، در: www.khamenei.ir/news.

۷. خامنه‌ای، سید علی، «**نظام‌سازی**»، ۱۳۹۰، در: www.khamenei.ir/news-content?id=17222.

۸. امام خمینی، سیدروح الله، **صحیفه امام**، ج۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۸۵.

۹. امام خمینی، سیدروح الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله، **اخلاق کارگزاران در حکومت اسلامی**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ۳، ۱۳۹۶.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، **ادب قضا در اسلام**، قم: اسراء، چ۲، ۱۳۹۰.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، **جامعه در قرآن**، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، **نسبت دین و دنیا**، قم: اسراء، چ۵، ۱۳۸۷.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، **مفاتیح الحیاة**، قم: اسراء، چ۱۳۷، ۱۳۹۲.
۱۵. رنجبر، احمد، **عدالت اداری**، تهران: بنیاد حقوق میزان، ۱۳۹۵.
۱۶. سعیدی، مهدی، **مردم‌سالاری دینی از منظر حضرت آیة‌الله خامنه‌ای**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۷. شمس الدین، محمدمهدی، **نظام حکومت و مدیریت در اسلام**، ترجمه سید مرتضی آیة‌الله زاده شیرازی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۸. شیخ صدوق، ابوجعفر، **من لا یحضره الفقیه**، ج۲، ۳و۴، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۴ق.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی، **حقوق اساسی**، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۹۷.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی: مبانی حقوق عمومی در اسلام**، ج۷، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۲۱. قاسم جعفر، محمد انس، **الوسیط فی القانون العام**، بیروت: دارالتعارف، ۱۹۹۴م.
۲۲. قوامی، سید صمصام الدین، **مدیریت از منظر کتاب و سنت**، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰.
۲۳. کتانی، عبدالحی، **نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام**، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تصحیح: علی اکبر غفاری، ج۱، بیروت: دارالتعارف، چ۴، ۱۴۰۱ق.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی و نوروزی، محمدجواد، **مردم‌سالاری دینی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۴، ۱۳۸۸.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، **بحثی کوتاه پیرامون حکومت اسلامی و ولایت فقیه**، تهران: سازمان تبلیغات، چ۳، ۱۳۷۳.
۲۷. نوری، حسین، **مستدرک الوسائل**، ج۱۱، قم: مؤسسه آل البیت : لاحیاءالتراث، ۱۴۰۸ق.
۲۸. هداوند، مهدی، **اصول حقوق اداری**، تهران: نشر خرسندی، ۱۳۸۸.

29. Calvert, Harry, British **contitutional** law, Back stone Press limited, 1985.
30. Jaykumar, **N.K**, Administrative Law, New Delhi, Prentice of India, 2005.
31. Hawke N. and **Parpworth** N. Introduction to Administrative law, London, Cavendish pub, 1998.
32. **Longley**, Diane and James Rhoda, Administrative Justice, London, Cavendish Publishing, 1999.
33. **Weda**, sir **william** and **chrisopher** Forsyth, Administrative Law, 8th Edition, Oxford university Press, 2000.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پیاپی۹۵
ISLAMIC GOVERNMENT 95 / Vol.25, No.1, Spring 2020

اسلامی‌سازی سیاست تقنینی جمهوری اسلامی ایران؛ منطق و نگرش‌ها

دریافت: ۹۸/۱۰/۲۹ تأیید: ۹۹/۵/۲۹

علی غلامی*
و محمدمهدی عالمی طامه**

چکیده

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

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

واژگان کلیدی

عرفی‌شدن، اسلامی‌سازی، منطق فهم دین، فتوای معیار، شمول تشریع

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

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران به منظور برپایی حکـومتی اسـلامی بـر مبنـای نظریـه عینیـت سیاست و دیانت و رهیافت حداکثری از آن (ایـده ولایـت مطلقـه فقیـه)، در تقابـل بـا حکومت سکولار پهلوی به پیروزی رسید و بلافاصله به توصیه حضرت امام خمینی 1 نخستین جلوه مشارکت مردم در بالاترین سطح ممکن و بـه منظـور تعیـین نـوع نظـام سیاسی حاکم تحقق یافت. ملت نیز در مشارکتی بی‌نظیر و بـا توجـه بـه دغدغـه دینـی خود، نوع نظام حاکم را «جمهوری اسلامی» تعیین کرد و بر این مهم صحه گذارد که در عین مشارکت سیاسی، در کلیه ابعاد اجتماعی ـ سیاسی کشور، بر اسـلامی‌سـازی کلیـه سیاست‌ها و قانون‌گذاری‌ها تأکید دارد. لذا اصل اسلامی‌سازی[1] در اصول متعـدد قـانون اساسی مورد توجه قرار گرفت[2] و مقرر شد کلیه قوانین و مقـررات مطـابق بـا مـوازین اسلامی[3] و مذهب رسمی کشور (جعفری اثنی عشری) باشد.[4]

در عین حال؛ اگرچه معیارهای ارائه‌شده برای اسلامی‌سازی تقنینات در قـانون اساسـی کشور، معیارهایی لازم بود، اما این معیارها تمامی ارکان لازم برای تحقق این مهم را پوشش نمی‌دهد و ازاین‌رو، به نظر می‌رسد درک بایسـته مقصـود از اسـلامی‌سـازی در جمهـوری اسلامی ایران، منوط به پاسخ تحلیلی به مسائل ذیل و تعیین تکلیف در رابطه با آن‌هاست:

الف) با توجه به تفاوت‌های ناظر به نوع و گستره منابع معرفـت‌شـناختی در انـواع نگرش‌های نقل‌گرا و عقل‌گرای فقه امامیه، اسلامی‌سـازی در نظـام جمهـوری اسـلامی ایران از کدام نگرش تبعیت می‌کند؟

ب) با عنایت به اختلافات ناظر به منطق فهم آموزه‌های دینی (منطـق فهـم اصـولی، منطق فهم اخباری، منطق فهم نواعتزالی و هرمونتیکی و...) کدام منطق به عنـوان منطـق معیار در اسلامی‌سازی پذیرفته شده است؟

ج) با توجه به اختلافات ناظر به گستره شریعت در امور اجتمـاعی، کـدام نظـر بـه عنوان مبنای اسلامی‌سازی سیاسات جنایی در جمهوری اسـلامی ایـران پذیرفتـه شـده است؟

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

نگرش‌های مؤثر در اسلامی‌سازی تقنینات

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

نقل‌گرایی

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

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

هیچ‌گونه فکر نو، چندان مورد اعتنا قرار نگرفته و در منابع فقهی ـ کلامی به نظرات آنان استنادی نشده است[5] برخی به نقل حدیث؛ البته با نقد محافظه‌کارانه آن روی آورده و روایات را با توجه به قواعد ناظر به دانش رجال و علم حدیث، نقادی می‌کردند؛ گروهی نیز به پیروی مطلق از اخبار معصومین روی آورده و روش‌های اجتهادی و اصول فقه را بر نتافتند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۱، ص۶۵).[6] البته گروه اخیر (اخباریان)، در درون خود دیدگاه‌های متفاوتی داشتند. برخی به عدم حجیت استقلالی ظواهر قرآن قائل بوده و با استناد به آیات ناهی از عمل به متشابهات، حجیت استقلالی آن را انکار می‌کردند (بهشتی، ۱۳۹۰، ص۲۲۲).[7] بعضی میان احکام ضروری و غیر ضروری دین تفکیک می‌نموده و معتقد بودند در احکام نظری دین، ضروری است به سنت معصومین مراجعه شود (صرامی، ۱۳۹۰، ص۱۵۲).[8] دسته‌ای نیز معتقد بودند نصوص و ظواهر آیات قرآن کریم از حجیت استقلالی برخوردار است (بهشتی، ۱۳۹۰، ص۲۲۲).[9]

عقل‌گرایی

نگرش عقل‌گرا منابع معرفت‌شناختی را؛ اعم از نقل و عقل می‌داند و در کنار رجوع به کتاب و سنت، برای دریافت‌های عقلی، اعتبار خاص قائل است. رأی‌گرایی و توسل به قیاس در حدود گسترده، مقاصدگرایی، اعتزال‌گرایی و در نهایت، دیدگاه عقل‌گرایی اصولی، همگی در ذیل این نگرش قرار دارد. البته غالب فقهای امامیه به دلیل نصوص متعدد دال بر مذمت قیاس به رأی،[10] رأی‌گرا نبوده و اگرچه بر وجود اهداف و مقاصد کلان شریعت برای آموزه‌های دینی معتقد بودند، اما منش ایشان در استنباطات فقهی، تقدم نصوص بر مقاصد استنباطی به ویژه مقاصد غیر قطعی بوده است.[11] ازاین‌رو، به نظر می‌رسد با توجه به واقعیات موجود در منطق فهم فقاهتی امامیه، تنها منطق فهم عقل‌گرای مورد اهتمام امامیه، منطق فهم اصولی بوده است. در مقابل نیز باید؛ البته منطق فهم نواعتزالی (هرمونتیکی) مورد توجه قرار گیرد که در اعصار جدید در تفسیر عقلانی و تعبدزدایی از نصوص به منصه ظهور رسیده و از سوی روشن‌فکران ترویج شده و در عمل از تلائم بیش‌تر با عرفی‌شدن برخوردار است.[12]

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

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

منطق فهم اصولی

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

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

یا قرائت آن، از مجموع واژگان به‌کاررفته، به استظهاری عرفی دست می‌یابد. در این مرحله نیز فرد باید ذهن خود را از هر نوع پیش‌فرض تهی نموده و تنها به فهم عرفی مربوط به آن زبان توجه نماید، اما در نهایت، مرحله دلالت تصدیقی جدی است که بر خلاف دو مرحله پیشین، وظیفه فقیه اصولی آن است که توجه خود را بر تمامی قرائن لفظی و غیر لفظی معطوف دارد تا بتواند نسبت به مراد جدی متکلم (شارع) دست یابد و بر فحوای مورد نظر حجت (اعم از قطع و یا ظن معتبر) بیابد و رویه عقلانی چنین است (سلمان‌پور، ۱۳۸۳، ش۱۰، ص۱۳-۱۲).

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

منطق فهم نواعتزالی

اصطلاح معتزله در مفهومی عام به دو اندیشه قدیم و جدید عقل‌گرایی اشاره دارد. اندیشه قدیم به فرقه‌ای کلامی ناظر است که ویژگی عمده آنان، به‌کارگیری عقل در تفسیر آموزه‌های کلامی و دینی بوده و بدین‌سان راه خویش را از تفکر حدیث‌گرایان متفاوت می‌ساختند. آن‌ها به رهبری کسانی چون حسن بصری و افراد دیگری چون جاحظ و قاضی عبدالجبار به دنبال حوادث سیاسی ـ اجتماعی و اندیشه‌های جدیدی که در جامعه نوپای اسلامی پدید آمده بود، در تاریخ اسلام ظهور کردند (حنفی، ۱۹۸۸م، ص۵۳۵). عکس‌العمل عقل‌گرایی افراطی ایشان، حرکت اصحاب حدیث از اهل سنت و محدثین شیعه بود که می‌خواستند یک‌سره معارف کلامی و اعتقادی را از راه حدیث بفهمند.[۱۳] دیدگاه‌های ایشان، بیش‌تر تأثیرات کلامی داشت و ازاین‌رو، اندیشه آنان به دلیل فقدان تأثیرات کلان فقهی ـ حقوقی چندان مورد توجه نبوده و نیست. لذا آن‌چه در این نوشتار به عنوان اعتزال مطرح است، اندیشه نواعتزالی[۱۴]

(هرمونتیکی) است که از قرن نوزدهم میلادی آغاز و تاکنون ادامه یافته است.[15] در ذیل، به منظور تبیین دیدگاه ایشان به برخی از مهم‌ترین اعتقادات نواعتزالیان اشاره می‌شود:

الف) نواعتزالیان، بر تاریخ‌مندی نصوص شریعت و فهم عصری و مطابق با عقلانیت بشری تأکید دارند. نومعتزلیان با روی‌کردی عقلانی (به مفهوم نوین)، تمامی نصوص شرعی کتاب و سنت را بازخوانی کرده، هر آن‌چه را به زعم خویش غیر معقول یا غیر عادلانه تشخیص دهند، کنار می‌گذارند (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص۱۲۳). آن‌ها معتقدند هیچ دلیل عامی به سود اشتراک مکلفین در همه احکام وجود ندارد، بلکه بر عکس، تعمیم‌دادن هر حکمی از زمان و مکان صدر اسلام به سایر زمان‌ها و مکان‌ها به دلیل خاص و موردی نیاز دارد (فنایی، ۱۳۹۴، ص۲۸۱). برخی از ایشان در این باره گفته‌اند:

> آن‌چه در باره روابط خانوادگی، روابط اجتماعی، حکومت، قضاوت، مجازات، معاملات و مانند این‌ها به صورت امضائات بی‌تصرف یا امضائات همراه با اصلاح و تعدیل در کتاب و سنت وجود دارد، ابدائات کتاب و سنت به منظور تعیین قوانین جاودانه برای روابط حقوقی خانواده یا روابط حقوقی جامعه و یا مسأله حکومت و مانند این‌ها نمی‌باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص۸۷).

ب) طیف وسیعی از نومعتزلیان، اصل آموزه‌های اجتماعی قرآن و نیز سنت اجتماعی را مصون از خطا نمی‌دانند و لذا علی‌رغم اذعان به ارزندگی آن، آن را نه کلام خالق که بسان کلام سایر مخلوقات برمی‌شمارند. به طور نمونه، سروش می‌گوید: «وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند» (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص۱۲۴). رشیدرضا نیز در این باره گفته است: «گفتار پیامبر در مسائل عبادی مصون از خطاست، اما در مسائل دنیوی، این‌طور نیست. آن بخش از سنت که به امور دنیای مسلمانان مربوط می‌شود، خطاپذیر است» (رشیدرضا، ۱۹۵۶م، ص۲۸-۲۴). مهدی بازرگان نیز می‌نویسد:

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

مبادرت می‌کرد. تعلیماتی که از او در این مقام و موقعیت صادر گردید، در عین ارزنده و ممتازبودن، جزء دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول «ان هو الا وحی یوحی» نمی‌گردد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص۵۵).[۱۶]

ج) نواعتزالیان، بر افتراق سیاست از دیانت تأکید نموده و حکومت اسلامی و حاکمیت اسلامی را، نه یک شأن الهی که شأنی مردمی بر می‌شمارند. آن‌ها معتقدند با بروز پدیده «ملت» به عنوان یک کلیت تام اجتماعی، دولت به عنوان مهم‌ترین مرجع تولید و توزیع قوانین و ارزش‌ها بر جایگاه دین تکیه می‌زند و با ادعای درنظرگرفتن مصالح ملت به امور مربوط به حقوق افراد جامعه پرداخته و خود را ضامن قراردادهای آن می‌شمارد؛ یعنی در عرصه سیاست هیچ شیوه، ارزش، قاعده، قانون، مقام و منصبی که فوق نظارت عامه باشد، وجود ندارد. آن‌ها، حتی شأن حاکمیت برای پیامبر را یک شأن مردمی دانسته و معتقدند: «نه تنها حکومت و آیین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج می‌باشد که مقام زمامداری آن حضرت از طریق انتخاب و مبایعت مردم به وجود آمده است» (حائری یزدی، ۱۳۸۱، ش۸، ص۶) یا معتقدند: «حق ویژه فقها یا روحانیون در حوزه عمومی اولاً فاقد مستند معتبر شرعی است، ثانیاً فاقد دلیل عقلی است...» (کدیور، ۱۳۸۲، ش۴۳، ص۱۰۹).

د) نومعتزلیان با عرضی‌خواندن احکام اجتماعی اسلام، معتقدند این آموزه‌ها اکنون باید با توجه به مقاصد شریعت بازخوانی شود. مثلاً برخی از ایشان اظهار داشته‌اند:

> حدود تعیین‌شده در اسلام با قالب و شکل و مقدار خاص آن، مورد نظر شارع نیست؛ آن‌چه مد نظر اوست، غایات و اهدافی است که باعث جعل این حدود گردیده است. بر این اساس، حد سرقت، محاربه و زنا می‌تواند به عقوبت دیگری که همان غرض را تحصیل نماید، تبدیل شود[۱۷] (ملاح، ۱۴۲۲ق، ص۸۱۳-۸۱۲).

منطق فهم معیار

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

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

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

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

ج) در ارتباط با سنت نبوی نیز باید گفت آیاتی از قرآن به صراحت بر تبعیت مطلق از اوامر پیامبر اکرم 9 دلالت دارد[۲۱] و آن را در مرتبه اطاعت از خداوند می‌داند؛ حال چگونه ممکن است خداوند از یک‌سو به اطاعت از پیامبر امر کند و از سوی دیگر، پیامبرش مصون از خطا نباشد؟

با توجه به این‌که منطق فهم نواعتزالی در فقه امامیه جایگاهی ندارد، تنها منطقی که به عنوان منطق فهم معیار می‌تواند ملاک عمل باشد، منطق فهم اصولی است که؛ اگرچه در این رابطه مشخصاً نه در قانون اساسی و نه در سایر قوانین عادی، تصریحی وجود ندارد، اما می‌توان ضرورت کاربست آن را از اصول متعددی از قانون اساسی استنباط نمود که بر ضرورت اتخاذ رویه اجتهاد فقاهتی در فرایند اسلامی‌سازی تأکید دارد؛ مانند بند (الف) از فقره ۶ اصل ۲ و یا اصول ۹۱، ۹۴ و ۹۶. هم‌چنین تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران بر اساس نظریات فقاهتی حضرت امام خمینی 1 بوده و ایشان نیز بارها بر ضرورت کاربست فقه جواهری تأکید ورزیده و تردیدی نیست که در اجتهاد جواهری، منطق فهم اصولی به عنوان منطق فهم معیار پذیرفته شده است.[۲۲]

دیدگاه‌های ناظر به گستره شریعت در اسلامی‌سازی

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

دیدگاه‌های ناظر به افتراق سیاست و دیانت

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

بدعت‌دانستن تأسیس حکومت اسلامی و کاربرد مصلحت در فقه

سعید حجاریان در مقاله «فرایند عرفی‌شدن فقه شیعی»، اساس دخالت دین در تشکیل قدرت دولتی را موجب ذوب سرمایه‌های قدسی آن دانسته و از این راه بر تثبیت رأی خود و اثبات عرفی‌بودن ذات دین بهره برده است (حجاریان، ۱۳۸۰، ص۹۰). وی معتقد است به لحاظ نظری، اساساً دین با امور ثابت و مفاهیم قدسی سروکار دارد و دولت با امور دائم‌التغییر و باید بتواند با حربه مصلحت و منفعت ملی، آن‌ها را رتق و فتق کند (همان، ص۸۹). وی سعی کرده اندیشه ولایت مطلقه فقیه و نیز توجه ویژه حضرت امام به نهاد مصلحت را نوعی بدعت در دین تلقی نماید که موجب تسریع فرایند عرفی‌شدن فقه می‌شود:

> تأسیس دولت دینی بر مبنای نظریه ولایت مطلقه فقیه، برخلاف ظاهر امر که آن را فرایندی مخالف با عرفی‌شدن می‌پندارند، در چشم‌اندازی دوربُردتر، موجب عرفی‌شدن شریعت می‌گردد؛ چه عرفی‌شدن را به معنای عبور مفاهیم و مقولات از ساحت قدسی به ساحت ناسوتی بدانیم و چه آن را به معنای افتراق ساختاری ساخت سیاسی و نهاد دین مد نظر بدانیم (همان، ص۷۹-۷۷)

یا:

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

حزب تمام‌عیار به شیعه، به‌مثابه دولت تمام‌عیار را فراهم آورده است، علی‌رغم ظواهر امر که بر ادغام دو نهاد دین و دولت از یک‌سو و باز افسونی ساحت سیاست گواهی می‌دهد، مهم‌ترین کاتالیزوری است که به فرایند عرفی‌شدن دستگاه فقه شیعه شتاب می‌دهد (همان، ص۸۳-۸۲).

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

فراترانگاری شأن دین از دخالت در امور دنیا

مهدی بازرگان در آخرین نظریات خود اظهار داشته است:

ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی در سطح مردم، دور از شأن خدای خالق انسان و جهان‌هاست و تنزل‌دادن مقام پیامبران [است] به حدود مارکس‌ها، پاستورها و گاندی‌ها یا جمشید و بزرگ‌مهر و حمورابی...؛ نیازی ندارد که خدا و فرستادگان خدا، راه و رسم زندگی و حل مسائل فردی و اجتماعی را به او یاد دهند (بازرگان، ۱۳۷۷، ص۴۹-۴۸).

«چنان‌چه آخرت و خدا را برنامه اصلی بعثت انبیا بدانیم و امر و اصلاح دنیا، وظیفه ادیان الهی نباشد، دیگر ایراد و نقصی برای ادیان نخواهد بود...» (همان، ص۵۴). او با تأکید بر این نظر که هدف اصلی بعثت انبیا، خدا و آخرت است، مساعی خود را در جهت جداانگاری دین از سیاست مصروف داشته و حتی از نظریه رقیب با عنوان «ادغام دین و سیاست» یاد می‌کند (همان). این یعنی دین و سیاست ذاتاً دو امر بیگانه از یک-دیگرند که برخی به غلط، سعی در ادغام آن داشته‌اند. ملکیان نیز با مقابل هم نشاندن دو آرمان بلند ادیان؛ یعنی خودسازی و جامعه‌سازی، این سؤال را مطرح می‌سازد که آیا هدف دین، ساختن بهشت دنیوی است یا پرورش نیلوفری زیبا و خوشبو در دل مرداب؟ و خود پاسخ می‌دهد: «اندیشه ناکجاآباد متعلق به مکاتب دنیوی است که به

غلط به دین ملصق شده است. دین وعده بهشت زمینی به مردم نداده است؛ هدف دین، ایجاد بهشت در روان و قلب آدمی است» (شجاعی زند، ۱۳۸۱، ص۱۰۹).

امضایی یا عرَضی‌خواندن آموزه‌های شریعت در امور اجتماعی

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

> بسیاری از احکام دوران پیامبر اسلام؛ چه در قرآن مجید آمده باشد و چه در احادیث، احکامی است که به مقاصد و ارزش‌های درجه دوم و بالعرض و تصادفی مربوط است. آن‌ها به این جهت مطرح می‌شدند که شرایط تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و در یک کلام، واقعیّت‌های اجتماعی حجاز که مرکز جغرافیایی رسالت و دعوت وی بود، آن‌ها را ایجاب می‌کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۲۶۸-۲۶۷).

او معتقد است:

> تصرفات نبوی در معاملات آن زمان به منظور الزام به مراعات اصول اخلاقی و عدالت آن عصر بود و هیچ هدف رازآمیزی را تعقیب نمی‌کرد. سیاسات نیز چون بیعت، شوری، قصاص، حدود، دیات و شهادات، همه امور عقلایی بودند و تصرفات نبوی در آن‌ها نیز همگی به منظور الزام به اصول اخلاقی و عدالت آن عصر انجام می‌گرفت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸، ش۴۶، ص۸-۶).

وی بر این باور است که:

> هدف احکام حدود و قصاص و دیات، گونه‌ای مهارکردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی رایج در میان اعراب آن عصر بوده است و نه قانون‌گذاری از موضع حکومت مرکزی برای پیش‌گیری از تکرار جرم و مانند آن (همان).

منظور او از «مهارکردن عادلانه و اخلاقی»، تأکید بر عدم هرگونه تأسیس فقهی و وجود روی‌کرد صرفاً اخلاقی از رسول اکرم 9 و مطابق با مقتضای عدالتِ عصر رسالت است. پیامد این روی‌کرد، فاصله‌گرفتن از نصوص شریعت و اجتهاد در اصول،

به‌جای اجتهاد ضابطه‌مند در فروع است که نتیجه‌ای جز ناعادلانه‌دانستن بسیاری از مقرّرات کنونی و وضع مقرراتی مطابق با الزامات و عدالت عصری نخواهد داشت. در این روی‌کرد، به راحتی می‌توان از جایگزینی مجازات‌های دیگر به‌جای قصاص، رد تفاوت‌های جنسیّتی به خاطر مخالفت با عدالت عصری، ظالمانه‌بودن ضمان عاقله و وحشیانه‌بودن مجازات‌های اسلامی اعدام، رجم، جلد و... سخن گفت:

> مسأله ما این نیست که آن‌ها (غالب نصوص باب سیاسات در کتاب و سنّت)، هنوز هم برای این عصر، امر و نهی‌های معیّنی را بیان می‌کنند، ولی ما در عمل به آن‌ها مشکل داریم، بلکه مسأله این است که آن‌ها دیگر برای ما در عصر حاضر، امر و نهی‌های معیّنی را بیان نمی‌کنند (همان، ص۹).

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

> احکام فقهی و آداب شرعی و اَشکال و صور آیین‌های عبادی و غیر عبادی و مقرّرات فردی و اجتماعی (نه مصالح شارع و غایات و مصالح شرایع که جزء ذاتیات دینند) در اصل تشریع‌شان مشروط به امور و احوال شرایط روحی و اجتماعی و جغرافیایی و تاریخی قوم معیّن بوده‌اند؛ به‌طوری که اگر آن شرایط، به گونه دیگری بودند، آداب و احکام و مقررات هم صورت و سامان دیگر می‌گرفتند و چنان نبوده است که فقط مصالح و مفاسد نفس‌الامریّه بدون ملاحظه شرایط تاریخی در وضع احکام دخیل باشند... این‌که اکثر احکام فقهی و ضروریات آن عرضی بوده‌اند و هستند، مدلولی است که جای شبهه ندارد (سروش، ۱۳۷۷، ش۴۲، ص۴۵-۴۴).

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

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

پاسخ صریح من این است که این نابرابری‌ها جـزء عرضـیاتند و لـذا بنـا بـه تعریف می‌توانستند غیر از این باشند. به‌طور کلی تمام نظام حقـوقی اسـلام، جزء عرضیات اسلام است (سروش، ۱۳۸۰، ص۱۰۳-۱۰۲).

حداقل‌انگاری شأن دانش فقه و عرفی بودن اجتماعیات

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

دین، یا دنیوی و معاشی است یا اخروی و معادی. دین دنیوی، احکام فقهـی و اخلاقی را برای اداره جامعه لازم مـی‌دانـد و حسـن معـاد را تـابع حسـن معاش می‌داند؛ در مقابل، دین اخروی و معادی، آن‌ها را تکالیفی می‌بیند کـه مقصود اصلی آن‌ها تأمین سعادت اخروی است و دنیا را فقط به قدر حاجت سامان داده و احکام را از جنس عبادیات محضه می‌بینـد. حـال اگـر دیـن را اخروی بگیریم، تردیدی نیست که باید سامان‌دادن به امور دنیوی را خود بـر عهده بگیریم (مثال خمس و هدف زدودن حب مال؛ بریدن دسـت سـارق و اهداف اخروی آن). بنابراین، فقه و دین به‌طور قاطعی حداقلی خواهد بود و اگر احکام را ناظر بر مسائل اجتماعی نماییم و دین و فقه را دنیوی کنیم، در این صورت نمی‌توانیم قائـل بـه مصـالح غیبـی و خفیـه باشـیم، بلکـه بایـد صددرصد به پیامدهای دنیوی آن نظر کنیم که در این صورت نیز دین و فقـه حداقلی خواهد بود... (سروش، ۱۳۷۷، ش۴۲، ص۶۳-۴۷).

دیدگاه‌های ناظر به عینیت سیاست و دیانت

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

شمول تشریع

طرف‌داران این دیدگاه معتقدند هیچ واقعه‌ای نیست کـه از شـمول شـریعت خـالی باشد و شارع مقدس به‌طور مستقیم (از طریق نصوص خاص یا عام) و یا غیـر مسـتقیم

(از طریق درک عقل و یا امضای بنای عقلا) در مورد آن جعلی نداشته باشد. ایشـان بـر طبق مقتضای نصوص و روایات، این تصور را که حوزه‌ای وجود دارد که خداوند آن را فارغ از تشریع الهی قرار داده است و اختیار تشریع را با توجه به مصالح عمومی به ولی امر تفویض کرده است، ناصحیح می‌دانند؛ البته آن‌ها بر این باورنـد کـه فقیـه حـاکم در مسائل اجتماعی بسان پیامبر و امام ولایت تام دارد (علیدوسـت، ۱۳۸۸، ص۲۲۴-۲۱۲). ایشان معتقدند معصومین تمامی اصول و قواعد مربوط بـه احکـام شـرعی را از طریـق نصوص خاص یا عام به انسان آموخته و تنها وظیفه مجتهدین، تطبیق فـروع بـر اصـول است و لذا منطقه‌ای خالی از تشریع وجود ندارد. از این قاعده به قاعده منع خلو نیز یاد می‌شود. البته اگرچه حوزه‌ای خارج از تشریع وجود ندارد، اما ولـی فقیـه مـی‌توانـد در مواردی که مصالح عامه مسلمین اقتضای حکمی مغایر بـا حکـم فقهـی را داشـت، بـه صدور حکم حکومتی بپردازد و این، مقدم بر بسیاری از فروعـات، حتـی نمـاز، روزه و حج است. امام خمینی 1 از سردمداران این دیدگاه است که می‌فرمودنـد: «...حکومـت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است...» (امام خمینی، بی‌تا، ج۲، ص۴۵۲).

دلایل معتقدین به این دیدگاه عبارت است از:

الـف) آیـات دال بـر تبیـین همـه چیـز در قـرآن،[۲۳] عـدم تفـریط چیـزی در قـرآن[۲۴] و اکمال دین.[۲۵]

ب) روایت عبدالعزیز بن مسلم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۹۹).[۲۶]

ج) روایت امام صادق 7 خطاب به ابوبصیر (همان، ص۲۳۹).[۲۷]

منطقه‌الفراغ یا عفو از تشریع

معتقدان به این دیدگاه علی‌رغم اتفاق نظر در اصل حوزه فارغ از تشریع بی‌واسـطه، در گستره فراغ، شخصیت قانون‌گذار و نیز ماهیت قانون‌گذاری با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۲۰۳).

نظریه فوق، به آیةالله محمدحسین نایینی و آیةالله محمدباقر صـدر اختصـاص دارد.

البته میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد. مرحوم نـائینی معتقـد اسـت معظـم سیاسـات نوعیه، فارغ از تشریع مستقیم الهی است و این سیاسـات، بـه واسـطه عـدم انـدراج در تحت ضابطه و میزان مخصوص به نظر ولایت ولـی امـر و نـواب ایشـان و ترجیحـات آن‌ها موکول گردیده است (نائینی، بی‌تا، ص۱۰۱). ایشان می‌گوید:

> مجموعه وظایف راجعه به نظـم و حفـظ مملکـت و سیاسـت امـور امّـت... بالضروره یا منصوصـاتی اسـت کـه وظیفـه عملیـه آن بالخصـوص معـین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط اسـت و یـا غیـر منصوصـی اسـت کـه وظایف عملیه آن به واسطه عدم انـدراج در تحـت ضـابط خـاص و میـزان مخصوص، غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی، موکول اسـت و واضـح است که هم‌چنان که قسم اول، نه به اختلاف اعصار و امصار، قابـل تغییـر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام‌الساعه، وظیفـه و رفتـاری در آن متصور تواند بود، همین‌طور قسم ثانی هـم تـابع مصـالح و مقتضـیات اعصار و امصار و به اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییر است و چنـان‌چـه بـا حضور و بسط ید ولیّ منصوب الهی ـ عزّ اسمه ـ حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش ـ صلوات الله علیه ـ موکـول است، در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامـه وظایف مذکوره عمن له ولایة الاذن مأذون باشد، موکول خواهد بود (همـان، ص۱۳۴-۱۳۳).

اما شهید صدر می‌نویسد:

> شریعت جاودان نمی‌تواند برای تک‌تـک اعمـال، برنامـه دائـم داشـته باشـد. دخالت مستقیم شـارع در خـرد و کـلان کارهـا، موجـب پیـدایش شـبکه‌ای متصلب است که به هیچ وجـه بـا تحـولات اجتمـاعی، پیشـرفت و تکامـل بشری، قدرت هماهنگی و همگامی ندارد. شریعتی کـه در حصـاری سـخت قرار گیرد، قادر به تعامل با معرفت‌های بشری و راه‌بردن انسان‌هـا همـراه بـا تحولات اجتماعی و انسانی نیست. لکـن بیـان اصـول و ارزش‌هـای کلـی و

تعیین نهادی قانون‌گذار برای این تحولات، ضمن این‌که بشر را به اهداف بلند و مصالح خویش هدایت می‌کند، اهداف شارع را نیز تأمین می‌نماید (شهید صدر، ۱۴۱۱ق، ص۶۸۱-۶۸۰).

شهید صدر از طریق تفکیک روابط انسان به چهار نوع رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با انسان دیگر، رابطه انسان با خود و رابطه انسان با طبیعت معتقد بود در این میان، رابطه انسان با طبیعت، رابطه‌ای است که حکم آن بر حسب تغییر امکانات و ارتقای ابزار بهره‌وری، متغیر است و این ولی امر است که در این محدوده به تشریع مناسب می‌پردازد. یکی از نمونه‌هایی که ایشان برای تثبیت نظریه خود ارائه می‌کند، تفاوت احیای اراضی موات در گذشته و حال است. ایشان معتقدند با پیشرفت فن‌آوری و ظهور ابزارآلات نوین، امروزه به سهولت می‌توان به احیای گسترده این اراضی اقدام ورزید؛ در حالی که در گذشته بسیار سخت انجام می‌شد. لذا حکم مالکیت اراضی احیایی توسط مردم که به جهت احیای و آبادانی زمین، از سوی شارع جعل گردیده بود، در عصر کنونی در اختیار ولی امر است. باید متذکر شد محدوده منطقه‌الفراغ در این دیدگاه هر فعلی است که به‌طور طبیعی مباح و فاقد نص شرعی دال بر حرمت یا وجوب باشد. شهید صدر از این تشریع به «تشریع ثانوی» یاد می‌کند (همان، ص۶۸۴-۶۸۰).

دلایل این دیدگاه عبارت است از:

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

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

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

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

عدالت اجتماعی

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

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

بگیرند. یعنی دارای اراده و اختیار باشند تا در شؤون زندگی شخصی و اجتماعی خودشان تصمیم بگیرند، ولی اگر مردم به‌طور مطلق به خودشان واگذار گردند و حد و مرزی برای آنان در این تصمیم‌گیری معین نشود، ممکن است هرکس مطابق میل و خواست خودش، حد و مرز را تعیین کند و چه بسا حقوق ضعفا در این تعیین حد و مرز پایمال شود و اگر تعیین حد و مرز به‌طور کلی در اختیار اشخاص باشد، امکان دارد که قانون جنگل حاکم شود و قدرت‌مندان به ضعفا ظلم و تعدی کنند... لذا شارع مقدس، یک اصل اجتماعی مهم به نام «لاتظلمون ولاتظلمون» را مطرح کرده است. در جامعه‌ای که اسلام حکومت می‌کند، باید این اصل حاکم باشد (معرفت، ۱۳۷۳، ش۱، ص۶۱-۶۰).

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

به درستی که خداوند بلندمرتبه حدودی را برای شما مشخص کرده است، از آن‌ها فراتر نروید و بر شما واجباتی قرار داده است، آن‌ها را ضایع نکنید و سنن و شیوه‌هایی را تعیین نموده است، از آن‌ها پیروی کنید و برای شما حریم‌هایی تعیین و محرماتی قائل شده است، آن‌ها را هتک نکنید و به سبب رحمتش بر بندگان، از مواردی بدون آن‌که فراموش کرده باشد، گذشته است (و به خود شما واگذار کرده است). خود را در این محل‌ها به زحمت نیندازید (و به تأسیسات و عادات و عرف خود عمل نمایید)[۲۸] (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص۲۶۰).

دیدگاه مختار

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

طبیعی است احراز نظر معیار برای اسلامی‌سازی در این رابطه نیز نیازمند بررسی دلایل این دیدگاه‌هاست. در نقد شمول تشریع گفته می‌شود دلایل این دیدگاه، تنها به یک نظام حقوقی یک‌پارچه با تمام اهداف، قواعد و اصول و ضوابط اشاره دارد و اگرچه در نظام حقوقی برای کشف قواعد رفتاری می‌توان از مبانی و اصول و ضوابط نیز بهره جست، اما لازم نیست تمام احکام در قالب قضایای شرعی بیان شود. مؤید این سخن، برخی روایات است. مثلاً امام صادق 7 می‌فرمایند: «هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف نظر داشته باشند، جز آن‌که برای آن در کتاب خدا ریشه و بنیادی است، ولی عقل‌های مردم به آن نمی‌رسد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۶۰). اگر این سخن به روایات دیگری ضمیمه شود که امام فرمودند: «بیان اصول بر عهده ما است و فهم حکم فروعات با تبدیل اصول به فروعات بر عهده شماست» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۲۷، ص۶۲)، می‌توان گفت یکی از راه‌های فهم احکام شرعی، رجوع به اصول و مبانی است. شهید صدر، مطلبی با عنوان «رابطه مکتب اقتصادی (المذهب) و قانون» مطرح کرده که مؤید این برداشت است:

> مکتب، مجموعه نظریات اساسی است که شکل‌های زندگی اقتصادی را اداره می‌کند. قانون مدنی عبارت از تشریعی است که روابط مالی میان افراد، حقوق شخصی و عینی آن‌ها را بیان می‌دارد. بنابراین، مکتب اقتصادی، همان قانون مدنی نیست (حکمت‌نیا، ۱۳۸۱، ش۸، ص۱۲۰-۱۰۷).

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

فحوای نظریه عدالت اجتماعی نشان‌دهنده اهمیت اصل آزادی و عدالت اجتماعی

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

بنابراین، در مقام جمع میان نظرات و گزینش رأی مختار، به نظر می‌رسد نظریه شمول تشریع از قوت بیش‌تری برخوردار است. مفاد روایاتی چون «**انما علینا ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۲۴۵) و یا «**علینا القاء الاصول و علیکم التفریع**» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۲۷، ص۶۲) نیز که با قید «انما» که دلالت بر حصر دارد، حاکی از آن است که بیان تمامی اصول در این حوزه، از طریق نصوص عام یا خاص بر عهده ائمه هدی بوده و هیچ حوزه‌ای نیست که خالی از چنین اصولی باشد، لذا وظیفه فقیه، تنها تفریع فروع بر آن اصول است. شاید گفته شود که جامعیت شریعت و نیازهای متغیر آن اقتضای وجود منطقه‌ای فارغ از تشریع دارد که در پاسخ می‌توان گفت ادعای جامعیت شریعت و نیازهای متغیر بشر مُثبت وجود منطقه فراغ و تحدید اختیارات حاکم به آن حوزه نیست.

نتیجه‌گیری

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

در فقه امامیه در رابطه با حدود اختیارات حاکم اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که پذیرش هر یک از آن‌ها تأثیر متفاوتی بر اسلامی‌سازی دارد.[۳۱] دیدگاه ولایت مطلقه معتقد است حدود اختیارات، همان حدود اختیارات اجتماعی نبی خاتم و معصومین است و ازاین‌رو، فقیه در تمامی حوزه‌های افتا، قضا و حکومت، از ولایت برخوردار است (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص۴۳).[۳۲] در مقابل، سه رأی دیگر، تضییق مطلق، تضییق نسبی و توسعه نسبی وجود دارد. دیدگاه تضییق مطلق معتقد است که فقیه تنها در موضوعات مورد تخاصم در باب قضا و نه در تمامی موضوعات از ولایت برخوردار است. محقق خوانساری، حتی ولایت فقیه برای اقامه حدود در عصر غیبت را نمی‌پذیرد و یا ثبوت هلال به حکم حاکم را مورد تأمل قرار می‌دهد (خوانساری، ۱۳۹۸ق، ج۶، ص۴-۳). دیدگاه تضییق نسبی، ولایت فقیه را در کلیه شؤون قضا می‌پذیرد، اما ولایت در اجرای حدود و تعزیرات و یا ولایت در زعامت را مورد انکار یا تردید قرار می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۵۵۷-۵۵۵ و حلی، ۱۴۰۸ق، ص۹۶). دیدگاه توسعه نسبی بر ولایت فقیه در حدود و تعزیرات و شؤون دیگر حکومتی اذعان دارد، اما قائل به ولایت مطلقه برای فقیه در این حوزه‌ها نیست. این دیدگاه، ولایت را محدود به نصوص غیر الزامی شریعت و ناظر به روابط انسان و طبیعت می‌نماید و در حوزه نصوص شریعت، این ولایت را حداکثر در حدود اجرای اوامر الهی و یا جاری‌نمودن حدود و تعزیرات و تطبیق کلیات بر موارد برمی‌شمارد (شهید صدر، ۱۴۱۱ق، ص۳۷۸ و۶۸۲-۶۸۰).

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

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

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

مسأله حجیت، از مهم‌ترین مباحث ناظر به منطق فهم اصولی و رویه فقاهتی است. معنای حجیت آن است که اگر استنباط یک فقیه پس از تلاش بایسته، مصادف با واقع بود، آن استنباط منجز واقع بوده و مخالفت با آن مستلزم استحقاق عقاب است و اگر مخالف با واقع بود، مکلف در ارتکاب آن معذور است (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۱۹۳). تأکید بر اصل حجیت به معنای آن نیست که اسلامی‌سازی در یک نظام اسلامی و در مقیاس حکومتی آن با اکتفا به وصف حجیت میسور است، بلکه منشأ مشروعیت الزام همگان به رعایت مفاد تقنینات اجتماعی، لحاظ مصلحت عمومی ناظر به این امر و بهره‌گیری از اختیارات فقیه حاکم است. ممکن است فقیه حاکم به عنوان زمام‌دار حکومت اسلامی فتوای خود را به عنوان فتوای معیار قرار دهد یا تشخیص این مهم را به فرد یا گروهی خاص تفویض نماید. همین امر، مبنای تأسیس شورای نگهبان بوده و لذا فقهای این شورا به بررسی عدم تغایر قوانین با موازین اسلامی موظف

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

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

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

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

یادداشت‌ها

۱. در مقدمه قانون اساسی در این رابطه آمده است: «ویژگی بنیادی این انقلاب، نسبت به دیگر نهضت‌های ایران در سده اخیر، مکتبی و اسلامی‌بودن آن است یا «...قانون‌گذاری ـ که مبین ضابطه‌های مدیریّت اجتماعی است ـ بر مدار قرآن و سنت جریان می‌یابد. بنابراین، نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام‌شناسان عادل و پرهیزگار و متعهد (فقهای عادل) امری محترم و ضروری است... (*قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ص۱۳و۱۹). هم‌چنین به‌طور نمونه، اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اذعان می‌دارد: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها، باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل، بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است....». هم‌چنین ر.ک: اصول نود و یکم، نود و چهارم و نود و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

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

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

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

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

۵. حشویه گروهی بودند که یگانه منبع معرفتی را نقل دانسته و در روش فهم نیز بدون هیچ‌گونه تأملی، خطابات شرعی را نه با توجه به قواعد ناظر به ظاهر کلام که با توجه به انس و عادت خود، معنا می‌کردند. این عده به برداشت ظاهری همراه با عادات خود اکتفا کرده و همان را ملاک اعتقاد و عمل قرار می‌دادند. علاوه بر این، آنان هر خطاب و بیانی را مستقل از خطابات و بیانات دیگر در نظر گرفته و به مجموع خطابات توجهی نمی‌کردند (محمود حکمت‌نیا، *تبیین نظریه منطقه الفراغ*، ش۸، ص۶۵). آنان علی‌رغم توجه به بیانات شارع و بااهمیت‌خواندن آن، هیچ‌گونه دقتی به اصل

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

۶. به‌طور نمونه، محمد امین استرآبادی از سران اخباریان و از احیاگران روی‌کرد متأخر اخباری، پس از تقسیم علوم نظری به «قریب به حس» و «دور از حس»، معتقد بود کلیه احکام و فروع فقهی از قبیل قسم دوم است و ازاین‌رو، تنها راه مصون‌ماندن از خطا، دوری از استدلالات عقلی و تمسک به کلام معصومین است (سیدمحمدتقی حکیم، *اصول العامة للفقه المقارن*، ص۲۹۸). صاحب حدائق نیز در این باره باور داشت: «تمامی احکام توقیفی است؛ یعنی به شنیدن از حافظ شریعت منوط است. در غیر این صورت، باید احتیاط کرد؛ زیرا عقل نمی‌تواند بر اعماق احکام اطلاع یابد و در امواج آن غور کند» (شیخ یوسف بحرانی، *الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة*، ج۱، ص۱۳۱).

۷. شیخ حر عاملی در این باره معتقد است: «ظواهر هر یک از آیات احکام نسبت به احکام نظری، متشابه است؛ چرا که در هر یک از این آیات، با قطع نظر از احادیث، دو یا بیش از دو احتمال در معنای آن وجود دارد» (محمد بن الحسن الحر عاملی، *الفوائد الطوسیة*، ص۱۹۲).

۸. علامه محمدتقی مجلسی، شیخ یوسف بحرانی، فاضل تونی، شیخ حسین کرکی و شیخ حر عاملی از طرف‌داران این دیدگاه هستند (ابراهیم بهشتی، *اخباری‌گری*، ص۲۲۲).

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

۱۰. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۱، باب البدع و الرای و المقاییس.

۱۱. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: ابوالقاسم علیدوست، *فقه و مصلحت*، ص۳۹۲-۳۶۲.

۱۲. در ادامه اشاره خواهد شد که مفهوم عقل از منظر فقهای امامیه با مفهوم عقل و عقلانیت از نگاه روشن‌فکران دینی کاملاً متفاوت است.

۱۳. برگرفته از پیام مقام معظم رهبری به کنگره جهانی هزاره شیخ مفید: ۱۳۷۲/۱/۲.

۱۴. این گروه در زبان لاتین به «نئومعتزلیسم» و در عربی به «المعتزلة الجدد» معروفند.

۱۵. طبقه اولیه اعتزال نو هم‌چون سید جمال، عبده و کواکبی با عقل خودبنیاد غربی سر سازگاری نداشتند، اما طبقه متأخر؛ مانند محمد آرکون، نصر حامد ابوزید، سروش، ملکیان و مجتهد شبستری؛ چه در تعریف عقل و چه در نوع برخورد با نصوص دینی از اساس با اعتزال تاریخی مخالفند.

۱۶. این در حالی است که در روی‌کرد اصولی، قرآن و سنت نبوی مصون از خطا دانسته می‌شود و تمام سخن در این روی‌کرد، تنها فهم بایسته نصوص معتبر و چگونگی تعامل آن‌ها با سایر ادله دیگر در جهت استنباط صحیح از آن است.

۱۷. در مقابل دیدگاه فوق، آن‌چه برای مستنبط در روی‌کرد اصولی حائز اهمیت است، کشف احکام از طریق فهم بایسته و ضابطه‌مند نصوصی است که فرازمان و مکان تلقی شده و چنان نیست که در فرض تزاحم عقلانی، احکام با توجه به مقاصد شریعت چون عدالت و... و به‌دور از توجه جامع به کلیه جوانب مفهوم عدالت که از مهم‌ترین آن‌ها شناخت تمامی جوانب موضوع و آگاهی از علت تامه حکم شرعی است، کنار گذاشته شود.

۱۸. «**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيم**»؛ و هنگامی که آیات روشن ما بر آن‌ها خوانده می‌شود، کسانی که به لقای ما ایمان ندارند، می‌گویند قرآنی غیر از این بیاور و یا آن را تبدیل کن. بگو من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم. فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم. من اگر از پروردگارم نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ می‌ترسم.

۱۹. «**وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلى مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً**»؛ و قرآنی که آیاتش را از هم جدا کردیم تا آن را با درنگ بر مردم قرائت کنی و ما آن را به تدریج نازل کردیم.

۲۰. «**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**» (حجر(۱۵): ۹).

۲۱. احزاب(۳۳): ۳۶؛ حشر(۵۹): ۷؛ توبه(۹): ۲۹ و نساء(۴): ۵۹.

۲۲. به‌طور نمونه، امام خمینی 1 در یکی از سخنان‌شان در تأکید بر ضرورت کاربست فقه جواهری و لوازم آن اذعان داشته‌اند: «فقه به همان صورتی که بوده است، باید باشد. فقه جواهری باید تقویت شود. باید حوزه‌ها وقت وافرشان را صرف فقه و اصول و فلسفه و مباحثه کنند؛ زیرا فقه، در رأس دروس است، ولی مسائل دیگر هم مهم است که باید به آن‌ها عمل شود» (سیدروح‌الله خمینی، *صحیفه نور*، ج۱۸، ص۷۲).

۲۳. «نَزَّلْنَا علیک الکتاب تِبْیَانًا لکل شیی...» (نحل(۱۶): ۸۹).

۲۴. «مَا فَرَّطْنَا فِی الکِتاب مِنْ شَیی...» (انعام(۶): ۳۸).

۲۵. «... الْیَوْمَ اکمَلت لکم دینَکم...» (مائده(۵): ۳).

۲۶. کُنَّا مَعَ الرِّضَا بِمَرْوَ فَاجْتَمَعْنَا فِی الْجَامِعِ یَوْمَ الْجُمُعَةِ فِی بَدْءِ مَقْدَمِنَا فَأَدَارُوا أَمْرَ الْإِمَامَةِ وَ ذَکَرُوا کَثْرَةَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِیهَا فَدَخَلْتُ عَلَی سَیِّدِی 7 فَأَعْلَمْتُهُ خَوْضَ النَّاسِ فِیهِ فَتَبَسَّمَ 7 ثُمَّ قَالَ: «یَا عَبْدَ الْعَزِیزِ جَهِلَ الْقَوْمُ وَ خُدِعُوا عَنْ آرَائِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ یَقْبِضْ نَبِیَّهُ ص حَتَّی أَکْمَلَ لَهُ الدِّینَ وَ أَنْزَلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنَ فِیهِ تِبْیَانُ کُلِّ شَیْءٍ بَیَّنَ فِیهِ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ الْحُدُودَ وَ الْأَحْکَامَ وَ جَمِیعَ مَا یَحْتَاجُ إِلَیْهِ النَّاسُ کَمَلًا فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ ـ ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ وَ أَنْزَلَ فِی حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَ هِیَ آخِرُ عُمُرِهِ ص الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً»؛ در زمان حضرت علی بن موسی الرضا 7 سخن از امر امامت بود و اختلاف زیادی از مردم در امر امامت بود. به خدمت آن حضرت تشرف یافتم و اباطیل مردم را اطلاع دادم، ایشان تبسمی کردند و فرمودند: ای عبدالعزیز بن مسلم، مردم جاهل هستند و آرائشان آنان را فریفته است. به درستی که خداوند عزوجل، روح پیامبرش را قبض ننمود تا دین را کامل نمود و بر او قرآن نازل کرد که در آن تفصیل هر چیز است؛ خداوند در آن حلال و حرام و حدود و احکام و هر آن چه را که مردم به آن نیاز دارند، کاملاً بیان کرده است. لذا خداوند عزوجل فرمود: «در این کتاب از (ذکر) چیزی فرو نکاستیم» و در حجّةالوداع که مصادف با آخر عمر پیامبر بود، آیه: «امروز بر شما دین را کامل کردم...» نازل فرمود.

۲۷. متن روایت بدین قرار است: «صَحِیفَةٌ طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً بِذِرَاعِ رَسُولِ اللَّهِ 9 وَ إِمْلَائِهِ مِنْ فَلْقِ فِیهِ وَ خَطِّ عَلِیٍّ بِیَمِینِهِ فِیهَا کُلُّ حَلَالٍ وَ حَرَامٍ وَ کُلُّ شَیْءٍ یَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَیْهِ حَتَّی الْأَرْشُ فِی الْخَدْشِ»؛ لوحی است که طول آن هفتاد ذراع به ذراع رسول الله است و مبیّن هر حلال و حرام است و آن چه آدمیان بدان محتاجند، حتّی بیان ارش و جبران خسارت یک خدشه در آن است... .

۲۸. «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَیٰ قَدْ حَدَّ لکم حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ فَرَضَ علیکم فَرَائِضَ فَلَا تُضَیِّعُوهَا وَ سَنَّ لکم سُنَناً فَاتَّبِعُوهَا وَ حَرَّمَ علیکم حُرُمَاتٍ فَلَا تنتهکوها وَ عُفِیَ لکم عَنْ أَشْیَاءَ رَحِمَهُ مِنْهُ مِنْ غَیْرِ نِسْیَانٍ فَلاَ تتکلفوها».

۲۹. این امر؛ چه در بیانات متعدد امام خمینی 1 و چه در اصول قانون اساسی مورد تأکید قرار گرفته است. به‌طور نمونه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران معتقد بودند: «...حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است... » (سیدروح‌الله خمینی، *صحیفه نور*، ج۲۰، ص۱۷۰). اصل ۵۷ قانون اساسی و نیز برخی از اصول دیگر بر این امر به نحو صریح یا ضمنی دلالت دارند.

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

۳۱. در آشنایی با انواع این نظریات، از اثر آیةالله علیدوست با عنوان «فقه و مصلحت» استفاده شده است (ابوالقاسم علیدوست، *فقه و مصلحت*، ص۷۱۴-۷۰۳).

۳۲. پس از امام خمینی نیز بسیاری از معاصرین دیدگاه ولایت مطلقه فقیه را پذیرفته‌اند. به‌طور نمونه آیةالله جوادی آملی در این باره می‌فرماید: «حکم حکومتی به پشتوانه مشروعیت اصل حکومت و ولایت و جایگاه ارزشی آن، همه احکام اولی و ثانوی و یا واقعی و ظاهری را در بر می‌گیرد؛ یعنی مجموعه احکامی که برای حفظ کیان اسلام و نظام سیاسی ـ اجتماعی مسلمانان مفید و تأثیرگذار است، می‌تواند به عنوان اولی یا ثانوی‌اش با تشخیص ولی فقیه در قالب احکام حکومتی جعل و صادر شود و اجرایش بر همگان واجب گردد» (عبدالله جوادی آملی، *ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت*، ص۸۷-۸۸).

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

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. اسماعیلی، محسن، **بازخوانی نظریه منطقه الفراغ**: www.mohsenesmaeili.com.

۴. امام خمینی، سید روح الله، **تحریرالوسیلة**، ج۲، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی‌تا.

۵. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب الطهارة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۳ق.

۶. امام خمینی، سید روح‌الله، **صحیفه نور**، ج۲۰، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

۷. بازرگان، مهدی، **آخرت و خدا**، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.

۸. بحرانی، شیخ یوسف، **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**، ج۱، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۰۵ق.

۹. بهشتی، ابراهیم، **اخباری‌گری**، قم: مؤسسه علمی ـ فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۰.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه**، ولایت فقاهت و عدالت، قم: اسراء، چ۱۱، ۱۳۸۹.

۱۱. حائری یزدی، مهدی، «آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام»، **هفته‌نامه باور**، ش۸، ۱۳۸۱.

۱۲. حجاریان، سعید، **از شاهد قدسی تا شاهد بازاری**، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.

۱۳. حر عاملی، محمد بن الحسن، **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، ج۱۵و۲۷، قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.

۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، **الفوائد الطوسیة**، تصحیح: مهدی لازوردی و محمد درودی، قم: المطبعة العلمیة، ۱۴۰۳ق.

۱۵. حکمت‌نیا، محمود، «تبیین نظریه منطقه‌الفراغ»، **اقتصاد اسلامی**، ش۸، زمستان ۱۳۸۱.

۱۶. حکیم، سید محمدتقی، **الاصول العامة للفقه المقارن**، قم: انتشارات المجمع العالمی لاهل البیت : ، ۱۴۱۸ق.

۱۷. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، **شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.

۱۸. حنفی، حسن، **من العقیدة الی الثورة (المقدمات النظریة)**، بیروت: دارالتنویر للطباعة و النشر، ۱۹۸۸م.

۱۹. خوانساری، سیداحمد، **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**، ج۶، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۸ق.

۲۰. رشید، رضا، **یسر الاسلام و اصول التشریع العام**، قاهره: مطبعة نهضة مصر، ۱۹۵۶م.

۲۱. سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در ادیان»، **کیان**، ش۴۲، ۱۳۷۷.

۲۲. سروش، عبدالکریم، **اخلاق خدایان**، تهران: طرح نو، چ۳، ۱۳۸۰.
۲۳. سلمان‌پور، محمد جواد، «رابطه مبانی فهم فقهی متـون وحیـانی بـا معناشناسـی و هرمونتیـک»، **اندیشه دینی**، ش۱۰، بهار ۱۳۸۳.
۲۴. شجاعی زند، علیرضا، **عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**، تهران: نشر باز، ۱۳۸۱.
۲۵. شهید صدر، سید محمدباقر، **اقتصادنا**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۲۶. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **بحوث فی علم الاصول**، ج۴، قـم: مؤسسـه دائـرة المعـارف الفقـه الاسلامی، چ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۷. شیخ انصاری، مرتضی، **المکاسب**، ج۳، قم: لجنه تحقیق: تراث الشیخ الاعظـم، مـؤتمر العـالمی الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۵ق.
۲۸. صرامی، سیف‌الله، **منابع و ادله علم اصول فقه**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۹. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، قم: پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۰. فنایی، ابوالقاسم، **اخلاق دین‌شناسی**، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
۳۱. کدیور، محسن، «حقوق بشر و روشن‌فکری دینی»، **بازتاب اندیشه**، ش۴۳، آبان ۱۳۸۲.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۳. مجتهد شبستری، محمد، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، **مجله کیان**، ش۴۶، ۱۳۷۸.
۳۴. مجتهد شبستری، محمد، **ایمان و آزادی**، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۳۵. مجتهد شبستری، محمد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمـة الاطهـار**، ج۲، بیـروت: مـؤسسـة الطبع و النشر، ۱۴۰۳ق.
۳۷. معرفت، محمدهادی، «اقتراح»، **فصلنامه نقد و نظر**، ش۱، زمستان ۱۳۷۳.
۳۸. ملّاح، شیخ حسین محمـد، **الفتوی (نشاتها و تطورها ـ اصولها و تطبیقاتها)**، بیـروت: المکتبـة العصریة، ۱۴۲۲ق.
۳۹. نائینی، میرزا محمد حسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، پاورقی و مقدمه: سـید محمـود طالقـانی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۰. هدایت‌نیا، فرج الله، **نگرش حقوقی نومعتزلیان مندرج در مجموعه مقالات جریـان‌شناسـی و نقد اعتزال نو (جلد سوم)**، پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

٩٥

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة الخامسة و العشرون / العدد الاول / الربيع ١٤٤١

■

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)، **محمّد يزدي** (رئيس جامعة مدرّسي الحوزة العلمية في قم والمدير المسؤول السابق).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدي ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، حسين جوان آراسته، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، عسكر ديرباز، محسن رضواني، السيّدكاظم سيّدباقري، قاسم شبانيا، محمّد قاسمي، محمّدتقي كريمي، محمّدعلي ليالي، محسن ملك أفضلي، محمّدجواد نوروزي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٨٠٠٠٠ريال

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار ۹۹، پياپى ۹۵
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، الربيع ١٤٤١، العدد ٩٥

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **ماهية الفقه الحكومي وخصائصه**

□ **السيّد سجّاد إيزدهي و صديقه صديق تقي‌زاده**

الفقه الحكومي الذي يعتبر وجهةً فقهيةً لاستنباط الأحكام، تمّ تفسيره بأنّه هادف إلى تحديد مبادئ الإدارة القويمة للحكومة، وهو يختلف عن بعض المصطلحات مثل الفقه السياسي الذي هو فرع فقهي تخصّصي مرتبط بمواضيع سياسية، وفقه الحكومة الذي يعدّ جزءاً من الفقه السياسي ويتطرّق إلى المواضيع المتعلّقة بمنظومة الحكم؛ لكنّه يتمحور حول مسألة الحكم وطبيعة الإدارة السياسية المطلوبة على ضوء المفاهيم الفقهية، فالفقيه يستنبط الأحكام الفقهية بهدف تحديد معالم الإدارة المطلوبة والفاعلة في المجتمع.

هذه الوجهة الفقهية تختلف من ناحية الاستنباط عن الفقه الفردي، حيث تمتاز بخصائص رغم وجودها في الفقه الفردي لكن لا يمكن بدونها الحديث عن الفقه الحكومي، ومن جملة هذا الخصائص ما يلي: «الاعتقاد بشمولية الدين وقدرته على تلبية جميع متطلّبات الحكومة» و«اتّساع نطاقه بشكل يفوق الفقه الفردي بحيث يعمّ جميع المواطنين والمناطق في البلد وكافّة المواضيع الفقهية التي تقتضيها الحاجة لإدارة المجتمع بشكل أمثل» و«إمكانية القيام باستنباطات منتظمة وتسليط الضوء على الثوابت والمتغيرات في عملية الاستنباط وإمكانية تبديل الفقه إلى قانون وإمكانية إقرار تكاليف على الشخصيات الاعتبارية» و«اتّباع وجهة فاعلة في إدارة شؤون المجتمع والاجتهاد وفق مقتضيات الإدارة المطلوبة في المجتمع».

مفردات البحث

الفقه السياسي، الفقه الحكومي، الفقه الفردي، فاعلية النظام السياسي، الحكم المطلوب.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پياپى۹۵
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، الربيع١٤٤١، العدد٩٥

● دراسة تحليلية حول وجوب إقرار الأمن في الأجواء الإلكترونية وفق أسس الفقه الحكومي

□ سعيد حسني

الهدف من تدوين هذه المقالة هو استكشاف وثائق فقهية للحكم بوجوب إيجاد أمن شامل في الأجواء الإلكترونية من قبل الحكومة الإسلامية، وذلك على أساس مبادئ الفقه الحكومي.

أسلوب البحث وثائقي متقوّم على منهج وصفي استكشافي، حيث اعتمد الباحث فيه على المصادر المكتبية، وبعد أن طرح بحثاً دلالياً وذكر المنهجية المعتمدة على صعيد الفقه الحكومي، استند إلى العديد من المفاهيم والقواعد الفقهية لإثبات الحكم بوجوب إيجاد أمن شامل في الأجواء الإلكترونية من قبل الحكومة الإسلامية، ومن جملة هذه القواعد ما يلي: التعزير بما يراه الحاكم، حرمة الحفاظ على كتب الضلال، حدّ المحاربة والإخافة العامّة، حرمة التدليس، النجش والإجحاف في التجارة، حرمة نقض الحريم الشخصي، عدم الضمان بسبب دفع المطّلع على حريم الغير، نفي السبيل.

ضرورة إيجاد الأمن على الصعيد الشخصي وعلى صعيد المعلومات السرّية الوطنية في الأجواء الإلكترونية تعدّ من الثوابت التي تترتّب على ضرورة تحقّق الأمن العقائدي والديني والأمن الأخلاقي والنفسي والحفاظ على سمعة الناس وضمان أمنهم المالي والاقتصادي وأمن حريمهم الخاصّ، وعلى أساس مبادئ الفقه الحكومي الذي يعدّ ركيزةً للبناء الحضاري من الضروري بمكان القيام بسلوكيات إيجابية إلى جانب تلك السلوكيات السلبية.

مفردات البحث

الفقه الحكومي، الفقه الفردي، فقه الحكومة، فقه الأجواء الإلكترونية، الجوانب الأمنية.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار ۹۹، پياپى ۹۵
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، الربيع ١٤٤١، العدد ٩٥

● دراسة تحليلية حول مفهوم «كيان الإسلام» في الأدب الفقهي السياسي عند فقهاء الإمامية

□ السيّد علي رضا حسيني و محمّد رضا ناظري و علي رضا سليمي

مفهوم «كيان الإسلام» رغم كثرة استعماله وتداوله في الأدب الفقهي السياسي منذ القدم لكنّه مع ذلك لم يستثمر كما ينبغي، لذا قلّما نجد اليوم بحثاً علمياً يتطرّق إلى ما طرأت عليه من تغييرات على مرّ الزمان أو إلى جذره اللغوي والاصطلاحي وكيفية استعماله عند فقهاء الإمامية.

بعد البحث والتحليل استنتجنا أنّ استعمال هذا المفهوم في كلام الفقهاء يتمحور حول ثلاثة مداليل أساسية هي أساس الإسلام ونطاقه كلّ على حدة وكلاهما معاً، ومن خلال استقصائنا لنظرياتهم وفتاواتهم ومدوناتهم إلى جانب تحليل طبيعة استعمالهم له، استنتجنا أنّ معظمهم يعتبرون مفهوم أساس الإسلام ذا دلالة مطلقة؛ لكن لو أمعنا النظر بدقّة وحلّلنا استدلالاتهم بإتقان نتوصل إلى نتيجة فحواها أنّ مدلوله الكلّي ضمن آرائهم واستدلالاتهم ومصادر استنباطهم عبارة عن تركيب من مفهومين هما أساس الإسلام ونطاقه، واستناداً إلى الخلفيات التأريخية يمكن طرح استعمال شامل له أو محدّد بمفهوم معيّن. أسلوب البحث المتّبع في هذه المقالة وصفي مكتبي.

مفردات البحث

كيان الإسلام، أساس الإسلام، نطاق الإسلام، فقهاء الإمامية.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار۹۹، پياپى۹۵
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، الربيع١٤٤١، العدد٩٥

● دراسة تحليلية حول أهمية الولاية السياسية باعتبارها الأصل الارتكازي في مدرسة قم الفقهية

□ محبوبة شاهمرادي و مسعود راعي و سيامك بهارلوئي

تحليل الأدلة والمباني الفقهية لكلّ مدرسة حقوقية أو فقهية يعدّ وسيلةً لبيان نقاط قوتها وضعفها كما يعين على النهوض بواقعها وبقاء تعاليمها.

المدارس الفقهية والأنظمة السياسية المنبثقة منها غير مستثناة من هذه القاعدة الشاملة، ولا بدّ هنا من تسليط الضوء على مدرسة قم الفقهية التي تعدّ حجر الأساس لنظام ولاية الفقيه، لذا فالمسألة الأساسية المطروحة على طاولة البحث والتحليل في هذه المقالة هي بيان الأصل الارتكازي للولاية السياسية في رحاب المباني والأدلة.

يقصد من الأصل تلك الضابطة التي تؤخذ بعين الاعتبار عقلاً لصياغة طبيعة المعاشرة الاجتماعية، وعند مراجعة التعاليم الفقهية لمدرسة قم نستنتج أنّه مع وجود مصادر ومباني تدلّ على عدم ولاية البشر على بعضهم، لكن الأصل الارتكازي في القضايا الحكومية يتمثّل في الولاية السياسية التي تمّ استثناؤها من القاعدة الكلّية بأدلة خاصّة مثل الاتّصاف بالعصمة أو العدل في رحاب العصمة كما هو مذكور في نظرية ولاية الفقية.

مدرسة قم الفقهية على ضوء هذه الظروف تمكّنت من السير على خطى المدرسة العلوية المباركة حين مواجهتها الأفكار المنحرفة والملتقطة في العالم الإسلامي.

مفردات البحث

إيجاد الأصل، مدرسة قم الفقهية، أصل عدم الولاية، الولاية السياسية.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار ۹۹، پياپى ۹۵
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، الربيع ١٤٤١، العدد ٩٥

● دراسة تحليلية حول التنظيم الفقهي المتقوّم على نظرية الخطابات القانونية

□ علي خلف خاني و محمّد علي راغبي

الفقه عبارة عن علم ممنهج يهدف إلى استنباط الأحكام الشرعية الخاصّة بالمكلّف ضمن حياته الاجتماعية، ويمكن بيان طبيعة تأثيره عليها ضمن رؤيتين فقهيتين أصوليتين.

الرؤية الأولى هي المشهورة بين علماء الأصول والمعروفة بنظرية انحلالية خطابات الشارع، وعلى أساسها تنحلّ الخطابات الشخصية والعامّة للشارع المقدّس بعدد المكلّفين، ثمّ تجعل التكليف على عاتق كلّ واحد منهم بمقدار هذا العدد. يبدو أنّ هذه الرؤية من ناحيتي علم الأحكام وعلم الموضوع تنتهي إلى مسألة الفقه الفردي.

وأمّا الرؤية الثانية فهي في مقابلها وتتقوّم على نظرية الخطابات القانونية التي طرحها الإمام الخميني ;، وعلى أساسها فإنّ الخطابات العامّة للشارع المقدّس غير قابلة للانحلال إلى خطابات شخصية بعدد المكلّفين، بل يبقى كلّ خطاب على عموميته، ومن ثمّ فإنّ متعلّق الخطاب هو المتعدّد في واقع الحال. هذه النظرية تترتّب عليها عدّة نتائج من جلمتها انقطاع العلاقة بين العبد والمولا في المواضيع الاجتماعية وتأمين مصالح العباد وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان وتعلّق الإرادة المولوية للشارع المقدّس في الخطابات بإرادة جعل القانون وليس البعث وعدم شرطية القدرة وكون جميع أطراف العلم الإجمالي في تنجيز التكليف موضعاً للابتلاء.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي، ويعتقد الباحثان أنّ الخطابات القانونية لها القابلية على توفير مجال في الفقه الحكومي والاجتماعي الذي يتمّ التطرّق في رحابه للتكليف والمكلّف.

مفردات البحث

الفقه الفردي، الانتظام الفقهي، الخطابات القانونية، الخطابات الانحلالية، الإمام الخميني(ره).

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارۀ اول، بهار۹۹، پياپى۹۵
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، الربيع١٤٤١، العدد٩٥

● أسس صياغة النظام الإسلامي بالتأكيد على بيان «الخطوة الثورية الثانية»

□ إبراهيم موسى زاده

دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية على ضوء اطّلاع مدوّنية على نقاط الضعف في الأنظمة السياسية الحاكمة في العالم الغربي، رفض النظام اليساري واليميني الحديث والذي يعتبر وليداً لسيادة الطاغوت، وأقرّ على عاتق الحكومة مسألة تأسيس نظام إداري صحيح ونظام إسلامي؛ لكن رغم هذا التصريح فهو لم يشر إلى الأسس الحاكمة على صياغة النظام الإسلامي إلا في موارد نادرة.

اليوم وبعد مضي أربعة عقود على نظام الحكم الإسلامي في إيران واستناداً إلى بيان الخطوة الثورية الثانية، هناك سؤال أساسي يطرح على ما تمّ تحقيقه من مفاخر عظيمة خلال هذه الفترة، وهو ما يلي: ما هي الأسس التي يطرحها بيان الخطوة الثورية الثانية على صعيد صياغة النظام؟

استناداً إلى مبادئ دستور الجمهورية الإسلامية وطبيعته وتوجّهاته الصريحة بخصوص سيادة المعايير الإسلامية على جميع القوانين والمقرّرات، نستشفّ من توجّهات مدوّنيه ومن فحوى بيان الخطوة الثورية الثانية أنّ صياغة النظام الإسلامي له أسس أكسيولوجية منبثقة من التعاليم الدينية، لذا يمكن القول إنّه نظام يتقوّم على قيم أساسية مثل الحرية والعدل ومقارعة الاستكبار والتوجّهات الروحية والعقلانية وسيادة الشعب. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بيان الخطوة الثورية الثانية باعتباره خارطة طريق لصياغة النظام الإسلامي، وضّح نقاط الضعف وكافّة السبُل والأسس الحاكمة على هذا النظام.

تمّ تدوين المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي، وعلى ضوء بعض الرؤى المستقبلية بصفتها غايات بيانية، تطرّق الباحث إلى تحليل طبيعة الأسس والسبُل الكفيلة بصياغة النظام الإسلامي.

مفردات البحث

صياغة النظام، إدارة شؤون الثورة، البناء الحضاري، سيادة الشعب، بيان الخطوة الثورية الثانية.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ اول، بهار ۹۹، پياپى ۹۵
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، الربيع ١٤٤١، العدد ٩٥

● أسلمة السياسة التقنينية للجمهورية الإسلامية الإيرانية: المنطق والرؤى

□ علي غلامي و محمّد مهدي عالمي طامه

أسلمة السياسة التقنينية للجمهورية الإسلامية الإيرانية مرهونة بالإجابة عن سؤالين أساسيين هما كالتالي:

الأوّل: ما هو منطق فهم الدين باعتباره أسلوباً للفهم والتفسير والاستنباط من المصادر الدينية؟

الثاني: ما هو السبيل المناسب لإزالة التعارض وتحقيق نتيجة مطلوبة على ضوء الاختلاف الموجود في فتاوى الفقهاء؟

تمّ تدوين المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي بهدف الإجابة عن السؤال الأوّل على ضوء القول ببطلان الرؤية النقلية وعدم قدرتها على تلبية متطلّبات العصر والاعتماد على الرؤية العقلية المتقومة على الفهم الأصولي.

وأمّا الإجابة عن السؤال الثاني فقد اعتمد الباحثان فيها على الالتزام بنظرية شمول التشريع حيث وقع الاختيار عليها لتحليل الموضوع، وعلى أساس الرؤية القائلة بانطباق مبادئ السياسة مع المبادئ الدينية فأسلمة السياسة التقنينية من جهة مرهونة بالاعتقاد بولاية الفقيه المطلقة للحاكم والصلاحيات التي تتناسب معها، ومن جهة أخرى فإنّ تعيين الفتوى التي تؤخذ كمعيارٍ سواء برؤية الفقيه الحاكم أو أيّ فقيه آخر هو من صلاحيات الولي الفقيه أو الجهة التي يعيّنها، وهذه الجهة في الوقت الحاضر هي مجلس صيانة الدستور في الجمهورية الإسلامية.

مفردات البحث

علمنة، أسلمة، منطق فهم الدين، الفتوى المعيارية، شمول التشريع.

● Islamization of the legislative Policy of the Islamic Republic of Iran; our logic and views

□ by Ali Gholāmi and Muhammad Mahdi ʿālemi Ṭāmeh

Islamization of the legislative policy of the Islamic Republic of Iran is dependent upon the answer to two main questions as the following: First, what is the logic of the understanding of religion, which means the method of understanding, interpreting and deducing from the sources of religion? Second, given the fact the Muslim faqihs have different fatwas (decrees), what is the strategy of resolving the conflicts and coming to a conclusion? Drawing upon a descriptive-analytic method, and in answering the first question with regard to the falsity of the traditionalist (textual) view and its inability to meet the requirements of time, this writing is subject to the rationalist view which is of a logic of understanding based on theoretical jurisprudence.

In explaining the answer to the second question, the writers, while holding the theory of the universality of legislation as the selected theory, under the view of the objectivity of politics and religiosity, think of the fulfilment of the Islamization of legislative policy as dependent on the belief in the absolute guardianship of the ruling faqih on the one hand, and its corresponding powers and authorities on the other, and takes the assignment of the standard fatwa, whether of the ruling faqih or of another one, to be in the hand of the guardian jurist or his chosen institution which is now the Guardian Council in the Islamic Republic of Iran.

Key words

secularization, Islamization, the logic of the understanding of religion, standard fatwa (decree), the universality of legislation.

● The Principles and Constituent Elements of Islamic Systematization with Emphasis on the "Second Phase of the Revolution" Statement

□ by Ibrāhim Musāzādeh

The Constitution of the Islamic Republic of Iran, being aware of the harms from the political paradigms governing the West; has strongly rejected the modernist left and right wings born out of the illegitimate sovereign, and has assigned the Islamic state to do one of its duties which is to form both a 'proper administrative system' and an 'Islamic system'. Despite this stipulation in the Constitution, except in rare cases, no special mention has been made to the constituent elements and principles governing Islamic systematization. Now, having passed through four decades of experience, our revolution has come to what is called the "Second Phase of the Revolution" for which a Statement was issued by Ayatollah Khamenei. This statement is based on the achievements of the said four decades of great experience. The major question is raised," What principles and constituent elements does the Second Phase of the Revolution Statement offer for a systematization? Considering the foundations, scheme and clear orientation of the Constitution as to the rule of Islamic principles over other laws and regulations, there is no doubt that from the viewpoint of those who draw up the Constitution and of the Second Phase of the Revolution Statement, Islamic systematization is of certain constituent elements and axiological principles arisen from religion so that this system is taken to be based on such values as freedom, justice, opposition to arrogance, spirituality, rationality, and democracy. The harms, strategies, and the principles governing these values have been explained as the road map in the Islamic systematization. Drawing upon a descriptive-analytic method, the article studies the nature of these constituent elements, principles and the strategies for the fulfilment of Islamic systematization while taking into consideration certain perspectives as the ends of the Second Phase of the Revolution Statement.

Key words

systematization, revolutionary management, civilization, democracy, the Second Phase of the Revolution Statement.

● A Systematic Study of Fiqh Based on Legal Addresses (*Khiṭābāt-e Qānūniyyah*)

□ by Ali Khalafkhāni and Muhammad Ali Rāghebi

Fiqh is a systematic discipline which is used as a means of deducing canonic rules from religious sources for a social life of a person who is subject to legal obligation (*mukallaf*). The idea that the discipline of fiqh is of some effects on the social life of people can be studied under two views based on Islamic jurisprudence and principles of Islamic jurisprudence. The first view is widely accepted by the scholars of the Principles of Jurisprudence and is known among them as the dissolutionist theory of legal addresses of the legislator. According to this theory, the particular or singular as well as the general or universal addresses of the legislator can be dissolved or disintegrated into addresses equal to the number of legally obliged people. It seems that this idea is led to individual jurisprudence in terms of its subject and judgement (ruling). In contrast, Imam Khomeini's theory of legal addresses cannot be dissolved or disintegrated into individual or singular addresses in proportion to the number of people subject to legal obligation, but the addresses have remained as general or universal. However, what can be counted as having the real multiplicity or numerous instances is the object of legal addresses. This theory is of many consequences, including the disappearance of the relation between the servant (*'abd*) and Master (*Mawlā*) in social matters, serving the interests of the human beings in line with requirements of time and place, the legislator's *mawlavi's* will[1] in relation to the issues of addresses is directed to the will to lay down laws and not to the will to motivate somebody to act on the laws (*ba'th*), the idea that deducing "power" in fulfilling an obligation is not a stipulation and that all the parties of indefinite knowledge(*'ilm-e ijmālī*) of obligation are to be involved in thinking whether an obligation is a categorical imperative or not. The writers of the article hold that the theory of legal addresses provides a capacity in the field of governmental and social fiqh which allows for speaking of obligation and the social obligated people.

Key words

individual fiqh, fiqh as a systematic discipline, legal addresses, dissolutionist addresses, Imam Khomeini.

1. In Islamic terminology, especially in the *Science of Osūl of Fiqh* (Principles of Jurisprudence), the *Mawlawi* imperative consists in the real search (*ṭalab*) of something in terms of an interest that exists in it, in such a way that in compliance with a categorical imperative, one is to be rewarded, and in opposition to it, one is to be punished.

● The Analysis of the Position of Political Guardianship (Authority) as a Primary Principle in the Jurisprudential School of Qom

□ by Maḥbūbeh Shāhmurādi, Masʿūd Rāʿī and Siāmak Bahārlū'ī

The analysis of the arguments and principles of each jurisprudential or juridical school of thought, while explaining the strong and weak points of that school of thought, may bring about the development and continuation of the doctrines of that school of thought. Jurisprudential schools of thought and the political systems which are originated in them are not exceptions to the rule. In the meantime, the jurisprudential school of thought of Qum which lays the cornerstone of the political system based on the institution of the guardianship of the Muslim jurist, is of particular importance. This article seeks to explain the question of the primary principle in the field of political authority (guardianship) in the light of arguments and principles. By principle in this context we mean a criterion which the wise men rely on in shaping social association. By reference to the jurisprudential doctrines of the school of thought of Qum, it follows that although the result of the studies on the sources and principles is that human beings have no guardianship and authority over their fellow human beings. However, the primary principle in governmental relations is political guardianship which has been exception to the general rule due to certain reasons such as having the attribute of infallibility or justice in the light of infallibility as the one which finds its expression in the theory of the guardianship of the Muslim jurist. Taking the present condition into account, the jurisprudential schools of thought of Qum have succeeded to follow the course of the pure Alawid school of thought.

Key words

establish a principle, jurisprudential School of Qum, the principle of absence of guardianship, political guardianship.

● The Study of the Concept کیـان اسـلام in Imāmite Jurists' Politico-jurisprudential Literature

□ by Sayyed ʿAliriḍā Huseini, Muhammad Riḍā Nāzeri and Aliriḍā Salīmī

In spite of its outstanding wide applications, the concept (کیان اسلام), *kiān-e Islām*, has not had a clear historical background and there have been hardly any researches and investigations into its historical development, its main origin and the way it has been used by the Imāmite (Twelver) jurists. Our recent studies on the concept in question show that the use of the concept in the Imāmite jurists' oral and written literature has found its expression in these three major concepts: the basis or foundation of Islam, Islamic territory, and, in a combination, the foundation of Islam and Islamic territory.

With a glance at the theories, issued decrees (fatwas) and the writings of Imāmite jurists and the way in which this jurisprudential-political concept has been used by them, it can be said that the majority of the Muslim jurists have taken the concept to mean the foundation of Islam in its absolute sense. However, upon further reflection, and a careful study of the sound arguments, the research results in the conclusion that the general concept of کیان اسلام from the viewpoint of the Imāmite jurists and by relying on their sound arguments deduced from authentic sources, the concept is in fact a concept comprised of the concepts 'foundation of Islam' and 'Islamic territory' which can have a single or double application as far as its historical background is concerned. The research draws upon a descriptive and library research method.

Key words

کیان اسلام **(foundation of Islam), the Islamic territory, Imāmite jurists.**

● The Study of the Necessity of Ensuring Security in Cyberspace; a Governmental Figh Approach

□ by Saʿīd Ḥasani

This research aims to find the jurisprudential arguments for the rulings in favor of the necessity of ensuring security in cyberspace in all its aspects by the Islamic government. This research has been conducted on the basis of governmental jurisprudence.

Apart from the data gathered from the library sources, this research has been conducted by making use of documentary evidence and the descriptive-exploratory method.

Having studied the concepts used in this research and the methodology based on the jurisprudential approach, the numerous jurisprudential statements and laws were taken to be the evidence for rulings in favor of the necessity of ensuring security in cyberspace in all aspects of it by the Islamic government including discretionary penalty determined by the Muslim judge', the unlawfulness of keeping heretical books, penalty for waging war against Allah, intimidation, unlawfulness of misrepresentations (fraud) in buying, selling, etc., the unlawfulness of 'najsh' (which, in Islamic terminology, refers to a situation in which a person, a mediator, pretending to buy an article, increases its price, not because he wants to purchase it but because he wants to encourage someone else by deception to purchase it; surcharge; unjust dealing;) unlawfulness of violating people's privacy, extinguishment of liability due to the harm inflicted on someone who intrudes on a person's privacy and the rule of the rejection of infidels' dominance over Muslims.

Consequently, the necessity of ensuring religious and doctrinal security, moral security, psychological security, security of saving one's reputation, financial and economic security, security against intruding one's privacy, life security, security of national classified information in cyberspace have been established and according to the governmental jurisprudence approach which is epoch-making, in addition to negative behaviors of the government, the positive behaviors have been rendered necessary.

Key words

governmental jurisprudence, individualistic jurisprudence, cyberspace jurisprudence, aspects of security.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Nature and Characteristics of Governmental Fiqh (Jurisprudence)
□ by Seyyed Sajjād Izedehi and Ṣeddiqeh Ṣeddiq Taqizādeh

Governmental fiqh (jurisprudence) is defined as an approach in deducing rulings for the ideal administration of the government. This term is distinguished from the term 'political fiqh' which is applied as a particular course of study in jurisprudence in matters related to political issues and 'governmental jurisprudence'. The latter is a particular part of political science concerned with the issues such as the institution of 'government'. Concerning the question of government, the effective and ideal administration in line with the Islamic jurisprudential doctrines has been taken into consideration and the Muslim jurist, *faqih*, too, makes inferences from religious laws in order to provide the authorities with the means to administrate the affairs of the society in the best manner. This jurisprudential approach, as distinct from the individualistic jurisprudential approach, in terms of making jurisprudential inferences, is characterized as having certain characteristics which do not allow for speaking of governmental jurisprudence, though some of which can be applied in individualistic jurisprudence. Among these characteristics, one can refer to such issues as the 'belief in the comprehensiveness or universality of Islamic religion and its capability to meet the governmental requirements", "its scope extending to cover not only individualistic jurisprudence but also the jurisprudential issues concerned with all citizens in a society, all areas of a country, and those which are needed to run the social affairs ideally, "its possibility of making systematic inferences, considerations of the constants and variables in making inferences, the possibility of transforming jurisprudence into laws and regulations, and the possibility of imposing obligation on legal entity", " having an efficient approach to the administration of people's social affairs and making personal judgements on the basis of the requirements in running a society ideally".

Key words

political fiqh, governmental fiqh, individualistic fiqh, the efficiency of political system, ideal rule.

95

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 25, No.1, Spring 1399/2020

■

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), **Muḥammad Yazdi** (the Head of Society of Seminary Lecturers of Qom and the former Managing Director).

■

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, ʿAskar Dirbāz, Mohsen Razvani, SayyedKaḍim SayyedBāqiri, Qasim Shaban Nia, Muḥammad Qāsemī, Muhammad Taqi Karimi, Muhammad Ali Layali, 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: 80000 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) ۳۲۰۰۰ 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.