

معرفت‌سیاسی

سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۴ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

سر دبیر

قاسم شبان‌نیا، رکن‌آبادی

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

رضا صفری

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

اعضای هیئت تحریریه

قاسم شبان‌نیا، رکن‌آبادی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرحیم عیوضی

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

منوچهر محمدی

دانشیار دانشگاه تهران

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

داود مهدوی‌زادگان

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمدعلی میرعلی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

محمدجواد نوروزی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره
طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

سامانه پیامکی: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۷۴۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه‌یابی‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

تأملی در منطق حاکم بر روش‌شناسی فقه سیاسی / ۵

مهدی طاهری

روش فهم حقایق سیاسی بر اساس فلسفه صدرایی / ۲۱

کچ محمود شریفی / احمدحسین شریفی

واکاوی اضلاع توحید عملی در سپهر سیاست متعالیه اسلامی / ۳۷

کچ محمد ذوالفقاری / مهدی امیدی

مبانی تحدید حاکمیت در حکومت دینی (مطالعه تطبیقی دیدگاه امام خمینی علیه السلام و قدیس آکونیناس) / ۵۷

کچ خیرالله پروین / یاسر مکرمی قرطاول

فقه سیاسی شیعه و مسئله انتخابات / ۷۹

کچ محمود فلاح / سید سجاد ایزدهی

استلزامات سیاسی «تَوَدَّه» و «تَسْرَع» در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام / ۹۳

کچ حسن علی‌یاری / رشید رکابیان

۱۱۸ / Abstracts

محمدجواد نوروزی

تأملی در منطق حاکم بر روش‌شناسی فقه سیاسی

foad_mt@yahoo.com

مهدی طاهری / دکتری فلسفه سیاسی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۱

چکیده

روش‌شناسی، نوعی دانش و منطق علمی است که محقق را بر شیوه صحیح اندیشیدن و همچنین برای استنباط، بررسی، نقد و داوری بین اندیشه‌ها توانمند می‌سازد. هر الگوی روش‌شناسانه، بر مبانی معرفت‌شناختی خاصی استوار است؛ به‌گونه‌ای که با تحول در هندسه معرفت‌شناسی، روش‌شناسی نیز دستخوش تغییر خواهد شد. این مقاله در تلاش است تا ضمن تبیین نسبت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، ماهیت و مراحل روش اجتهادی را تبیین کند و ضمن گونه‌شناسی روش‌های استنباط در فقه، تمایز روش اجتهاد فقهی با روش اجتهادی فقه سیاسی را تحلیل نماید.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش اجتهادی، فقه سیاسی.

روش در اصطلاح عام به معنای شیوه گردآوری اطلاعات و همچنین نحوه فهم، توصیف، تحلیل و داوری نظریه است. بر این اساس، روش تحقیق دارای دو بخش است. بخش اول ناظر به شیوه گردآوری اطلاعات و در واقع ابزاری است که محقق برای تکمیل اطلاعات خویش پیرامون موضوع پژوهش از آن بهره خواهد برد. روش محقق در گردآوری اطلاعات می‌تواند به صورت میدانی یا کتابخانه‌ای انجام شود. این قسم از تحقیق را که ناظر به شیوه جمع‌آوری اطلاعات است، می‌توان «فن تحقیق» یا روش تحقیق نامید. بخش دوم ناظر به روش فهم، توصیف، تحلیل و توصیه، و در واقع روش تحلیل اطلاعات است که از آن با عنوان «روش‌شناسی» یاد می‌شود. روش‌شناسی در واقع نوعی دانش و منطق علمی است که محقق را بر شیوه صحیح اندیشیدن و همچنین برای استنباط، بررسی، نقد و داوری بین اندیشه‌ها توانمند می‌سازد. نکته‌ای که در این میان بایسته توجه است، این است که روش‌شناسی هر علمی متناسب با موضوع همان علم می‌باشد و از این رو به کار بردن روش‌های نامتناسب و ناسازگار با موضوع علم، موجب اشتباه یا انحراف از آن علم می‌شود. بر این اساس، پژوهش در دانش فقه سیاسی نیز مستلزم کاربست روش‌شناسی متناسب با آن است. تبیین این مهم، رسالت مقاله پیش‌روست. در این مقاله تلاش بر این است تا پس از تبیین ارتباط روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به تبیین روش اجتهاد فقهی پرداخته شود و ضمن گونه‌شناسی روش‌های استنباط فقهی، تمایز روش‌شناسی در فقه سیاسی با روش‌شناسی در رویکرد فقهی خرد، مورد تحلیل قرار گیرد.

۱. نسبت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی

روش‌شناسی، هرچند منطق علمی حاکم بر پژوهش به شمار می‌آید، خود بر بنیاد معرفت‌شناسی استوار است و بین مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناسی هر علم پیوندی وثیق وجود دارد؛ به بیان دیگر، هر الگوی روش‌شناسانه بر مبانی معرفت‌شناختی خاصی استوار است؛ به گونه‌ای که با تحول در هندسه معرفت‌شناسی، روش‌شناسی نیز دستخوش تغییر خواهد شد (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۴۹؛ پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۶۹). بر این اساس، اگر در روش‌شناسی فقه سیاسی تلاش در جهت کشف بیان شارع پیرامون تکالیف سیاسی صورت می‌پذیرد و «حقانیت گزاره‌ها» به معنای مطابقت آن با واقع، مطلوب پژوهشگر است، در این صورت این روش‌شناسی به لحاظ مبانی معرفت‌شناسی مبتنی بر «مبناگرایی» است. در مبناگرایی دو مسئله دارای اهمیت فراوان است: اول اینکه «امکان شناخت» و معرفت به گزاره‌های دینی وجود دارد؛ دوم آنکه «معیار شناخت» گزاره‌های واقعی و مطابق با واقع از غیر آن نیز قابل دستیابی و ارائه است. در صورتی که به لحاظ معرفتی باور به این مسئله باشد که تمامی گزاره‌های مکشوف و شناخت‌ها مطابق با واقع است، مبانی فقهی «مصوبه»، و چنان که باور به امکان رخداد خطا در درک حقیقت گزاره‌های مکشوف باشد، مبانی فقهی «مخبطه» شکل می‌گیرد. در مقابل نظریه مبناگرایی، اگر باور محقق در پژوهش‌های فقهی بر این فرض استوار باشد که در گزاره‌های فقهی، مطابقت با واقع لازم نیست یا چندان اهمیت

ندارد و تنها «منسجم» و سازگار بودن گزاره‌ها با یکدیگر و «مفید بودن» یا «کارآمدی» دارای اهمیت است. در این صورت، روش‌شناسی چنین پژوهشگری مبتنی بر «انسجام‌گروی» یا «عمل‌گروی» است (برای آشنایی با نظریات صدق یک گزاره، به کتاب‌های معرفت‌شناسی، از جمله این اثر مراجعه کنید: حسین زاده، ۱۳۸۵). در این مبنای کشف حقیقت و بیان شارع، یا غیرممکن است یا کم‌اهمیت. برخی روش‌های نوظهور در استنباط، مبتنی بر این مبنای معرفت‌شناسانه‌اند (مانند روش هرمنوتیک. برای مطالعه در این مورد رک: سیدباقری، ۱۳۹۴).

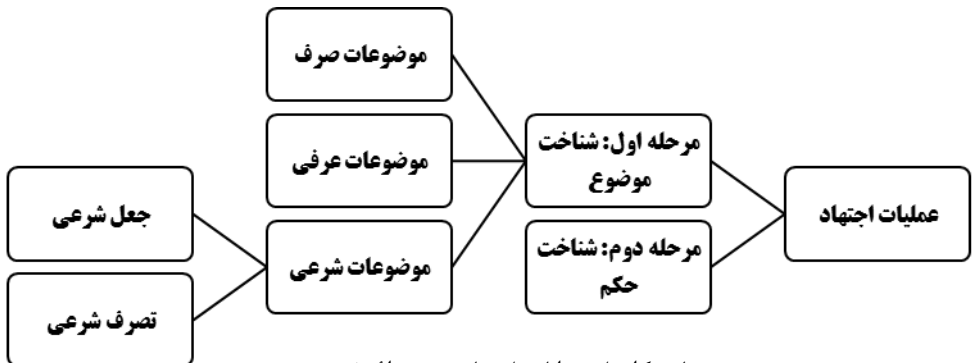
۲. ماهیت و مراحل روش اجتهادی

تبیین روش اجتهادی در فقه سیاسی، پیش از هر چیز مستلزم درک مراد از اجتهاد و مراحل آن است. اجتهاد را در لغت «بذل طاقت و تحمل مشقت» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۸). مراد از اجتهاد در اصطلاح را نیز می‌توان در سه دیدگاه کلان خلاصه کرد. دیدگاه اول، اجتهاد را «تحصیل ظن به احکام شرعی» (ابن حاجب، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۲۰۳) پنداشته است. این دیدگاه مناسبت بیشتری با مبانی اهل سنت دارد که عمل به ظنون حاصل از قیاس، استقرا و استحسان را جایز می‌دانند (خوئی، ۱۴۲۲ق - ب، ج ۲، ص ۵۲۱). دیدگاه دوم، اجتهاد را «ملکه استنباط» (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۸۸؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۹) تلقی کرده است. قائلین به دیدگاه سوم، اجتهاد را «تحصیل حجت» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶۴) می‌دانند و معتقدند که اجتهاد تلاشی عمیق برای به دست آوردن حجت بر احکام شرعی است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه‌های پیشین در این است که اولاً برخلاف تعریف اول، به جای قید «ظن به حکم شرعی» از «حجت بر حکم شرعی» استفاده نموده است؛ ثانیاً اجتهاد را به زمانی که ملکه آن حاصل شود، منحصر نمی‌داند و آن را مانند تعریف اول، به پیش از حصول ملکه نیز بسط می‌دهد.

مجتهد برای دستیابی به حجت بر احکام شرعی، ناگزیر از طی دو مرحله است. مرحله اول، شناخت موضوع و کاوش پیرامون ابعاد آن، و مرحله دوم، شناخت و تبیین حکم است. مراد از موضوع، مجموع اموری است که فعلیت حکم، بر آنها متوقف است (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۷). در این مرحله، توجه به اقسام موضوع در عملیات موضوع‌شناسی بایسته است. موضوع را بر سه قسم دانسته‌اند: قسم اول، موضوعات صرف است؛ موضوعاتی که مفهوم آنها نزد ذهن معلوم است و هیچ اجمالی در آن وجود ندارد (تبریزی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۲۲). قسم دوم، موضوعاتی است که از عرف و لغت استنباط می‌شوند. تشخیص مفهوم این سخ از موضوعات، نیاز به تأمل دارد و در نگاه اول تمام حدود آن موضوع برای همگان معلوم نیست. در چنین مواردی که موضوعی متعلق حکم شرعی قرار گرفته و شرع تعریف و تبیینی از آن موضوع ارائه نکرده است، برای کشف و تشخیص معنای آن باید به عرف یا لغت مراجعه کرد (همان، ص ۴۲۳؛ صقور علی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۵۴۰؛ عابدی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۳). اختلافاتی که در تعیین معنای غنا، کنز، صعیده، حریم خانه، دلوک، عیب، ارش و... می‌باشد، از این قبیل است.

قسم سوم، موضوعاتی است که از شرع استنباط می‌شوند. این موضوعات به دو سنخ منقسم می‌شوند: یک سنخ، موضوعاتی مانند صلوات، وضو، غسل و از این قبیل موضوعات است که توسط شارع جعل شده‌اند؛ سنخ دیگر، موضوعاتی عرفی از قبیل سفر، وطن و مانند آن است که توسط شارع تغییر یافته‌اند؛ به این نحو که قید، شرط یا جزئی به آنها افزوده شده است (صنقور علی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۵۳۹؛ برای مطالعه بیشتر درباره اقسام موضوع به این منبع مراجعه کنید: فرحناک، ۱۳۹۰، ص ۶۰-۶۸).

افزون بر مطالب پیش گفته، توجه به دو سنخ از موضوع‌شناسی نیز شایسته است: موضوع‌شناسی، گاه به صورت پیشینی اتفاق می‌افتد و بر حکم‌شناسی مقدم است؛ چراکه بدون شناسایی دقیق موضوع یک حکم، فهم آن حکم نیز ناتمام خواهد بود (فناپی، ۱۳۷۴، ص ۸۹)؛ سنخ دیگر موضوع‌شناسی، موضوع‌شناسی پسینی و متأخر از حکم‌شناسی است. این سنخ از موضوع‌شناسی، بیش از «ماهیت» موضوع با «وجود یا عدم وجود» موضوع در خارج مرتبط است (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۶۸؛ فناپی، ۱۳۷۴، ص ۹۶). به عبارت دیگر، در موضوع‌شناسی پیشینی، مفهوم موضوع مورد تأمل قرار می‌گیرد؛ اما در موضوع‌شناسی پسینی، وجود یا عدم وجود مصداق موضوع در خارج بررسی می‌شود. عدم توجه به تمایز این دو نوع موضوع‌شناسی، سبب اختلافات گسترده در مسئله مرجع تشخیص موضوعات شده است. مرحوم نراقی از معدود فقیهانی است که در کتاب *عوائد‌الایام* به این تفکیک التفات داشته‌اند. برای توضیح بیشتر موضوع‌شناسی پیشینی، توجه به این مثال بایسته است که چنانچه فقیه به این نتیجه دست یافت که مراد از «خمر» - که حکم نجاست بر آن حمل شده - تنها «عصیر عنبی» بوده و معنای «نجاستِ خمر» هم فقط «وجوب اجتناب از آن در نماز» می‌باشد، در این صورت واجب است مجتهد به همین صورت فتوا دهد و مقلد نیز در این فتوا باید از مجتهد تقلید نماید. در چنین مواردی، ارجاع به عرف و لغت جایز نیست؛ اما برای شناخت اینکه آیا این مایع خارجی خمر است یا چیز دیگر، مجالی برای رجوع به فقیه وجود ندارد. از ادله این‌گونه استفاده می‌شود که تنها در گزاره‌هایی که فقیه از جانب شارع نقل می‌کند، باید از او تقلید نمود، و هر موردی غیر از آن، از قبیل شناخت ماهیت امور خارجی، از محدوده تقلید از مجتهد بیرون است (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۵-۵۴۶).



نمایی کلی از عملیات اجتهاد در مرحله تشخیص موضوع

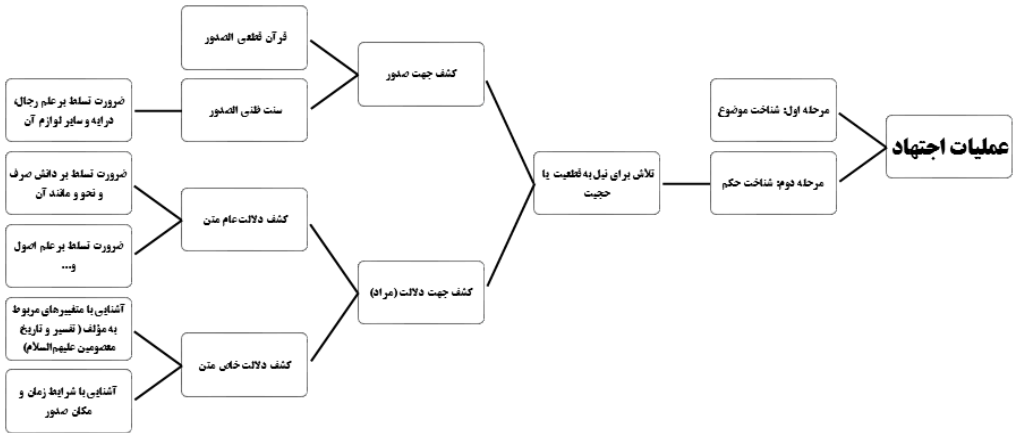
حاصل سخن در این مجال آنکه عمده موضوعات مرتبط با فقه سیاسی، از جمله موضوعات صرف و بدون اجمال نیست؛ بر این اساس بر فقیه سیاسی لازم است گام اول استنباط خویش را بر استنباط موضوع سیاسی استوار سازد و پیش از استنباط و صدور حکم، به استنباط و تنقیح ماهیت موضوع بپردازد. از این جهت که حدود و ماهیت موضوع توسط فقیه منقح می‌شود و مرجع تشخیص موضوع به شمار می‌آید، بر مکلفین، افزون بر حکم مستنبط، تبعیت در موضوع نیز لازم است. نکته‌ای که در این میان می‌توان افزود این است که هرچند فقیه از آن جهت که فقیه است، کاری به موضوع‌شناسی ندارد، لکن از آن جهت که متصدی مقام ولایت و مقام قضاوت است، موضوع‌شناسی بخشی از وظایف او به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۷-۳۷۸). نکته اساسی در مسائل فقه سیاسی آن است که اگر در برخی مسائل فقه سیاسی تشخیص موضوع بر عهده مردم گذاشته شود، موجب تفویت مصلحت و باعث اختلاف بین مردم و ایجاد هرج‌ومرج می‌شود. در این‌گونه موارد، فقیه برای رفع اختلاف و تأمین مصلحتی که در سایه وفاق حاصل می‌گردد، خود عهده‌دار تشخیص موضوع و بیان آن می‌شود و این سخن از مسائل را در قالب «حکم حکومتی» ابراز می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۹۰).

مرحله دوم در روش‌شناسی اجتهادی، مرحله استنباط حکم است. در این مرحله، فقیه در تلاش است تا نظر قطعی شارع را پیرامون موضوع استنباط‌شده در مرحله پیشین کشف و تبیین کند و در صورت عدم امکان دستیابی به نظر قطعی شارع، حجتی کشف نماید تا عمل سیاسی خویش و دیگران را بر اساس آن سامان بخشد. بر این اساس، موضوعات و احکامی که بر اساس روش اجتهادی تبیین می‌شوند، برخوردار از «قطعیت» یا «حجیت» اند. دستیابی به قطعیت یا حجیت در نسبت با نظر شارع، فقیه را ناگزیر از مراجعه به منابع و متون معتبر دینی می‌کند. فقیه در مواجهه با منابع دینی، و برای استخراج و استنباط دیدگاه شارع، ناگزیر از تلاش برای کشف دو جهت «صدور» و «دلالت» است که در ضمن دو مرحله محقق می‌شود:

مرحله اول: صدور آیات قرآن کریم از طرف خداوند تعالی به‌عنوان منبع استنباط و استخراج احکام الهی، مورد پذیرش همه فقهای مذاهب اسلامی است؛ اما این مهم در کشف صدور سنت و روایات از معصومین علیهم‌السلام عملی است که مستلزم تسلط فقیه بر علم رجال و درایه و سایر لوازم این اکتشاف است. اجماع نیز از آن جهت که در صورت کاشف بودن از قول معصوم علیه‌السلام حجت می‌باشد، داخل در سنت تلقی شده است.

مرحله دوم: کشف مراد شارع مقدس است. این کشف در ضمن دو عملیات اکتشافی صورت می‌پذیرد. عملیات اول، کشف دلالت متن به صورت عام است. در این عملیات، بر اساس قواعد عقلایی محاوره، معنای متن با قطع نظر از سایر امور، نظیر شرایط محیط صدور متن، قرائن خارجی و... مورد ملاحظه فقیه قرار می‌گیرد. موفقیت فقیه برای کشف مراد شارع در این مرحله، مستلزم تسلط ایشان بر قواعد صرف و نحو و همچنین دانش اصول فقه و دیگر لوازم کشف دلالت مراد از متن است. عملیات دوم در این مرحله، کشف مراد و دلالت متن به صورت خاص است. در این مرحله، کلیه عناصر و متغیرهای مربوط به مؤلف، جهت صدور و شرایط محیط صدور، از جمله تقیه و

سایر قرائن عقلی و نقلی، اعم از متصل و منفصل، و رابطه این متن با سایر متون فقهی و برداشت‌ها و فتاوای سایر فقیهان و نیز توجه به قواعد و اصول فقهی مسلم، نظیر مصلحت و نیز در نظر گرفتن روح کلی حاکم بر شریعت، مورد توجه فقیه قرار خواهد گرفت. بنابراین در این مرحله، تسلط فقیه بر تاریخ حیات معصومین و شرایط صدور بیان معصوم و همچنین تاریخ فقه و سایر لوازم آن ضروری است (ر.ک: علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۶۶-۶۸).



نمایی کلی از عملیات اجتهاد در مرحله تشخیص یا استنباط حکم

۳. گونه‌شناسی روش‌های استنباط در فقه سیاسی

روش اجتهادی، مهم‌ترین روش استنباط فقهی است و تلاشی برای کشف قطعی حکم شارع یا دریافت حجتی شرعی برای انجام یک عمل است؛ با این همه، این تلاش اکتشافی دارای گونه‌های متعددی است. دو روش اخباری و اصولی دو گونه متفاوت و مهم از روش‌های اجتهادی است که در حوزه عمل نیز به تفاوت‌هایی منجر خواهد شد. در ادامه نگاهی گذرا به این روش‌ها خواهیم داشت.

۳-۱. روش اخباری

«نقل‌گرایی» و «عقل‌گرایی» دو شیوه مهم استنباط در فقه شیعه به شمار می‌آیند. شیخ طوسی را می‌توان رهبر مکتب عقل‌گرایی بغداد و شیخ صدوق را رهبر نقل‌گرایی یا اهل حدیث قم در ابتدای غیبت کبرای امام عصر عجل‌تعالیه دانست. هم‌زمان با دوران صفویه، شاهد رشد جریان نقل‌گرایی و ظهور اخباریگری هستیم. اخباریون که می‌توان ایشان را نماینده نحلّه «نقل‌گرایی» روش اجتهادی به شمار آورد، در استنباط احکام شرعی به شیوه خاصی باور داشتند که مبتنی بر اکتشاف حکم شرعی از ادله نقلی بود. این جریان دلیل عقلی را در کشف حکم شرعی ناتوان می‌پندارد (ر.ک: علی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳-۲۰۵).

اخباری‌ها بر این باورند که علم «اصول فقه» از دانش‌های بشری است و برای کشف احکام شرعی فاقد اعتبار است؛ (لکزایی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۰-۴۴۱). ایشان بر این باورند که ورود قواعد اصولی در حوزه احکام شرعی به معنای هدم و تخریب دین است (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۳؛ استرآبادی، بی‌تا، ص ۱۸۰) و بیشتر قواعد اصولی، نه تنها از کتاب و سنت استفاده نشده‌اند، بلکه حاصل انکار و ابطال کتاب و سنت‌اند (حر عاملی، ق ۱۴۰۳، ص ۴۴۸). در نگاه اخباری‌ها، تنها اخبار ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌تواند منبع استنباط قرار گیرد و قرآن کریم تنها برای مخاطب آن، یعنی معصومین علیهم‌السلام حجت است (ر.ک: بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱-۲۳۶). از نظر اخباری‌ها، عقل نیز به دلیل کثرت خطا در آن، حجت نیست (همو، ص ۲۵۴-۲۵۹). اخباری‌ها در قلمرو احکام باور دارند که برخی امور به صورت آشکار حلال، و برخی به صورت روشن حرام‌اند؛ اما قسم سومی از امور دلیل روشنی مبنی بر حلیت یا حرمت ندارند؛ ایشان در این موارد قائل به «اصالة الحظر» یا «اصالة الاحتیاط» اند. نتیجه این باور آن است که در تمام امور مستحدث باید قائل به منع یا احتیاط شد و این به معنای امتناع چنین منظری از نظریه‌پردازی در امور و مسائل جدید تمدنی است (لکزایی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۴؛ ر.ک: آل غفور، ۱۳۸۶، ص ۸۲). در نگاه اخباری، حوزه اباحات شرعی بسیار محدود خواهد بود و فقیه نیز اجازه نخواهد داشت بر اساس تشخیص مصلحت مبتنی بر عقل، حکمی شرعی را بیان نماید.

۲-۳. روش اصولی

اصولی‌ها را می‌توان نماینده نحلّه «عقل‌گرایی» روش اجتهادی به شمار آورد. اصولی‌ها دیدگاهی متفاوت از اخباری‌ها دارند؛ ایشان استفاده از دانش اصول فقه برای استنباط احکام شرعی را ابزاری لازم و ضروری می‌دانند. از نگاه ایشان، اصول فقه قواعدی کلی را دربر دارد که در صورت انضمام صغریات و مصادیق به آن، یک حکم شرعی تولید می‌شود. به عبارت دیگر، اصول فقه به‌منزله «کبری» برای صغریات فقهی است. اصولی‌ها به‌خلاف اخباری‌ها معتقدند که هر کدام از کتاب، سنت، عقل و اجماع، در محدوده خود می‌توانند منبع استنباط احکام شرعی قرار گیرند. ایشان همچنین در خصوص احکام اموری که حلیت یا حرمتشان مشکوک است، بر این باورند که باید اصالة البرائة و اصالة الاباحة را جاری نمود. نتیجه این باور، امکان نظریه‌پردازی بر اساس شرایط مربوط به هر دوره زمانی و گسترش دامنه آزادی و مباحات است (لکزایی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۰-۴۴۴). از این‌رو، دایره محرّمات، نزد اصولی محدودتر از اخباری است (برای مطالعه بیشتر درباره اختلافات دو مکتب اصولی و اخباری، ر.ک: جعفریان، ۱۳۷۶، ص ۳۷۷-۳۹۷؛ بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۷-۳۳۷؛ آل سیدغفور، ۱۳۸۶، ص ۸۲-۸۶).

روش اجتهاد اصولی را می‌توان در دو شیوه استنباط تبیین نمود (علیدوست، ۱۳۹۳). شیوه اول روش اصولی مبتنی بر «اصالة السند» و شیوه دوم مبتنی بر «اصالة الوثوق» است. قسم اول استنباط اصولی، متشکل از قیاسی با دو مقدمه جزئی و کلی است. دلیل لفظی معتبر، تشکیل دهنده مقدمه جزئی، و دلیل لفظی عام یا دلیل قطعی عقلی، بنیان مقدمه دوم است. در این روش - که «روش صنعتی» نیز نام دارد - اعتبار یا عدم اعتبار سند احادیث از اهمیت ویژه برخوردار است. قسم دوم از روش‌های اجتهاد اصولی، مبتنی بر بحث از تراکم ظنون است. این بحث،

یکی از مسائل مهم اصولی است که بیشتر در دو مسئلهٔ خبر متواتر و اجماع حدسی از آن استفاده می‌شود. در این روش، اعتبار احادیث اهمیت و نقش کمتری در استنباط دارد.

برای نمونه، میرزای آشتیانی پس از ذکر کلام شیخ انصاری دربارهٔ برخی از اخبار استصحاب که اعتبار آنها را از باب تجاوب و تعاضد صحیح می‌داند، به تراکم ظنون استناد می‌کند و این ادعا را که «از مجموع لاجت، حجت پدید نمی‌آید» خلاف وجدان می‌داند و تراکم ظنون را یکی از طرق علم به حکم شرعی قلمداد می‌کند (آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۴۱۰). فقیه در این روش که «روش تجمیع ظنون» نیز نامیده می‌شود، به دنبال جمع‌آوری تمامی آن چیزی است که بتواند وی را در کشف حکم یاری رساند. از این جهت، توجه به روایات ضعیف، احوال راوی، وضعیت زمان صدور، اقوال یا اجماع علمای گذشته و اطلاع از فتاوی‌ای عامه، در دستور کار قرار می‌گیرد. این امور به‌تنهایی موجب علم به حکم شرعی نمی‌شوند؛ اما در صورتی که مجموعه‌ای گسترده از آنها حاصل شود، فقیه را به کشف حکم شرعی نزدیک‌تر می‌کند؛ چراکه بر اساس مبنای «اصالة الوثوق»، تراکم ظنون موجب علم به حکم شرعی می‌شود. در این روش، به دلیل گستردگی منابعی که فقیه برای کشف حکم به آن مراجعه می‌نماید، از اصول عملیه استفادهٔ کمتری خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۱۵۳).

نکتهٔ قابل توجه در این رویکرد روشی آن است که اگر فقیه در فقه سیاسی بر اساس روش اصالة الوثوق یا تجمیع ظنون عمل کند، در تولید نظریات، قواعد و حل مسائل فقه سیاسی، از گستره وسیع‌تری از منابع و متون بهره خواهد برد.

۴. تمایز روش اجتهاد فقهی از روش اجتهادی فقه سیاسی

مطالب پیشین نشان از آن دارد که «نص‌محوری» و «عقل‌محوری» دو ویژگی مهم در روش اجتهاد فقهی، به‌ویژه در نگاه اصولیون است و هر دو از ویژگی‌های روش اجتهادی فقه سیاسی نیز به‌شمار می‌آیند. با این همه، نمی‌توان این دو ویژگی را به معنای سنتی آن، برای استنباط در حوزهٔ فقه سیاسی کافی دانست. به عبارت دیگر، هر دو شرط مذکور شرط لازم برای استنباط در این حوزه‌اند؛ اما شرط کافی برای استنباط در مسائل فقه سیاسی و همچنین فقه حکومتی نیستند. به تعبیر امام خمینی علیه السلام «اجتهاد مصطلح، برای اداره جامعه کافی نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۲۹۲). تعبیر رویکرد از «فقه فردی» به «فقه اجتماعی و سیاسی» و تغییر جهت از تعیین تکلیف فرد در نسبت با خویش به تعیین تکلیف فرد در نسبت با جامعه، و در واقع تغییر جهت فقه از حل مسائل فرد در فقه سنتی در قالب گزاره‌های سیاسی به حل مسائل جامعه در فقه سیاسی، فقه سیاسی را افزون بر «حل مسائل اجتماعی» به سمت تولید «نظریات سیاسی فقهی» در قالب تئوری‌های سیاسی و تأسیس نظام سیاسی ناظر به ادارهٔ امور جامعه سوق می‌دهد. بر این اساس می‌توان روش فقه سیاسی را زیربنایی، و روش اجتهاد مصطلح را روبنایی دانست (شریعتمدار جزایری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۰). این رویکرد افزون بر بهره بردن وافر از روش اجتهاد فقه سنتی، مستلزم اقتضائات خاص خویش است.

روش اجتهادی عقل‌گرا، نقطه اشتراک روش‌شناسی در تمامی دانش‌های فقهی است. با این همه، می‌توان روش اجتهادی با رویکرد «عقل‌گرای فردنگر» را از روش اجتهادی با رویکرد «عقل‌گرای جمع‌نگر» و هر دو را از روش اجتهادی با رویکرد «عقل‌گرای جامع‌نگر» متفاوت دانست و تا حدودی متمایز نمود. در روش اول، رویکرد اساسی فقیه ناظر به استنباط و استخراج حکم شرعی پیرامون وظایف فرد است؛ و در این عملیات، حتی اگر فقیه در استنباط احکام به مصالح نیز توجه نماید، این مصالح ناظر به مصلحت فرد می‌باشد. این روش و رویکرد را می‌توان مربوط به «فقه فردی» یا «فقه خرد» دانست. روش دوم، یعنی اجتهاد عقل‌گرای جمع‌نگر نیز هرچند بنیان خویش را بر استنباط عقل‌گرا مبتنی ساخته، اما به لحاظ رویکرد در تلاش است تا از زاویه «مصالح جمعی مسلمین» به استنباط احکام شریعت ناظر به جامعه مسلمین همت گمارد. این روش و رویکرد را می‌توان استنباط عقل‌گرا با رویکرد «فقه اجتماعی» به شمار آورد. رویکرد برخی فقهای عظام در مورد ضرورت تصدی امور حسبه با نگاه حداقلی، نمونه‌ای از رویکرد فقه اجتماعی تحلیل می‌شود. همچنین برخی ابعاد فتوای تحریم تنباکو یا فتوای برخی علمای اصفهان مانند *آقاجنقی اصفهانی* در تحریم استفاده از اجناس خارجی و ضرورت استفاده از اجناس داخلی، نمونه‌ای از استنباط‌های فقیهانه با رویکرد فقه اجتماعی است. در این رویکردها، فقیه درصدد تولید نظریه سیاسی یا تأسیس نظام سیاسی نیست (برای مطالعه بیشتر درباره فتوای تحریم ر.ک: موسی نجفی، ۱۳۹۱).

روش سوم که با عنوان «عقل‌گرای جامع‌نگر» از آن یاد شد، دارای رویکردی متفاوت از دو رویکرد پیشین است. در این روش اجتهادی عقل‌گرا، رویکرد فقیه ناظر به «مصالح جامعه و نظام اسلامی» است. با توجه به این رویکرد، فقیه تلاش دارد تا بر اساس منابع دینی به استنباط «نظام سیاسی» همت گمارد و با تلاش در جهت لوازم استقرار و استمرار آن نظام، موجبات تأمین مصالح جامعه اسلامی و ترویج ارزش‌های آن فراهم‌گردد. این روش و رویکرد را می‌توان استنباط عقل‌گرا با رویکرد «فقه سیاسی» تلقی نمود.

ویژگی‌های این روش و رویکرد را می‌توان در روش فقه سیاسی امام خمینی علیه السلام پی‌جویی نمود. از نظر ایشان، توجه به دو مسئله «زمان» و «مکان» از بایسته‌های اجتهاد عقل‌گرای جامع‌نگر است. ایشان در این مورد بیان می‌دارند:

در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و «اجتهاد جواهری» هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد، به همان سبک صحیح است؛ ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام بویا نیست؛ زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

توجه به تأثیرات مسئلهٔ زمان و مکان بر احکام شرعی، همواره مورد اتفاق فقیهان بوده است (ر.ک: جمعی از نویسندگان و آیت‌الله مکارم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۷۰) و مهم‌ترین تأثیر زمان و مکان در فقه سیاسی، مربوط به صدور حکم حکومتی است (همان، ص ۲۸۸). سیرهٔ ائمه علیهم‌السلام و بیان فقها نیز مؤید این بیان است.

صدور حکم حکومتی امام علی علیه‌السلام در مسئلهٔ ضمان صنعتگران، نمونه‌ای از این موارد است. بر اساس این حکم، امام علیه‌السلام در راستای حفظ اموال عمومی، صنعتگران را ضامن اموالی شمرد که برای تعمیر یا اصلاح به ایشان سپرده می‌شد (جرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ح ۱۲۰۴) این در حالی است که صنعتگر تنها در صورت تقصیر، ضامن به شمار می‌آمد. صدور این حکم به دلیل آن است که در زمان حضرت روحیهٔ اهمالگری در میان صاحبان حرفه‌های مختلف در قبال حفظ اموال مردم غلبه یافته بود. حضرت با توجه به ولایت و حاکمیت خود و وظیفه‌ای که در زمینهٔ تأدیب مردم داشتند و با توجه به شرایط آن زمان و مکان، حکم به ضمان مطلق صنعتگران نمودند؛ به‌گونه‌ای که حتی شامل اقلیت امین آنها نیز می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۲۹۶).

افزون بر شیوهٔ ائمه علیهم‌السلام در توجه به زمان و مکان در صدور احکام، شهید *اول* نیز از جمله فقیهانی است که به تأثیرات زمان و مکان در تغییر احکام توجه داشته و در مسئلهٔ تعیین نقود، اوزان و نفقات، قائل به توجه به عرف زمان بوده است. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «يجوز تغيير الأحكام بتغير العادات، كما فى النقود المتعاورة والأوزان المتداولة، و نفقات الزوجات و الأقارب فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذى وقعت فيه» (شهید *اول*، بی‌تا، ص ۱۵۱-۱۵۲). زمان و مکان، هرچند ظرف حکم‌اند، اما تأکید امام خمینی علیه‌السلام بر ابعاد سیاسی و حکومتی نقش زمان و مکان، موجب رویکرد خاصی در استنباط فقهی ایشان شده است که در عین بهره بردن از تراث فقها و روش سنتی، رویکرد ایشان را متمایز از دیگران می‌نماید.

گونه‌های تأثیر زمان و مکان در استنباط‌های فقهی به‌ویژه فقه سیاسی را می‌توان در موارد زیر برشمرد: اول، تأثیر در تطبیق موضوع بر موارد آن؛ مانند تغییر معنای استطاعت، فقر و نفقه با توجه به زمان و مکان؛ دوم، تأثیر در تغییر حکم به تغییر مناسبات؛ مانند تغییر حکم حرمت بیع دم و قطع اعضای میت به دلیل عدم وجود منفعت محله در زمان گذشته، و تغییر حکم با توجه به زمان و مکان در صورت وجود منفعت محله؛ سوم، تأثیر در کشف مصادیق جدید برای موضوع؛ همچون کشف مصادیق جدید برای سبق و رمایه؛ چهارم، تأثیر در تغییر اسلوب‌های تنفیذ حکم؛ مانند تغییر کیفیت استفاده از انفال و غنائم جنگی با توجه به زمان و مکان؛ و پنجم، تأثیر در کشف موضوعات جدید برای احکام؛ مثل ظهور موضوعات جدید، مانند عقد بیمه، حقوق التألیف، حقوق مالکیت فکری، تلقیح مصنوعی، شبیه‌سازی انسان، تشریح، شرکت‌های اقتصادی هرمی و... با توجه به زمان و مکان. این موارد، گونه‌هایی از تأثیر زمان و مکان در استنباط‌های فقهی است که بر رویکرد فقه در استنباط مسائل فقه سیاسی می‌تواند اثر فراوان داشته باشد (برای مطالعه بیشتر در این مورد ر.ک: سبحانی، بی‌تا، ص ۹۰-۹۷).

تطبیق موضوع، تغییر حکم، کشف مصادیق جدید، تغییر اسلوب‌های تنفیذ و کشف موضوعات جدید، همواره در روش استنباط فقه سیاسی و فقه حکومتی حضرت امام خمینی علیه السلام به‌عنوان یک فقیه سیاسی مورد ملاحظه بود. ایشان در حوزه تبیین اختیارات حکومت - که از مسائل فقه سیاسی است - به مصادیقی اشاره می‌کنند که از مصادیق فقه حکومتی است و تغییر در برخی احکام و تصرف در برخی امور را از اختیارات حکومت تلقی می‌کنند که نشان از روش اجتهاد عقل‌گرا با رویکرد جامع‌نگر ایشان است. حضرت امام در این زمینه بیان می‌دارند:

اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیة الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن، که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد؛ مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است، در چهارچوب احکام فرعیه نیست. نظام‌وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها، و جلوگیری از ورود و خروج ارز، و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا، و منع احتکار در غیر دو سه مورد، و گمرکات و مالیات، و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری، و جلوگیری از پخش مواد مخدره، و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد، و صدها امثال آن، که از اختیارات دولت است؛ و صدها امثال اینها.

باید عرض کنه، حکومت - که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است - یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرر باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند؛ و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون، و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است... صریحاً عرض می‌کنم، این از اختیارات حکومت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲).

«پویایی» از دیگر ویژگی‌های روش‌شناسی استنباط در فقه سیاسی است. «حوادث واقعه»، یکی از مهم‌ترین جایگاه‌های استنباط و استخراج اراده تشریحی الهی است و فقه سیاسی محل مواجهه با حوادث واقعه بسیار است. نظریه‌پردازی، نظام‌سازی، قاعده‌سازی، و پاسخ به مسائل نوظهور در عرصه وظایف دولت اسلامی در حوزه داخلی و خارجی، تنها با رویکرد فقه فعال و پویا ممکن و راهگشاست. مراد از پویایی در این مجال، مواجهه فعال در قبال حوادث واقعه است. عدم حضور جدی فقهت در برخی از عرصه‌های فقه سیاسی، مانند فقه بین‌الملل و ارائه نظریات مبتنی بر پایگاه فقهت، این عرصه را از اندیشه‌های فقهی خالی خواهد کرد و این حوزه از عمل دولت اسلامی، محل حضور دو دانش حقوق و علوم سیاسی با خوانش سکولار آن خواهد شد. توجه به این مهم، فقیه سیاسی را افزون بر جامع‌نگری، با رویکرد جهان‌نگری مواجه خواهد نمود.

توجه به «مصلحت نظام»، از دیگر ویژگی‌های روش اجتهاد جامع‌نگر در فقه سیاسی است. توضیح اینکه، هرچند تمامی احکام شریعت در مقام جعل و انشا با توجه به مصلحت عباد وضع شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۲۴۳)، توجه به مصلحت در مرحله اجرا نیز لازم و بایسته است. در حوزه احکام فردی و رویکرد فقه خرد، فقیه با تعیین حکم و تبیین مصلحت آن در مقام عمل و اجرا، تشخیص مصلحت را بر عهده مکلف وامی‌نهد؛ حال آنکه در رویکرد اجتهادی جامع‌نگر، افزون بر استنباط حکم، تشخیص مصلحت نظام نیز بر عهده امام‌المسلمین، یعنی حاکم جامعه اسلامی است. این ویژگی، در رویکرد فقهی حضرت امام خمینی علیه السلام مشهود است. ایشان در تذکری به اعضای محترم شورای نگهبان، آنها را به در نظر گرفتن مصلحت نظام در مقام جعل قوانین توصیه می‌نماید. حضرت امام در این مورد بیان می‌دارند:

تذکری پدیرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر [است] و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس - که در چهارچوب تئوری‌هاست - نه تنها قابل حل نیست، که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد - و خدا آن روز را نیاورد - باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در بیخ‌وخم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۲۱۷).

تمایز روش‌شناسی فقه سیاسی با فقه خرد را با توجه به آنچه گذشت، می‌توان در چهار محور توجه به زمان؛ توجه به مکان؛ توجه به پویایی فقه، به‌ویژه در حوزه حوادث واقعه ناظر به نظام سیاسی؛ و توجه به مصلحت نظام.



نمای کلی از رویکردهای روش اجتهادی عقل‌گرا

نتیجه‌گیری

روش در اصطلاح عام، به معنای روش گردآوری اطلاعات و همچنین روش فهم، توصیف، تحلیل و داوری نظریه است. روش‌شناسی، نوعی دانش و منطق علمی است که محقق را بر شیوه صحیح اندیشیدن و همچنین برای استنباط، بررسی، نقد و داوری بین اندیشه‌ها توانمند می‌سازد. روش‌شناسی هر علمی متناسب با موضوع همان علم است و از این رو، به کار بردن روش‌های نامتناسب و ناسازگار با موضوع علم، موجب اشتباه یا انحراف از آن علم می‌شود. هر الگوی روش‌شناسانه‌ای بر مبنای معرفت‌شناختی خاصی استوار است؛ به گونه‌ای که با تحول در هندسه معرفت‌شناسی، روش‌شناسی نیز دستخوش تغییر خواهد شد. روش‌شناسی فقه سیاسی، مبتنی بر میناگرایی و در پی کشف حقایق گزاره‌هاست. باور به مطابقت تمامی گزاره‌های مشکوف با واقع، مبنای فقهی «مصوبه»، و باور به امکان رخداد خطا در درک حقیقت گزاره‌های مشکوف، مبنای فقهی «مخطئه» را شکل می‌دهد.

اجتهاد، در لغت به معنای بذل طاقت و تحمل مشقت است و در اصطلاح به «تحصیل ظن به احکام شرعی»، «ملکه استنباط» و «تحصیل حجت» تعریف شده است. مجتهد برای دستیابی به حجت، ناگزیر از شناخت موضوع و شناخت حکم است. مراد از موضوع، مجموع اموری است که فعلیت حکم بر آنها متوقف است و شامل موضوعات صرف، موضوعات عرفی و موضوعات شرعی می‌شود.

نقل‌گرایی و عقل‌گرایی دو شیوه مهم استنباط در فقه شیعه به شمار می‌آیند. اخباریون نماینده نحلۀ «نقل‌گرایی» و اصولیون نماینده نحلۀ عقل‌گرایی روش اجتهادی به شمار می‌آیند. روش اجتهاد اصولی، مبتنی بر دو شیوه «اصالة السند» و «اصالة الوثوق» است. در شیوه اول که «روش صنعتی» نام دارد، اعتبار سند احادیث اهمیت ویژه‌ای دارد؛ در شیوه دوم که «روش تجمیع ظنون» نامیده می‌شود، باور بر آن است که تراکم ظنون موجب علم به حکم شرعی می‌شود.

تغییر جهت فقه از حل مسائل فرد در فقه سنتی به حل مسائل جامعه در فقه سیاسی، فقه سیاسی را افزون بر «حل مسائل اجتماعی»، به سمت تولید «نظریات سیاسی فقهی» ناظر به اداره امور جامعه سوق می‌دهد. رویکرد «عقل‌گرایی فردنگر»، ناظر به استنباط حکم شرعی پیرامون وظایف فرد و مصالح فردی است؛ از این رو با عنوان «فقه خرد» از آن یاد می‌شود. رویکرد «عقل‌گرایی جمع‌نگر»، از زاویه «مصالح جمعی مسلمین» به استنباط احکام شریعت می‌پردازد و می‌توان آن را «فقه اجتماعی» به شمار آورد. رویکرد «عقل‌گرایی جامع‌نگر»، ناظر به «مصالح جامعه و نظام اسلامی» و درصدد استنباط «نظام سیاسی» و تأسیس نظام است و می‌توان آن را «فقه سیاسی» تلقی نمود. «زمان»، «مکان»، «پویایی» و «مصلحت نظام» از ویژگی‌های روش اجتهاد جامع‌نگر در فقه سیاسی‌اند و نظریه‌پردازی، نظام‌سازی، قاعده‌سازی، و پاسخ به مسائل نوظهور در عرصه وظایف دولت اسلامی در حوزه داخلی و خارجی، تنها با این رویکرد ممکن و راهگشاست.

- ابن حاجب، ۱۴۲۷ق، *مختصر منتهی السؤل والأهل فی علمی الأصول والجدل*، بیروت، دار ابن حزم.
- استرآبادی، محمد امین، بی تا، *الفوائد المدنیة*، قم، دارالنشر للاهل البيت.
- آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- آشتیانی، میرزا محمدحسن، ۱۴۲۹ق، *بحر الفوائد فی شرح الفوائد* (طبع جدید)، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- آل سیدغفور، سید محسن، ۱۳۸۶، *جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی*، قم، بوستان کتاب.
- بهشتی، ابراهیم، ۱۳۹۰، *اخباری‌گری*، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
- پارسائیان، حمید، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- تبریزی، میرزا جواد، ۱۳۷۸، *دروس فی مسائل علم الأصول*، قم، دار الصدیقه الشهدیة.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۶، *میراث اسلامی ایران*، قم، کتابخانه حضرت آیةالله العظمی مرعشی نجفی.
- جمعی از نویسندگان زیر نظر آیةالله مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، *دائرةالمعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *ولایت ققیه*، قم، نشر اسراء.
- حائری اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۰۴ق، *الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة*، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۵، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۲۲ق - الف، *محاضرات فی أصول الفقه*، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- _____، ۱۴۲۲ق - ب، *مصباح الأصول*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *رسالة تأثیر الزمان والمكان علی استنباط الأحكام*، قم، بی نا.
- سیدباقری، سید کاظم، ۱۳۹۴، *هرمنوتیک و اجتهاد در فقه سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شریعتمدار جزایری، سید نورالدین، ۱۳۹۳، *روش‌شناسی اجتهاد در فقه و فقه سیاسی*، مندرج در علی اصغر نصرتی، تمایزات فقه و فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، *زبدة الأصول*، قم، مرصاد.
- صدر، سید محمدباقر، ۱۴۲۱ق، *دروس فی علم الاصول*، قم، مرکز الابحاث والدراسات التخصصیة للشهدیة الصدر.
- صنقور علی، محمد، ۱۴۲۸ق، *المعجم الاصولی*، قم، منشورات الطیار.
- عابدی، احمد، ۱۳۷۲، «فقیه و تشخیص موضوع»، *نور علم*، ش ۱۵۰ و ۱۵۱، ص ۲۰۲-۲۳۵.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، بی تا، *القواعد والفوائد*، محقق/اصحح: سید عبدالهادی حکیم، قم، کتابفروشی مفید.
- علی پور، مهدی و سید حمیدرضا حسنی، ۱۳۸۹، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علی پور، مهدی، ۱۳۸۵، «اخباری‌گری به مثابه روش اجتهادی: نگاهی به یک پارادوکس نما»، *پژوهش و حوزه*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۱۸۶-۲۱۶.

علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، *نشست روش‌شناسی/اجتهاد*، قم، مدرسه عالی خاتم الاوصیاء، ۱۳۹۳/۱۲/۱۲:

<http://khatamalosiya.com/fa>

فرحناک، علیرضا، ۱۳۹۰، *موضوع‌شناسی در فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فناپی، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، «جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد»، *نقد و نظر*، ش ۵، ص ۸۷-۹۹.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی (ط-الإسلامیة)*، محقق / مصحح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

لک‌زایی، نجف، ۱۳۸۸، *ویژگی‌ها و چالش‌های روش‌شناختی فقه سیاسی شیعه*، مندرج در: علی‌اکبر علیخانی و همکاران، روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *نظریه حقوقی اسلام (مشکات)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۰، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی علیه‌السلام.

میراحمدی، منصور، ۱۳۹۵، *فقه سیاسی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

نجفی، موسی، ۱۳۹۱، *اندیشه تحریم و خودباوری*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

نراقی، احمد، ۱۳۷۵، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

روش فهم حقایق سیاسی بر اساس فلسفه صدرایی

mahmoodsharifi8595@gmail.com

محمود شریفی / دانشجوی دکتری فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

احمدحسین شریفی / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۳

چکیده

فلسفه سیاسی سرشتی فلسفی دارد و از این رو روش فهم حقایق آن، همان روش فهم حقایق فلسفی است. روش فلسفه اسلامی عقلی و برهانی است و اگر صدرالمآلهین روش خود را اشراقی خوانده، منظورش استفاده از شهودات خود در تحلیل‌های فلسفی به منظور ارتقای توان عقل است. ایشان در کنار روش اشراقی، شیوه‌ای را برای استفاده ضابطه‌مند از آموزه‌های دینی و عرفانی ارائه داده است که می‌تواند کمک فراوانی در تبیین و ارزش‌یابی حقایق سیاسی داشته باشد. مقاله پیش‌رو، با شیوه توصیفی و تحلیلی، به روش فهم حقایق سیاسی بر اساس مبانی فلسفی صدرالمآلهین پرداخته و درصد نشان‌دادن روشی فلسفی برای فهم حقایق سیاسی است. این نوشتار، نخست اشاره‌ای کوتاه به روش حکمت متعالیه دارد و آن‌گاه به روش ادراک، تحلیل و توصیف، تعریف، و در نهایت به روش تبیین و ارزش‌یابی حقایق امور سیاسی، بر اساس فلسفه صدرایی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: روش فلسفی، حقایق سیاسی، کنش‌های سیاسی، صدرالمآلهین.

دانش سیاسی شاخه‌های مختلفی دارد و فلسفه سیاسی بخشی از مجموعه وسیع مطالعات و تحقیقات مربوط به حوزه سیاست است که با روش فلسفی به کشف حقایق امور سیاسی می‌پردازد. درباره مفاهیم و قضایای سیاسی، مباحث فلسفی زیادی وجود دارد که در «فلسفه سیاسی» به آنها پرداخته می‌شود. برخی مباحث، ناظر به ابعاد هستی‌شناختی مفاهیم و قضایای سیاسی است و ماهیت آنها را می‌کاود؛ نظیر اینکه: مفاهیم و قضایای سیاسی، از سنخ مفاهیم و قضایای ناظر به واقع خارجی‌اند یا ذهنی؟ به عبارت دیگر، نفس‌الامر مفاهیم و قضایای سیاسی، خارجی است یا ذهنی؟ برخی نیز ناظر به ابعاد ارزش‌شناختی آنهاست و فضیلت و رذیلت داشتن آنها را می‌کاود؛ اما از حیث روش‌شناختی، پرسش محوری این است: با چه روشی می‌توان به فهم حقایق سیاسی یا همان کنش‌های سیاسی انسان دست یافت؟ نگاه فیلسوفانه به حقایق سیاسی اقتضا می‌کند روش فهم آنها عقلی باشد؛ اما این پاسخ اجمالی است و به تفصیل بیشتر نیاز دارد؛ چرا که عقل دارای فعالیت‌ها و کنش‌های مختلفی است که متناسب با هر بحث باید به فعالیت عقلی مختص به آن پرداخته شود.

شاید چنین به نظر برسد که صدرالمتألهین هیچ قدم راسخی در فلسفه سیاسی اسلامی برداشته است؛ زیرا عمده کار فلسفی ایشان در فضای حکمت نظری است که ارتباط مستقیمی با کنش فردی و اجتماعی انسان، به‌ویژه کنش‌های سیاسی او ندارد. ظاهر آثار ایشان در مقایسه با امثال *فارابی* چنین می‌نماید؛ اما توجه به روش فلسفی صدرالمتألهین ما را به قضاوتی منصفانه رهنمون می‌سازد. روشی که صدرالمتألهین برای استفاده فیلسوف مسلمان از متون دینی به نحو گسترده ارائه داده، افق جدیدی را در فلسفه‌ورزی برای پیروان حکمت متعالیه باز کرده است تا بتوانند در تمام شاخه‌های فلسفه اسلامی تحلیل‌های فلسفی ناظر به حل و فصل آموزه‌های دینی ارائه دهند. نگاه به دین و عرفان اسلامی به‌عنوان دو هستی‌شناسی قدسی و برتر، انبوهی از مواد خام فلسفی را در اختیار فیلسوف قرار می‌دهد تا در تمام عرصه‌های علمی، صرفاً با تلاش فلسفی و اقامه براهین همگانی، به تولید علوم نظری و انسانی فرافرهنگی بپردازد.

یکی از مهم‌ترین گام‌ها در تولید فلسفه سیاسی اسلامی، برخورداری از روشی است که فیلسوف را به چنین فلسفه‌ای می‌رساند. از این‌رو، هدف مقاله پیش‌رو، تبیین روش فهم حقایق امور سیاسی بر اساس فلسفه صدرایی است؛ چرا که استفاده روشمند از متون دینی و وحیانی، به نحوی که بیان خواهد شد، در آثار فلسفی این حکیم مسلمان به اوج خود رسیده است.

در سال‌های اخیر آثار فاخر و ارزشمندی درباره فلسفه سیاسی متعالی تدوین و چاپ شده است (برای نمونه ر.ک: پزشکی، ۱۳۸۷؛ واعظی، ۱۳۸۷؛ حسنی، ۱۳۸۹ و لک‌زایی، ۱۳۹۵). همچنین مقالات ارزشمندی از سوی پاره‌ای از محققان درباره روش‌شناسی فلسفه سیاسی تدوین شده است. از جمله آثار محققانه و ارزشمندی که در این حوزه صورت گرفته است، می‌توان به *روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست* (پارسانیا، ۱۳۸۲)، *درآمدی بر*

روش‌شناسی فلسفه سیاسی (رضوانی، ۱۳۸۸) و تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی (نوروزی و قربانی، ۱۳۹۰) اشاره کرد که به روش‌شناسی فلسفه سیاسی پرداخته‌اند. در عین حال، چنان‌که از عناوین این مقالات پیداست، هیچ‌کدام از آنها درصدد بیان دیدگاه صدرا و کمک گرفتن از مبانی حکمت متعالیه در روش‌شناسی حقایق سیاسی نبوده‌اند. به همین دلیل، در ادامه این فعالیت‌ها، نویسندگان مقاله حاضر در تلاش‌اند که با تکیه بر بنیان‌های فلسفه صدرايي، روش فهم حقایق سیاسی را تحلیل کنند؛ اما پیش از هر چیز لازم است توضیحی درباره روش و روش‌شناسی و روش حکمت متعالیه ارائه دهیم و همچنین اشاره‌ای به چستی حقایق سیاسی داشته باشیم.

۱. تشریح مفاهیم

۱-۱. روش و روش‌شناسی

روش از نظر لغوی عبارت است از برداشتن گام‌هایی با نظم خاص، به منظور دستیابی به هدفی مشخص. واژه روش عموماً از نظر نحوی و دستوری به شکل مضاف به کار برده می‌شود و با توجه به مضاف‌الیه آن، کاربردهای متفاوتی پیدا می‌کند؛ مانند روش تحقیق، روش تدریس و روش تبیین. منظور از روش در این نوشتار «شیوه دقیق نزدیک شدن به شیء برای فهم بهتر آن» (سایر، ۱۳۸۸، ص ۱۳) است؛ اما روش‌شناسی دانشی درجه دوم است که به بررسی و تحلیل روش می‌پردازد. به تعبیر دیگر، روش‌شناسی علم و دانشی است که عهده‌دار تحلیل و بررسی میزان موفقیت آن راهی که محقق در سلوک علمی خود طی می‌کند، در مقایسه با راه‌های بدیل است. به همین دلیل، بحث درباره روش، منطقاً مقدم بر روش‌شناسی است؛ یعنی ابتدا باید روشی باشد تا پیرو آن، روش‌شناسی شکل بگیرد (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۳۲). در دانش روش‌شناسی، درباره روش‌های فهم و ارزش‌یابی حقایق به تفصیل بحث می‌شود؛ اما در مجموع، روش‌های عمده را می‌توان در چهار روش شهودی، عقلی، نقلی و تجربی خلاصه کرد.

۱-۲. روش حکمت متعالیه

فلسفه به معنای عام، علمی حقیقی است که به دو شاخه حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود. در این میان، فلسفه سیاسی شاخه‌ای از حکمت عملی محسوب می‌شود. منظور از علم حقیقی دانشی است که ناظر به واقع است و احکام نفس‌الامری آن را بیان می‌کند، که از آن به علم برهانی نیز تعبیر می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۱۴). غرض اصلی در علوم حقیقی، رسیدن به حقایق اشیاست، اعم از حقایق عملی و نظری (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۲). گاهی گفته می‌شود گزاره‌های مربوط به فلسفه عملی، که شامل گزاره‌های سیاسی نیز می‌شود، جزو گزاره‌های مشهوری‌اند (مظفر، ۱۳۷۴، ص ۳۴۰)؛ در حالی که از نگاه صدرالمتألهین و مشهور فیلسوفان مسلمان، این گزاره‌ها جزو علوم برهانی‌اند و شیوه بررسی آنها نیز روش برهانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷). در برهان، عقل نقش محوری دارد؛ لکن روش برهانی به معنای روش عقلی صرف نیست تا در

برابر روش‌های حسی و شهودی و تجربی قرار گیرد. معیار برهانی بودن قیاس این است که اولاً مقدمات آن یقینی باشد؛ ثانیاً به شکل صحیحی تنظیم شود (سلیمانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹).

آنچه گفته شد، روشی است که صدرالمتألهین و عموم فیلسوفان مسلمان برای تبیین مسائل فلسفی استفاده می‌کنند. صدرالمتألهین در عین حال، به تبع شیخ اشراق روش فلسفی خود را «اشراقی» نامیده است. او با این بیان خواسته است نشان دهد که شهود نیز می‌تواند به‌مثابه یکی از منابع معرفتی در فلسفه به کار گرفته شود، که بالتبع ثمرات خود را در فلسفه سیاسی نیز نشان خواهد داد. نحوه استفاده از شهود در کار فلسفی، به‌نحوی که آن را از فلسفه بودن خارج نکند، باعث شده است تفاسیر متعددی از روش اشراقی ارائه شود (رک: قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۳۷-۷۰).

اما روشن است که اگر فیلسوفی از راه فعالیت‌های عقلی به حل مسائل فلسفی نپردازد، در حقیقت کار فلسفی نکرده است. بنابراین، منظور از روش اشراقی کنار گذاشتن روش عقلی و برهانی نیست و این حقیقتی است که خود صدرالمتألهین به آن تصریح کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶). همچنین منظور از روش اشراقی، استفاده از متون دینی و عرفانی در مقام گردآوری اطلاعات یا میزان قرار دادن آموزه‌های دینی در احکام فلسفی نیست؛ چراکه استفاده از آموزه‌های دینی به این سبک، کاری است که هر فیلسوف مسلمان به آن تمایل دارد. منظور صدرالمتألهین از روش اشراقی، استفاده او از شهودات قلبی (عرفانی) خود در تحلیل‌های فلسفی، برای ارتقای توان عقل است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۰؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۸). شهود فیلسوف می‌تواند دست‌کم در اموری مانند:

۱. تصویر صحیح و فهم دقیق از حقایق خارجی، و ۲. یاری عقل در یافتن حد وسط برای برهان، مؤثر باشد؛ بدون اینکه بخواهد علوم برآمده از شهود را مقدمه استدلال فلسفی قرار دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۲۳۴-۲۵۶).

در عین حال، صدرالمتألهین از بین منابع متعدد علمی، متون دینی و عرفانی را از حیث کشف واقع، نه تنها هم‌افق، بلکه برتر از هستی‌شناسی فلسفی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵). به همین دلیل، ایشان بر استفاده روشمند از این دو منبع علمی تأکید فراوان دارد. بهره‌مندی از دین در فلسفه نظری، به بُعد معرفتی دین نظر دارد؛ اما بهره‌مندی از دین در فلسفه عملی عموماً و فلسفه سیاسی خصوصاً شامل هر بعدی از دین می‌شود که به‌عنوان هستی‌شناسی قدسی، راهکاری عملی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان ارائه داده است.

مواردی مانند مسئله‌سازی، زمینه‌سازی تولید مسائل فلسفی، ارائه تصویر صحیح از مسائل فلسفی، یاری عقل در یافتن حد وسط، از جمله بهره‌هایی است که فیلسوف مسلمان می‌تواند از متن دینی و عرفانی داشته باشد؛ بدون اینکه بخواهد گزاره‌های برگرفته از این منابع را مقدمه استدلال فلسفی قرار دهد. البته اگر در متن دینی و عرفانی، استدلالی عقلی بر مطلوب اقامه شود و فیلسوف آن را در کار فلسفی خود وارد کند، مشکل روشی ایجاد نمی‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۲۲۷). دین علاوه بر امور یادشده، میزان و نقشه راه فیلسوف هم محسوب می‌شود (همو، ص ۲۱۳).

روش انتزاع مفاهیم، بسته به نحوه تقرر محکی آنها متفاوت است. اگر محکی، مفهومی از سنخ حقایق حسی باشد، روش ادراک و فهم آن، قوای حسی است؛ اما اگر محکی، مفهومی از سنخ حقایق عقلی باشد، روش ادراک و فهم آن قوه عاقله خواهد بود. بنابراین، قبل از اینکه به روش فهم حقایق امور سیاسی پرداخته شود، باید هویت حقایق سیاسی روشن شود؛ حقایقی که با مفاهیمی نظیر حکومت، عدالت، آزادی، انتخابات و امثال آن، از آنها حکایت می‌شود. فیلسوفان مسلمان به حسب استقرا و به تناسب نحوه تقرر محکی انواع مفاهیم، آنها را به چهار دسته ماهوی، منطقی، فلسفی و اعتباری تقسیم کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۱-۱۹۴). متناسب این تقسیم‌بندی، سؤال این قسمت را به این صورت می‌توان مطرح کرد: مفاهیم حاکی از حقایق سیاسی چه نوع مفاهیمی‌اند؟ ماهوی‌اند، فلسفی‌اند، منطقی‌اند یا اینکه اعتباری محض‌اند و به طور کامل به لحاظ معتبر وابسته‌اند؟ توجه هستی‌شناسانه به محکی این دسته مفاهیم می‌تواند سنخ آنها را مشخص کند و از این رهگذر روش فیلسوف برای ادراک و فهم این دسته حقایق نیز مشخص شود.

با توجه به دسته‌بندی چهارگانه‌ای که از مفاهیم ذکر شد، مفاهیم حاکی از حقایق سیاسی را نمی‌توان جزو مفاهیم ماهوی دانست؛ چون مفاهیمی مانند آزادی و عدالت، همچون مفهوم سفیدی و سیاهی نیستند که ماهیتی جدا از معروضشان داشته باشند؛ چراکه وصف «آزاد بودن»، از ذات فعل اختیاری انسان و ملاحظه روابط اجتماعی و سیاسی حاکم بر حیات سیاسی انتزاع می‌شود. از طرفی، این مفاهیم جزو معقولات ثانیة منطقی هم نیستند؛ چون این مفاهیم دارای محکی خارجی‌اند؛ مثلاً آزادی، عدالت، حکومت و انتخابات، در خارج اتفاق می‌افتد، نه در ذهن؛ و از همین رو، صفت خارجی برای کنش‌ها و واکنش‌های خارجی‌اند، نه صفت ذهنی برای مفهومی ذهنی؛ و از این جنبه به معقولات ثانیة فلسفی مشابهت دارند؛ اما اعتباری و قراردادی محض نبودن حقیقت این مفاهیم نیز با توجه به عبارت سابق روشن است. وقتی این مفاهیم ذیل سه دسته یادشده قرار نگرفتند، نتیجه می‌گیریم که مفاهیم حاکی از حقایق سیاسی، جزو معقولات ثانیة فلسفی‌اند؛ زیرا اولاً در این دسته‌بندی، جز این چهار دسته پیش‌گفته، نوع دیگری وجود ندارد؛ ثانیاً این دسته مفاهیم، در نحوه انتزاعشان از خارج به معقولات ثانیة فلسفی شبیه‌ترند.

نوع نگاه صدرالمتألهین به معقولات ثانیة فلسفی نشان می‌دهد که ایشان این دسته مفاهیم را دارای نفس‌الامر خارجی می‌دانند؛ چراکه به نظر ایشان، در هر موطنی که اتصاف تحقق پیدا کند، دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق داشته باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶). به عبارت دیگر، چگونه ممکن است در قضیه‌ای مثل «علی عادل است»، علی وجود خارجی داشته باشد، اتصاف به عدالت هم خارجی باشد؛ اما عدالت امر ذهنی محض باشد؟ بر اساس این دیدگاه، نمی‌توان به عروض ذهنی و اتصاف خارجی داشتن مفاهیم فلسفی قائل شد؛ چون اتصاف هر جا باشد، نسبتی است بین متغیرین، و ظرف تغایر هم در همان جاست؛ یعنی در ظرف اتصاف، که خارج است، یک نحو تغایر خارجی خاصی وجود دارد که مجوز انتزاع مثلاً دو مفهوم از یک حقیقت بسیط شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

۴-۱. روش‌شناسی فهم حقایق سیاسی

به نظر می‌رسد با همه روش‌های کشف واقعیت می‌توان به فهم حقایق امور سیاسی پرداخت؛ لکن بررسی فیلسوفانه اقتضا می‌کند که اولاً روش بررسی آنها عقلی و برهانی، و ثانیاً قابل عرضه به همگان باشد. این نوع نگاه روش‌شناختی، به فیلسوف اجازه استفاده از گزاره‌های صرفاً وحیانی و شهودی در مقدمات استدلال فلسفی را نخواهد داد؛ چون هرچند گزاره‌های دینی و عرفانی، به خودی خود، استدلال را از برهانی بودن خارج نمی‌کند، لکن از همگانی بودن خارج می‌سازد. به همین سبب، صدرالمتألهین که از آموزه‌های دینی، عرفانی و شهودی خود فراوان در کار فلسفی بهره برده است، به هیچ وجه علوم برآمده از این طریق را مقدمه استدلال فلسفی قرار نمی‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹). حقایق سیاسی، از جمله حقایقی‌اند که هم ابعاد ظاهری و محسوس دارند و هم ابعاد باطنی و غیرمحسوس؛ از این‌رو، یکی از تفاوت‌های روشی فلسفه اولی با فلسفه سیاسی این است که برای تبیین و بررسی مسائل فلسفه سیاسی، در کنار اولیات و فطریات، می‌توان از محسوسات و توابع آن (تجربیات، حدسیات و متواترات) نیز بهره برد.

۲. روش ادراک حقایق سیاسی

منظور از روش ادراک حقایق سیاسی، روش دریافت این حقایق از خارج است؛ یعنی چگونه انسان به ادراک وجود خارجی حقایقی مانند عدل، ظلم، حکومت، بیعت و امثال آن نائل می‌شود؟ شیخ اشراق از جمله فیلسوفانی است که در میان حکمای مسلمان بر روش ادراک حقایق خارجی و تأثیر آن در تعریف، توجه ویژه داشته است. به نظر ایشان، ادراک موجودات محسوس خارجی، از راه مشاهده حسی حاصل می‌شود؛ و اگر مشاهده نباشد، انسان هیچ تصویری از شیء محسوس خارجی نخواهد داشت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۴). اما آیا روشی که شیخ اشراق در قالب مشاهده حسی برای فهم حقایق خارجی عرضه کرده است، می‌تواند به فیلسوف برای شناخت همه حقایق خارجی کمک کند؟ مثلاً فیلسوف سیاسی با مشاهده حسی چگونه می‌تواند فهمی از امور سیاسی - اجتماعی انسان داشته باشد؟

به نظر می‌رسد طرح شیخ اشراق صرفاً می‌تواند در کشف محکی مفاهیم ماهوی سودمند باشد، نه در کشف محکی مفاهیم فلسفی؛ اما این امر نظام فلسفی او را با چالش مواجه نمی‌کند؛ چراکه ایشان محکی مفاهیم فلسفی، مانند وجود، علیت، وحدت، ظلم و عدل را از لوازم عقلی ماهیات ذهنی می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۴۱). این در حالی است که مطابق مبانی فلسفی صدرالمتألهین، حقایقی مانند وجود، علت، معلول و وحدت، در حوزه فلسفه نظری، و عدل، ظلم، حکومت و آزادی، در حوزه فلسفه عملی، از جمله حقایقی‌اند که نفس‌الامر خارجی دارند و طبیعتاً باید از خارج و با ابزار ادراکی متناسب خود انتزاع شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶).

راهکاری که برخی از محققان با توجه به مبانی فلسفی صدرالمتألهین ارائه داده‌اند و در حقیقت مکمل دیدگاه شیخ اشراق به حساب می‌آید، نظریه‌ای است به نام شهود عقلی و شهود حسی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۳ و

ج ۲، ص ۲۷۸). شهود عقلی در قبال شهود حسی است که شیخ/شراق از آن سخن گفته است. اینکه حواس ظاهری و عقل می‌توانند شهود، یعنی علم حضوری اتصالی داشته باشند، بر اساس قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱) قابل توجیه و تبیین است؛ چراکه مطابق این قاعده، مرتبه عاقله نفس با حفظ هویت عقلانی‌اش، در مرتبه خیال و حس حضور دارد و نفس الامر معقولات ثانیه فلسفی را در همان مرتبه خیالی و حسی ادراک می‌کند (همان، ص ۲۲۲). بنابراین، اولین فعالیت فیلسوف، ادراک کنش‌های سیاسی انسان از راه مشاهده مستقیم آن است؛ لکن با توسعه در معنای مشاهده، که علاوه بر مشاهده حسی، شامل مشاهده عقلی هم بشود. پس منظور از مشاهده یا شهود عقلی، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه قوه عاقله نفس با خارج است، نه مشاهده عقول و مفارقات؛ چنان‌که منظور از مشاهده یا شهود حسی، ارتباط مستقیم قوای حسی نفس با خارج است. طرح شهود عقلی در تبیین درست آن، همان تحلیلی است که صدرالمتألهین درباره عقل ساقط یا همان «وهم» ارائه داده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲). همچنین تبیین درست عقل عملی مطرح در آثار ایشان و ابن‌سینا، به شهود عقلی می‌انجامد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۶۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۲). مطابق قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» می‌توان ادراک شهودی اتصالی داشتن عقل را توجیه کرد؛ و تحلیل ارائه شده از عقل ساقط در آثار صدرالمتألهین و عقل عملی تدبیری در آثار ابن‌سینا و صدرالمتألهین هم مستلزم ادراک جزئی داشتن عقل است. برخی از محققان به درستی این استلزام را دریافت‌اند (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۴۸). بنابراین، مطابق نظام حکمت صدرایی، نه ادراک جزئی داشتن عقل بعید به نظر می‌رسد و نه ادراک شهودی اتصالی داشتن آن از خارج، دور از انتظار است.

البته صدرالمتألهین مشاهده حسی به نحو حضوری اتصالی را نمی‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۲)؛ هرچند با مبانی فلسفی ایشان سازگار است؛ اما مشاهده عقلی به نحو حضوری اتصالی، هم مطابق با مبانی فلسفی اوست و هم عملاً در کار فلسفی او به کار رفته است. مصداق بارز آن، نحوه انتزاع محکی معقولات ثانیه فلسفی از خارج می‌باشد.

انکون که حقیقت شهود عقلی و وجود مبانی فلسفی آن در فلسفه صدرایی روشن شد، روش ادراک حقایق سیاسی را می‌توان به شهود عقلی مستند دانست؛ یعنی همان‌گونه که انسان با مشاهده حسی به محکی مفاهیم ماهوی دست می‌یابد، با مشاهده عقلی نیز به محکی مفاهیم فلسفی و از جمله محکی مفاهیم سیاسی نائل می‌شود. مشاهده حقایق سیاسی با روش شهودی عقلی، اولین کاری است که فیلسوف سیاسی برای فهم این حقایق انجام می‌دهد.

۳. روش تحلیل و توصیف حقایق سیاسی

اشاره شد که نخستین کار فیلسوف برای فهم حقایق سیاسی، مواجهه با امور سیاسی است، که به روش شهودی عقلی انجام می‌پذیرد. بعد از مواجهه با امور سیاسی، نوبت به تحلیل آن می‌رسد. در این مرحله، فیلسوف با روش

عقلی و در فضای ذهنی به تحلیل و افزایش حقایق می‌پردازد که در خارج با وجود واحد، موجودند؛ زیرا متعلق شهود انسان می‌تواند در عین وحدت و بساطت خارجی، دارای حقایق حسی و عقلی متعددی باشد که فیلسوف به تناسب قوت فلسفی و رشد عقلی خود، با شهود واحد، همه یا اکثر آنها را به دست می‌آورد. منظور از حقایق حسی، اعراض محسوس خارجی است که محکمی مفاهیم ماهوی‌اند؛ اما منظور از حقایق عقلی، معانی معقول خارجی است که محکمی معقولات ثانیة فلسفی‌اند.

از باب نمونه، وقتی فیلسوف شیء سفیدی را که اندازه خاصی دارد، مشاهده می‌کند، در این شهود، سفیدی و اندازه خاص از هم تفکیک نشده‌اند؛ اما او با روش عقلی این دو را از هم جدا می‌کند و دو مفهوم متفاوت از هم می‌سازد. همچنین وقتی فیلسوف کسی را مشاهده می‌کند که در حال ضرب و شتم کودکی بی‌گناه است، اینجا فعل زدن و معنای نهفته در آن از هم تفکیک نشده‌اند؛ اما فیلسوف با روش عقلی این دو را از هم جدا می‌کند و دو مفهوم متفاوت به نام‌های فعل ضرب و ظلم را از آن انتزاع می‌کند.

فرض کنید حاکمی در حال اخذ بیعت اختیاری از افراد جامعه است تا حکومتش مقبولیت مردمی نیز پیدا کند. در این مثال، فعل او، اولاً کنش انسانی است؛ چون علاوه بر اختیار، بر اساس رویه و فکر انجام می‌دهد؛ ثانیاً کنشی اجتماعی - سیاسی است. فیلسوفی که می‌خواهد این کنش سیاسی را تحلیل کند، خواه‌ناخواه در گام اول، همین حقیقت را مشاهده می‌کند؛ و می‌دانیم که در مقام مشاهده، تمام امور دخیل در متعلق شهود به صورت انباشته و اندماجی موجودند، بدون اینکه حقایق حسی از حقایق عقلی جدا شده باشند. بعد از این مرحله، آنچه در شهود به نحو اجمال و بسیط وجود داشت، با تحلیل عقلی به تفصیل می‌رسد و به صورت مفاهیم متعدد در فضای علم حصولی درمی‌آید. در این مثال، کنش سیاسی انسان، با توجه به صورت ظاهری، دست دادن یا رأی دادن است؛ اما با توجه به معنای نهفته در آن، مصداق اخذ بیعت است و هر دوی اینها در خارج رخ می‌دهد، نه در عالم ذهن. بنابراین، فعل واحد در عین اینکه حقیقتاً مصداق دست دادن و رأی دادن است، حقیقتاً مصداق بیعت نیز می‌باشد. در تمام کنش‌های معنادار انسانی، فعل خارجی به‌گونه‌ای است که اجازه انتزاع دست‌کم دو مفهوم - یعنی فعل و معنای نهفته در آن - را به ذهن می‌دهد و این حیثیت، از نظر صدرالمثالیهین واقعیت و نفس‌الامر خارجی دارد. بنابراین، از هر فعلی هر معنایی را نمی‌توان انتزاع کرد. تا اینجا روشن شد که یکی از فعالیت‌های عقل انسان، تحلیل حقایق خارجی و افزایش حیثیت‌های مندمج در متعلق شهود است.

بعد از اینکه فیلسوف با روش عقلی تحلیلی، امور مندمج در متعلق شهود را از هم تفکیک کرد و مفاهیمی حصولی (تصورات بالفعل) فراهم آورد، با روش عقلی توصیفی، بین مفاهیم انتزاع شده ارتباط برقرار می‌کند و در حین این ارتباط، مقارنه‌ای نیز با خارج انجام می‌دهد تا سازگاری دستاوردش با واقعیت خارجی معلوم شود. بنابراین، کارکرد توصیفی عقل در فضای تصدیق مطرح است و کار آن فراهم کردن گزاره‌های متعدد از طریق ترکیب مفاهیم می‌باشد. اگر کار تحلیلی عقل را افزایش بدانیم، کار توصیفی عقل، اذعان و حکم است و این اذعان صرفاً بر متعلق علم صحنه می‌گذارد، بدون اینکه چیزی بر آن بیفزاید (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۶۴).

تحلیل و توصیف به این معنا، مقدمهٔ تعریف حقیقی است و با فراهم آوردن گزاره‌های متعدد از شیء خارجی، زمینهٔ معرفی آن فراهم می‌شود. بنابراین، تعریف حقیقی چیزی بیش از کنار هم چیدن گزاره‌های حاکی از حقیقت واحد برای شناساندن آن نیست؛ مثلاً کسی که انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کند، با بهره‌مندی از روش عقلی تحلیل و توصیف، ابتدای امر دست کم دو گزاره را تصدیق کرده است؛ مثل: ۱. انسان موجودی است که دارای حیات است؛ ۲. انسان موجودی است که از حیات نطقی بهره‌مند است. همچنین، وقتی در تعریف ولایت فقیه گفته شود: «تدبیر و حاکمیت فردی که با مراجعه به منابع اسلامی، قدرت استنباط آموزه‌های اسلامی را داراست و از شایستگی‌هایی همچون عدالت، مدیریت و ادارهٔ جامعه برخوردار است»، ابتدا چندین گزاره در این باره تصدیق شده است؛ مثل: ۱. انسانی که اعمال حاکمیت می‌کند؛ ۲. انسانی که با مراجعه به منابع اسلامی حاکمیت می‌کند، نه رأی خودش؛ ۳. انسانی که قدرت استنباط احکام شرعی را دارد؛ ۴. انسانی که شایستگی‌هایی همچون عدالت، توانایی مدیریت و ادارهٔ جامعه را دارد. بنابراین، همان‌گونه که برای تعریف دقیق حقیقی خارجی مانند انسان، باید بعد از مشاهدهٔ آن در خارج، به تحلیل و بررسی تمام امور دخیل در تحقق آن پرداخت، به همین نحو برای اینکه تعریف دقیقی از یک حقیقت سیاسی ارائه شود، باید بعد از مشاهدهٔ آن در خارج، به تحلیل و بررسی تمام امور دخیل در این حقیقت سیاسی پرداخته شود. تحلیل و توصیف به این معنا، در کار فلسفی همهٔ فیلسوفان وجود دارد و اساساً تعریف واقع‌بینانهٔ شیء، در گرو تحلیل و توصیف دقیق آن ممکن است.

۴. روش تعریف حقایق سیاسی

تعریف در لغت به معنای شناساندن و معرفی کردن است که به دو قسم لفظی و حقیقی تقسیم می‌شود. هدف از تعریف لفظی، توجه دادن به مفاهیمی است که در ذهن موجود است؛ مانند یاد گرفتن زبان بیگانه از راه کتاب‌های لغت (سلیمانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۸)؛ اما هدف از تعریف حقیقی، دستیابی به حقیقت خارجی شیء و تمییز آن از دیگر اشیاست (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲). تعریف حقیقی در حکمت مشاء از طریق ترکیب جنس و فصل (تعریف حدی و رسمی) میسر است. در این حکمت، تمام مرکبات خارجی و ذهنی، دارای جنس و فصل و به اصطلاح دارای ذاتیات اند و قابل تعریف حقیقی‌اند؛ اما مفاهیم فلسفی، مانند وجود، وحدت و علیت، به دلیل بساطت ذهنی قابل تعریف حقیقی نیستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۶).

در این میان، شیخ اشراقی بر این باور است که رسیدن به فصل ممیز شیء محسوس و در نتیجه تعریف آن، به مشاهدهٔ امور محسوس مبتنی است، نه به تعریف از راه جنس و فصلی که حکمای مشاء مدعی‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰). ایشان بعد از نقد روش حکمای مشاء دربارهٔ نحوهٔ تعریف اشیای خارجی، روش مفهومی را پیشنهاد می‌کند. او معتقد است به‌جای اینکه دنبال جنس و فصل حقایق خارجی باشیم، که به اعتقاد حکمای مشاء امری دشوار است (همان، ص ۲۱)، باید دید با مشاهدهٔ وجود خارجی شیء، چه اموری به‌دست می‌آید؛ آن‌گاه آنها را به‌عنوان معرف آن قرار دهیم؛ مثلاً آنچه در مشاهدهٔ خود از انسان می‌باییم، عبارت است از راست‌قامت بودن،

نمایان پوست بودن، ضاحک بودن، حیوان بودن و مانند اینها. کسی که می‌خواهد انسان را معرفی کند، فارغ از آنکه ماهیت حقیقی و خارجی انسان چیست، باید به ذهن خود مراجعه کند و هرچه از انسان می‌داند، کنار هم قرار دهد؛ به‌گونه‌ای که مجموعه آنها مختص انسان باشد و بر شیء دیگری صادق نباشد. در چنین حالتی است که می‌توان به تعریف انسان دست یافت. از نظر شیخ اشراق، مفاهیم یادشده، فارغ از آنکه به لحاظ ماهیت خارجی، ذاتی انسان‌اند یا عرضی، به ذاتیات مفهومی انسان اشاره دارند و با کنار هم قرار دادن آنها دقیقاً او را از بقیه موجودات جدا می‌سازند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۶۰). شاید بتوان حاصل تلاش شیخ اشراق را به‌عنوان تتمیم و تکمیلی برای نظام مشائی در نظر گرفت؛ چراکه او نقش مشاهده را که حکمای مشاء با عبارت «من فقد حساً فقد علماً» (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰) اظهار می‌داشتند، در فرایند تعریف حقایق خارجی محسوس به‌خوبی نشان داد.

صدرالمتألهین در تعلیقات خود بر شرح حکمت‌الاشراق بدون اینکه نفیاً و اثباتاً درباره تعریف ابتکاری شیخ اشراق سخنی بگوید، نقد شیخ اشراق بر تعریف حقیقی را وارد ندانسته و به اشکالات ایشان پاسخ داده است. او در عین حال، مانند ابن‌سینا به دشوار بودن حد تام اشیا اذعان کرده است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۰۳ و ۲۵۶)؛ اما این به معنای بسته بودن راه تعریفات «رسمی» نیست و از این طریق می‌توان به تعریف حقیقی حقایق خارجی دست یافت.

مشکل روشی شیخ اشراق در فرایند ادراک و تعریف حقایق خارجی این است که راه اتصال به خارج و فهم حقایق خارجی را صرفاً به مشاهده حسی دانسته است. اگر راه اتصال به خارج و روش فهم حقایق خارجی فقط مشاهده حسی باشد، نه تنها هیچ درکی از محکمی معقولات ثانیة فلسفی نظری و عملی نخواهیم داشت، بلکه هیچ درکی از مفاهیم ماهوی غیر محسوس، مانند حیوان بودن، مُدرک بودن و مُرید بودن نیز پیدا نخواهیم کرد. در این صورت، چگونه می‌توان حیوان دارای حیات را از ربات حیوان‌نما تشخیص داد؟ چون مفاهیمی که با مشاهده حسی از حیوان انتزاع می‌شوند، از ربات حیوان‌نما نیز انتزاع می‌شوند. همچنین چگونه می‌توان به ادراک محکمی مفاهیم ارزشی، همچون مفاهیم اخلاقی، حقوقی و سیاسی نائل شد؟ بدون شک این‌گونه مفاهیم، از راه مشاهده حسی مورد شناخت واقع نشده‌اند. در این صورت، یا باید مثل برخی از پژوهشگران، قضایای متشکل از مفاهیم ارزشی را جزو مشهورات دانست که نفس الامر خارجی ندارند (مظفر، ۱۳۷۴، ص ۳۴۰) یا باید تمام مفاهیم ارزشی را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانست (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۴۲) یا باید دامنه مشاهده را توسعه داد تا شامل مشاهده عقلی نیز بشود.

پذیرش حضور عقل در دل مشاهده حسی باعث می‌شود راه مناسبی برای ادراک و به تبع آن، تعریف حقایق سیاسی پیدا شود؛ بدون اینکه حقایق سیاسی را جزو مشهوراتی بدانیم که حقیقتی ورای شهرت ندارند. چنان‌که قبلاً نیز اشاره کردیم، مشاهده عقلی به این معنا در آثار صدرالمتألهین تبیین نشده است؛ اما این نحو اتصال به خارج، هم با مبانی فلسفی ایشان سازگار است و هم ایشان عملاً از این راه استفاده کرده است. نمونه بارز آن، نحوه دستیابی به محکمی معقولات ثانیة فلسفی است؛ اعم از اینکه نظیر وحدت، علیت، وجود و امثال آن باشند که می‌توان آنها را

معقولات ثانیه فلسفی هستی‌شناختی نامید یا نظیر عدل، ظلم، آزادی، بیعت و امثال آن باشند که می‌توان آنها را معقولات ثانیه فلسفی سیاسی خواند.

۵. روشن تبیین و ارزش‌یابی حقایق سیاسی

اندیشمند سیاسی از دو زاویه می‌تواند به چرایی امور سیاسی بپردازد: یکی از زاویه چرایی شکل‌گیری کنش‌های سیاسی یا پدید آمدن پدیده‌های سیاسی، و دیگری از زاویه مصلحت و مفسدت پدیده‌ها یا کنش‌های خاصی برای جامعه. از باب نمونه، پدیده‌ای مثل حکومت دینی را در نظر می‌گیریم. یک بار پرسش این است: چرا جامعه یا جوامعی به دنبال تحقق چنین پدیده‌ای‌اند؟ چنین پرسشی در دستور کار فیلسوف سیاسی نیست؛ اما یک بار پرسش این است: چرا حکومت دینی به‌عنوان فعلی از افعال انسانی، فضیلت دارد و سزاوار تحقق است؟ ما در اینجا روش پاسخ به پرسش اول را که ناظر به مقام علت‌کاوی پدیده سیاسی است، «روشن تبیین حقایق سیاسی» می‌نامیم، و روش پاسخ به پرسش دوم را که ناظر به چرایی فضیلت داشتن حقایق سیاسی است، «روشن ارزش‌یابی» حقایق سیاسی می‌نامیم.

۱-۵. روشن تبیین حقایق سیاسی

به نظر می‌رسد روش تبیین حقایق سیاسی کار دشواری باشد؛ زیرا علل و عوامل مختلفی دست‌به‌دست هم می‌دهند تا یک پدیده یا کنش اختیاری و آگاهانه شکل گیرد. نقش علل و عواملی همچون ارزش‌های فردی و اجتماعی، ساختارهای اجتماعی، عوامل تربیتی، وراثتی و محیطی در شکل‌دهی به کنش‌های سیاسی انسان را هرگز نمی‌توان نادیده گرفت. بر همه این عوامل باید نقش اراده و اختیار کنشگر را نیز افزود که جزء اخیر علت تامه صدور افعال انسانی است (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۵). کسی که می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد، باید تمام جوانب احتمالی مؤثر در ایجاد چنین کنش سیاسی را در نظر بگیرد تا بتواند پاسخ نزدیک به واقعی از آن ارائه دهد.

مشخصه بارز فلسفه صدرایی استفاده گسترده و روشمند از متون دینی است و اتخاذ این روش می‌تواند کمک فراوانی به تبیین دقیق و همه‌جانبه حقایق سیاسی داشته باشد؛ زیرا متون دینی، هر چند غالباً به توصیف کنش‌های سیاسی - اجتماعی انسان‌ها پرداخته و با طرح مسئله زمینه تحقیق را برای محققین فراهم کرده‌اند، اما در برخی موارد به عوامل مؤثر در کنش‌های اجتماعی - سیاسی نیز اشاره کرده‌اند، که چه‌بسا استدلال عقلی و تجربی و همچنین آمارهای میدانی از کشف همه آن عوامل ناتوان باشد. برای نمونه، قرآن کریم علت پیدایش خصلت استکباری را عواملی معرفی می‌کند، همچون: ۱. مال و ثروت فراوان (یونس: ۸۸)؛ ۲. قدرت نظامی و موقعیت سیاسی (زخرف: ۵۱)؛ ۳. فقر فرهنگی و عدم استقلال فکری مستضعفان (زخرف: ۵۴)؛ ۴. توهم برتری در آفرینش (ص: ۷۵)؛ ۵. هوای نفس و خودپرستی (بقره: ۸۷)؛ ۶. غفلت از قدرت نامحدود الهی (فصلت: ۱۵).

بنابراین در کنار استفاده از روش‌های عقلی و تجربی برای کشف عوامل مؤثر در کنش‌های سیاسی انسان، توجه به آموزه‌های دینی به‌عنوان هستی‌شناسی قدسی و عاری از خطا، علاوه بر اینکه قوهٔ حدسی فیلسوف را تقویت می‌کند، می‌تواند باعث کشف دقیق و همه‌جانبهٔ عوامل مؤثر در رویداد یک پدیدهٔ انسانی گردد.

با این حال، به نظر می‌رسد تبیین حقایق سیاسی به عهدهٔ جامعه‌شناس یا سیاست‌دان است. او می‌تواند به‌تناسب دامنهٔ تحقیقات تجربی و گزارش‌های میدانی، و با توجه به آموزه‌های دینی، به علت‌یابی کنش‌های سیاسی بپردازد. وظیفهٔ فیلسوف در وادی حکمت نظری این است که بر آنچه مدعی هستی یا نیستی آن است، برهان اقامه کند. وظیفهٔ فیلسوف در وادی حکمت عملی نیز این است که بر آنچه مدعی فضیلت یا رذیلت آن است، برهان اقامه کند. به همین دلیل، برخی از پژوهشگران، «نظریهٔ سیاسی» را اعم از «فلسفهٔ سیاسی» دانسته‌اند که به عمل فلسفه‌ورزی در مطالعات سیاسی منحصر نمی‌شود؛ زیرا نظریه‌پرداز سیاسی، گاه در سیمای فیلسوف سیاسی ظاهر می‌شود و گاه می‌کوشد یافته‌های تجربی و تحقیقات میدانی را صورت‌بندی نظری کند و آن را مبنای تبیین، تفسیر، پیش‌بینی و داوری‌های خود قرار دهد (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۷۸).

۲-۵. روش ارزش‌یابی حقایق سیاسی

یکی از فعالیت‌های فیلسوف در راستای فهم حقایق سیاسی، ارزش‌یابی این حقایق است. پرسشی که در این بخش مطرح می‌شود، این است که روش کشف ارزش امور سیاسی انسان چیست؟ چگونه می‌توان فضیلت یا رذیلت فعل سیاسی انسان را فهمید و آن‌گاه برهانی کرد؟ بنابراین، فیلسوف سیاسی در این قسمت باید به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهد: ۱. چرا حکومت برای جامعهٔ انسانی ضروری است؟ ۲. حاکم باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ ۳. چرا باید در جامعه عدالت برقرار شود؟ ۴. چرا در سیاست خارجی باید فضیلت‌محور بود، نه منفعت‌محور؟ ۴. چرا اقتصاد مقاومتی فضیلت است؟ و پرسش‌هایی از این دست که سزاواری و عدم سزاواری فعالیت‌های سیاسی انسان را بررسی می‌کنند؛ بدون اینکه قضاوتی دربارهٔ علت رویداد کنشی خاص در جامعه‌ای خاص داشته باشند.

برای دستیابی به روش صدرالمتألهین در ارزش‌یابی حقایق سیاسی، ابتدا باید نظر ایشان دربارهٔ جایگاه فلسفهٔ عملی را جویا شویم. صدرالمتألهین فلسفهٔ عملی را همچون فلسفهٔ نظری، علمی برهانی می‌داند که در پی کشف واقع است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که صدرالمتألهین گزاره‌های فلسفهٔ سیاسی را قابل ارزش‌یابی به روش برهانی می‌داند. ایشان در عبارت زیر به برهان‌پذیری هر دو فلسفهٔ عملی و نظری اشاره کرده است:

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني... أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه... أما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخبير (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ص ۲۰).

فلسفه عبارت است از کامل شدن نفس انسان به اندازه توانایی خودش، از راه شناخت نفس الامری حقایق موجودات؛ و سپس حکم کردن به وجود خارجی شان از راه برهان، نه از راه تقلید و گمان... غایت فلسفه نظری این است که وجود، با آن نظام و کمال و تمامش، در نفس انسان نقش ببندد؛ اما غایت فلسفه عملی این است که انسان را به عمل خیر رهنمون شود.

آن دسته از فیلسوفان مسلمانی که گزاره‌های اخلاقی و سیاسی را جزو علوم برهانی می‌دانند، راه ارزش‌یابی این دسته گزاره‌ها را ارجاع به اولیات حکمت عملی دانسته‌اند؛ چنان‌که روش حکمای مسلمان در حکمت نظری نیز ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهیات اولیه یا وجدانیات است و از همین رو میناگرا نامیده می‌شوند. از نظر ابن‌سینا مبادی فلسفه عملی به تناسب دامنه وسیع خود، می‌تواند اولیات، تجربیات و مشهورات باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۲). هر چند صدرالمتألهین به این حقیقت تصریح نکرده و فقط با عبارت «یکون ذلک بضر من القیاس» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۲) به دیدگاه ابن‌سینا اشاره کرده است، اما عبارت «تحقیقاً بالبرهین لا أخذاً بالظن و التقليد» حاکی از آن است که او روش ابن‌سینا را در ارزش‌گذاری حقایق سیاسی پذیرفته است. لازم به ذکر است که در فلسفه عملی، برخلاف فلسفه نظری می‌توان از تجربیات نیز در مقدمات استدلال بهره برد؛ اما استفاده از مشهورات در جایی است که فیلسوف با فرض شهرت عمومی محتوای گزاره، خود را بی‌نیاز از برهان فلسفی می‌داند؛ وگرنه صرف مشهور بودن، کاشف از نفس الامر و واقعیت داشتن نیست.

از دیدگاه صدرالمتألهین پایه فلسفه عملی، سعادت و کمال نفس انسانی است که جزو مسائل فلسفه نظری به شمار می‌آید (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶۱). وقتی در فلسفه نظری بر حقیقت نفس و سعادت و کمال آن برهان عقلی اقامه شد، ملاک ارزش‌یابی گزاره‌های فلسفه عملی همان سعادت نفس انسان خواهد بود. بنابراین، پایه‌های حکمت عملی و اولیات آن، در حکمت نظری با برهان عقلی ثابت می‌شود و این مضرّ به اولی بودن آنها نیست؛ چرا که حکمت عملی، از حیث مبانی در طول حکمت نظری و مترتب بر آن است.

آنچه صدرالمتألهین را در امر ارزش‌یابی حقایق سیاسی از فیلسوفان متقدم ممتاز می‌کند، توجه ویژه به آموزه‌های دینی و استفاده روشمند از آنهاست، که پیش‌تر به آن اشاره شد. از باب نمونه، برهانی که ایشان در قالب قاعده تنزل تدریجی برای ویژگی‌های حاکم در زمان غیبت معصوم اقامه می‌کند، کاملاً ناظر به آموزه‌های دینی است و بر مبنای اصل توحید و نبوت و امامت اقامه شده است (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹)؛ اما از آنجا که مبانی این برهان، یعنی اصل توحید و نبوت و امامت را در فلسفه نظری با برهان عقلی ثابت کرده است، استفاده از مبانی دینی در برهان فلسفی، ارزش کار فلسفی او را به سطح کلام تنزل نمی‌دهد. برخی از پژوهشگران حکمت متعالیه با آشکار کردن مقدمات مطّوی این برهان صدرایی، تقریرهای دقیقی از قاعده تنزل تدریجی ارائه داده‌اند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۹۰).

نتیجه‌گیری

یک - روش فلسفی صدرالمآلهین و عموم فیلسوفان مسلمان، برهانی است. عقل برجسته‌ترین منبع برای برهان محسوب می‌شود؛ اما در صورت لزوم می‌توان از محسوسات و توابع آن نیز به‌عنوان مواد قیاس برهانی استفاده کرد. در این میان، فلسفه سیاسی به تناسب دامنه وسیع خود، می‌تواند از مبادی متناسب برخوردار باشد.

دو - صدرالمآلهین روش فلسفی خود را اشراقی می‌نامد. منظور ایشان از روش اشراقی، استفاده فیلسوف از شهودات قلبی (عرفانی) خود در تحلیل‌های فلسفی، به منظور ارتقای توان عقل است.

سه - ایشان در کنار روش اشراقی، شیوه‌ای را برای استفاده ضابطه‌مند از آموزه‌های دینی و عرفانی ارائه داده است که می‌تواند کمک فراوانی در تبیین و ارزش‌یابی حقایق سیاسی داشته باشد. به نظر او، از بین منابع متعدد علمی، متون دینی و عرفانی از حیث کشف واقع، نه تنها هم‌افق، بلکه برتر از هستی‌شناسی فلسفی‌اند.

چهار - نوع نگاه صدرالمآلهین به معقولات ثانیة فلسفی نشان می‌دهد که ایشان این دسته مفاهیم را، اعم از هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی آنها، دارای نفس‌الامر خارجی می‌داند؛ چراکه به نظر او، در هر موطنی که اتصاف تحقق پیدا کند، دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق داشته باشند. بنابراین، حقایق سیاسی اموری خارجی‌اند، نه ذهنی یا اعتباری.

پنج - بر اساس قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» می‌توان این سخن را توجیه و تبیین کرد که حواس ظاهری و عقل می‌توانند شهود، یعنی علم حضوری اتصالی به خارج داشته باشند. انسان می‌تواند با شهود عقلی به ادراک حقایق سیاسی نائل شود و با این روش آنها را از خارج انتزاع کند.

شش - پذیرش حضور عقل در دل مشاهده حسی باعث می‌شود راه مناسبی برای ادراک، تحلیل و تعریف مفاهیم سیاسی پیدا شود؛ بدون اینکه مفاهیم سیاسی را جزو مشهوراتی بدانیم که حقیقتی و رای شهرت ندارند.

هفت - فیلسوفان مسلمانی که گزاره‌های سیاسی را جزو علوم برهانی می‌دانند، راه ارزش‌یابی این دسته گزاره‌ها را ارجاع به اولیات حکمت عملی دانسته‌اند. آنچه صدرالمآلهین را در امر ارزش‌یابی حقایق سیاسی از فیلسوفان متقدم ممتاز می‌کند، توجه ویژه به آموزه‌های دینی و استفاده روشمند از آنهاست. توجه فیلسوف سیاسی به آموزه‌های دینی در مقام ارزش‌یابی حقایق سیاسی باعث می‌شود: اولاً دقت و سرعت عمل بیشتری در اظهار نظر پیدا کند؛ ثانیاً به تولید فلسفه سیاسی اسلامی نائل شود.

- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۸۳، *الاثارات والتسیهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده املی، قم، بوستان کتاب.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۲، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، *علوم سیاسی*، ش ۲۲، ص ۷-۱۶.
- پزشکی، محمد، ۱۳۸۷، «بسط حکمت متعالیه در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۳۹، ص ۹۲-۱۱۴.
- حسینی، ابوالحسن، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر حکمت سیاسی متعالیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، *معرفت بشری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حلی، جمال‌الدین حسن، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
- رضوانی، محسن، ۱۳۸۸، «درآمدی بر روش‌شناسی فلسفه سیاسی»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، ش ۱، ص ۱۲۲-۱۵۰.
- سایر، آندرو، ۱۳۸۸، *روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سلیمانی امیری، عسگری، ۱۳۹۲، *منطق صدرایی* (شرح التتبیح فی المنطق)، قم، حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۹۳، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر استاد مصباح*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۵، *روش‌شناسی علوم انسانی*، تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاسراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمآلهین، محمد، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، مشهد، مرکز جامع نشر.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، بی‌تا، *تعلیق بر حکمة الاسراق*، در شرح حکمة الاسراق، قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الانبویه*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الكمالیه*، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فرابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی فلسفه صدرا*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- لک‌زایی، شریف، ۱۳۹۵، *فلسفه سیاسی صدرالمآلهین*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴، *حکیمانه‌ترین حکومت*، تحقیق قاسم شبان‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۴، *المنطق*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- نوروزی، محمدجواد و مهدی قربانی، ۱۳۹۰، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی»، *معرفت سیاسی*، ش ۵، ص ۱۱۱-۱۳۴.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۷، «حکمت متعالیه و تدوین فلسفه سیاسی اسلامی»، *علوم سیاسی*، ش ۴۳، ص ۹-۲۲.
- _____، ۱۳۹۵، *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و اندیشه سیاسی.
- یزدان‌پناه سیدیدالله، ۱۳۹۱، *حکمت اشراق*، تحقیق مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۵، *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*، قم، کتاب فردا.

واکاوی اضلاع توحید عملی در سپهر سیاست متعالیه اسلامی

zolfaghary_mb1360@yahoo.com

محمد ذوالفقاری / دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مهدی امیدی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰

چکیده

سیاست متعالیه اسلامی سیاستی است که اساس تعالی آن توحید، و کارویژه‌اش بسط توحید در عرصه فردی و اجتماعی است. از این حیث، توحید عملی دارای اضلاع متعدد اجتماعی و اقتضانات سیاسی و مدنی است که تبیین آن، مسئله تحقیق است. نویسنده درصدد است با واکاوی اضلاع آن، مهم‌ترین بسامدها و برون‌دادهای آن را در سپهر سیاست متعالیه اسلامی تحلیل نماید که در ضمن آن، زوایای تعالی و نیز نقطه تمایز و چالش آن با سیاست متدانیه (غیرتوحیدی و ضدتوحیدی) روشن می‌گردد. یافته برآمده آن است که توحید عملی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم، دارای نقش حقیقی، مبنایی، الهام‌بخش، تعیین‌کننده و حاکمیتی در تمامی شؤون سیاست، اعم از حیث رفتاری، کارکردی، ساختاری، سیاست‌گذاری، نظامات سیاسی - اجتماعی، سبک زندگی، الگوی توسعه و الگوی تمدنی است. ارتقای توحید نظری به عملی و کاربرست اقتضانات آن در سیاست، زمینه‌ساز بسط عینی خداپرستی در ساحت مدنیت، یگانه شدن سیاست و هم‌جهتی آن با اراده و حاکمیت الهی است. نویسنده با اتکا بر عقل و نقل، و با استفاده از روش تحلیل محتوا در حوزه مباحث کلامی و دینی به تحلیل مسئله پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: توحید، توحید عملی، توحید مدنی، سیاست توحیدی، سیاست اسلامی.

در دیدگاه اسلامی، توحید دارای دو مرتبه است: علمی (نظری) و عملی (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۹۷) که با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. توحید نظری مربوط به عالم شناخت و اندیشه‌ی راستین و «دیدن» است؛ یعنی خدا را به یگانگی شناختن و یگانه دانستن او؛ اما توحید عملی و عبادی، از نوع «رفتن»، «بودن» و «شدن» راستین است؛ یعنی خود را در عمل، یگانه و یک‌جهت و در جهت ذاتِ یگانه ساختن و یگانه شدن انسان. توحید نظری بینش کمال، و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال است. توحید نظری مربوط به خداوند است؛ ولی توحید عملی عبادی، بر لزوم یگانه‌پرستی دلالت دارد و از شئون بندگان است؛ زیرا به عکس‌العمل بنده در برابر خالق مربوط است؛ یعنی همان‌طور که او یگانه (در ذات و صفات و افعال) است، انسان نیز در مقام عمل باید تنها او را اطاعت و عبادت کند (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۵۸، ص ۷۱). توحید نظری متضمن تأمین حُسن اندیشه و گزارش علمی سالک الی‌الله است؛ و توحید عملی تأمین‌کننده حُسن انگیزه و گرایش عملی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰).

حاصل آنکه «توحید عملی یا توحید در عبادت به معنای یگانه‌پرستی یا در جهت پرستش حق یگانه شدن است...؛ یعنی تنها خدا را مطاع و قبله روح و جهت حرکت و ایده‌نال قرار دادن و طرد هر مطاع و جهت و قبله و ایده‌نال دیگر؛ یعنی... برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن» (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۰۵-۱۰۶). توحید عملی دارای مظاهر و جلوه‌هایی است، مانند توحید در عبادت، توحید در حمد و توحید در دعا (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۷/۲۱) و نیز توحید در استعانت و توکل، توحید در خوف و رجا، و توحید در محبت و توحید در وجود استقلالی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

دو بال توحید نظری و عملی، به صورت توأمان برای سیر فرد و جامعه به سوی الی‌الله ضرورت دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰). «یگانه دانستن» خدا، حتی اگر به مرحله اعتقاد به ربوبیت خدا - که ابلیس نیز به آن معتقد بود - برسد، ولی به «یگانه‌پرستی» نرسد، کافی نیست؛ چون حد نصاب اولیه توحید، توحید در الوهیت و عبادت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۴-۶۶؛ همو، ۱۳۹۱، الف، ص ۲۹۱-۲۹۳). بلکه این دو در دو قالب «عقل و عشق»، یعنی سلوک عقلانی (توحید نظری) و سلوک عرفانی (توحید عملی) جلوه می‌نمایند. در سوره حمد، از اول سوره تا «يَاكَ نَعْبُدُ» مربوط به توحید نظری، و از آن پس، بیان توحید عملی است (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۹۷). همچنین در آیه ۶۴ آل عمران، جمله «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ» ناظر به توحید نظری، جمله «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ» ناظر به توحید عملی فردی، و جمله «لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا» مُشیر به توحید عملی اجتماعی است (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰).

بنابراین توحید مفهومی صرفاً انتزاعی، درونی، ذهنی و معنوی نیست که بگوییم خود و آثارش در معرض عمل، ابراز و اظهار در مقام گفتار و کردار و مشاهده قرار نمی‌گیرد و به اندازه‌گیری تن نمی‌دهد؛ بلکه، هم در سطح عمل فردی و اخلاقی و هم در قلمرو اجتماعی و سیاسی دارای تأثیر حقیقی، تبلور عملی و مظاهر عینی است. بر این اساس، همان‌گونه که توحید نظری دارای اقتضات سیاسی است (برای آگاهی تفصیلی ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۲، ص ۵-۲۶)،

توحید عملی نیز دارای بسامدها و برون‌دادهای سیاسی است. در این میان، اهمیت توحید عملی و اقتضائات سیاسی آن بیشتر است؛ زیرا اگرچه از نظر ترتیب منطقی، توحید عملی بعد از توحید نظری قرار دارد، ولی آنچه در شئون مختلف بشر متجلی است و در صیوروت و شدن انسان مؤثر است، توحید عملی و در رأس آن توحید عبادی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰).

پرسش اساسی تحقیق آن است که اگر در اندیشه اسلامی، توحید مدار هندسه معرفتی و محور سیاست اسلامی را شکل می‌دهد، در بُعد توحید عملی چگونه می‌توان این امر را در سپهر سیاست تحلیل و تبیین کرد؟ مراد از سیاست در اینجا، سیاست عملی است، نه علم سیاست. سیاست به‌مثابه عمل، سیاست به معنای اجرای امور مردم است، مطابق با آنچه که مردم را به وضع مطلوب می‌رساند (عامری نیشابوری، ۱۹۹۱، ص ۳۴۶). به بیان دیگر، به‌منزله روش اداره امور جامعه است، به‌صورتی که مصالح جامعه را در نظر داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۲). مؤلف بر آن است تا با شرح و بسط این معنا و واکاوی اضلاع توحید عملی، به تبیین و تحلیل بااهمیت‌ترین برون‌دادها و اقتضائات توحید عملی در سپهر سیاست متعالیه اسلامی همت گمارد. در این جهت، ابتدا به تبیین ماهیت توحید عملی و پیوند آن با سیاست و ضرورت آن پرداخته می‌شود. نتایج این تحقیق می‌تواند دورنمای عملی سیاست متعالیه اسلامی را در برابر سیاست متدائیه سکولار و مبانی آن روشن کند و برتری آن را به اثبات رساند؛ همچنین موجبات ارتقای توحید نظری به عرصه عملی و مدنی، و بسط خداپرستی و ارزش‌های توحیدی را در حوزه سیاست عملی و عمل سیاسی فراهم کند.

۱. دیدگاه‌ها درباره نسبت توحید با سیاست

با توجه به محوریت توحید در دین، می‌توان از گونه‌های نظری در باب رابطه دین و سیاست، در تبیین ارتباط توحید با سیاست الهام گرفت. در این خصوص، الگوهای مختلف و چندوجهی ارائه شده است (رک: شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، ص ۸۷؛ واعظی، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۳۰؛ قادری، ۱۳۷۸، ص ۴۳۷-۴۳۸؛ نصار، ۱۹۹۵، ص ۱۴۳-۱۸۴؛ حقیقت، ۱۳۸۸). در یک تحلیل، دیدگاه‌های مشهور درباره رابطه دین و سیاست و حکومت در چهار طبقه دسته‌بندی شده‌اند: ۱. نظریه جدایی دین و سیاست؛ ۲. نظریه پیوند دین با سیاست و نه با حکومت؛ ۳. نظریه پیوند دین با سیاست و ارتباط دین و حکومت؛ ۴. نظریه پیوند دین با سیاست و حکومت (قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۵-۳۷). مقاله حاضر نظریات موجود را در دو دیدگاه روبرو، که یکی به گسست دین و توحید از سیاست و حکومت معتقد است و دیگری به پیوند آن دو فتوا داده و جمع‌بندی نموده است.

۱-۱. تفکیک توحید از سیاست (توحید عملی فردی)

در میان مدعیان توحید اسلامی، گرایش تفکیک، درجات مختلفی دارد. گاه ارتباط دین و توحید با سیاست و اجتماعات به کلی انکار می‌شود و سیاست مقوله‌ای عرفی نگریسته می‌شود (عبدالرازق، ۱۹۲۵، ص ۱۳۵-۱۳۶)؛ و

گاه این ارتباط به‌نحوی حداقلی و صرفاً بیان کلیات و راهبردهای کلان دینی در مورد سیاست، و نه ارائه نظام حکومتی یا تکفل حکومت ترسیم می‌شود (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰؛ سروش، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). گاهی در نگرشی روشنفکرمانه، اباحیگری اخلاقی و تساهل و تسامح در عرصه سیاست با ایمان دینی سازگار جلوه داده می‌شود (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷) و گاهی در نگاهی افراطی، ارتجاعی و تکفیری، که همراه با جمود، تعصب، ظاهرگرایی و عکس‌العمل خشک و غیرواقع‌بینانه به اعمال ظاهری مسلمانان است، توحید به یک اعتقاد درونی فردی و متجلی در عبادات ظاهری تنزل می‌یابد که در ادامه به توضیح اجمالی آن می‌پردازیم. در این نگاه، کسانی که بت‌پرست باشند، مشرک شمرده می‌شوند؛ ولی کسی که از حکومت طاغوت داوری می‌طلبد، مشرک نیست؛ بلکه در این تفکر، برائت از مشرکین بدعت شمرده می‌شود (هیئة الکبار العلماء، ۱۴۰۸، ص ۳۸۹-۳۹۴). جریان نفاق که بعد از رحلت پیامبر ﷺ تا به امروز (از خوارج تا وهابیت) وجود داشته است، ایمان و کفر را بر مبنای اطاعت و عصیان نسبت به احکام فقهی تعریف می‌کند نه مرزبندی با دستگاه کفر و برائت از مشرکین؛ به‌نحوی که گاه به‌جا نیارودن مستحبات، شرک و کفر تلقی می‌گردد، اما هم‌پیمانی با کفار مستکبر جایز شمرده می‌شود (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۵)؛ درحالی که این ادعا با مفاد آیات قرآن سازگار نیست (پارسانیا، ۱۳۸۸).

دستاورد چنین نگرشی، به تفکیک حریم توحید حقیقی و سیاست و اجتماعات می‌انجامد و راه را برای واگذاری ولایت سیاسی به مستبدین و مستکبرین فراهم می‌سازد. در دیدگاه امام خمینی ره، اسلام ملاحی درباری، اسلام مقدس‌نماهای مرتجع، اسلام دنیاپرستی یا رهبانیت، اسلام قعود، ذلت، نکبت، اسارت و بازیچه مستکبرین، اسلام سازش و فرومایگی، اسلام منافقین، اسلام سکولار، اسلام متحجر و در یک کلمه اسلام آمریکایی، به این نتیجه می‌انجامد. در نظر ایشان، امروزه مراکز وهابیت که از یک‌سو به کانون‌های فتنه و نفاق و جاسوسی مبدل شده‌اند، و از سوی دیگر سر بر آستان آمریکای جهان‌خوار می‌گذارند، مروج چنین نگرشی از اسلام‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۹۴ و ۲۳۱؛ ج ۲۱، ص ۸ و ۳۰؛ ج ۲۸، ص ۱۱).

۱-۲. پیوند توحید و سیاست (توحید عملی اجتماعی)

در برداشت دوم، توحید یک پدیده صرفاً ذهنی، انتزاعی، درونی یا مناسک فردی نیست و سیاست نیز یک مقوله عرفی و سکولار قلمداد نمی‌شود. توحید، با اینکه دارای جنبه نظری و اعتقادی و برخوردار از اثرات درونی و بازتاب‌های معنوی و اخلاقی فردی نیز می‌باشد، درعین حال دارای جلوه‌های مدنی و نموده‌های عینی و برون‌دادهای مهم در رفتارهای اجتماعی و سیاسی است. در این نگاه، توحید مفهومی حرکت‌آفرین و تلاش‌زا تلقی می‌شود؛ حرکتی که مقصدش الهی است (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۶۸-۱۷۰) و این حرکت توحیدی در سیاست تبلور می‌یابد. قائلین به این برداشت، نگرش حداقلی دیدگاه نخست را تحریف حقیقت توحید از مجرای اصلی، و به تعبیر استاد مطهری «توحید مسخ‌شده» (مطهری، ۱۳۵۸خ، ص ۵۰۱) می‌دانند. توحید در سیاست، جایگاه بنیادین و محوری پیدا

می‌کند و مبین پیوند دین و سیاست خواهد بود. البته قائلین به این دیدگاه، یکدست نیستند؛ برخی علاوه بر سیاست، میان دین و حکومت نیز پیوند قائل‌اند. اینان به عدم مخالفت راهبردها، قوانین و شیوه حکومت با دین کفایت نمی‌کنند و به لزوم استناد آنها به دین تأکید دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۹۷؛ حسینی هاشمی، ۱۳۸۷، ص ۷؛ برای آگاهی تفصیلی از دیدگاه قائلین به این نظریه ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۷)؛ اما نظریه دیگر که منتخب نویسنده نیز می‌باشد، نظریه پیوند دین با سیاست و ارتباط دین و حکومت است. این دیدگاه، راهبردهای خاص حکومتی را از دین برداشت می‌کند؛ اما به این نکته اذعان دارد که آنچه در مجموعه شریعت وجود دارد، همه آنچه را که در اداره حکومت و نظام سیاسی لازم است، تأمین نمی‌کند؛ از این رو قسمتی از امور به عهده ولی امر نهاده شده است تا با اجتهاد و حکم حکومتی، جامعه را اداره کند یا امری عرفی است که به مردم و متخصصان واگذار شده است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱؛ منتظری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۶۷؛ برای آگاهی تفصیلی از دیدگاه قائلین به این نظریه، ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۳۲-۳۳). دیدگاه و مشی عملی امام خمینی علیه السلام با این نظریه همراه است (همان، ص ۳۷).

در این نگاه، اخلاق اجتماعی و احکام فقهی از توحید جدا نیست؛ لکن برائت سیاسی از کافران و مشرکان نیز معیار اصلی خداپرستی است. بر این اساس، توحید عینی و عملی، از یک‌سو با جریان یافتن در بسترهای اجتماعی و سیاسی، قدرت و اقتدار دستگاه طغیان و دولت‌های کفر و شرک و نفاق را به انفعال و تزلزل می‌کشانند؛ چنان‌که در قرآن، اغلب هر جا که بحثی از توحید عملی مطرح می‌شود، خداوند آن را در قالب درگیری عینی و کاربردی بین صاحبان ایمان و کفر تبیین نموده است. مبارزه علمی و عملی ابراهیم علیه السلام با نمرود، و مواجهه موسی علیه السلام با فرعون، نمونه‌هایی از تقابل توحید و کفر (به‌مثابه دو جبهه سیاسی) در سطح عینی و خارجی است (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۵). این بدان جهت است که:

توحید فراتر از یک نظریه فلسفی و فکری بوده و به‌مثابه یک روش زندگی برای انسان‌هاست؛ توحید، خدا را در زندگی خود حاکم کردن و دست قدرت‌های گوناگون را از زندگی بشر کوتاه نمودن است. «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که پیام اصلی پیغمبر ما و همه پیغمبران الهی است، به معنای این است که در زندگی و در مسیر انسان و در انتخاب روش‌های زندگی، قدرت‌های طاغوتی و شیطان‌ها نباید دخالت کنند و زندگی انسان‌ها را دستخوش هوس‌ها و تمایلات خود قرار دهند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۷/۲).

اندیشمندان اسلامی ذیل آیه ۶۴ آل عمران که در آن به توحید (کلمه سوا) دعوت شده است، توحید را دارای دو وجه نفی و اثبات («أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ»؛ «لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ») و دو جنبه اعتقادی - معنوی و سیاسی - اجتماعی می‌دانند. شهید مطهری «لَا يَتَّخِذُ...» را ناظر به توحید عملی اجتماعی که مساوی با آزادی و دموکراسی است (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰) و نیز ناظر به رابطه اجتماعی افراد با یکدیگر و در مقام دعوت به عدالت اجتماعی و تساوی عملی - عینی اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر تلقی می‌کند (همو، ۱۳۵۸، ص ۷۳۱-۷۳۳). درجه خلوص و کمال توحید، زمانی است که علاوه بر بعد درونی، در مظاهر بیرونی نیز تجلی یابد؛

یعنی همراه با نفی عبودیت در برابر همهٔ مظاهر بت‌پرستی باشد؛ از بت‌های جمادی گرفته تا انسانی و از بت نفس تا بت‌های عرصهٔ سیاسی و اجتماعی [عبودیت طاغوت‌ها و حکام غیرمشرع] (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰). نبی ضمن دعوت به قول «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، توجهش را به ظلمی که در جامعه جاری است، اختلاف طبقاتی‌ای که وجود دارد و فشاری که «انداد الله» - از جنس بشر و شیاطین انس - بر مردم وارد می‌کند، معطوف می‌سازد (همو، ۱۳۷۳/۳/۱۷).

پیوند توحید و سیاست و ارتباط آن با حکومت، زمانی واقعی است که اعتقادات نظری مسئولین و مردم به گسترهٔ عقل عملی ارتقا و بسط یابد. امام خمینی علیه السلام با اقدام به این ارتقا، الزامات آن از قبیل ایجاد حاکمیت و تشکیل امت را تحقق بخشید. توحید امام را باید به «اقامهٔ کلمهٔ حق در درگیری با کلمهٔ باطل» تعریف نمود (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۲-۴۳). در میان اندیشمندان اهل سنت، کواکبی التزام به توحید عملی را راهبرد برون‌رفت از فرهنگ و ساختار استبدادی، چه استبداد کوچک و ضعیف و چه بزرگ و قوی، دانسته و بر این باور است که «توحید در هر ملتی منتشر گشت، زنجیر اسیری را در هم شکست» (کواکبی، ۱۳۶۳، ص ۷۷)؛ از این‌رو در نظر وی، مستبدان در هراس‌اند که مردم با مفهوم لاله‌الله‌الله که خضوع در برابر غیرخدا را نهی می‌کند، آشنا شوند. شهید مطهری در تشریح دیدگاه او معتقد است:

کواکبی به همبستگی دین و سیاست سخت پایبند بود و مخصوصاً دین اسلام را یک دین سیاسی می‌دانست و معتقد بود که توحید اسلام اگر درست فهمیده شود و مردم مفهوم حقیقی کلمهٔ توحید، یعنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را درک کنند، به استوارترین سنگرهای ضد استبدادی دست می‌یابند. کواکبی مانند دو سلف ارجمندش سیدجمال و عبده، تکیهٔ فراوانی بر روی اصل توحید از جنبهٔ عملی و سیاسی می‌کرد... کواکبی توحید اسلامی را تنها توحید فکری و نظری و اعتقادی که در مرحلهٔ اندیشه پایان می‌یابد، نمی‌داند؛ بلکه آن را تا مرحلهٔ عمل و عینیت خارجی توسعه و گسترش می‌دهد؛ یعنی باید نظام توحیدی برقرار کرد (مطهری، ۱۳۵۸ ح، ص ۴۱-۴۳).

حاصل آنکه توحید صرفاً یک آموزهٔ انتزاعی، درونی و اعتقاد مذهبی خشک نیست؛ بلکه یک جهان‌بینی و یک دکتین سیاسی - اجتماعی بر اساس «توحید اجتماعی» (همو، ۱۳۵۸ ب، ص ۱۱۰ و ۱۷۴-۱۷۶) است. بدین ترتیب، همان‌گونه که اندیشمندان اسلامی نظام عقاید حقه را اصول دین و نظام ارزشی را فروع دین نامیده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۳)، بین توحید و سیاست نیز رابطهٔ اصل و فرع در نظر گرفته می‌شود؛ به‌نحوی که توحید به‌عنوان «مبدأ، جهت و مقصد»، در تمام شئون سیاست به نحو الهام‌بخش یا تعیین‌کننده حاکمیت دارد. در این صورت است که سیاست در معنای حقیقی خود جلوه می‌کند که عبارت است از مدیریت، توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی در مسیر حیات معقول (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۴۷). مقالهٔ حاضر بر مبنای دیدگاه دوم، به بحث از اضلاع توحید عملی در سیاست متعالیهٔ اسلامی پرداخته است.

۲- برون دادها و بسامدهای سیاسی توحید عملی - مدنی

آنچه به عنوان هسته‌های سیاسی در باب مشروعیت قدرت، قانون، اطاعت، حاکمیت و ولایت، ذیل توحید نظری اثبات می‌شود، در مرتبه توحید عملی، به صورت باید و نباید در ساحت سیاست جلوه عینی می‌یابند. توحید عملی - مدنی دارای برون دادها و بسامدهای سیاسی مختلفی است که در ادامه برخی از مهم‌ترین آنها را تبیین و تحلیل می‌کنیم.

۲-۱. شاخص‌گزینش ولیّ جامعه و کارگزاران

درجه‌ای از توحید عملی و عبادی، «توحید درونی» (مطهری، ۱۳۵۸ب، ص ۱۱۰) است. اثر حقیقی توحید درونی، در مراحل متعالی خود، دستیابی به مقام معنوی ولایت تکوینی و خلافت الهی است که در اصطلاح عرفان، از آن به ولایت باطنی (شبان‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷) یا ولایت معنوی (رک: مطهری، ۱۳۵۸الف، ص ۷۳۴) یا تکوینی تعبیر می‌شود. مراد از ولایت تکوینی، اطلاع بر حقایق الهیه و شناسایی ذات و صفات و افعال الهی (سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۵) و سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳-۱۲۵). درک این مرتبه، منحصر به معصومین علیهم‌السلام نیست؛ بلکه بزرگان دین نیز با مجاهدت می‌توانند مظهر فعلی از افعال الهی شوند (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷). این نوع ولایت، اگرچه موضوع پژوهش ما نیست، اما مقتضی آن است که میزانی از ولایت معنوی - که بر اثر التزام به مراتب توحید حاصل شده - یکی از شاخص‌های گزینش خلیفه الهی و کارگزاران و مرتبه‌بندی ولایت و حاکمیت در حوزه تشریح و سیاست قرار گیرد.

از منظر عقل و شرع، پیامبران و ائمه علیهم‌السلام به خاطر دارا بودن والاترین درجه ولایت معنوی و عصمت، باید به ترتیب در مرتبه اول و دوم حاکمیت سیاسی قرار گیرند (برای آگاهی بیشتر رک: مطهری، ۱۳۵۸ت، ص ۲۶۸-۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳). بعد از معصومین علیهم‌السلام دارا بودن ولایت معنوی جزء شروط اصلی برای تصدی ولایت تشریحی نیست؛ لکن می‌تواند علامتی برای ارزیابی عدالت حاکم باشد که از معیارهای اصلی است. خداوند متعال، فقها را از آنجا که شبیه‌ترین مردم به معصومین علیهم‌السلام در عدالت‌اند، به عنوان نایبان عام معصومین در ولایت تشریحی نصب نموده است (همان، ص ۸۸-۸۹). به این صورت، ولایت معنوی فردی آنها به ولایت تشریحی، عرفان باطنی آنها به عرفان اجتماعی و توحید فردی به توحید اجتماعی مبدل می‌شود. در این صورت، سیاست در ردیف بارزترین تکاپوهای انسانی که در هدف بعثت انبیا منظور شده است، قرار می‌گیرد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۴۸) و تصدی حکومت، یک فعالیت الهی بر روی زمین قلمداد می‌شود (همو، ۱۳۷۳، ص ۳۲۱). در واقع، حاکمان الهی به دلیل تخلق به اخلاق و صفات الهی، در جایگاه خلیفه الله قرار می‌گیرند و حکمشان به منزله حکم خداوند تلقی می‌شود؛ لذا خداوند به موالات و اطاعت از ایشان امر می‌کند (نساء: ۵۹).

۲-۲. عامل مرزبندی عینی حقیقی میان سیاست حق با سیاست‌های نابحق

همان‌گونه که الهام از توحید نظری و تسری استلزامات آن به سیاست، «توحید سیاسی» را شکل می‌دهد، رعایت الزامات توحید عملی در سیاست، مقتضی شکل‌گیری هویت خاصی از سیاست تحت عنوان «سیاست توحیدی» است. بر اساس محوریت توحید عملی یا انحراف از آن یا ضدیت با آن در سیاست، می‌توان سیاست را به سه دسته تقسیم کرد: «توحیدی خالص» (سیاست مبتنی بر اسلام ناب محمدی)؛ «غیرتوحیدی»، مانند سیاست‌های ناقص نیمه‌جاهلی شبه‌اسلامی - شبه‌سکولار؛ یعنی سیاست‌های مبتنی بر تشیع انگلیسی و اسلام آمریکایی (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۹۴ و ۲۳۱؛ ج ۲۱، ص ۸ و ۳۰؛ ج ۲۸، ص ۱۱؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۳/۱۰ و ۱۳۹۴/۳/۱۴) و «ضدتوحیدی»، یعنی سیاست متدانی جاهلی سکولار و لائیک؛ زیرا طبق تعبیر «خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِی رِبِّهِمْ» (حج: ۱۹)، برگشت تمامی اختلافات، به ربوبیت خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۰۸).

با الحاق سیاست غیرتوحیدی به ضدتوحیدی، اقسام سیاست از حیث حقانیت، در دو هویت «حق و باطل» تقسیم می‌شود. مبنای مرزبندی میان این دو، ربوبیت و حاکمیت الهی است. البته دولت‌های باطل هم میان خود و غیرخود مرزبندی می‌کنند؛ اما مبنای مرزبندی آنها آهوائی اجتماعی - سیاسی دولت‌مردان است که ملاکی کاذب و غیرحقیقی است.

۲-۳. ملاک گذار از سیاست‌های متدانی به سیاست اسلامی متعادل و متعالی

میان سه الگو از سیاست، تمایز ماهوی و غایی وجود دارد. گاهی سیاست در نزد عرف جامعه بر معنای منفی سیاست‌کاری و سیاست‌بازی اطلاق می‌شود که توأم با دروغ‌گویی، حيله و تزویر، و چپاول اموال و نفوس مردم توسط سیاستمدار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۵/۵). این گونه از سیاست، به خوی وحشی‌گری افراطی‌تر از درندگان مبتلاست و گرگ‌صفت و روبه‌صفت است و با ابزار زر و زور و تزویر، به دنبال استخدام یک‌طرفه، استثمار و استعمار سایر ملت‌ها و دولت‌هاست؛ لذا تابعین آن، ماهیتی پست‌تر از حیوانات دارند. در این نگرش، قدرت به‌عنوان هدف غایی و ارزش اصیل در سیاست مطرح است و با ابزاری و فرعی انگاشتن خداپرستی، دین و اخلاق، قربانی کردن آنها در موارد تراجم و تعارض، در مسلخ قدرت امری مجاز شمرده می‌شود. اندیشمندان اسلامی مانند امام خمینی علیه السلام این الگو از سیاست فاسد (در هدف و روش) را شیطانی نامیده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۶۷). بنیان این الگو از سیاست بر «کفر و شرک» نسبت به ربوبیت و حاکمیت و الوهیت الهی و ستیز با ارزش‌های توحیدی و انسانی است. به لحاظ تطبیقی، امیرالمومنین علیه السلام ماهیت سیاست معاویه را سیاستی غدری، فاجرانه و کفرآمیز معرفی می‌کند که سرانجامش ابتلا به عقوبت آتش جهنم است (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۸)؛ همان‌گونه که در طرز تفکرات چنگیزها، ماکیاولی و توماس هابز، ارزشی برای دین، اخلاق، حقوق، اقتصاد اجتماعی، سیاست و حتی فرهنگ نمی‌ماند (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷).

گاهی سیاست، توحش طبیعی خود را تعدیل می‌کند و به نوعی از استخدام متقابل در محدودهٔ حیات حیوانی می‌پردازد. اگر غایت سیاست، تدبیر نیازهای صرفاً مادی و غریزی انسان‌ها قلمداد شود، چنین سیاستی «حیوانی» نامیده می‌شود. بزرگ‌ترین همت و رسالت «دولت حیوانی»، تأمین «زندگی حیوانی منظم» برای جامعه خواهد بود؛ یک «جامعهٔ حیوانی»، که همانند موربانه‌ها از زندگی حیوانی منظم برخوردار خواهد بود، لکن سعادت‌مند نخواهد بود؛ چون با تأمین این اغراض، اهداف نظام حقوقی تأمین می‌شود، لکن جامعه به خداوند نزدیک نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۶۲ و ۹۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۸۴-۳۸۵) و به انواعی از شرک عبادی و سیاسی مبتلا می‌گردد. الگوی سیاست حیوانی، غیرتوحیدی، غیرفاضله و غیرانسانی می‌باشد و الگوی سیاست شیطانی، ضدتوحیدی، ضدفاضله و ضد انسانی است (صدر، ۱۳۹۳، ص ۳).

در مقابل این دو قسم سیاست، سیاست توحیدی قرار می‌گیرد که معطوف به دو ساحت دین و دنیا و ابعاد مادی و معنوی انسان، در عین اقرار بر شرافت، اصالت روح الهی و اولویت نیازهای عالی اوست. در نظر امام خمینی^ع انسان و جامعه تنها بعد مادی و حیوانی ندارند؛ لذا سیاست صحیح و کامل و جامع این است که هدایتی همه‌جانبه داشته باشد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و ایشان را به طرف همهٔ مصالحی که برایشان متصور است، هدایت کند؛ همانی که در قرآن «صراط مستقیم» گفته می‌شود؛ صراطی که از دنیا شروع و به آخرت و الی الله ختم می‌شود. بر این مبنا، تأمین نیازهای حیوانی و مادی جامعه، جزئی ناقص از سیاست است. در نظر ایشان، چنین سیاستی مختص به همهٔ انبیا و اولیا و علمای بیدار است و با عنوان «سیاست انسانی و اسلامی» شناخته می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۸؛ جعفری، ۱۳۷۹، ص ۹۴).

اقتضای توحید عملی راستین آن است که دولت اسلامی بکوشد از مرتبهٔ متدانی حیوانی (هواپرستی) و شیطانی (ظالم و مستکبر) به درجهٔ انسانی و اسلامی سیر کند. در این صورت است که سیاست، هم متعالی (رئانی) و هم متعادل (دوساحتی) خواهد شد.

۲-۴. محور وحدت ملی، امتی و جهانی

«یگانه دانستن» خداوند، مستلزم وحدت و یکپارچگی همهٔ جهان و خویشاوندی تمام عناصر آن است (مطهری، ۱۳۵۸ ب، ص ۱۳۶-۱۳۷). بنای توحید که اساس فکری، اعتقادی، اجتماعی و عملی مسلمین است، در وحدت است. تفکرات شرک‌آلود، انسان‌ها را از هم جدا می‌کند. وقتی در یک جامعهٔ شرک‌آلود، ربط انسان‌ها به مبدأ هستی و نیروی قاهر و مسلط عالم مطرح می‌شود، به‌طور طبیعی و قهری، انسان‌ها از هم جدا می‌افتند؛ زیرا هر کدام به خدای مدّ نظر خود معتقد است. جامعه‌ای که بر مبنای شرک باشد، میان آحاد و طوایف انسان دیواری نفوذناپذیر و درهای وصل‌ناشدنی وجود دارد. عکس آن، در جامعهٔ توحیدی است؛ زیرا وقتی مبدأ و صاحب هستی و سلطان عالم وجود - که همهٔ پدیده‌های عالم، مرهون اراده و قدرت اوست - یکی باشد، نتیجهٔ قهری این اعتقاد توحیدی آن است که انسان‌ها - چه دارای نژادهای گوناگون و چه با وضعیت اجتماعی مختلف - با یکدیگر خویشاوندند؛ چون به آن

خدای واحد وصل‌اند و از یک‌جا کمک می‌گیرند (حسینی خامنه‌ای، ۶۸/۹/۲۹). این مبنا در مقام یک مبنای هستی‌شناسی سیاسی است که در سیاست توحیدمحور اسلامی، ذیل بحث از مسئله وحدت سیاسی، ملی، امتی و جهانی الهام‌بخش است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۷، ص ۳۳-۳۵، ۲۱۰-۲۱۵، ۲۲۶ و ۲۵۵-۲۵۵). توحید عملی مدنی از مقوله «یگانه بودن» و «یگانه شدن» دولت، ملت، امت و ملل موحد (اهل کتب آسمانی) است. آنها باید خود را در عمل، یگانه و هم‌جهت با اراده الهی بنمایند. در این صورت، وحدت ملی، امتی و بین‌المللی به‌عنوان برون‌داد سیاسی توحید عملی میسر می‌شود. در آیه ۶۴ آل عمران، از توحید به‌عنوان کلمه سوا و وحدت‌بخش یاد شده است. آیه یادشده یک ندای وحدت است که تمام مذاهب آسمانی را که مدعی توحیدند، به وحدت حول توحید خالص و پیراستگی آن از شرک و تفسیرهای باطل دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۷۳۱-۷۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۹۳). اسلام دینی بین‌المللی است و با صاحبان مکاتب وحی از طریق توحید رابطه برقرار می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵) و دغدغه وحدت دارد.

جامعه اسلامی نیز خصوصاً برای بیرون آمدن از چاه تفرقه، به ریسمان محکمی نیاز دارد که به آن چنگ بزند. از این ابزار به «حبل‌الله» تعبیر شده است (آل عمران: ۱۰۳). در روایات، اعتصام به حبل‌الله، به «توحید و ولایت» معنا شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۸). اسلام اساس همبستگی اجتماعی پیروان خود را ایمان مشترک آنها قرار داده و میان آنها پیوند ولایی و الهی برقرار کرده و از مفهوم «امت» برای شناسایی آنها استفاده نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۰). شهید مطهری ذیل آیه ۷۱ توبه و در تفسیر «ولاء اثباتی عام» میان مسلمین می‌نویسد: اسلام خواسته است مسلمانان به صورت واحد مستقلی زندگی کنند؛ نظامی مرتبط و اجتماعی پیوسته داشته باشند؛ هر فردی خود را عضو پیکر واحد جامعه اسلامی بدانند، تا جامعه اسلامی قوی گردد و طبق خواسته قرآن، جامعه مسلمانان برتر از دیگران بشود. مؤمنان، در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می‌دهند، علاقه می‌ورزند و از این رو امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. ایشان ایمان را اساس وداد و ولاء مؤمنان می‌دانند (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۲۶۳). برآیند این وحدت ایمانی، در قالب اخوت و ولایت‌مداری تبلور می‌یابد. آیت‌الله شاه‌آبادی ولایت را حبل طولی و اخوت را حبل عرضی در تحقق مرام اسلامی می‌دانند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۵۱-۵۳).

«اخوت ایمانی»، از احکام الهی - سیاسی برای اجرای وحدت اسلامی است. آیه ۱۰ حشر، به اخوت مهاجرین و انصار بر محور ایمان به توحید اشاره دارد. البته در مقابل آن، آیه ۱۱ بر اخوت کافرین و منافقین بر محور کفر اشاره می‌کند. اخوت ایمانی از اختلاف کشورهای اسلامی با یکدیگر جلوگیری و پیوند دوستی میان آنها برقرار می‌کند؛ چون عامل پیوند خوردن منافع همه کشورهای اسلامی با یکدیگر است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۴-۲۵). از دیگر ارکان شکل‌گیری وحدت ایمانی امت، وجود امام و وحدت حول ولایت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷). از جمله حالیّه «وَ فیکم رَسوله» (آل عمران: ۱۰۱) که در آیه ماقبل آیه اعتصام بحبل‌الله ذکر شده، چنین

استنباط می‌شود که وجود پیشوای سیاسی (ولایت) در وحدت امت، موضوعیت دارد (طباطبایی، همان، ص ۵۷۱)؛ یعنی در کنار حبل‌الله [توحید]، حبل‌الناس - که مراد، جانشینان بحق پیامبر ﷺ است - (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۱۸)، نیاز می‌باشد. امام امت، همچون نخ تسبیح، دانه‌های پراکنده اجتماع را به هم مرتبط می‌سازد و نظام می‌بخشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۲۴). جامعه اسلامی ولایت‌مدار، جامعه‌ای است که همه اجزای آن به یکدیگر و به محور و مرکز این جامعه (ولی)، متصل است. لازمه این ارتباط و اتصال این است که جامعه اسلامی در درون خود یکی باشد و متحد و مؤتلف و متصل به هم گردد؛ و در بیرون نیز اجزای مساعد با خود را جذب نموده، اجزایی را که با آن دشمن است، به شدت دفع کند (حسینی خامنه‌ای، ۶۸/۹/۲۹).

۲-۵. محرک اقامه عدالت اجتماعی و اقدام بر اصلاح اجتماعی

در نظر استاد مطهری، اسلام از ابتدای ظهور، در منطق خویش بر ضرورت دو حرکت، دو دگرگونی و دو انقلاب درونی و اجتماعی به صورت توأمان، برای ایجاد عدالت درونی و اجتماعی، تأکید کرده است. اسلام در آن واحد که ندای «توحید روانی و درونی» در پرتو ایمان به خداوند متعال و یگانه‌پرستی ذات یگانه او را سرداد، فریاد «توحید اجتماعی» در پرتو جهاد و مبارزه با ناهمواری‌های اجتماعی را بلند کرد؛ یعنی هم به «خودسازی اخلاقی و درونی» توجه نمود و هم توأمان به «اصلاح اجتماع» پرداخت (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۱۰). لذا پیامبران به اقامه عدل و قسط و نفی ظلم و تبعیض پرداخته‌اند (همان، ص ۱۷۶). بدین شکل، توحید اجتماعی به صورت «ولایت ظاهری» (شبان‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷) «حاکمیت سیاسی»، «ولایت تشریحی» و «خلافت زمینی» تبلور می‌یابد. رسالت خلفای الهی، به کارگیری کتاب، میزان و حدید - کنایه از قوه قهریه - جهت بسط توحید اجتماعی از طریق اقامه قسط، یعنی عدالت اجتماعی است (حدید: ۲۵). در دیدگاه مطهری، هدف اصلی در توحید اجتماعی، همانند توحید فردی، قرب الهی و رسیدن به خداست. توحید اجتماعی، مقدمه و وسیله وصول به این هدف عالی است و بر جهان‌بینی توحیدی «از اویی» و «به سوی اویی» تکیه دارد (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۷۴).

۲-۶. داعی بر تولی نسبت به نظام سیاسی توحیدی و تبری از ضد آن

توحید عملی مستلزم «تولّی» به نظام سیاسی توحیدی و «تبری» از نظام سیاسی طاغوتی (غیر یا ضد توحیدی) است. کفر و شرک، صرفاً مقولاتی ذهنی و اعتقادی نیستند؛ بلکه دارای تجلیات عینی و عملی‌اند؛ یعنی در برابر توحید عملی، «کفر و شرک عملی» وجود دارد. کفر و شرک در عالم خارج، از افرادی جدا از یکدیگر تشکیل نمی‌شود و کفار به صورت بریده و منفک از هم زندگی نمی‌کنند؛ بلکه از زمان قایل تا امروز، حیات عموم مردم در جامعه و بر اساس هویت اجتماعی رقم می‌خورد و جوامع نیز دارای رؤسا، والیان و صاحبانی است که به اعمال سلطه بر مردم می‌پردازند (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۵). صورت سازمان‌یافته کفر و شرک و نفاق، مظهر «ائمه کفر» (توبه: ۱۲)، «طاغوت» (نساء: ۶۰) و «نظام آهواء» (همان، ص ۱۰۵)، مسرفین (دخان: ۳۱)، مترفین و ملاً (سبأ: ۳۴)؛

واقعه: ۴۵) و مستکبرین (سبأ: ۳۳) هستند و جامعه مطاع آنها مصداق «قَوْمٌ طَاغُونَ» (ذاریات: ۵۳) و «قوم مسرفون» (یس: ۱۹) خواهد بود. استکبار، یعنی روح سلطه‌گری؛ یعنی از موضع تکبر یا تهدید با یک ملت حرف زدن و در امور داخلی آن دخالت مالکانه نمودن (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۸/۱۲؛ و ۱۳۸۱/۸/۱۳). مستکبرین، یعنی ستمگران و پیشوایان ضلالت (طلباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۷۶)؛ همان‌ها که راه کبر و غرور و سلطه‌جویی بر دیگران و دادن خط فکری شیطانی به آنها را می‌پیمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۰۰).

این سطح، میدان اصلی نزاع سیاست توحیدی با کفر و شرک و نفاق است. درگیری بین آنها از هبوط حضرت آدم علیه السلام آغاز شد و تا قیامت ادامه خواهد داشت؛ زیرا نه پرستش خداوند و نه پرستش ابلیس و فراعنه، هیچ یک توقف‌بردار نیستند؛ لذا انبیا برای دعوت به خداپرستی، نه صرفاً با افراد، بلکه با ملأ، مترفین، مستکبرین و ائمه کفر به‌عنوان صاحبان قدرت در جامعه برخورد می‌کردند (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۵). از باب نمونه قرآنی، خداوند موسی علیه السلام را به سمت دستگاه کفر و شرک فرعونی می‌فرستد (طه: ۲۴). از این جهت، تحقق خداپرستی بدون وجود پرچم‌داران توحید ممکن نیست و ضرورت دارد زمین هیچ‌گاه از چنین افراد برگزیده‌ای خالی نباشد. در زمان حضور معصوم، انبیا و ائمه علیهم السلام و در زمان غیبت، فقهای جامع‌الشرایط پرچم‌دار توحید و امامت سیاسی را بر عهده دارند (همان، ص ۴۱-۴۲). پس ارجاع شیعیان به فقها به‌عنوان نواب عام حضرت ولی عصر علیه السلام تنها به امور فقهی اختصاص ندارد؛ بلکه حفاظت از اعتقادات امت دینی در برابر دستگاه کفر و نفاق، در صدر اموری است که به آنان ارجاع شده است (همان). نزاع این دو نظام سیاسی دائمی است. امام خمینی علیه السلام در بیان این برائت ابدی و نزاع دائمی می‌فرماید: «تا بانگ لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ و مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ بر تمام جهان طنین نیفکند، مبارزه هست و تا مبارز در هر کجای جهان علیه مستکبرین هست، ما هستیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۲۶۶). در بیانی دیگر می‌فرماید که تا شرک و کفر وجود داشته باشد، مبارزه جهت اقامه خداپرستی (نه کشورگشایی) ادامه خواهد داشت (همان، ج ۲، ص ۲۳۶).

مقتضای توحید عملی این است که مؤمنان در خصوص ولایت و نظام سیاسی توحیدی نبی، امام و فقیه، مراحل سه‌گانه «مودت»، «تولی» و «اتّخاذ ولی» را داشته باشند؛ زیرا حکم و قوانین حاکم مشروع الهی به‌منزله حکم و قانون خداست. لذا امام صادق علیه السلام در مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۷) مخالفت با حکم فقیه منصوب را ردّ حکم ائمه علیهم السلام و آن را نیز در حکم ردّ حکم خدا دانسته و با عبارت «علی حدّ الشّرك بالله» تعبیر کرده است. این مطلب از آن روست که یکی از ارکان توحید، اطاعت از اولیای منصوب الهی است. «اگر ما حاکمیت خدا و در سایه او حاکمیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام و کسانی که از طرف خدا و امام منصوب می‌شوند، پذیرفتیم، توحید در ربوبیت تشریحی را پذیرفتیم؛ و اگر آن را رد کردیم، به شرک در ربوبیت تشریحی مبتلا شده‌ایم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۰). اما در مقابل نباید هیچ‌یک از مراحل سه‌گانه «مودت»، «تولی» و «اتّخاذ ولی» را نسبت به کافران داشته باشند؛ حتی اصل مودت را که پایین‌ترین مرحله است؛ چه رسد به «تولی» یا «اتّخاذ ولی» که

مستحکم‌ترین رابطه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۰). پس «قول «لا إله إلا الله»» علاوه بر بعد ایجابی، دارای بعد سلبی است؛ یعنی مبارزه با «آنداد (شرکا)، اولیاء و ارباب من دون الله» (بقره: ۱۶۵؛ اعراف: ۳۰؛ آل عمران: ۶۴)، «أعداء الله» (فصلت: ۲۸) و «حزب الشیطان» (مجادله: ۱۹) را در دل خود به همراه دارد. از جلوه‌های عملی تولی و تبری، تبلور عملی - عینی آن در صورت فریضه سیاسی - اجتماعی جهاد، اعم از جهاد اکبر و اصغر (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۳۵۸، ص ۱۴۷؛ صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۳۳ و ۴۳۹) و امر به معروف و نهی از منکر (ر.ک: همان، ص ۱۸) است.

البته قاعده‌ای که ارائه شد، مشمول رابطه مسالمت‌آمیز با کافران غیرمستکبر و غیرحربی نیست. اگرچه همه کفار در برابر آیات الهی نافرمانی دارند، لکن به هر نافرمانی و سرکشی استکبار نمی‌گویند؛ بلکه مراد از آن، نافرمانی و سرکشی حاصل از کبر است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷-۳۹۸). بر این اساس، اگرچه اسلام با اصل کفر و شرک ناسازگاری و ستیز ابدی دارد و اگرچه بر اساس قاعده «نفی سیل» (نساء: ۱۴۱)، هیچ رابطه‌ای را با مستکبرین جایز نمی‌داند، لیکن کافران را برای هدایت می‌پذیرد؛ چون معتقد است کافر نیز تشنه حقیقت و مایل به آن است و حقیقت مطلوب اوست؛ ولی در تطبیق آن اشتباه کرده است؛ پس چون کافر فطرت مشترک انسانی دارد، می‌توان مبتنی بر آن، میان انسان‌ها و جوامع مسلمان با کافر، روابط مسالمت‌آمیز (اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) حاکم شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳-۱۳۴ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۳۹۳).

۲-۷. مسبب تعالی اخلاق اجتماعی و رشد تقوای سیاسی

تقوای سیاسی یک تکاپوی اضافه بر تقوای شخصی، و به تعبیری تقوای رشدیافته جامعه است (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴ و ۱۴۲)؛ به این معنا که مسئولانی که حوزه حاکمیتشان از شخص خودشان وسیع‌تر است، باید هم مواظب خودشان و هم مواظب دیگران و کل جامعه باشند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۲/۱۸). تقوای سیاسی، یعنی هر کس که در کار سیاست است، سعی کند با مسائل سیاسی صادقانه و دردمندانه و از روی دلسوزی برخورد کند (همو، ۱۳۸۱/۵/۵). حقیقت توحید عملی، الگو قراردادن خدا و الگو گرفتن از صفات و افعال خدا و تخلق به اخلاق الهی در سیاست مڈن، علاوه بر سیاست نفس و منزل است؛ زیرا رستگاری جامعه در پرتو رنگ الهی به خود گرفتن و شبیه خدا شدن است. «اخلاق عالی انسانی، نوعی خداگونه بودن است (تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ) (آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۳) و در حقیقت، درجه و مرتبه‌ای از خداشناسی و خداپرستی است (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۷). شهید صدر از «تشبیهوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۱) همین معنا را استفاده می‌کند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۳۳). در نظر آیت‌الله جوادی آملی، دستیابی به حقیقت صفات فعل خدا - برخلاف صفات ذات - نه تنها منعی ندارد، بلکه می‌توان با تلاش و تهذیب نفس، مظهر فعلی از افعال خدای سبحان شد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷). پیوند توحید عملی و سیاست، بستر ساز رشد اخلاق سیاسی، فضایل اجتماعی و عرفان اجتماعی است. امام خمینی علیه السلام را می‌توان بنیانگذار «عرفان اجتماعی» در دوره معاصر لقب داد (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵). پایه و منشأ

اخلاق فاضله اسلامی، ایمان به خداست. تمامی اهو و ردایل نیز از دستگاه شرک و کفر و سلطنت ابلیس [نظام اهو] نشئت می‌گیرد. ابلیس تمامی مقدورات انسان، جامعه و طبیعت را تسخیر می‌کند و به خدمت می‌گیرد تا اهو و شهوات خود را تخلیه کند (همان، ص ۳۹ و ۱۷۴). آیت‌الله خامنه‌ای معنای توحید عبادی - سیاسی را در ضمن مقابله عبودیت با منیت و بیان برخی از آثار هر کدام در عرصه سیاسی به تصویر می‌کشند. در دید ایشان، سرچشمه همه فضایل - چه در حوزه شخصی و چه اجتماعی - احساس عبودیت در مقابل خداست. نقطه مقابل این احساس عبودیت، خودبینی، خودخواهی، خودپرستی و منیت است که منشأ همه آفات اخلاقی، عوارض و نتایج عملی آنها، مفاسد و نابسامانی‌ها، منشأ همه جنگ‌ها و ظلم‌ها، و همه فجایعی است که در طول تاریخ اتفاق افتاده است. ایشان تأکید می‌کنند: اگر این خودبینی و خودخواهی در مقابل خداوند باشد، نتیجه آن در انسان، طغیان و طاغوت شدن است. پس طاغوت، فقط پادشاهان نیستند؛ بلکه هر کدام از انسان‌ها ممکن است در درون خود یک طاغوت و یک بت تربیت کند. اگر این خودبینی در مقابل انسان‌های دیگر باشد، نتیجه‌اش نادیده گرفتن حقوق دیگران و تجاوز به آنهاست. نیز اگر این خودبینی در مقابل طبیعت واقع بشود، نتیجه‌اش نادیده گرفتن و تزییع محیط طبیعی می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۷/۲۱). در نگاه ایشان، معنای توحید فقط مبارزه با بت‌های مکه نبوده است؛ بلکه توحید یک معنای شامل و عام و سایر در طول تاریخ است که بر مبارزه با همه انواع بت‌پرستی، از بت نفس به عنوان خطرناک‌ترین بت و مادر بت‌ها گرفته تا بت‌های ساخته شده از جمادات، تأکید دارد. معنای توحیدِ خالص، عبودیتِ کامل و روح آن، عبارت است از نفی و مبارزه با عبودیت غیرخدا به معنای وسیع آن، و رهایی از جمیع قیدوبندهای بشری؛ از عبودیت نظام درونی انسان، یعنی هواهای نفسانی گرفته تا مبارزه با نظام‌های بیرونی اجتماعی باطل، عبودیتِ آداب و عاداتِ غلط، عبودیتِ خرافات، عبودیتِ اشخاص و قدرت‌های استبدادی، و عبودیتِ زر و زور. اگر چنین شود، فلاح و رستگاری حقیقی و همه‌جانبه، حاصل خواهد شد. عبارت نبوی «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ شامل بر فلاح سیاسی، اجتماعی، معنوی، یعنی دنیایی و آخرتی است. ایشان نفس این مبارزه را که در متن توحید است، «تقوا» می‌نامند و هر انسان و هر جامعه‌ای (و دولتی) را که چنین مبارزه‌ای بکند، «متقی» می‌شمارند. در نظر وی، هر جا این سطح از نگاه به توحید عملی باشد، اسلام خالص و کامل است؛ و نقطه مقابل آن، جاهلیت است. اگر توحید ناقص‌تر از این مرحله باشد، بین اسلام و جاهلیت، یعنی اسلام ناقص و نیمه‌کاره است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰).

۲-۸. معیار ساخت نظامات اجتماعی و الگوی توسعه و تمدن

از مظاهر اصلی درگیری نظام توحیدی با نظام کفر و شرک، عرصه نظامات اجتماعی و الگوی توسعه و تمدن است؛ چون این دو دستگاه، داعیه سرپرستی اراده‌ها، حاکمیت، دولت‌سازی، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی دارند. اعتقاد به توحید نظری و التزام به توحید عملی، مقتضی این است که سیاست اسلامی، در مقابل سرپرستی «باطل» بر اراده‌ها، توسعه و تمدن باطل، سرپرستی و الگوی «حق» را اقامه کند. مینا و چاشنی اساسی ساخت نظامات

اجتماعی اسلامی (اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) باید توحید بوده، هدف از نظام‌سازی نیز باید ارتقای توحید نظری به عملی و بسط تجلیات توحید عملی باشد. در دیدگاه شهید مطهری، انسان طبعاً اجتماعی است؛ به طوری که اگر او را از جامعه جدا کنیم، دیگر انسان نیست؛ و نیز اگر بر جامعه نظامات متعادل اجتماعی حکم فرما نباشد، حرکت خداجویانه انسان امکان‌پذیر نیست؛ لذا پیامبران به اقامه عدل و قسط [عدالت اجتماعی] و نفی ظلم و تبعیض مأمور شده‌اند. اینجاست که «توحید اجتماعی» علاوه بر توحید روانی و درونی ضرورت می‌یابد؛ چون بدون آن، وصول به قرب الهی میسر نیست (مطهری، ۱۳۵۸ ب، ص ۱۷۴-۱۷۶).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز بر این نکته تأکید دارند که توحید علاوه بر جنبه بینشی، یک شناخت عمل‌زا و زندگی‌ساز است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۲۱). پس بایسته است که توحید مبنای ساخت الگوی سبک زندگی مدنی اسلامی باشد. همچنین ایشان توحید را متضمن بزرگ‌ترین تعهدات سیاسی و اجتماعی می‌داند. وی معتقد است تعهدی که توحید به فرد موحد یا به جامعه موحد می‌دهد، از حد فرمان‌های شخصی و تکالیف فردی بالاتر است. شامل مهم‌ترین، کلی‌ترین، بزرگ‌ترین، اولی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل و حقوق مربوط به اداره زندگی و جامعه است؛ مثل حکومت، اقتصاد، روابط بین‌الملل، روابط افراد با یکدیگر (همان، ص ۲۲۲). پس تعهد توحیدی، بزرگ‌ترین و مؤثرترین تعهدها در میان عقاید دینی محسوب می‌شود؛ تعهدی که خلاصه می‌شود در تعهد سازندگی یک دنیای توحیدی و زدودن تمام آثار شرک (همان، ص ۲۸۶). بنابراین، منطلق توحیدی دین اسلام اقتضای ایجاد یک محیط الهی و نیز نظامی الهی، عادلانه، بی‌طبقه و ضداستثمار و ظلم است (همان، ص ۳۹۷). بنابراین، «توحید الهی به معنای قدرت و حکومت خداست. توحید الهی به معنای این است که همه چیز قانون، سنت، مقررات، آداب، فرهنگ، باید از سوی خدا الهام داده بشود» (همان، ص ۳۵۶).

از بسامدهای بیرونی و عینی توحید، دو عرصه توسعه و تمدن است. توسعه، فرایندی است که متضمن رشد مداوم در ابزار و روابط مادی و معنوی و بنیان‌های اقتصادی اجتماعی است و انسان در این جریان، می‌تواند به تعالی و کمال برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳). تمدن نیز آمیزه‌ای از ارزش‌ها، بینش و منش‌ها (ماهوی) و کنش‌ها و روش‌های (شکلی و ظاهری) اجتماعی یک جامعه است (صدر، ۱۳۸۶، ص ۴۲) و چون فرهنگ اسلامی مستند به عوامل اصیل حیات انسانی است و عنصر پویای حیات در دو قلمرو انسان و جهان، در متن آن فرهنگ فعالیت دارد، لذا فرهنگی تمدن‌زاست (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱). چنین فرهنگی این ظرفیت را دارد تا خود را به‌عنوان فرهنگ جهانی نیز تعمیم دهد (همان، ص ۲۲۶). توسعه، دو قسم دارد: ممدوح (کوثر: تولید زیاد و قناعت در مصرف = توسعه عقلانی اسلام) و مذموم (تکاثر: اتراف و اسراف: توسعه سرمایه‌داری غرب) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹-۲۲۳). توحید عملی، مستلزم اتخاذ الگوی توسعه ممدوح است.

از نظر *آیت‌الله جوادی آملی*، دین از جهات گوناگون، نه‌تنها در برابر توسعه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، بازدارنده یا بی‌تفاوت نیست، بلکه در زمینه توسعه و ابعاد و انواع آن، نظر جامع دارد و به توسعه تشویق

کرده است؛ بلکه معیار حاجت و خود توسعه را توسعه داده و از جهات فقهی و اخلاقی و اعتقادی، آن را تصحیح کرده است (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۱). امام خمینی علیه السلام در بیان خود، رفاه و سلامت عمومی بشر را نیز همانند سعادت روحی عمومی بشر، به خواسته الهی نسبت می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۸۴). خلاصه آنکه توسعه در اسلام، اولاً یک جریان پویا و مداوم است؛ ثانیاً همه‌جانبه بوده، فقط اقتصادی نیست؛ ثالثاً هدف‌دار است که محور آن، انسان و تعالی و کمال اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳).

از این منظر، ملتی سعادتمند واقعی است که کاربست مجموع امکانات و دارایی‌های مادی و دنیوی آنها، به بیشینه شدن معنویت، تدین و سعادت اخروی آنها بینجامد. در این نگاه، اهداف اولیه و متوسط، از قبیل تأمین امنیت و رفاه [توسعه اقتصادی]، مقدمه‌ای برای تبدیل شدن انسان‌ها به انسان واقعی [توسعه فرهنگی] است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۰ و ۴۳؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۲ و ۹۱ و ۱۴۹). لذا توسعه اقتصادی، توأمان با تعادل سیاسی در جهت تعالی فرهنگی به خدمت گرفته می‌شود (صدرا، ۱۳۹۳، ص ۲). بر این مبنا، پیشرفت در منطق اسلام، با پیشرفت در منطق تمدن مادی و سکولار غرب - که تک‌بعدی است - متفاوت می‌شود. در منطق اسلامی، پیشرفت ابعاد بیشتری دارد و پیشرفت در علم، اخلاق، عدالت، رفاه عمومی، اقتصاد، عزت و اعتبار بین‌المللی، استقلال سیاسی، پیشرفت در عبودیت و تقرب به خدای متعال (جنبه معنوی و الهی) - که در اسلام هدف نهایی است - را شامل است؛ از این‌رو، هم دنیا و هم آخرت [هم تعادل و هم تعالی] در این معنای پیشرفت لحاظ می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۱۹).

نتیجه‌گیری

با واکاوی اضلاع توحید عملی در سپهر سیاست، روشن شد که توحید علاوه بر بازتاب‌های درونی و معنوی فردی، دارای بسامدها و کارکردهای عملی مدنی و برون‌دادهای دنیوی و سیاسی است و نقش حقیقی، زیربنایی، الهام‌بخش و تعیین‌کننده در سیاست دارد. اقتضای توحید عملی راستین این است که نباید صرفاً به‌عنوان مقوله‌ای کلیشه‌ای، شعاری و نمادین نزد سیاستمداران تلقی شود؛ بلکه اقتضائات آن باید در ساحات مختلف سیاست، ظهور و بروز عینی بیابد. از حیث جنبه‌های رفتاری، توحید عملی باید در اخلاق، تقوای سیاسی و عمل سیاسی، وحدت ملی، توالی و تبری سیاسی، تجلی اجتماعی داشته باشد. از لحاظ کارکرد ساختاری و محتوایی نیز توحید عملی مستلزم آن است که ربوبیت، ولایت و حاکمیت خدا در تمامی شئون سیاست، اعم از نظامات سیاسی - اجتماعی، سبک زندگی، الگوی توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و الگوی تمدنی، جلوه بیرونی پیدا کند. التزام راستین به توحید عملی، باید در سطوح مختلف برنامه‌ریزی و تصمیم‌سازی سیاسی داخلی و خارجی، اعم از راهبردها، راهکارها، تاکتیک‌ها و تکنیک‌ها، ظهور حاکمیتی و تعیین‌کننده داشته باشد؛ به‌نحوی که با شاخص قراردادن آن، بتوان به مرزبندی آشکار میان سیاست، جامعه و دولت متعالیه اسلامی با سیاست‌ها، جوامع، و دولت‌های متدانی غیرتوحیدی و ضدتوحیدی پرداخت و مجموع آنها را در قالب دو هویت حق و باطل دسته‌بندی نمود. در این صورت است که توحید عملی

اجتماعی شکل می‌گیرد و خداپرستی در حوزهٔ مدنیت و سیاست، عینیت می‌یابد و سیاست از مهم‌ترین انحرافات و مفاسد نشئت گرفته از افکار غیرتوحیدی و رفتارهای ضداخلاقی دور می‌شود. این جایگاه پراهمیت، موجبات منطقی و ضرورت عینی محوریت توحید عملی را در سیاست اسلامی روشن می‌نماید؛ چراکه سیاست، هرچند در مرحله تأسیس، بر مبنای توحید نظری و حُسن اندیشهٔ سیاسی شکل بگیرد، لکن بدون ارتقای توحید نظری به مرتبهٔ عملی و حُسن انگیزهٔ سیاسی، «یگانه شدن و الهی شدن» سیاست و قوس صعودی و سیر الی الله محقق نخواهد شد. تعبیر «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، به‌مثابهٔ نخستین کلام در حین ورود به اسلام، دارای بار معنایی عظیمی است که مرتبهٔ عملی آن در تخلق به اخلاق الهی و تأدب به آداب الهی در همهٔ مراتب عملی، از جمله سیاست، از سیاست نفس گرفته تا سیاست منزل و سیاست مدن، ظهور و بروز می‌یابد. در نتیجه، سیاست به مظهر و آیه‌ای از ربوبیت و حاکمیت الهی و مصداق بارز و کلان «عبادت» و بندگی و بارزش‌ترین تکاپوی انسانی مبدل خواهد بود. اقامهٔ توحید عملی در سیاست، آن را از مرتبهٔ متدانی حیوانی و شیطانی - که نمود بارز آن سیاست سکولار است - رها می‌کند و به درجهٔ متعادل انسانی و اسلامی تعالی خواهد بخشید.

منابع

نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، محقق صبحی صالح، قم، هجرت.

املی، حیدر، ۱۳۹۱، *جامع الأسرار و منبع الانوار*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، هرمس.

بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خداه، هدف بعثت انبیاء تهران*، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

پارس‌نیا، حمیده، ۱۳۸۸، *خبرگزاری تابناک*، www.Tabnak.ir، تاریخ انتشار: ۱۳۸۸/۹/۴.

جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، *تکاپوی اندیشه‌ها*، تهران، فرهنگ اسلامی.

_____، ۱۳۷۹، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران، بنیاد نهج‌البلاغه.

_____، ۱۳۸۸، *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

جوادی املی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۲ (توحید در قرآن)، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۸، *روابط بین الملل در اسلام*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۷۸، *تسریعت در آئینه معرفت*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه: ولایت فقاقت و عدالت*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۹، *انتظار بشراز دین*، محقق محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۶، *وحدت جوامع در نهج‌البلاغه*، قم، اسراء.

حسینی هاشمی، منیرالدین، ۱۳۸۷، *آسیب‌شناسی جریان ولایت الهیه در متن حوزه*، دانشگاه و نظام اجرایی (نامه‌ای به امام

خمینی علیه السلام)، قم، فرهنگستان علوم اسلامی.

حقیقت، سید صادق، ۱۳۸۸، «گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه»، *نامه مفید*، ش ۴۴، ص ۵-۳۳.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، www.khamenei.ir.

_____، ۱۳۹۲، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، تهران، مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی.

_____، بی‌تا، بیانات، *نرم‌افزار به‌سوی نور* (نسخه ۴)، محصول مرکز اطلاعات رسانی غدیر، حدیث ولایت، قم، مؤسسه نور.

ذوالفقاری، محمد، ۱۳۹۲، «اقتضائات اصل توحید نظری در اندیشه سیاسی اسلامی»، *معرفت سیاسی*، ش ۲، ص ۵-۲۶.

_____، ۱۳۹۷، *راهبردهای سیاست توحیدمحور اسلامی در عصر پاسکولار*، رساله دکتری، رشته علوم سیاسی، قم، انتشارات

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

سبزوری، ملاهادی، ۱۳۷۰، *رسائل حکیم سبزواری*، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، اسوه.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، مدارا و مدیریت، تهران، صراط.

_____، ۱۳۷۷، *رازدانی و رؤسنتفکری و دینداری*، تهران، صراط.

شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *تسدرات المعارف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شبان‌نیا، قاسم، ۱۳۹۵، *فلسفه سیاست*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۷۶، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین: بررسی جامعه‌شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلام*، تهران، تبیان.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، محقق محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدر، محمدباقر، ۱۴۲۱ق، *الاسلام یقود الحیاة*، قم، مرکز الابحاث الدراسات التخصصیه للشهیدالصدر.

صدرا، علیرضا، ۱۳۹۳، *الگوی متعالی سیاست متعالی؛ برترین جایگزین الگوی متدانی سیاست متدانی*، سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، اردیبهشت و خرداد.

_____، ۱۳۸۶، *برترین جایگزین دکترین‌های جهانی*، مجموعه مقالات دومین همایش دکترین مهدویت، ج ۳، قم، مؤسسه آینده روشن (دکترین مهدویت).

صدوق، مسعود، ۱۳۹۵، *گفتمان انقلاب اسلامی*، تهیه و تنظیم محمدصادق حیدری، قم، مؤسسه انتشاراتی امام عصر علیه السلام.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عامری نیشابوری، محمدبن یوسف، ۱۹۹۱م، *السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة*، مصحح احمد عبدالحمید عطیه، قاهره، دارالثقافة للنشر و التوزیع.

عبدالرازق، علی، ۱۹۲۵م، *الاسلام و اصول الحکم*، القاهره.

عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۳، *فقه سیاسی*، ج ۱، تهران، امیر کبیر.

قادر، حاتم، ۱۳۷۸، *اندیشه‌هایی دیگر*، تهران، بقیه.

قاضی‌زاده، کاظم، ۱۳۸۴، *سیاست و حکومت در قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، محقق: موسوی جزایری، طیب، قم، دارالکتاب.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

کواکبی، عبدالرحمن، ۱۳۶۳، *طبایع الاستبداد*، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۹، *معارف قرآن (۱-۳)*: «خدشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۲، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۸، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۶۶، *توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام*، قم، شفق.

_____، ۱۳۹۱الف، *نظریه حقوقی اسلام*، ۲ جلد، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، کریمی‌نیا، محمدمهدی، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۹۱، *ب، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۹۰، *نظریه سیاسی اسلام*، ج ۱ و ۲، تحقیق کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۵۸، *الف، مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۲، امامت و رهبری، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *ب، جهان‌بینی توحیدی*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *پ، کلام: کلیات علوم اسلامی*، ج ۲، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *ت، ولاء و ولایت‌ها*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *ث، آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *ج، وحی و نبوت*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *چ، فلسفه تاریخ (۱-۴)*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *ح، نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *خ، تکامل اجتماعی انسان در تاریخ: نبرد حق و باطل*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۵۸، *د، آینده انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۷۱، ناصر، *تفسیر نمونه*، ۲۸ جلد، تهران، دارالکتب الإسلامية، ج ۱۰.

_____، حسینعلی، ۱۴۱۲ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، ج ۴، بیروت، الدار الاسلامیه.

_____، سیدروح‌الله، ۱۳۵۸، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۸، *شرح جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۷۲، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____، ناصیف، ۱۹۷۰م، *نحو مجتمع جدید*، بیروت، دارالنهار.

_____، واعظی، احمد، ۱۳۷۸، *حکومت دینی: تأملی در اندیشه سیاسی اسلام*، قم، مرصاد.

_____، هیئت‌الکبار العلماء، ۱۴۰۸ق، «قرار هیئت‌الکبار العلماء»، *مجله البحوث الاسلامیة*، ش ۲۳، ص ۳۸۹-۳۹۴.

مبانی تحدید حاکمیت در حکومت دینی (مطالعه تطبیقی دیدگاه امام خمینی علیه السلام و قدیس آکوئیناس)

خبرالله پروین / استاد گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران

yaser_mokarrami@ut.ac.ir

ک. یاسر مکرمی قرطاول / دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰

چکیده

کارویژه حکومت‌ها، اعم از دینی و غیردینی، اعمال حاکمیت است. امروزه گستره حاکمیت، از اصل تحدیدناپذیری اندیشه‌های بدنی تبعیت ندارد و اغلب اندیشمندان بر تحدیدپذیری حاکمیت و ارائه تعاریف جدیدتر تأکید دارند. مقاله حاضر درصدد بیان این موضوع است که حاکمیت در حکومت‌های دینی نیز از فرمول تحدید حاکمیت، با شرایط خاص، پیروی می‌کند و خارج از دایره مقوله تحدیدپذیری نیست. در این خصوص، مطالعه‌ای تطبیقی با روش توصیفی - تحلیلی، میان آرا و نظریات امام خمینی علیه السلام و توماس آکوئیناس، دو تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اندیشمندان دینی در باب حکومت دینی، اولی در جهان اسلام (تشیع) و دومی در دنیای مسیحیت (کاتولیک)، انجام شده است. برون‌داد پژوهش حاضر بیانگر این موضوع است که در رویکردهای کلان هر دو دیدگاه مورد مطالعه، مهم‌ترین مبانی تحدید اعمال حاکمیت و قدرت سیاسی، بی‌تردید حاکمیت قانون الهی است.

کلیدواژه‌ها: حاکمیت، تحدید حاکمیت، حکومت دینی، حاکمیت الهی، حاکمیت قانون، امام خمینی علیه السلام، آکوئیناس.

یکی از ویژگی‌های فرهنگ پسامدرن، شک‌گرایی در تفسیر متن‌هاست (اسکینر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳). در متون حقوق اساسی، حاکمیت همواره موضوعی پیچیده است که با دین، باورها، قانون و امثال آنها ارتباط نزدیکی دارد (اسکندری، ۱۳۹۱، ص ۳). لذا نگرش پسامدرنی در دوران معاصر، این جواز را به محققان می‌دهد که در خصوص حاکمیت و اطلاق‌پذیری یا اطلاق‌ناپذیری آن، به واکاوی دست یازند. تعامل با سایر افراد جامعه، ایجاب می‌کند که نوع بشر تحت لوای یک حکومت قرار گیرد و تبعیت از آن را بپذیرد. در شرایط عادی، این حکومت‌ها برای اعمال حاکمیت نیاز به وضع قانون دارند تا مانع هرج و مرج شوند و افراد جامعه در سایه آن بتوانند به رفع احتیاجات خود اقدام نمایند. امروزه اعمال حاکمیت توسط حکومت، با مرزبندی خاصی همراه است که حکومت‌های دینی نیز از آن مستثنا نیستند و اعمال قدرت توسط آنها، با توجه به متون دینی‌شان، دارای قیود و محدودیت‌ها می‌باشد.

با نگاهی به قرون وسطی، اندیشه حاکمیت الهی، یعنی استیلای فرامین پروردگار (فورتمن، ۲۰۰۸، ص ۵۸) یکی از بزرگ‌ترین جدال‌های آن دوران پیرامون نحوه تفکیک میان حوزه‌های سیاسی و مذهبی بود. به عبارت دیگر، در آن دوره تردیدی در تفکیک این دو حوزه وجود نداشت و قدرت پاپ و شاه، در قلمرو اختصاصی‌اش واجب‌الاطاعه می‌بود (فاستر، ۱۳۵۸، ص ۴۰۴). از این‌رو بر اثر وجود این دو قدرت، کشمکش دائمی بر سر تعیین حدود صلاحیت اقتدار حوزه دینی و حوزه سیاسی (عرف) پیدا شد که اتخاذ یک سیاست صحیح را در دول مسیحی غیرممکن می‌ساخت و هرگز مردم نفهمیدند که آیا باید از پادشاه اطاعت کنند یا از پاپ؟ (روسو، ۱۳۵۲، ص ۱۷۰). به تدریج بر اثر وجود نارضایتی‌ها و ستمکاری کلیسا، چالش‌هایی در خصوص میزان اقتدار شاه و پاپ به وجود آمد که در این گذار سیاسی، اندیشه‌های آکوئیناس برای کمک به اروپا جهت عبور از این دوره و ایجاد تعادل بین نهاد دینی و سیاسی و با تعریف حدود هر یک، تأثیر زیادی داشت.

در اسلام، به جز حکومت‌های پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علی علیه السلام که منطبق بر موازین اسلامی بودند، اغلب حکومت‌های بعدی، همچون بنی‌امیه و بنی‌عباس و برخی پادشاهی‌های جهان اسلام، دین را دستاویزی برای اعمال قدرت و مشروعیت بخشیدن به قدرت خود قرار دادند؛ اما در دنیای معاصر با معرفی شخصیت امام خمینی علیه السلام به جهان اسلام، شاهد متمیم و تکمیل نظریه ولایت فقیه بودیم که در بعد اجرایی این اندیشه‌ها با همراهی ملت ایران به پیروزی انقلاب اسلامی و برپایی حکومت اسلامی انجامید. با عنایت به بیان مسئله، سؤال پژوهش این است که مبنای تحدید حاکمیت در حکومت‌های دینی چیست؟ برای پاسخگویی، به دنبال اثبات این فرضیه هستیم که قائلین به اعمال حاکمیت توسط یک حکومت دینی اصیل، به دنبال اجرای قوانین الهی در زندگی دنیوی انسان جهت نیل به کمال بوده‌اند. البته این اعمال حاکمیت، نه به صورت مطلق، بلکه دارای حدودی بوده که بارزترین آن، حاکمیت قانون بوده است. در مقام پاسخگویی به سؤال و اثبات فرضیه، از روش توصیفی - تحلیلی و با اسلوب تطبیقی میان دیدگاه‌های سیاسی امام خمینی و آکوئیناس در باب تحدید حاکمیت در حکومت دینی مبادرت

کرده‌ایم. بابتی که در منابع فارسی و انگلیسی چندان بدان پرداخته نشده یا به صورت مجزا و غیرتطبیقی واکاوی شده است. پژوهش‌های تطبیقی، اغلب خروجی‌های مؤثر و نوینی را در اختیار صاحب‌نظران برای تمرکز بر نقاط قوت و ضعف موضوعات تطبیقی به‌منظور بهره‌برداری‌های لازم در زندگی اجتماعی قرار می‌دهند.

۱. مبانی تحدیدپذیری حاکمیت

دولت، ماهیتی اعتباری - سیاسی است و ارتباط تنگاتنگی با اعمال قدرت و حاکمیت دارد (وینسنت، ۱۳۸۳، ص ۵۴). معمولاً عناصر تشکیل‌دهنده دولت، چهار عنصر مردم، سرزمین، حاکمیت و حکومت است که در این میان، عناصر اخیر بیشتر مورد توجه اندیشمندان بوده است و ایشان تمرکز خاصی روی این دو عنصر، به‌ویژه حاکمیت دارند و دربارهٔ چیستی و حدود آن سخن‌ها گفته‌اند. در باب منشأ حاکمیت، دو نظریه منشأ الهی (Theocratic) و منشأ مردمی (Democratic) ارائه شده که هنوز هم مورد مناقشهٔ صاحب‌نظران است. تعدادی از متفکران، حاکمیت را تداوم دکترین حق الهی پادشاهان در دوره قرون وسطی می‌دانند (نویل، ۱۹۱۴، ص ۵-۶)؛ دکترینی که در شکل کامل آن، شامل فرضیاتی چون مقدس بودن نهاد سلطنت، رسمیت حق جانشینی، عدم مسئولیت پادشاهان در برابر مردم و وجوب عدم مقاومت در برابر دستورات پادشاه و اطاعت از آن بود (لاول، ۱۸۸۸، ص ۷۰). این تحدیدناپذیری، در آثار ژان بُدن با ادبیاتی متعادل‌تر بیان شده است.

نظریهٔ حاکمیت، پیکره‌ای منسجم ندارد و دشوار بتوان تصویر روشنی از چیستی آن به دست آورد (کایر، ۱۳۸۶، ص ۲). بُدن برای حل بحران‌های زمانه‌اش، نظریهٔ حاکمیت را ارائه داد و آن را عامل تبدیل یک واحد جغرافیایی به کشور معرفی نمود (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱). وی در اثر خود *نُشس کتاب دربارهٔ جمهوری*، ضمن اشاره به واژهٔ حاکمیت (Sovereignty) آن را تعریف کرده است (اسمیت، ۲۰۰۸، ص ۹). بُدن می‌گوید: حاکمیت قدرت مطلقه (absolute power) و دائم (perpetual) یک اجتماع است (بُدن و تولی، ۱۹۵۵، ص ۲۴). وی در واقع مدافع مطلق‌گرایی است و پادشاه نیز به‌عنوان نمود هویت ملی و مافوق همه تصور شده است (گامپلوا، ۲۰۱۰، ص ۱۸)؛ اما هیچ‌گاه شک نداشته که زمامدار به قوانین الهی و طبیعت محدود است (سابین، ۱۳۵۳، ص ۶۵). بدن هرچند بر مطلق‌بودن حاکمیت تأکید دارد، اما طرفدار تبدیل آن به استبداد نیست؛ لذا چنان که گفته شد، قانون طبیعی و قانون الهی را به‌عنوان متعادل‌کنندهٔ نظریه حاکمیتش می‌آورد (بُدن و تولی، ۱۹۵۵، ص ۲۵).

در تعریفی دیگر، حاکمیت را قدرتی فوق قدرت‌ها و بدون مسئولیت پاسخگویی عنوان کرده‌اند (لنسینگ، ۱۹۰۷، ص ۱۰۷). اما این ویژگی‌ها هرگز مبنایی برای استبداد و خودکامگی نیست؛ چراکه در استبداد، حکمران مکلف نیست تا تصرفات خود را با شریعت، قانون یا ارادهٔ ملت منطبق سازد (کواکبی، ۱۳۶۴، ص ۱۷). اساساً از قرن شانزدهم، حتی نظریاتی که به حاکمیت جنبهٔ مطلق داده بودند، کوشیده‌اند جنبه‌های محدودکنندهٔ آن را مورد توجه قرار دهند (قاضی، ۱۳۹۱، ص ۷۸). صاحب‌نظرانی چون گروسوس معتقد به تحدید حاکمیت به‌وسیلهٔ قواعد ناشی از

حقوق طبیعی هستند. در نظریهٔ دیگری، اشخاصی چون ژلینک و/بهرینگ، حقوقدانان مشهور آلمانی، به اصل خودمحدودیتی اعتقاد دارند؛ یا در نظریه‌های جدیدتر، حاکمیت را محدود به حقوق بین‌الملل می‌دانند. امروزه، حقوق بشر نیز از بارزترین مسائلی است که توانسته مفهوم سنتی حاکمیت را دگرگون سازد. حاکمیت، دیگر آن فضای بسته گذشته نیست و به‌عنوان قدرت مطلقه دولت‌ها به‌شمار نمی‌آید (پروین، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱).

۲. حکومت دینی برون داد حاکمیت الهی

در هر حکومت، زور بدون وجود اقتدار و مشروعیت، وسیله‌ای مخرب است (مک‌آیور، ۱۳۴۴، ص ۲۱)؛ لذا مشروعیت، قدرت خالص را به صورت اقتدار درمی‌آورد و به فرامین، خصلتی الزام‌آور می‌دهد (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۲۰۹). از این رو، دوام اقتدار قبل از هر چیز، به باورهای کسانی که به آن گردن نهاده‌اند، بستگی دارد. یکی از مهم‌ترین پندارهای بشری در طول تاریخ، دین‌باوری است که در جوامع دینی، بر مبنای منشأ الهی حاکمیت، به حکومت دینی منجر گردیده است. باوری که البته مخالفان خاص خود را عمدتاً در مکتب سکولاریسم نیز داشته است.

چارلز تیلور در اثر خود *عصر سکولار* (a secular age) با تشریح اندیشه‌های سکولاریسم، قائل به تفکیک حوزهٔ دینی و سیاسی است و می‌نویسد: در جوامع سکولار، حیات سیاسی بدون مشارکت خدا و دین است (تیلور، ۲۰۰۷، ص ۱). ما در این جوامع شاهد تنزل دین از یک حقیقت عمومی به یک اعتقاد شخصی هستیم؛ لذا حکومت، نهادی بشری محسوب می‌شود که با دین و خدا قربانی ندارد (اسمیت، ۲۰۱۰، ص ۴). در مقابل، از دیدگاه اغلب اندیشمندان دینی، مشروعیت همهٔ شئون حکومت دینی، از جانب خدا و شرع مقدس بوده (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۳۲)، تشکیل حکومت، ناشی از ارادهٔ خداوند متعال است. خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قوانین، حکومت و دستگاه اجرا نیز مستقر کرده است (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۱). از این رو، ادیان بزرگ از جمله مسیحیت و به‌ویژه دین اسلام، سلسله اقدامات و مباحثی را در تبیین حاکمیت الهی و برقراری حکومت دینی داشته‌اند.

در پاسخ به استبدادی بودن حکومت دینی باید گفت: حکومت دینی با دیکتاتوری و سلطنت فرق دارد و فرق آن این است که ریاست حکومت دینی مانند سلطنت موروثی نیست یا مانند دیکتاتوری از طریق کودتا به وجود نمی‌آید. حکمران دینی معمولاً خلیفهٔ خدا در زمین شمرده می‌شود. حکومت دینی گاه ممکن است به صورت قدرتی مافوق همهٔ قدرت‌ها درآید و حاکمیت زمامدار غیرروحانی با پیروی از دستور رئیس دینی محدود گردد (مک‌آیور، ۱۳۴۴، ص ۱۸۴)؛ به‌مانند آنچه در دوران سلطهٔ پاپ‌ها بر حاکمان اروپایی در قرون وسطی مرسوم بوده است؛ اما در اسلام، خداوند غایت همه چیز است و شریعت نمی‌تواند چیزی جز خواستهٔ الهی وحی‌شده به پیامبر باشد. لذا خداوند تنها قانون‌گذار بوده و وجود حکومت به‌منظور اقامهٔ شریعت است (لمبتن، ۱۳۷۹، ص ۹). امام خمینی حکومت دینی را حکومت قانون الهی می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ص ۷۴). اصولاً حکومت دینی حکومتی مشروطه است و با استبداد تباین ذاتی دارد؛ زیرا اولاً مبتنی و مشروط به قانون الهی است و ثانیاً حاکم و رئیس حکومت دینی، یا

معصوم است که در نهایت عدالت زندگی می کند یا باید عادل باشد که در این صورت از استبداد به دور است (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۶۱). از این رو، با توجه به حاکمیت خداوند، جایی برای پندار «نامحدود بودن قدرت حاکم» و استبداد وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۸۲). لذا مواردی از حکومت‌های دینی، مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس در اسلام و استبداد پاپ‌ها در دنیای مسیحیت، که در طول تاریخ استبداد را با غشای دین، پیشه خود کرده‌اند، نافی استدلال فوق نیست و آن استبدادها تخطی از احکام دینی توسط حاکمان بوده‌اند.

۳. تحدید حاکمیت در اندیشه سیاسی امام خمینی

یکی از مهم‌ترین ابعاد فکری امام اندیشه سیاسی در باب حاکمیت و اداره جامعه است (فناپی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۵۱۵). از دیدگاه ایشان، سیاست و اداره جامعه، جزئی لاینفک از آموزه‌های اسلام است و در این باره می‌فرماید: «... اسلام تمامش سیاست است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند. سیاست مُدُن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۹). ایشان با تحلیل ماهیت اسلام، هرگونه تفکری که برکنار بودن اسلام را از حکومت دربرداشته، به معنای انکار اعتقاد به دین می‌داند و بدین ترتیب در مقابل کسانی قرار می‌گیرد که به ترویج جدایی دین از سیاست می‌پردازند (رستمیان، ۱۳۷۸، ص ۳۴۱). امام حضور خدا در صحنه سیاست را جدی می‌گیرد و اسلام را یک دین سیاسی می‌داند و می‌فرماید: «اسلام در همه اطراف قضا یا حکم دارد؛ تمام قضایای مربوط به دنیا، مربوط به سیاست، مربوط به اجتماع... اسلام که از همه ادیان بیشتر در این معنا پافشاری دارد، همه احکامش یک احکام مخلوط به سیاست است...؛ نمازش مخلوط به سیاست است؛ حَجَّش مخلوط به سیاست است؛ زکاتش سیاست است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵-۱۸). با توجه به تعریفی که حضرت امام از قدرت و حاکمیت دارند، آن را متعلق به ذات اقدس الهی می‌دانند و در ظل وجود او به شمار می‌آورده‌اند (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). به عبارت دیگر، قدرت خداوند بر فراز همه قدرت‌هاست و اقتدار فرد حاکم در تحلیل غایی به وسیله این مرجع، به صورت قدرتی مشروط و محدود درمی‌آید (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۱). در مجموع، اعتقاد ایشان به نوعی حکومت توحیدی، یعنی برقراری حکومت دینی برای اجرای قوانین الهی و سعادت اخروی انسان می‌باشد که البته اعمال حاکمیت توسط حکومت دینی، مستبدانه نیست و حدود آن توسط شریعت معین گشته است. اساساً واکاوی نظریه‌های صاحب‌نظران بدون توجه به رویکردهای کلان ایشان در ابواب مختلف، از جمله خداشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و... نتایج مطلوبی نخواهد داشت. از این رو، در ادامه به بررسی رویکردهای کلان امام خمینی می‌پردازیم.

۱-۳. رویکردهای کلان امام خمینی، راهنمای نیل به حکومت دینی

اندیشه سیاسی امام به‌ویژه در فقه سیاسی، به‌طور طبیعی از مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ایشان تأثیر پذیرفته است. هستی‌شناسی امام به‌عنوان یک فرد مسلمان، منطبق بر اصول اسلامی و متأثر از

اندیشه‌های فلسفی، عرفانی و فقهی ایشان است. امام از حیث هستی‌شناسی، پیرو حکمت متعالیه بوده، لذا اندیشه سیاسی ایشان مبتنی بر سیاست متعالیه است. بنیان‌نگرش هستی‌شناسانه امام خمینی را توحیدمداری تشکیل می‌دهد. ایشان می‌فرمایند: «ریشه و اصل همه عقاید - که مهم‌ترین و بارزترین اعتقادات ماست - اصل توحید است. این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند؛ مگر اینکه اطاعت او، اطاعت خدا باشد» (همو، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۷۸). ایشان حکومت را شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ می‌دانند (همان، ج ۲۰، ص ۴۵۲). در نتیجه، نظریه ولایت فقیه را در تداوم منطقی اندیشه نبوت و امامت تبیین و تحلیل می‌کنند (بیات، ۱۳۹۴، ص ۱۳۰)؛ مسیری که در آن، پیوندی عمیق بین عقل و ایمان برای کشف حقیقت و اثبات ضرورت حکومت و نظریه ولایت ایجاد می‌گردد.

انسان به‌باور امام خمینی، جامع تمام جهات عالم و عصاره و غایت عالم است و انبیا آمده‌اند تا این عصاره بالقوه را بالفعل کنند (اخلاقی و شریعتمداری، ۱۳۸۶، ص ۷۱). از این رو می‌فرمایند: «از اول در سرشت انسان هست که این انسان از عالم طبیعت سیر بکند تا برسد به آنجایی که و هم ماها نمی‌تواند برسد و همه اینها محتاج به تربیت است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۷۴). انسان‌شناسی امام در واقع بخشی از هستی‌شناسی اوست. ایشان بر اساس اعتقاد به اصل توحید و گسترش آن در حرکت انسان در فرایندهای سیاسی و اجتماعی، ابعاد مختلف وجودی انسان را مورد توجه قرار می‌دهند (عروتی، ۱۳۹۵، ص ۶۵). در گام بعدی و از نگاه جامعه‌شناختی امام خمینی، افراد هستند که موجبات تشکیل جامعه اسلامی را فراهم می‌آورند؛ ولی در عین حال، ایشان برای جامعه وجودی مستقل قائل‌اند و فطرت اجتماعی انسان را علت تشکیل جامعه می‌دانند. ایشان جامعه را در طول نظام هستی تفسیر می‌کنند؛ یعنی آفریننده هستی برای هدایت جامعه توسط انبیای الهی، برنامه‌های سعادت‌بخش فرستاده و در اختیار انسان‌ها گذاشته و انسان‌ها را به پیمودن راه کمال دعوت کرده است. شرط رسیدن به کمال و سعادت و جامعه مطلوب، تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی و در نتیجه برقراری حکومت اسلامی است. در این جامعه، نیازهای مادی و معنوی انسان باید به گونه‌ای تأمین شود که زمینه تعالی معنوی فراهم گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۸۷). در مجموع، مهم‌ترین شاخص‌های جامعه مطلوب با واکاوی آثار ایشان، مواردی چون حاکمیت قانون الهی، سعادت انسان، مردم‌سالاری دینی، ایجاد آزادی و برقراری عدالت (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۳) است که شاخص حاکمیت قانون الهی، جایگاه ویژه‌ای دارد.

۲-۳. امام خمینی و تئوری تحدید حاکمیت با قوانین الهی

امام ﷺ با بیان اینکه اسلام دین قانون است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۵۳)، به صورتی هوشمندانه قانون را مبنای تحدید حاکمیت، و حاکمیت قانون را روشی برای مرزبندی اختیارات حکومت معرفی نموده‌اند. از منظر ایشان، نیاز بشر به قانون، از جمله احکام بدیهی عقل است و در این خصوص فرقی بین جوامع انسانی وجود ندارد. در تاریخ هست که چنگیز با آن طبع وحشیگری و صحرایی‌اش، تابع یک قانون بوده است که به آن «یاسانامه بزرگ»

می‌گفتند (همان، ج ۳، ص ۴۰۴). قانون در دیدگاه اسلامی بستگی به جعل الهی دارد (پزشکی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹). از دیدگاه امام، حکومت در اسلام، حکومت قانون است و حاکمیت منحصر به خدا و قانون حکم اوست (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ص ۴۳). پس قانون اصیل، همان قانون الهی است که همه افراد جامعه مکلف به تبعیت از آن هستند. لذا مهم‌ترین تحدید حاکمیت در حکومت اسلامی، حاکمیت قانون الهی است.

به باور امام، حکومت دینی به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکم‌فرمایی دارد. آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم ﷺ و ولات داده شده، از طرف خداوند است؛ آنجا که می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نسا: ۵۹). رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم ﷺ در حکومت و قانون الهی دخالتی ندارد و همه تابع اراده الهی‌اند (همان، ص ۴۴). در حکومت مورد نظر امام خمینی، مبنای حاکمیت، جز فرمان خداوند نیست. بنابراین، اگر اوامر ولی فقیه الزام‌آور است، به این سبب است که خداوند چنین دستور داده؛ چراکه حکومت، یکی از احکام اولیه اسلام است (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵۲). از این منظر (تفوق قانون اسلامی بر حکومت)، تئوری حکومت‌دینی در تقسیم‌بندی سیاسی مدرن، به «حکومت مشروطه» نزدیک است (همو، ۱۳۹۶، ص ۴). به نظر امام، چون حکومت اسلام حکومت قانون است، قانون‌شناسان، و از آن بالاتر، دین‌شناسان (فقیها) باید متصدی آن باشند. فقیها با توجه به دانش الهی و عدالتی که دارند، باید بر تمام امور کشور نظارت داشته باشند (همان، ص ۷۶).

۳-۳. سلسله مراتب قوانین در اندیشه امام خمینی

با توجه به آثار امام خمینی، باب مستقلی در خصوص تقسیم‌بندی انواع قوانین و سلسله‌مراتب بین آنها وجود ندارد؛ اما با مطالعه این آثار، دو نوع قانون مدنظر ایشان وجود دارد: نخست، قوانین الهی (قوانین تکوینی الهی و قوانین تشریحی الهی) که به نظر ایشان، برای اغلب جوانب بشری در دنیا و رهنمون ساختن انسان به سعادت اخروی برنامه‌مظلم دارد؛ دومین دسته، قوانین بشری‌اند که برای اداره امور جامعه با توجه به مقتضیات زمان و مصالح جامعه مسلمین، توسط نهاد قانون‌گذار وضع می‌گردد.

الف) قوانین الهی

قوانین الهی، احکام ثابت الهی برای هدایت جهان هستی و حیات انسان و کمال اوست که جزئی از مجموعه عظیم خلقت‌اند و در یک تقسیم‌بندی کلان، خود به دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم می‌گردند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

نخستین قانون حاکم بر جهان آفرینش، «قانون تکوینی الهی» است که نظمی کلی و معین را بر جهان، حاکم می‌گرداند. این نوع قانون به تکوین نظام خلقت مربوط می‌شود و در دایره «هست‌ها» قرار می‌گیرد، نه در قلمرو «بایدها» و هنجارهای ارزشی و اخلاقی. از دیدگاه امام خمینی، قانون تکوینی الهی، همان نظم کلی حاکم بر

موجودات عالم است. این قانون در واژه‌شناسی ایشان «قانون هستی» و «قانون خلقت» نامیده می‌شود. امام میان قانون تشریحی و تکوینی تمایز قائل می‌شود و می‌فرماید: «قانون‌گذاری برای پیشرفت‌ها در اختیار خدای تعالی است؛ همچنان‌که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۶۶). از دیدگاه ایشان، قانون تشریحی برخلاف قانون تکوینی، از مقوله اعتبارات است که محل آن در ذهن می‌باشد. این نوع قانون، مربوط به زندگی و رفتار انسان‌ها می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۵). موضوع قوانین تشریحی، فعل و رفتار انسان است. قانون تشریحی الهی در کلام امام خمینی، با عباراتی همچون قوانین خدایی، احکام و قوانین اسلام و قانون الهی مورد اشاره قرار گرفته است (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۱). به سبب آنکه واضع قوانین شرعی خداوند است، آنها را قانون تشریحی الهی می‌نامیم. لذا در قلمرو قانون تشریحی الهی، کسی دارای اختیار نیست؛ حتی پیامبر اکرم ﷺ نیز تنها مبلغ و رساننده این صنف قانون به انسان‌ها بودند.

ب) قوانین موضوعه بشری

علاوه بر قانون تشریحی الهی، در دیدگاه امام با گونه‌ای دیگر از قانون روبه‌رو می‌شویم که به مقتضای زمان و مکان، وضع و اجرا می‌شوند (همو، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۶). این گونه از قانون را در واژه‌شناسی ایشان «قانون موضوعه بشری» می‌نامیم. قانون موضوعه بشری عبارت است از آن دسته از مقررات جدیدی که در شریعت از آنها اثری نیست و در تأمین نظم و امنیت و نیز توسعه جامعه اسلامی، بدان نیاز است. در توصیف این قوانین، امام از واژه قانون استفاده می‌کند (نوری، ۱۳۹۱، ص ۴۸). هر دولتی از اتباع خود انتظار دارد که از قوانین مصوب آن دولت اطاعت کنند؛ ولی با تشریحی که امام از قانون خداوند دارد، این نتیجه بسیار مهم و فوق‌العاده به دست می‌آید که اطاعت شهروندان از قوانین حکومتی مطلق نیست؛ بلکه مشروط است (جهان‌بزرگی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰). توضیح اینکه اگر این قوانین با قوانین الهی سازگار نبودند، شهروندان تعهدی به اطاعت از آن ندارند؛ اما در صورت سازگاری، هر فردی مکلف به اطاعت از آنهاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۲۰).

ج) اجرای قانون الهی در پرتو حکومت دینی

صرف وجود مجموعه قوانین برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه سعادت بشر شود، به حکومت و مجری احتیاج دارد. از این‌رو، خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یک حکومت هم مستقر کرده است که رسول اکرم ﷺ در رأس تشکیلات اجرایی جامعه مسلمانان قرار داشت (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۱). پس یکی از عناصر راهبردی اندیشه امام خمینی، حکومت است که به‌عنوان دکتترین عملی در سراسر دوران فعالیت سیاسی ایشان کاملاً مشهود بوده و آن را به‌طور جدی پیگیری می‌کردند (ثوابق، ۱۳۸۹، ص ۵). امام به‌خوبی توانستند مبانی نظری حکومت را تبیین کنند و تحقق عینی و عملی آن را در معرض تجربه و آزمایش قرار دهند.

امام علیه السلام برای تبیین اهمیت حکومت اسلامی، آن را نظامی منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد، معرفی می‌کند که در آن هیچ‌یک از زمامداران امور جامعه حق استبداد رأی ندارند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۶۱). حکومت مطلوب از دیدگاه ایشان، یعنی حکومت مبتنی بر عدل و دموکراسی و متکی به قوانین اسلام به زعامت ولی فقیه در دوران غیبت (همو، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۳۳) که قید اسلامی بودن، یعنی حاکمیت قانون الهی بر حکومت، در زمره مهم‌ترین تحدیدهای اعمال قدرت می‌باشد.

امام در معرفی حکومت مطلوب، اعتقاد دارند که حکومت اسلامی، نه استبدادی است، نه مطلقه؛ بلکه «مشروطه» است. مشروطه از این جهت که حاکمان در اجرا مقید به مجموعه شروطی هستند که در قرآن و سنت معین گشته است. «مجموعه شروط» همان قوانین اسلام است. از این جهت، حکومت اسلامی «حکومت قانون الهی بر مردم» است (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۲-۴۱). در ادامه بحث حکومت، امام خمینی بلافاصله از حاکم جامعه اسلامی، اوصاف و شرایط و حدود اختیارات وی، مباحث ارزنده‌ای را ارائه می‌دهد.

در فقه شیعه، حکومت دینی تنها در نظام امامت و ولایت جاری است. در این دیدگاه، ولایت و حکومت انسان، ذاتاً محدود و مقید است: محدود به کسی که خداوند به او ولایت داده، و مقید به شیوه‌هایی که مورد رضایت اوست (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۷۷). از منظر امام خمینی، در حکومت اسلامی هیچ‌کس مجال خودکامگی ندارد؛ بلکه آنچه در حوزه حکومت رخ می‌دهد، باید بر طبق قانون الهی باشد. ایشان تأکید داشتند که وجود «ولی امر»، یعنی حاکمی که قیّم و برپانگهدارنده قانون اسلام باشد، ضرورت دارد (موسوی خمینی، پیشین، ص ۳۸). در نمونه تاریخی، دستورالعمل‌های حکومتی امیرالمؤمنین علیه السلام نشان می‌دهد که حاکم اسلامی باید در شفاعت مصلحت مسلمانان عمل کند. امام علی علیه السلام خطاب به مالک‌اشتر در باب مراعات عدالت می‌فرماید: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش... مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند. اگر گناهی از آنان سر می‌زند... یا خواسته و ناخواسته اشتباهی مرتکب می‌گردند، آنان را ببخشای و بر آنان آسان گیر؛ آن‌گونه که دوست داری خدا تو را ببخشاید و بر تو آسان گیرد (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

ایشان با مقایسه اختیارات حکومتی، دایره اختیارات حکومتی ولی فقیه را همسان با اختیارات حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی می‌نماید و می‌فرمایند: «ما معتقد به ولایت هستیم؛ و معتقدیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است». لذا «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد؛ از این رو نیابت عامه از امام معصوم و اطلاق ولایت، صرفاً به معنای یکسان بودن اختیارات حکومتی است، نه آنکه فقیه بیرون از چهارچوب حکومت هم دارای اختیارات باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۸۹). پس ولایت مطلقه درصدد ارائه اختیاراتی فراتر از اختیارات معصوم صلی الله علیه و آله و سلم نیست.

۴. تحدید حاکمیت در تفکرات سیاسی توماس آکوئیناس

آکوئیناس (Thomas Aquinas) (۱۲۷۴-۱۲۲۵م) از متکلمان صاحب‌نام مسیحیت در اواخر قرون وسطی بوده و مکتب تومیسیم منبعث از اندیشه‌های وی بوده است. وی اندیشمندی بود که نه تنها بر تعالیم ارسطو احاطه کامل داشت، بلکه قادر بود تا نظریات/ارسطو را به شکلی همه‌فهم تفسیر کند تا با تعالیم مسیحیت در تضاد قرار نگیرد (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۳۰). توماس توانست علاوه بر تأیید اندیشه‌های ارسطو در باب سعادت دنیوی انسان، برای وی با توجه به تعالیم مسیحی، قائل به فضیلتی بالاتر، یعنی سعادت اخروی انسان باشد (آکوئیناس و دیسون، ۲۰۰۲، ص ۷۹). وی با ترسیم حوزه عقلانی و وحیانی و نیز در سایه توجه به هر دو بعد انسان و اجتماع انسانی، وجود حکومت را برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی امری طبیعی می‌دانست.

۱-۴. رویکردهای کلان آکوئیناس؛ مسیری برای رسیدن به حکومت دینی

رویکردهای آکوئیناس عصاره‌ای از اندیشه‌های ارسطو و آگوستین و ابن‌سینا و ابن‌رشد بوده که توانسته آنها را با غشایی از تعالیم مسیحی، به یک کل واحد تبدیل کند (کوین، ۱۹۹۲، ص ۵۱۰). افزون بر توجه به بستر زمانی، مکانی و تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌های آکوئیناس، توجه به رویکردهای کلان فلسفه وی در تبیین و تحلیل داده‌های این مکتبش در حاکمیت الهی و تحدید قدرت، بسیار مهم است.

در باب خداشناسی و هستی‌شناسی، برای توماس سؤال درباره چگونه به‌وجود آمدن هستی است. نزد او این سؤال که «جهان چگونه به‌وجود آمده؟» سؤالی مهم است که پاسخی دارد (دیویس، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). آکوئیناس پاسخ این سؤال را «خدا» می‌نامد (کاکایی، ۱۳۸۹، ص ۳) و برخلاف برخی متکلمان، اندیشه بدیهی بودن وجود خدا را کنار می‌نهد و در خصوص وجود خدا پنج برهان ارائه می‌دهد (آکوئیناس، جامع الهیات ۱، مسئله ۲-۲۶). رویکرد غالب در فلسفه وی، همانند ارسطو واقع‌گرا بوده که بیشتر به‌روش تجربی متمایل بود؛ روشی که شناخت را، حاصل تجربیات، و در نهایت پذیرش عقل می‌داند؛ عقلی که عمل کردن به مقتضای آن نوعی فضیلت است (همان، مسئله ۴). از نظر وی، باید علم خود را به آنچه مقدم است، از طریق آنچه مؤخر است، نائل شویم (آکوئینی، ۱۳۸۲، ص ۵۷). شروع شناخت به اشیا، تنها از طریق ادراکات طبیعی در انسان صورت می‌گیرد و به‌واسطه این شناخت اولیه، مراحل بعدی شناخت و پی‌بردن به وجود خداوند حاصل می‌شود (آکوئیناس و پگی، ۱۹۵۶، بخش ۱۳). دو نوع ادراک طبیعی هستند، که عبارت‌اند از ادراک حسی و عقلانی. توماس اعتقاد داشت که ادراک حسی بر ادراک عقلانی مقدم است؛ لذا تجربه حسی شرط لازم معرفت ما درباره خداوند در کلام عقلی است (آکوئیناس، جامع الهیات ۱، مسئله ۱۲-۱۳). در ادامه، وی به سه نوع آگاهی، یعنی معرفت (علم) (Knowledge)، عقیده یا رأی (Opinion) و ایمان (Faith) اشاره کرده، وجه تمایز آنها را بیان می‌کند (همو، جامع الهیات ۲-۲، مسئله ۱-۹). به‌باور وی، از لحاظ معرفت‌شناختی، نه به لحاظ ارزشی، ایمان مابین معرفت و عقیده قرار می‌گیرد؛ چراکه ایمان تصدیق گزاره‌های وحیانی و قبول قلبی آنهاست و پذیرش قضیه‌ای بر مبنای ایمان، یعنی به آنچه مافوق عقل است، صرفاً

به این دلیل اعتقاد داریم که خدا آن را وحی کرده است (همان، مسئله ۱-۴۶). النهایه، شروع شناخت در فلسفه تومیسیم با ادراکات حسی است و ادراکات عقلی بلافاصله در تکمیل شناخت وارد عرصه می گردند. عقل طبیعی تا آنجایی پیش می رود که به عنوان یک مخلوق در توان آن است. اما مواردی نیز وجود دارند که حتی اگر عقل راهی به سوی آنها باز کند، شناخت کامل آن مصادیق صرفاً با وحی الهی میسر است.

در باب انسان شناسی، توماس انسان را دو بعدی و ترکیبی از روح و جسم می داند (همو، جامع الهیات ۱، مسئله ۷۵-۸۹). انسان شناسی وی، تحت تأثیر دو مشرب فلسفی یونان و دیانت مسیحی است. در واقع انسان شناسی آکوئیناس راهی را طی می کند که از انسان انجیل تا انسان سیاست/ارسطو گذر می کند (مجیدی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۹) و انسان را نه تنها موجودی سیاسی، بلکه موجودی سیاسی - اجتماعی می داند (آکوئیناس، ۱۹۹۲، ص ۴) و در نتیجه ساختارهای اجتماعی آن همچون حکومت را طبیعی می شمارد (همو، ۱۹۹۷، ص ۶۲). ارسطو چهارچوب جامعه ای را که به منظور تأمین شرایط زندگی خوب برای انسان ها طرح شده است، مشخص می سازد؛ اما او فقط به زندگی انسانی در فراخانی زمین می اندیشد؛ در حالی که آکوئیناس چیزی بالاتر از این می بیند. جامعه کامل انسانی که مورد نظر آکوئیناس است، از ترکیب یک سازمان دنیوی با یک سازمان روحانی به وجود می آید (فاستر، ۱۳۵۸، ص ۴۲۰). در قیاس دو بعد فردی و اجتماعی انسان، در عین اهمیت بعد فردی، ظاهر امر بر اولویت بعد اجتماعی انسان است. رشد و تعالی انسان با توجه به ذات فلسف، آکوئیناس در جامعه امکان پذیر است؛ جامعه قانونمداری که تعالیم مسیح در آن جریان دارد و سعادت دنیوی و اخروی فرد نیز در قالب این مفاهیم قابلیت اجرایی شدن را پیدا می کند.

۲-۴. آکوئیناس و تئوری تحدید حاکمیت با قانون الهی

قانون، یکی از محوری ترین مفاهیم اندیشه آکوئیناس است (مجیدی و شفیعی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲). قانون قاعده و معیاری خاص برای عمل است که به وسیله آن مجاز به انجام عملی می شویم (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۰). از دید وی، قانون حکم عقل است؛ لذا حکم خلاف عقل، قانون نیست (صالح، ۱۳۸۳، ص ۹). بنابراین، فرمان های یک حاکم جبار و مستبد و نامعقول، ممکن است عنوان قانون را غصب کند؛ ولی در واقع قانون حقیقی نیست. آنجا که عقل وجود ندارد، نه قانونی و نه عدالتی و نه انصافی هست؛ بلکه بی عدالتی محض است (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۰). وی با ارائه تعریف قانون و شرح سلسله مراتب آن در کتاب جامع الهیات، به شیوه ای مدبرانه می کوشد که از طریق این نظریه بار دیگر پیوند عقل و وحی را به نمایش بگذارد و اعمال حاکمیت توسط یک دولت دینی مطلوب را با حاکمیت قانون متعادل سازد. وی در کتاب جامع الهیات (Summa Theologica) به بیان انواع قانون پرداخته و به شیوه ای خاص، آنها را تبیین نموده است. در این تقسیم بندی، به چهار نوع قانون اشاره نموده که عبارتند از: قانون سرمدی (eternal law)، قانون طبیعی (natural law)، قانون بشری (human law) و قانون یزدانی (Divine law). تبیین هر یک از این قوانین، در روشن نمودن اندیشه های حکومت دینی آکوئیناس و تحدید آن، دارای اهمیت است.

الف) قانون ازلی (سرمدی)

آکوئیناس این‌گونه بیان می‌کند که قانون جز یک دستور آمرانهٔ سودمند از جانب قانون‌گذاری که اقتدارش در کل جامعه جریان دارد، چیز دیگری نیست. بدیهی است که ادارهٔ جهان بر اساس مشیت الهی است و عقل الهی بر سرتاسر عالم حکومت دارد؛ لذا این عقل فرمانروا دارای سرشت قانون است. از آنجایی که عقل یزدانی محصور زمان و مکان و تحدیدبردار نیست، می‌توان گفت، قانونی که متأثر از عقل الهی است، ازلی است (همان، مسئله ۹۱). به‌طور کلی، آکوئیناس قانون ازلی را عقل موجود در ذهن خدا می‌انگاشت و میان ارادهٔ الهی و عقل الهی قائل به تفکیک بود. به باور وی، قانون ازلی اصولاً نه بر ارادهٔ الهی، بلکه بر عقل الهی تکیه دارد (معصومی، ۱۳۹۰، ص ۶۵). قانون ازلی در نظام سلسله‌مراتبی قوانین، در صدر قرار دارد و می‌توان از آن به‌عنوان اولین عامل تحدید قدرت حکومت نام برد.

ب) قانون طبیعی

از دید آکوئیناس برای انسان نوعی قانون طبیعی وجود دارد که این قانون، مشارکت وی در قانون ازلی است. به اعتقاد وی، قانون از دو وجه می‌تواند موجود باشد؛ یعنی هم می‌تواند در وجود فرمانروا به‌عنوان به‌کاربرندهٔ معیار سنجش، و هم فرمانبر به‌عنوان موضوع معیار سنجش موجود باشد. بنابراین، از آنجایی که هر چه تحت حاکمیت خداست، از قوانین ازلی تبعیت دارند، پس همهٔ آنها به‌نحوی در قانون ازلی مشارکت دارند (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۱). این شیوهٔ مشارکت در قانون ازلی، برای موجودات ذی‌عقل و عاری از عقل متفاوت است و صورت مشارکت، موجود ذی‌عقل عالی‌تر از موجود عاری از عقل می‌باشد. بنابراین، مشارکت موجود ذی‌عقل در اینجا به‌واسطهٔ نوع خلقت عالی، قانون طبیعی نامیده می‌شود (اکبریان و فاضلی، ۱۳۸۹، ص ۸۲). به باور آکوئیناس، هدف اصلی همهٔ فعالیت‌های انسان در امور دنیوی، رسیدن به سعادت است؛ لذا حصول به این سعادت، از طریق تبعیت از «قوانین طبیعی» میسر است که عقل کاشف آنهاست (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۶۲). به عقیدهٔ وی، اصول قانون طبیعی بر اساس گرایش‌های طبیعی انسان تکوین می‌یابد (طالبی، ۱۳۶۰، ص ۷۲) و از آنجا که توماس طبیعت و انسان را دارای غایت می‌داند، حرکت آنها را به‌سوی غایت، پیرو قانونی ویژه می‌شمارد. عقل حکم می‌کند که انسان این غایت را که بدان گرایش طبیعی نیز دارد، بجوید و همین الزام، می‌شود «قانون طبیعی» (طباطبایی و دیباجی، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

ج) قانون بشری

به عقیدهٔ آکوئیناس، قانون عبارت است از «فرمان عقل به‌منظور خیر عامه؛ و از طرف کسی وضع می‌شود که توجه به حال جامعه دارد و آن را نشر و ترویج می‌کند» (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ص ۴۴-۴۹). توضیح اینکه وی برای تعریف واژهٔ قانون، از چهار قید استفاده کرده است: نخست قانون مورد نظر باید تابع عقل طبیعی باشد؛ لذا قوانین غیر عقلانی

اصلاً شایسته نام قانون نیستند و پیروی از آن صحیح نمی‌باشد؛ دوم اینکه این قانون باید در راستای خیرعامه یا منفعت عمومی باشد؛ براساس قید سوم، واضع قانون باید شخصیتی باشد که همواره منافع و مصالح ملت را در وضع قانون مدنظر داشته باشد؛ در نهایت، حاکم یا واضع قانون، باید ترتیبی در راستای انتشار و اطلاع‌رسانی این قانون عقلائی اتخاذ نماید.

توماس در ادامه بحث از قوانین به واسطه کلی بودن قانون طبیعی، به نوع دیگری از قانون اشاره می‌کند که عقل انسانی آن را برای تنظیم جزئیات منبعث از قانون طبیعی استخراج می‌نماید. یافتن قواعد اختصاصی از قوانین طبیعی برای اداره جامعه بشری که لزوماً کاشف آن عقل انسانی است، قانون بشری نام دارد (همان، مسئله ۹۱). نکته مهم این است که قوانین بشری باید منطبق بر قوانین طبیعی انسان باشد که کاشف آن، عقل طبیعی است. در حقیقت، *آکوئیناس* معیار مشروعیت قوانین بشری را تأیید این قوانین توسط قانون طبیعی می‌داند؛ بنابراین، قوانین بشری اگر ظالمانه، غیرعقلانی و برخلاف طبیعت انسانی باشد، اساساً از مشروعیت لازم جهت فرمانبرداری برخوردار نیستند. نکته مهم دیگری که می‌توان بدان اشاره نمود، این است که دلیل عقلی وجود قوانین بشری برای اداره جامعه، کلی بودن قوانین طبیعی است. به باور *توماس*، قوانین طبیعی به الزامات عملی منجر نمی‌گردد. در نتیجه، عقل انسانی از یک سری مقدمات صحیح، اما غیرقابل تشریح شروع می‌کند و به قواعدی قابل تشریح که همان قوانین انسانی است، نائل می‌شود (همان، مسئله ۹۶). به عبارت دیگر، در میان اصول کلی قانون طبیعی و جزئیات کردارهای افرادی که باید آنها را به کار بندند، شکافی وجود دارد که هیچ تفکر فردی قادر نیست به تنهایی از آن عبور کند و مأموریت قانون انسان صراحتاً هموار کردن آن است. لذا در خصوص قانون بشری دو نتیجه مهم حاصل می‌شود. نخست اینکه قانون بشری دارای اصل و مبنایی از ناحیه خود نیست که بتواند مدعی آن شود و کار آن محدود به تعیین شیوه‌های اجرای قانون طبیعی است. پادشاهان و دولت‌ها با وضع قوانین، کاری جز این نمی‌کنند که از اصول کلی و عام قانون طبیعی، نتایج خاص و جزئی لازم برای زندگی در جامعه را استخراج کنند؛ ثانیاً و به همین دلیل، کسی که خودبه‌خود از قانون طبیعی پیروی می‌کند، به نحوی از قبل آماده قبول صحت قانون بشری و پذیرفتن آن است (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۸۸).

د) قانونی یزدانی (الهی)

آکوئیناس در خصوص قوانین الهی، مسئله را با طرح این سؤال آغاز می‌کند: آیا اساساً ضرورتی به وجود قانون الهی هست یا خیر؟ چراکه ظاهراً با وجود قوانین طبیعی که عقل طبیعی آنها را کشف می‌کند یا قوانین انسانی که منبعث از قوانین طبیعی است، نیاز به قوانین الهی منتفی است؛ اما به باور وی، در کنار قوانین طبیعی و قوانین انسانی و برای قرار گرفتن انسان در میسر الهی و نیل به غایت نهایی، وجود قانون الهی ضرورت دارد (آکوئیناس، جامعه الهیات ۱-۲، مسئله ۹۱). وی برای بیان ضرورت وجود قانون الهی، چهار دلیل را بیان می‌کند: اولاً از آنجایی که

سرنوشت انسان وصول به رحمت جاودانی است و قوانین طبیعی و بشری برای نیل انسان به غایت نهایی وی ناکافی هستند، لذا برای نیل به این مقصود، علاوه بر قوانین یاد شده، وجود قوانین الهی ضروری است؛ ثانیاً به دلیل عدم اطمینان احکام و قضاوت‌های بشری، و اختلاف در این احکام که ممکن است به وضع قوانین متناقض بینجامد، نتیجتاً برای جلوگیری از هرگونه شبهه، نیاز به وجود قانونی برای هدایت انسان به سوی غایت نهایی وجود دارد و آن قانون، قانون الهی است؛ ثالثاً چون قوانین انسانی ناظر به اعمال بیرونی انسان است و گستره نیات و اعمال دورنی وی را دربر نمی‌گیرد، پس جهت نظارت بر اعمال درونی انسان، وجود قانون الهی به‌عنوان مکمل ضروری است؛ رابعاً بر اساس کلام آگوستین، چون قانون بشری قادر به جلوگیری از تمام اعمال بد انسان و مجازات آنها نیست، لذا برای بی‌کیفر نماندن اعمال نهی‌شده، لزوم وجود قانون الهی بدیهی است (همان، مسئله ۹۱).

۳-۴. حاکمیت قانون و لزوم تبعیت از سلسله‌مراتب قانونی

با توجه به روابط قوانین چهارگانه، باید گفت: چون قانون طبیعی نمودی از قانون ازلی محسوب می‌شود، پس قانون طبیعی هرگز نمی‌تواند برخلاف قانون ازلی - که یگانه منشأ و منبع جمیع قوانین دیگر است - باشد (همان، مسئله ۹۶). از سوی دیگر، در رابطه قانون الهی با قانون ازلی، که اولی منبعث از اراده الهی و دومی همان عقل الهی است، نباید تناقضی وجود داشته باشد. نتیجتاً انطباق قوانین الهی بر قوانین ازلی، امری بدیهی است. همچنین قانون الهی با قوانین طبیعی نیز مغایر نخواهد بود؛ چراکه قوانین طبیعی در راستای قوانین ازلی است و وحی الهی هرگز با قوانین طبیعی مغایرتی نخواهد داشت. قوانین طبیعی مقدم بر دین است و دین قوانین طبیعی را اعلام و امضا می‌کند. نکته مهم در اندیشه آکوئیناس، تبیین رابطه قانون انسانی با قانون طبیعی و الهی است. به باور وی، قوانین بشری باید توسط عقل طبیعی بشر از قوانین طبیعی استخراج شوند. به عبارت دیگر، قوانین بشری تا زمانی قابل احترام و لازم‌الرعایه‌اند که بر قوانین طبیعی منطبق باشند. همچنین نباید از قوانینی که با قوانین الهی مابینت داشته باشند، اطاعت کرد؛ زیرا از خدا فرمان بردن، بهتر از اطاعت انسان‌هاست (همان). این مطابقت، یکی از مهم‌ترین اصول تحدید بر قامت حکومت دینی مطلوب آکوئیناس بوده است.

از سوی دیگر، در ضرورت وجود قوانین الهی، اندیشه آکوئیناس این بود که با توجه به دو بعدی بودن انسان، علاوه بر قوانین بشری که گاه ممکن است بر اثر اختلاف در سلاقی، اختلاف در داورهای نیز پیش آید، قوانین الهی برای تکمیل قوانین بشری به کمک انسان می‌آمد و سعادت دنیوی و اخروی وی را تضمین می‌نماید. این قوانین یزدانی، همان شریعت و دین الهی است که توسط وحی الهی برای انسان ارسال شده است. هرچه آدمی نخواهد از قانون الهی اطاعت کند، باید به همان اندازه آن را تحمل کند و این همان مجازات اوست (آکوئیناس، ۱۹۵۶، بخش ۱۴۰). در نهایت، از نظر آکوئیناس، به‌واسطه کلی بودن قانون طبیعی و محدود بودن دایره رسالت قانون یزدانی، و نیاز جامعه به استمرار حیات اجتماعی، حرکت به سوی قانون‌گذاری بشری امری اجتناب‌ناپذیر است (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۱).

۴-۴. اجرای قوانین الهی در پرتو حکومت دینی

آکوئیناس در *جامع الهیات* موضوع سلطه انسان بر انسان را بررسی می‌کند. وی این‌گونه استدلال می‌کند که آیا اساساً در حالت بی‌گناهی بشر، انسان بر انسان دیگر سروری و تسلط داشت یا خیر؟ وی در پاسخ می‌گوید: برای واژه سروری (Mastership) دو معنا می‌توان در نظر گرفت: اولین معنا برای تسلط و سروری، همانا بردگی است؛ معنای دیگر مفهوم عمومی این واژه، موضوع فرمانبری و فرمانروایی است. در خصوص بردگی، این نوع سروری به واسطه عقوبت برده ایجاد شده است و چون در حالت بی‌گناهی کسی مرتکب معصیت نمی‌شود، لذا کیفر و برده ساختن وی نیز منتفی است. پس در حالت طبیعی و در دوران معصومیت، هیچ انسانی برده انسان دیگر نمی‌توانست باشد (همان، مسئله ۹۶). از این استدلال هوشمندانه، *توماس* نتیجه می‌گیرد که از دو نوع سروری و سلطه، یعنی برده‌داری و برده بودن و نیز فرمانروایی و فرمانبر بودن، فقط قسمت اخیر می‌توانست در دوران معصومیت وجود داشته باشد. بنابراین، وجود اقتدار هیچ منافاتی با آن دوران ندارد و در هر دوره‌ای انسان‌هایی در جوامع وجود دارند که از لحاظ عدل، انصاف، معرفت و دانش، در رتبه بالاتری قرار داشته و می‌توانند بر هموعان خود حکومت داشته باشند.

اساساً *تعالیم توماس*، یک منبع جامع در باب سیاست و حکومت را ارائه نمی‌دهد و خروجی کار وی به‌طور واضح، نشانگر به رسمیت شناختن رژیم خاصی برای زندگی سیاسی نیست؛ اما آنچه مهم است، تحلیل داده سیاسی وی بر مبنای دکترین قانون طبیعی است (گوئرا، ۲۰۱۰، ص ۹). *توماس* می‌گوید: خداوند تنها خواستار آن شده است که حکومتی تشکیل شود؛ ولی نوع حکومت به اختیار مردم گذاشته شده (هاشمی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷). بنابراین، تنها مردم یا نمایندگان آنها، که اختیارات قانونی برای هدایت مردم به‌سوی به‌روزی به آنها تفویض شده، برای تثبیت قوانین و ابلاغ آنها صالح‌اند (آکوئیناس، *جامع الهیات* ۱-۲، مسئله ۹۰). مبنای حاکمیت در *فهم آکوئیناس*، جز از جانب خداوند نیست؛ اما هوشمندی وی در تحلیل مسئله فرمانروایی و فرمانبری، هم در دوره معصومیت و هم در دوره هبوط، قابل تأمل است؛ زیرا وجود رابطه فرمانروایی و فرمانبری، بر وجود مقوله قدرت، حاکمیت و حکومت، صحنه می‌گذارد و برای فرمانروایی، به‌طور طبیعی اشخاص دارای فضایل و علم بالا را دارای اولویت می‌داند و مهم‌ترین مبنای روش تحدید حاکمیت و قدرت حکومت دینی را در تبعیت از قانون طبیعی قلمداد می‌کند. وظیفه حکومت، به نیابت از مردم و مشارکت شهروندان (همو، ۱۹۵۶، ص ۷۸) حرکت در دایره اقتضائات و لوازم قانون طبیعی و یزدانی و توجه به خیر عامه است که در این راستا تمامی قوانین موضوعه بایستی معطوف به تأمین سعادت حقیقی مردمان باشد.

رویکرد *آکوئیناس* در سیاست، متأثر از نظریات *آگوستین* و آموزه‌های مسیح بوده است (ژیلسون، ۲۰۰۲، ص ۲۵)؛ اما در باب سیاست، تأثیرپذیری وی از نظریات *ارسطو* مهم‌تر از برداشت وی از *تعالیم مسیحی* و *آگوستین* بوده است (فورتن، ۲۰۱۰، ص ۹۳). *توماس آکوئیناس* با به رسمیت شناختن ظهور نظام سیاسی کلیسایی، تا حدی

به دولت و نهادهای سیاسی مشروعیت و ارزش مثبت بخشید (لوویس، ۲۰۰۳، ص ۲). در تعریف آکوئیناس، قدرت سیاسی نه تنها وسیله‌ای برای جبران گناه نخستین یا نتیجه شهوت انسان به کسب قدرت نیست، بلکه یک امر طبیعی بوده که از دوران قبل از هبوط وجود داشته است (ردهد، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸). تمایز میان غایت طبیعی و فراطبیعی آدمی و نیز استناد به متون مسیحی، وی را به تمایز دو نهاد حکومت و کلیسا رهنمون ساخت (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۴۰۸)؛ تمایزی که سیادت کلیسا را با تبعیت قدرت سیاسی از کلیسا، در مقام اختلاف، حفظ می‌کرد؛ چراکه وی مانند آگوستین توانست ولایت مطلقه پاپ و پیروی از نظریه دو شمشیر را آشکارا تأیید کند. گرچه وی باطناً متمایل به تجمع حوزه قدرت سیاسی و روحانی در دستان پاپ بود، اما آن را به صورت یک فرمول مطلق ارائه نمود. یکی از علل این نوع طرز تفکر، وضوح آیه ۳۵ فصل ۱۸ انجیل یوحنا بود. در این آیات اشاره شده است که وقتی یهودیان حضرت عیسی را برای محاکمه به قصر پیلاتس، فرماندار رومی بردند، از او پرسید: «آیا تو پادشاه یهود هستی؟» که عیسی پاسخ می‌دهد: «پادشاهی من متعلق به این جهان نیست. اگر پادشاهی من به این جهان تعلق می‌داشت، پیروان من می‌جنگیدند تا من به یهودیان تسلیم نشوم؛ ولی پادشاهی من پادشاهی دنیوی نیست». استدلال دیگر *توماس*، متأثر از فلسفه ارسطویی، نداشتن حجت عقلی برای تجمیع قدرت روحانی و سیاسی در دستان یک نهاد بود. در نهایت، آکوئیناس رابطه مذهب و حکومت را با تشبیه حکمران دنیوی به نجار یک کشتی، و پاپ به ناخدای کشتی، این گونه تبیین می‌کند که نجار مسئولیت تعمیرات کشتی در حال سفر را بر عهده دارد؛ در حالی که اولیای مذهبی که نقش ناخدا را دارند، وظیفه‌شان سالم رساندن کشتی به لنگرگاه موعود است (آکوئیناس و دیگران، ۱۹۹۷، ص ۹۸). تشبیهی که در عین همکاری هر دو وجه، به نوعی تبعیت حکومت از مذهب را با دادن نقش راهبری به نهاد مذهب، اعلام می‌دارد.

گرچه آرمان آکوئیناس رسیدن به ولایت گسترده پاپ بود، اما به دلیل توصیه مسیح بر عدم دخالت در سیاست، این آرمان را رها و به سطح نازل آن بسنده می‌کند (چیت‌فروش، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). فرگوس کر (Fergus Kerr) در کتاب معروف خود به نام *توماس آکوئیناس: درآمدی کوتاه* می‌نویسد: توماس در شرحی که بر رساله «جمل پیترولمباردی» نگاشته، ابراز کرد که پاپ، به اعتبار مقامش، رهبر معنوی کلیسا بوده و اضافه شدن هر گونه قدرت سیاسی به این مقام، مسئله‌ای تاریخی است (کر، ۲۰۰۲، ص ۷). وی برای فرد و جامعه دو نوع سعادت به رسمیت می‌شناسد: نخست، سعادت دنیوی که مسئولیت آن بر عهده نهاد سیاسی، یعنی حکومت و حاکم است؛ ثانیاً سعادت اخروی یا رسیدن به خدا، که غایت نهایی است (آکوئیناس، ۱۹۵۶، بخش ۱۸) که جز با ولایت و راهبری پاپ امکان‌پذیر نیست. به نظر *توماس*، چون سعادت اخروی اصل است، لذا سعادت دنیوی باید پیش درآمد و زمینه‌ای برای رسیدن به آن باشد. در نتیجه، با توجه به اهمیت غایت نهایی، تبعیت نهاد سیاست از نهاد دین مطلوب آکوئیناس، تحت عنوان حکومت دینی است. در حکومت دینی *توماس*، حاکم نماد قدرت سیاسی است و احکامش به عنوان قانون تلقی می‌گردد؛ لیکن این احکام به هیچ عنوان در راستای منویات شخصی حاکم نیست (همو، ۲۰۰۲،

ص ۷۵-۸۲). این شاید بزرگ‌ترین تحدید برای حاکم حکومت دینی مقبول *اکوئیناس* بوده است. فرامین حاکم باید عقلانی و در راستای منافع عمومی باشد؛ از این‌رو، حکومت زمانی خوب است که به‌نفع همهٔ مردم باشد (همو، ۱۹۹۲، بخش ۱). معیار سنجش این احکام و قوانین صادره، هماهنگی و تبعیت آنها ابتدائاً از قوانین طبیعی و سپس قوانین یزدانی است. از این بحث‌ها سخت بتوان در خصوص شکل حکومت اظهار نظر کرد؛ اما قراین، گرایش به نوعی حکومت مشروطهٔ عادل و با بیشترین سودمندی (همان، بخش ۱) است که مهم‌ترین تحدید حاکمیت حکومت دینی مشروطه، تبعیت از عقل، قوانین طبیعی و قوانین الهی است.

نتیجه‌گیری

باور به تحدیدناپذیری حاکمیت، امروزه توسط صاحب‌نظران به چالش کشیده شده است. تعاریف جدید از حاکمیت، اثربخشی باورهای کلاسیک *ژان بدن* را نداشته و مورد تردید جدی است؛ چنان‌که *ژان بدن* نیز به اطلاق کامل حاکمیت اعتقاد نداشت و قوانین الهی و طبیعی را تحدیدی برای آن، با هر منشائی می‌دانست. علی‌الاصول، این تحدید شامل اعمال حاکمیت در حکومت‌های دینی هم خواهد بود.

براساس نتایج تطبیقی مقاله، با توجه به رویکردهای کلان *امام خمینی* و *قدیس اکوئیناس* در باب هستی‌شناسی و خداشناسی هر دو اندیشمند، جهان هستی مخلوق خداوند است و غایت این هستی و به‌ویژه انسان، به‌عنوان جزئی از جهان هستی، نیل به کمال نهایی است. از منظر هر دو، نهایت و غایت هر چیزی به خداوند ختم می‌شود. از این‌رو، حکومت نیز از این نگرش خدامحورانه نشأت می‌گیرد که ضرورت آن، علاوه بر سامان‌بخشی به امور جامعه، هدایت انسان‌ها به سعادت اخروی است. گسترهٔ همپوشانی هر دو اندیشمند در باب معرفت‌شناسی، چشمگیر بوده و عقل و ایمان (وحی)، مهم‌ترین عوامل شناخت است؛ از این‌رو، ضرورت وجود حکومت برای زندگی اجتماعی انسان و تحدید قدرت آن، با ادلهٔ عقلی و مراجعه به کتب مقدس قابل اثبات است.

در باب انسان‌شناسی *امام خمینی* و *اکوئیناس*، انسان ترکیبی دو بعدی از جسم و روح است؛ لذا کارویژهٔ حکومت نیز پیروی از این دیدگاه و توجه به هر دو بعد و کمک به هدایت انسان به سوی سعادت دنیوی و اخروی و کمال نهایی در جامعهٔ دینی است. در باب جامعه‌شناسی، امام با اینکه افراد را زمینه‌سازان تشکیل جامعهٔ اسلامی می‌داند، درعین حال برای جامعه، وجودی مستقل قائل است و فطرت اجتماعی انسان را علت تشکیل جامعه می‌داند. شرط رسیدن به کمال و سعادت و جامعهٔ مطلوب، تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی و در نتیجه برقراری حکومت اسلامی است. از سوی دیگر، در جامعهٔ دینی مورد نظر *اکوئیناس*، وی با پیروی از تعالیم *ارسطو*، حکومت را مسئول رساندن انسان به سعادت دنیوی، و با تبعیت از تعالیم مسیح، نهاد دینی را متصدی نیل دینداران به سعادت اخروی می‌داند. وی انسان را موجودی سیاسی - اجتماعی دانسته، در نتیجه ساختارهای اجتماعی آن همچون حکومت را طبیعی می‌شمارد.

برون‌داد حاکمیت الهی، به باور/امام خمینی و آکوئیناس، به‌عنوان دو متکلم بزرگ دینی، یک حکومت دینی بر اساس قانون الهی است. با عنایت به رویکردهای کلان، به‌جهت گرایش‌های خدامحورانه در اندیشه هر دو متکلم، حکومت دینی به‌عنوان نسخه‌ای عالی برای بشریت ارائه شده است. حکومت دینی در نظر/امام خمینی و آکوئیناس حدودی خاص دارد و حاکمیت قانون الهی در هر دو مکتب، به‌عنوان فصل مشترک تحدید قدرت است که هم به‌عنوان مبنای تحدید و هم روش تحدید، مورد توجه است. توضیح اینکه حکومت دینی برای اجرای قوانین الهی و رساندن بشر به سعادت اخروی تأسیس شده که در این مسیر، اعمال قدرتش نیز محدود به قوانین الهی است. سلسله‌مراتب قوانین با تعابیر مربوط به هر دو اندیشمند، به‌شدت مورد تأکید است و نتیجتاً، تمام قوانین بشری از منظر/امام خمینی باید منطبق بر قوانین الهی و مصالح جامعه اسلامی باشد. از منظر آکوئیناس، همه قوانین بشری باید منطبق بر قوانین یزدانی و قوانین طبیعی و نهایتاً قوانین سرمدی باشد. در نتیجه، حکومت مطلوب در اندیشه امام و آکوئیناس، حکومت دینی مشروطه (مشروط به قوانین دینی) است که در اندیشه امام، قوانین اسلامی، و در دیدگاه آکوئیناس، قوانین مسیحی، با مراعات سلسله‌مراتب ذکر شده در متن پژوهش می‌باشد.

در باب حاکم و حدود اختیارات وی، آکوئیناس با تشبیه حکمران و پاپ به‌ترتیب به نجار کشتی و ناخدای کشتی، علی‌رغم تأکید به دو نهاد دنیوی و مذهبی، لزوم تبعیت حکمران سیاسی از پاپ (کلیسا) را به‌عنوان یک نظریه سیاسی ارائه می‌نماید که این تبعیت، مشروعیت‌بخش اعمال قدرت توسط حاکم سیاسی است؛ در حالی که امام خمینی، اعتقاد به نصب عام دارد و حاکم جامعه اسلامی در دوران غیبت را ولی فقیه می‌داند؛ اما اینکه دایره اختیارات ولی فقیه تا چه اندازه می‌تواند باشد، در اندیشه سیاسی/امام خمینی بدان پاسخ داده شده است. از منظر ایشان، وقتی که نیابت از معصوم مبنای ولایت فقیه قرار می‌گیرد، اختیارات نایب، تابعی از اختیارات منوب‌عنه می‌باشد. از این‌رو، هرگز نمی‌تواند اختیاراتی فراتر از معصوم داشته باشد. نتیجتاً همپوشانی حدود اختیارات ولایت، عمدتاً در ولایت بر زعامت است و امور حکومتی را شامل می‌شود؛ بنابراین از نظر ایشان، «ولایت» یعنی حکومت و اجرای قوانین شرع، که یک وظیفه مهم است؛ و برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود نمی‌آورد که این خود نوعی تحدید در کنار دارا بودن صفات ویژه و عمل در چهارچوب قوانین اسلام و منافع مسلمین، در اعمال حاکمیت برای مقام ولایت فقیه است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- اخلاقی، مرضیه و شایسته شریعتمداری، ۱۳۸۶، *انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- استراترن، پل، ۱۳۷۹، *آشنایی با آکوئیناس*، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز.
- اسکندری، محمدحسین، ۱۳۹۱، *سیری در حاکمیت*، ج ۱، تهران، سمت.
- اکبریان، رضا و علی فاضلی، ۱۳۸۹، «نبوت طبیعی از دیدگاه آکوئیناس و ابن‌سینا»، *فلسفه دین*، ش ۵، ص ۸۶-۶۳.
- امیری، مصطفی، ۱۳۸۹، «قدیس توماس آکوئیناس، زندگی و دوران»، *کتاب‌ماه فلسفه*، ش ۱۱، ص ۱۱-۱.
- انجیل یوحنا* (ترجمه ۱۹۷۲) تهران، انجمن کتاب مقدس.
- آشوری، داریوش، ۱۳۷۹، *دانشنامه سیاسی*، چ ششم، تهران، مروارید.
- آکوئینی، توماس، ۱۳۸۲، *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، معاصر.
- بیات، مسعود و داوود بیات، ۱۳۹۴، «بررسی رابطه معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی امام خمینی با تاکید بر اصل ولایت فقیه»، *پژوهش سیاست نظری*، ش ۱۷، ص ۱۰۱-۱۳۵.
- پروین، خیرالله، ۱۳۸۷، «حقوق بشر و تأثیر آن بر حاکمیت ملی دولتها»، *مطالعات حقوق خصوصی*، ش ۴، ص ۱۱۱-۱۳۵.
- پزشکی، محمد، ۱۳۷۸، *دولت قانونی به عنوان دولت دینی از منظر امام خمینی*، مجموعه مقالات، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ثواقب، جهانبخش، ۱۳۸۹، *جلوه‌هایی از اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم، حبیب.
- جاوید، محمدجواد، ۱۳۹۲، *نقد مبانی فلسفی حقوق بشر*، ج ۲، تهران، مخاطب.
- جهان‌بزرگی، احمد، ۱۳۸۱، *درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- چیت‌فروش، سجاد، ۱۳۸۸، «جایگاه عقل و وحی در فلسفه سیاسی آکوئیناس»، *رهاورد سیاسی*، ش ۲۴، ص ۱۰۷-۱۱۸.
- دیویس، برایان، ۱۳۸۹، «خدا در اندیشه آکوئیناس»، ترجمه امیر یوسفی، *کتاب‌ماه فلسفه*، ش ۱۱۰، ص ۱۰۳-۱۱۰.
- رده، برایان، ۱۳۷۳، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه کاخی و افسری، تهران، آگه.
- رستمیان، محمدعلی، ۱۳۷۸، *جنبه فقهی حکومت از منظر امام خمینی و دیگران*، مجموعه مقالات، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- روسو، ژان ژاک، ۱۳۵۲، *قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق اساسی*، چ دوم، ترجمه منوچهر کیا، تهران، گنجینه.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۴، *تومیسیم، درآمدی بر فلسفه قدیمی توماس آکوئینی*، ترجمه دهشیری، تهران، حکمت.
- سبابین، جرج، ۱۳۵۳، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه بازارگاد، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- سروش، محمد، ۱۳۷۸، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

شیخ‌الاسلامی، خالد، ۱۳۹۴، *مفهوم حاکمیت از نظر ژان بدن*، تهران، دفتر مطالعات بنیادین.

صالح، علی پاشا، ۱۳۸۳، *سرگذشت قانون*، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.

طالبی، محمدحسین، ۱۳۹۰، «نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه»، *حکومت اسلامی*، ش ۱، ص ۶۲-۸۸

طباطبایی، جواد، ۱۳۸۱، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌های سیاسی سده‌های میانه*، ج دوم، تهران، نگاه معاصر.

طباطبایی، مرتضی و محمد دیباجی، ۱۳۹۰، «فضیلت در نگاه ارسطو و آکوئیناس»، *معرفت اخلاقی*، ش ۱۹، ص ۵-۱۹.

عروتی، اکبر، ۱۳۹۵، «مبانی هستی‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی»، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ش ۶۷، ص ۵۱-۶۷.

فاستر، مایکل و همکاران، ۱۳۸۵، *خاندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، سپهر.

فناپی اشکوری، محمد و دیگران، ۱۳۹۵، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۳، ج دوم، تهران، سمت.

قاضی، ابوالفضل، ۱۳۹۱، *بایسته‌های حقوق اساسی*، ج چهل و سوم، تهران، میزان.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.

کاکایی، قاسم و منصوره رحمانی، ۱۳۸۹، «مقایسه و نقد براهین اثبات وجود خدا از منظر ملاصدرا و آکوئیناس»، *الهیات تطبیقی*،

ش ۴، ص ۱-۱۸.

کایر، آنه، ۱۳۸۶، *حاکمیت*، ترجمه ابراهیم گلشن و علی آدوسی، تهران، آموزش و پژوهش.

کواکبی، عبدالرحمن، ۱۳۶۴، *رسائل قاجاری، طبایع الاستبداد*، ترجمه حسین قاجار، تهران، تاریخ ایران.

کوئنتین، اسکینر، ۱۳۹۳، *بینش‌های علم سیاست*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.

لمبتن، آن، ۱۳۷۹، *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، تیبان.

مجیدی، حسن و امید شفیعی، ۱۳۹۱، «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن‌رشد و آکوئیناس»، *دانش سیاسی*، ش ۱، ص ۱۲۷-۱۶۱.

مجیدی، حسن، ۱۳۸۵، «عقلانیت در مبادی و غایات نظریه سیاسی آکوئیناس»، *مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه*

اصفهان، ش ۱۷۰، ص ۱۴۳-۱۷۰.

معصومی، هادی، ۱۳۹۰، «بررسی اقسام قانون و نقش آن در تحدید قدرت سیاسی در اندیشه آکوئیناس»، *معرفت*، ش ۱۶۹، ص ۶۱-۷۶.

مک‌آیور، رابرت موریس، ۱۳۴۴، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی‌کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۳، *تهذیب الاصول* (المقرر سبحانی)، ج ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

_____، ۱۳۶۸، *البیع*، ج ۲، ج چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

_____، ۱۳۷۶، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، فیض کاشانی.

_____، ۱۳۷۸، *صحیفه نور* (۲۲ جلدی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه‌السلام.

_____، ۱۳۹۶، *ولایت فقیه، حکومت اسلامی*، ج سی‌ام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه‌السلام.

نوری، مهدی، ۱۳۹۱، *رابطه قانون و شریعت در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی*، پایان‌نامه دانشجویی، چاپ نشده.

وینسنت، اندرو، ۱۳۸۳، *دایرةالمعارف حکومت و سیاست*، ترجمه سعید لواسانی، تهران، دفتر پژوهش تاریخ اسلامی.

هاشمی، محمد، ۱۳۹۲، *حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی*، چ دوم، تهران، میزان.

هیوود، اندرو، ۱۳۸۹، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، چ سوم، تهران، قومس.

Aquinas, T., & Pegis, A. C., 1956, *On the truth of the Catholic faith = Summa contra gentiles*, New York, Doubleday.

_____, T&Bourke, V.J., 1956, *On the truth of the Catholic faith Summa contra gentiles*, Garden City, NY:Image Books.

_____, T&Blythe, J.M.&Lucensis, P., 1997, *On the government of rulers: De regimine principum*, Philadelphia, PENN, University of Pennsylvania Press.

_____, T&Dyson, R., 2002, *Thomas Aquinas political writings*, Cambridge, Cambridge Univ, Press.

_____, T&Regan, R.J., 2007, *Commentary on Aristotles Politics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

_____, T., 1992, *On Kingship, to the King of Cyprus* (G.PHELAN, Trans), Hyperion Books.

_____, T., 2006, *Summa, Theologica*, P.I-II, Gutenberg eBook.

_____, T., 2006, *Summa, Theologica*, P.II-II, Gutenberg eBook.

_____, T., 2006, *Summa, Theologica*, Part.I, GutenbergeBook.

Augustine, Lawler & Mahoney, D.J., 2010, "Saint Thomas and Political Science Introduction", *Perspectives on Political Science*, vol.26(2).

Bodin, J.&Tooley, M.J., 1955, *Six Books of the Commonwealth ... Abridged and translated by M.J.Tooley*, Basil Blackwell, Oxford.

Fortin, E.L., 2010, "Thomas Aquinas as a Political Thinker", *Perspectives on Political Science*, vol.26(2).

Gaay, Fortman, Bas.d., 2008, "Theocracy, democracy and secularization: is there room for compromise?", *Sociological Analysis*, volume2.

Gorman, R., 2010, "War and the Virtues in Aquinas's Ethical Thought", *Journal of Military Ethics*, vol.9(3).

Guerra, M.D., 2010, "Beyond Natural Law Talk: Politics and Prudence in T.Aquinas's On Kingship", *Perspectives on Political Science*, vol.31(2).

- John, Neville, 1914, *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press.
- Kerr, F, 2009, *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- L.Quinn, Philip, 1992, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", *Philosophical Perspectives*, Vol.6.
- Lansing, Robert, 1907, "Notes on Sovereignty in a State", *The American Journal of International Law*, Vol.1.
- Lewis, B., 2003, *The political language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lowell,A., 1888, "The Limits of Sovereignty", *Harvard Law Review*, vol.2(2).
- Petra, Gumplova, 2010, *Soverignty and Constitutional Democracy*, Ph.d.Thesis, The New School for Social Research.
- Reichberg, G.M., 2010, "Thomas Aquinas on Military Prudence", *Journal of Military Ethics*, vol.9(3).
- Schmitt,C., 2008, *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*, Chicago Univ, of Chicago Press.

فقه سیاسی شیعه و مسئله انتخابات

محمود فلاح / استادیار گروه فقه سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی

sajjadizady@yahoo.com

کلیه سید سجاد ایزدهی / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۳۰

چکیده

پذیرش «انتخابات» به‌عنوان سازوکار شرعی مشارکت افراد جامعه در اداره حکومت، بر چه آموزه‌هایی مبتنی است؟ و آیا می‌توان پذیرش آن را در آموزه‌های فقه سیاسی جست‌وجو کرد؟ مقاله حاضر می‌کوشد تا با روشی تحلیلی به این دو پرسش پاسخ دهد. در این راستا، آنچه در این مقاله پی گرفته شد، این مدعاست که انتخابات در فقه سیاسی، گونه‌ای از مشارکت سیاسی است که در مبادی، مبانی، اهداف و غایت، با مباحث انتخابات در جوامع غربی فاصله چشمگیری دارد. مهم‌ترین تفاوت، در این نکته است که در فقه سیاسی، انتخابات روشی عقلایی جهت برگزیدن و سپردن اداره امور حکومت به افرادی است که دارای ویژگی‌ها و شرایط مورد نظر شارع‌اند. از این‌رو، برگزاری انتخابات و پذیرش رأی اکثریت مردم در محدوده هنجارها و ارزش‌های پذیرفته‌شده نظام اسلامی دارای اعتبار است. برخی از کارویژه‌های انتخابات در نظام اسلامی را می‌توان اموری همچون «جلب مشارکت سیاسی مردم در فرایند تصمیم‌سازی‌های کلان»، «جلب اعتماد مردم به نظام سیاسی»، «حفظ کرامت انسانی شهروندان»، «سپردن امور مردم به‌دست نمایندگان خود آنها»، «دور ماندن از شائبه استبداد و خودمحموری»، «پاسخ‌گویی کارگزاران به مردم در راستای جلب نظر ایشان» و «ارتباط مستقیم مردم و کارگزاران» دانست.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، انتخابات، مردم، رأی اکثریت، نظام سیاسی.

انتخابات، به‌مثابهٔ سازوکاری مبتنی بر مدرنیته، از مهم‌ترین عناصر مشارکت سیاسی در جهان معاصر به شمار می‌رود و امروزه نقش بسزایی در تعیین شکل حکومت، گزینش کارگزاران و تغییر حاکمان دارد. اگر اصل «مشارکت عمومی مردم» را محور انتخابات بدانیم، می‌توان مصادیقی از آن - مانند اصول بیعت و شورا - را در سنت اسلامی یافت؛ اما انتخابات عمومی به معنای ملاک و مبانی برای پذیرفتن نظام سیاسی، پدیده‌ای جدید است و در تاریخ سیاسی جوامع اسلامی، بلکه سایر جوامع، این نوع مشارکت به‌عنوان سازوکار دینی برای توجه به نقش و جایگاه مردم در مشروعیت‌بخشی به حکومت، وجود نداشته است. از این‌رو، خاستگاه تشکیل این سازوکار جدید برای گستراندن مشارکت سیاسی، نه در جوامع اسلامی، بلکه جوامع جدید غربی (مدرنیته) است که در واکنش به استبداد حاکمان و رویکرد حاکم‌محوری، پیشنهاد و اجرایی شده است. بر اساس این منطق، جنگ، تقابل مسلحانه و غلبهٔ افراد و گروه‌ها برای به‌دست گرفتن قدرت، جای خود را به منطقی داده است که ذیل ترجیح آرای اکثریت مردم معنا پیدا می‌کند؛ منطقی که از یک سو قدرت حکومت را ناشی از مردم می‌داند؛ و از سوی دیگر، مسئولیت حکومت را برآوردن خواست حقوقی و سیاسی مردم می‌شمرد. نتیجهٔ این دو اصل، این است که مردم حق دارند افرادی را به نمایندگی از خود انتخاب کنند و قدرت تقنین، اجرا و قضا را به آنان واگذار نمایند تا آنان نیز مسئولیت تأمین حقوق افراد جامعه را به عهده بگیرند. از این منظر، هیئت تألیفی حکومت، شامل نقش‌ها و روابط ساختاری است که مردم به طرق مختلف در قالب قانون‌گذار، مجری، وکیل، کارگزار و... حضور دارند و ایفای نقش می‌کنند.

با نگاهی به تحولات مفهومی انتخابات، مهم‌ترین چیزی که به چشم می‌خورد، اهمیت و جایگاه «مردم» در فرایند گزینش کارگزاران است. البته در آغاز کار، منطق انتخابات کاستی‌هایی داشت؛ مثلاً حق رأی از آن افراد خاصی مثل مردان بود و همهٔ افراد جامعه را دربر نمی‌گرفت؛ اما امروزه مسئلهٔ انتخابات و رجوع به آرای عمومی در ادارهٔ حکومت، اهمیت زیادی یافته و حقوق تمامی شهروندان مورد تأکید است. همچنین کارکرد انتخابات، نه فقط در گسترهٔ ادارهٔ امور سیاسی جامعه، بلکه در اغلب امور دیگر اجتماعی، محور گزینش است.

پیدایش سازوکار انتخابات در جوامع غربی، به‌عنوان سازوکار مشارکت سیاسی مدرن، موجب حکم به جواز آن در جامعهٔ اسلامی نخواهد شد؛ از این‌رو، به‌کارگیری روش انتخابات به‌مثابهٔ یکی از سازوکارهای مشارکت سیاسی در جوامع اسلامی، مستلزم استناد آن به آموزه‌های دینی است. بدیهی است با وجود اتخاذ شکل انتخابات از جوامع غربی در قالب تعیین صلاحیت، تبلیغات، رقابت و جلب رأی در صندوق‌های خاص، انتخاباتی که به مبانی دینی مستند شود، ممکن است به گونه‌ای خاص و متمایز از انتخابات بینجامد و از الزامات متفاوتی برخوردار باشد. این تحقیق درصدد است ضمن بازشناسی انتخابات و عرضهٔ آن (به‌مثابهٔ امر مستحدثه) به مبانی و آموزه‌های فقهی و بررسی ادلهٔ جواز یا عدم صحت به‌کارگیری آن، قرآنی مستند به شریعت اسلامی از انتخابات در نظام اسلامی ارائه نماید.

۱. موضوع‌شناسی انتخابات

«انتخابات» واژه‌ای عربی و جمع کلمه «انتخاب» به معنای برگزیدن، بیرون کشیدن و گزینش بهترین‌هاست (فرهنگ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۴۴۹)؛ اما معنای اصطلاحی این واژه، از معنای لغوی خود فاصله گرفته و به‌مثابه سازوکاری مدرن و همراه با الزاماتی شکلی و محتوایی است؛ از این‌رو، انتخابات در اصطلاح، جمع واژه انتخابات معادل انگلیسی «select» نیست که تنها بر حق انتخاب‌های متعدّد، دلالت کند؛ بلکه معادل واژه انگلیسی «Election» است که الزامات متعدّدی دارد (مطلب‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹). از این منظر، انتخابات، نه به معنای انتخاب‌های متعدّد، بلکه به فرایندی اطلاق می‌شود که بر اساس آن، شهروندان واجد شرایط، شخص یا اشخاصی را برای مقام، پست یا مسئولیت معینی برای زمان مشخصی برمی‌گزینند و تصمیم‌گیری و اداره امور جامعه (عام یا خاص) را برعهده آنان می‌گذارند. از این‌رو، برخی کتب لغت، معنای اصطلاحی انتخابات را به جریان عمومی برگزیدن نماینده‌ای برای مجلس شورای ملی، مجلس سنا، انجمن شهر، حزب و انجمن‌های دیگر معنا کرده‌اند (فرهنگ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۴۴۹). در برخی فرهنگ‌نامه‌های تخصصی، در تعریف اصطلاح انتخابات آمده است: «فرایندی که از طریق آن، کسانی یک یا چند تن نامزد را برای انجام دادن کار معین برمی‌گزینند. در اصطلاح خاص، گزینش نمایندگان برای مجلس قانون‌گذاری توسط مردم را انتخابات می‌گویند» (آشوری، ۱۳۷۳، ص ۴۳).

با توجه به معنای اصطلاحی، انتخابات فرایندی است که از سوی نظام سیاسی در راستای برنامه یا اهدافی مشخص پذیرفته و اجرا می‌شود. در نتیجه، نظام سیاسی‌ای که خواستار مشارکت مردم در فرایند اداره امور جامعه است، گزینش کارگزاران خاصی را به مردم واگذار می‌کند و افرادی به‌نماینده‌گی از مردم وارد ساختار قدرت می‌شوند. این فرایند، معمولاً یا برای تصمیم‌گیری مردم درباره گزینش شخص یا اشخاصی خاص برای تصدّی مقام، پست یا مسئولیتی معین برای مدتی معلوم است، یا برای تصمیم‌گیری در خصوص تصویب قوانین خاص صورت می‌پذیرد. در هر صورت، این سازوکار در قالب ریختن رأی به صندوق‌های رأی انجام می‌شود. نکته مهم این است که پذیرش و اجرای انتخابات (از حیث کمی و کیفی) در هر جامعه‌ای مطابق شرایط حاکم بر آن جامعه متغیّر و دارای ویژگی‌های خاصی است؛ لکن از برخی ویژگی‌ها می‌توان به‌عنوان ارزش‌ها و مؤلفه‌های اساسی انتخابات یاد کرد؛ مانند: «در نظر گرفتن حق رأی برای تمامی افراد جامعه»، «به‌رسمیت شناختن یک رأی برای هر فرد»، «تساوی همه افرادی که به سن قانونی رسیده‌اند، برای رأی دادن»، «برابری ارزشی رأی افراد در نتیجه انتخابات»، «مخفی بودن رأی و نظر افراد انتخاب‌کننده» و «تضمین رسمیت یافتن نتیجه اکثریت عددی آرای مردم».

با توجه به نوپدید بودن مقوله انتخابات (و استناد این قضیه به جوامع مدرن و جدید غربی) و اینکه در زمان‌های گذشته (با وجود انتخابگری مردم) سازوکاری به نام انتخابات وجود نداشت، فقهای گذشته به بحث درباره آن نپرداخته‌اند؛ اما با ورود سازوکار مشارکتی انتخابات به جوامع اسلامی، فقها بحث در خصوص ماهیت و احکام

انتخابات را مدّ نظر قرار داده و کیفیت و گونه مطلوب انتخابات را متناسب با مبانی و هنجارهای جامعه اسلامی تبیین و توصیه کرده‌اند و ردیابی‌های اولیه آن را می‌توان در عصر مشروطه و ذیل «اعتبار رأی اکثریت» (نائینی، ۱۴۲۲، ص ۱۱۵) مشاهده کرد. امروزه بحث از این سازوکار را در کتاب‌های فقهی، ذیل کلیدواژه‌هایی مانند «تصویت»، «ترشیح»، «رأی» و «انتخاب» مطرح می‌شود؛ حتی فقیهانی که این بحث را مطرح کرده‌اند، ارکانی را برای آن برشمرده‌اند که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) همگان به‌صورت مستقیم یا به‌واسطه، حق مشارکت سیاسی در اداره عمومی جامعه دارند؛
 ب) اراده عمومی مردم، اساس و منشأ قدرت در حکومت است که لازم است در قالب انتخاباتی مبتنی بر قانون و شرافت، ابراز شود؛

ج) ضروری است انتخابات به‌شکل عمومی، با مراعات مساوات و مخفی بودن آراء، و با رعایت حق آزادی بیان، برقرار گردد (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۷۴۸).

بر این اساس، انتخابات صرفاً انداختن یک برگه رأی در صندوق آراء در روز معین نیست؛ بلکه پذیرفتن فرایندی است که ضمن قبول تکثر سیاسی و امکان گزینش افراد متعدّد برای کارگزاری نظام سیاسی، حق رأی اکثریت را مورد پذیرش قرار می‌دهد. همچنین این فرایند مستند به مشارکت سیاسی و فراگیر مردم است و مسبوق به نامزدی افرادی با شرایط خاص برای تصدّی مناصب سیاسی و اجتماعی است.

با توضیح فوق، آنچه در فهم انتخابات در نظام اسلامی ضرورت دارد و آن را از سایر نظام‌ها متمایز می‌کند، اتخاذ رویکردی روشمند از این پدیده سیاسی است. بدین صورت که - چنان‌که خواهد آمد - در نظام اسلامی رأی اکثریت، ایجاد ارزش نمی‌کند و دیدگاه اکثریت مردم در صورتی معتبر است که با ارزش‌های برخاسته از عقل و وحی همراه باشد. بر این اساس، برگزاری انتخابات و مراجعه به آرای عمومی و پذیرش رأی اکثریت رأی‌دهندگان در فقه اسلامی، نه به غرض ایجاد ارزشی مردم‌بنیاد و در راستای تعیین و تشخیص حقّ از باطل، بلکه سازوکاری اجرایی جهت کشف بهترین شیوه اجرایی و عقلایی، ذیل موازین شریعت است. لذا با اینکه شکل و ظاهر انتخابات در نظام‌های سیاسی شبیه هم است، اما انتخابات در نظام اسلامی با آنچه به‌نام انتخابات در نظام‌های غیردینی می‌شناسیم، تفاوت دارد و اهداف متفاوتی را دنبال می‌کند. برای نمونه، برخلاف نظام‌های غیردینی که بر محوریت مردم در نظام سیاسی تأکید می‌کند و دیدگاه اکثریت مردم را به‌مثابه تمام‌الملاک در جعل قوانین و تعیین کارگزاران نظام می‌شمرد، انتخابات مدّ نظر نظام اسلامی، صرفاً شکل و روشی عقلایی جهت اداره جامعه است و آرای اکثریت مردم در محدوده ارزش‌های پذیرفته‌شده نظام اسلامی دارای اعتبار است. بر این اساس، مقوله انتخابات در نظام اسلامی، گونه‌ای از انتخابات است که با آموزه‌های دینی مطابقت دارد و چون بر مبانی دینی منطبق است، اهداف متفاوتی را نیز پیگیری می‌کند.

۲. انتخابات، مسئله‌ای فقهی

۱-۲. ادله مانعه

در فقه سیاسی، انتخابات به‌عنوان یکی از سازوکارهای مشارکت سیاسی، از چند حیث مورد خدشه قرار گرفته است. نخست آنکه منشأ حاکمیت بیشتر نظام‌های سیاسی مبتنی بر دموکراسی، در گرو انتخابات است؛ و آرای عمومی و نظر اکثریت، به‌عنوان ضابطه و ملاک مقبولیت نظام مورد پذیرش قرار گرفته‌اند؛ در حالی‌که در تفکر اسلامی، کثرت عددی رأی‌دهندگان و غلبه تعداد آنها بر اقلیت، موجب حقانیت آنها نیست. همچنین در برخی آیات قرآن، رجوع به اکثریت، امر مذمومی است (مائده: ۱۰۳؛ انعام: ۳۷؛ یونس: ۶۰؛ توبه: ۸؛ یوسف: ۱۰۶؛ مؤمنون: ۷۰؛ فرقان: ۴۴). اساساً می‌توان گفت: حقانیت، امری واقعی است و اعتبار آن در گرو طرفداری اکثریت نیست؛ از این رو، در فقه شیعه، حقانیت یک فرد در تصدی حاکمیت سیاسی، نه در گرو رأی و نظر مردم، بلکه مرهون اوصاف و ویژگی‌هایی خاصی، همچون عدالت، کاردانی، تقوا و دین‌شناسی است. بر اساس همین منطق، برخی ضمن نوپدید شمردن مقوله انتخابات، اصل انتخابات و برگزیدن فردی برای تصدی امور سیاسی با رأی اکثریت را از بدعت‌های جهان غرب شمرده و برخی ادله از کتاب و سنت را در رد آن وارد دانسته‌اند؛ برای نمونه، آیت‌الله هاشمی شاهرودی در این باب می‌نویسد:

باید بدانیم که شورا، انتخابات و اختیار فردی بر اساس انتخابات، از بدعت‌هایی است که از غرب و از سوی مخالفین شیعه در باب ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است و آثاری از انتخابات در اسلام نمی‌بینیم. بالاترین دلیل در این باب این است که اگر انتخابات در اسلام مورد قبول و معتبر بود، هرآینه می‌بایست از پیامبر صلی الله علیه و آله و اطهار علیهم السلام روایاتی در این باب صادر می‌شد و آنان شرایط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان را می‌بایست بیان می‌کردند؛ چنانچه آنان در باب مسائل مهم به بیان مسئله می‌پرداختند؛ حال آنکه نه روایتی در این باب وجود دارد و نه گام عملی از سوی آنان در این خصوص برداشته شده است. آیا معقول است که انتخابات در اسلام مورد قبول باشد، اما در آیات و روایات ما خلاف آن بیان شده باشد؟ (هاشمی شاهرودی، بی تا، ص ۲۸۸).

فارغ از ایراد فوق که می‌تواند به‌استفاده از انتخابات خدشه وارد کند، فقیهان شیعه - برخلاف رویکردی از دموکراسی که طرفداری اکثریت از موضوعی، ملاک حقانیت آن فرض شده است - بر این باورند که حقانیت را نمی‌توان در گرو طرفداری عده‌ای (اعم از اکثریت یا اقلیت) دانست؛ بلکه حقانیت در گرو ملاک‌هایی خاص است و ممکن است در برخی موارد، اکثریت مطابق این ملاک رفتار کنند و در برخی موارد، اقلیت طرفدار حقانیت باشند:

شعار نظام اسلامی، تنها پیروی از حق است؛ ولی شعار نظام دموکراسی پیروی از خواسته‌های اکثریت؛ و این دو شعار با هم کنار نمی‌آیند؛ زیرا هدف از جامعه اسلامی، سعادت حقیقی است و آدمی را از طریق معرفت‌الله و عبودیت مطلق، به کمال می‌رساند؛ و این امر با طبایع عامه و خواسته‌های گوناگون مردم سازگار نیست و جامعه مدنی روز، جز بهره‌مند شدن از لذایذ حیات مادی و خواسته‌های پست حیوانی، هدفی ندارد؛ خواه، مطابق فطرت و عقل باشد یا نباشد. از اینروست که این‌گونه نظام‌های فاقد معیار عقلی، با مذاق بیشتر جوامع بشری وفق می‌دهد و آن را پسند می‌کنند. از اینروست که بر اساس منطق قرآن کریم، اکثریت، تقابل و اکراه نسبت به حق

بیشه کرده‌اند: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ؛ همانا ما حق را برای شما آوردیم، ولی اکثر شما نسبت به آن کراهت داشتید» (زخرف: ۷۸)؛ «بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَ لَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرَضُونَ؛ او حق را برای آنها آورده؛ اما اکثرشان از حق کراهت دارند * و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و تمام کسانی که در آنها هستند، تباہ می‌شوند؛ ولی ما قرائی به آنها دادیم که مایه یادآوری (و مایه شرف و حیثیت آنها) است؛ اما آنان از چنین چیزی روی گردانند» (مؤمنون: ۷۰ و ۷۱) (معرفت، بی تا).

۲-۲. ادله مجوزه

مقابل دیدگاهی که با استناد به فقه شیعه، سازوکار انتخابات را برای گزینش کارگزاران نظام اسلامی در نظر نمی‌گیرد، این دیدگاه وجود دارد که رجوع به نظر اکثریت مردم، مناسب‌ترین راه برای گزینش کارگزاران است. بر اساس این رویکرد، صرف نوپدید بودن و استناد پدیده انتخابات به جوامع غربی، موجب نمی‌شود آن را انکار کنیم؛ بلکه مانند بسیاری از موضوعات و مسائل مستحدثه عرصه سیاست، همچون ریاست جمهوری، نظام پارلمانی، تفکیک قوا، حزب، قانون اساسی و... که مرهون درک و تجربه بشری برای تدبیر مناسبات جامعه است، لازم است به‌عنوان موضوع غیر مستنبطه شرعی به آن نگریست و با عرضه آن به مبانی و آموزه‌های فقهی، قرائتی متناسب با جامعه دینی و مستند به شارع در خصوص استفاده از آن ارائه کنیم.

بر این اساس، این تحقیق بر آن است در فرایند بازخوانی متون فقهی متناسب با بحث انتخابات، دیدگاه شارع درباره انتخابات را به‌مثابه امری نوپدید و به‌عنوان گسترده‌ترین و رایج‌ترین مؤلفه مشارکت سیاسی در عرصه نظام سیاسی بررسی کند؛ به این ترتیب، ماحصل تحقیق ضمن بازنمایی کارآمدی این سازوکار در اداره امور جامعه اسلامی، آن را به ادله شرعی نیز مستند خواهد کرد.

۱-۲-۲. اصالت عدم منع (عدم دلالت آیات)

طرفداران رویکردی که با استناد به ظاهر برخی آیات قرآن، حجیت نظر اکثریت به‌مثابه ملاک تعیین حق از باطل را منتفی می‌دانند، اساساً در حقانیت نظر اکثریت تردید دارند و در نتیجه پذیرش این ملاک را مذمت می‌کنند. این رویکرد بر آن است که استفاده از انتخابات و ترجیح نظر اکثریت بر اقلیت در نظام سیاسی وجهی شرعی ندارد؛ بلکه باید مراجعه به نظر اکثریت کیفی را به‌جای اکثریت کمی دنبال کرد. به‌بیان دیگر، در مقابل اکثریت مردم که از علم، دانش و ایمان کافی بهره‌مند نیستند (گرچه ممکن است از اقبال عمومی بیشتری برخوردار باشند)، دیدگاه‌های افرادی را باید مدنظر قرار داد که اگرچه از نظر عده اندکانند، اما از تخصص، آگاهی و ایمان والاتری برخوردارند و دیدگاه‌هایشان صائب‌تر و با واقع منطبق‌تر است. حضرت علی علیه السلام درباره ترجیح اقلیت کیفی در مقایسه با اکثریت عددی می‌فرماید: «لَعَرَبَ الْيَوْمَ، وَإِنْ كَانُوا قَلِيلًا، فَهُمْ كَثِيرُونَ بِالْإِسْلَامِ، عَزِيزُونَ بِالْاجْتِمَاعِ؛ عرب گرچه امروز از نظر تعداد کم، اما با پیوستگی به اسلام، فراوان و با اتحاد و اجتماع، عزیز و قدرتمند است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۶).

به‌رغم نکات حائز اهمیتی که در این دیدگاه مطرح است، در پاسخ به استدلال یادشده باید اظهار داشت: اولاً مراد از این آیات، منوط نبودن ملاک حق به آرای اکثریت افراد جامعه است. این در حالی است که مراد از مراجعه به نظر اکثریت در نظام اسلامی، روشی است برای برگزیدن کارگزاران صالح در نظام اسلامی (به ملاک نظر اکثریت و در تراحم میان گزینش چند نامزد صالح) یا شیوه‌ای اجرایی است برای تطبیق قوانین نظام اسلامی بر احکام شریعت. بدیهی است مراد آیات مورد استناد، در رویکرد فوق، ناظر به این روش نیست؛ بلکه نهی از رجوع به نظر اکثریت، به‌مثابه حق (در قبال باطل) و ارزشی مقبول است.

ثانیاً مراد از اکثریتی که در آیات قرآن نکوهش شده است، اکثریت جامعه مؤمنان نیست؛ بلکه یا به اکثریت اقوام گذشته اشاره دارند (صافات: ۷۱)؛ یا طبق برخی از آیات به اکثریت افراد زمین تصریح شده است (انعام: ۱۱۶)؛ برخی آیات دیگر نیز به عدم رویکرد مثبت از سوی همه مردم تصریح می‌کنند (اعراف: ۱۸۷؛ هود: ۱۷؛ اسراء: ۸۹؛ صافات: ۷۱). بدیهی است مراد از واژه «الناس» همه مردم است که اکثریت آن را غیرمسلمانان تشکیل می‌دهند، نه همه افراد مسلمان یا مؤمن؛ و لذا شایسته نیست تعبیر «اکثر المسلمین» یا «اکثر المؤمنین» به‌کار برده شود. مرجع ضمیر «اکثرهم» در آیات یادشده نیز به اهل کتاب، مشرکین، یا همه مردم (مشمول بر مشرکین و کفار) برمی‌گردد؛ لذا آیات دال بر نکوهش رأی اکثریت، شامل مواردی که اکثریت جامعه را مؤمنان و مسلمانان تشکیل داده‌اند و به آموزه‌های دینی باور دارند، نمی‌شود.

ثالثاً بیشتر مواردی که در آیات قرآن به اکثریت نسبت داده و تفسیح شده است: کفر، عدم ایمان، عدم شکرگزاری و جهل به خدا و معارف الهی است. بدیهی است این نسبت‌ها صادق‌اند؛ اما با این حال، این آیات مانعی برای مراجعه به نظر اکثر مردم مسلمان و مؤمن به‌مثابه روشی برای اداره مطلوب جامعه نمی‌شوند. به بیان دیگر، مراجعه به نظر اکثریت مسلمانان، مورد مذمت آیات قرآن قرار نگرفته است. بنابراین از آن جایی که آیات فوق دلالتی بر نفی مشروعیت انتخابات و عدم جواز مراجعه به نظر اکثریت مردم مؤمن ندارند، می‌بایست به اصالت اباحه یا اصالت عدم المنع در زمینه به‌کارگیری انتخابات در فرایند اداره امور جامعه تمسک جست.

همچنین در قبال رویکرد فوق، می‌توان به آیاتی اشاره کرد که خداوند مراجعه به نظر مردم را بر پیامبر ﷺ فرض کرده است؛ برای مثال، توصیه به پیامبر ﷺ در مشورت با مسلمانان برای اداره جامعه، از جمله این موارد است (آل عمران: ۱۵۹). طبیعتاً مراجعه به اکثریت افراد مؤمن که همواره در اطاعت الهی‌اند و خود را مقید به دستورات خداوند می‌دانند، نه‌تنها مذموم نیست، بلکه در فرایند شورا مورد توصیه و تأکید قرار گرفته است. البته بدیهی است که انتخابات با مقوله شورا تفاوت دارد؛ لکن از آنجاکه انتخابات در نظام اسلامی به ملاک شورای برگزارشده از سوی حاکم است، نه دیدگاه اکثریت مردم، بنابراین همان‌گونه که بر اساس مقتضای ادله شورا، پیامبر ﷺ در صورت نیاز یا مصلحت، از توده مردم نظرخواهی کرد و نظر آنها را به رسمیت شناخت، حاکم اسلامی هم می‌تواند در خصوص تعیین کارگزاران خویش در فرایند انتخابات، از مردم نظرخواهی کند و در صورتی که نظر آنان را دریافت کرد، آن را تنفیذ نماید.

علاوه بر رویکرد روش‌مدار (و نه ارزش‌مدار) به انتخابات، و با توجه به فقدان ادله در خصوص منع انتخابات برای اداره جامعه اسلامی، می‌توان به ادله‌ای از عقل و نقل اشاره کرد که حاکی از استناد انتخابات به آموزه‌های فقه شیعه‌اند.

بر اساس ادله عقلی که مورد تأیید برخی از روایات نیز هستند، هرگاه در نظریه‌ای اختلاف واقع شود، حکم عقل این است که احتمال خطا در نظریه‌ای که طرفداران بیشتری دارد، کمتر و به واقع نزدیک‌تر باشد. بر این اساس، عمل به نظر اکثریت رجحان دارد و عمل به نظر اقلیت، مرجوح دانسته می‌شود. به‌خوبی پیداست که ترجیح مرجوح از دیدگاه عقل، قبیح است و نباید بر اساس امر مرجوح عمل نمود.

مطابق همین منطق در فقه شیعه، در صورت تعارض روایات، «موافقت مشهور» جزو مرجحات برشمرده شده و عمل به روایت شاذ و نادری که موافق مشهور نباشد، مرجوح دانسته شده است (مظفر، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۱). این امر، مستند به روایتی در باب وجوه جمع بین روایات متعارض است و در فقه شیعه با نام مقبوله عمر بن حنظله شناخته می‌شود. امام صادق علیه السلام در این روایت فرموده است: می‌بایست به روایت مورد اجماع در نزد اصحاب عمل کرد و روایت شاذ و نادری را که در نزد اصحاب مشهور نیست، ترک نمود. مراد از «مجمع علیه» در این روایت، امر غیر مورد اختلاف نیست، بلکه مراد امری اضافی است و شامل موارد اکثریت و مشهور می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۵۸). مضافاً بر اینکه راوی نیز از این عبارت، شهرت را فهمیده و از همین‌رو در سؤال بعدی خود، از تعارض دو روایت مشهور پرسیده است (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۷، ص ۳۰۳)؛ زیرا معنا ندارد که اجماعی حول دو روایت متعارض وجود داشته باشد.

میرزای نائینی در کلامی در راستای اثبات جواز انتخابات و ضرورت اخذ نظر اکثریت در مقابل دیدگاه اقلیت رأی‌دهندگان، به این منطق اشاره کرده و ضمن عقلانی خواندن مراجعه به نظر اکثریت در مقابل اقلیت، به روایت عمر بن حنظله اشاره نموده است. وی می‌نویسد:

گذشته از آنکه لازمه اساس شوریتی که دانستی به نص کتاب ثابت است، اخذ به ترجیحات است عند التعارض، و اکثریت عند الدوران اقوی مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلاً، ارجح از اخذ به شاذ است و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است و با اختلاف آرای تساوی در جهات مشروعیت، حفظاً للنظام، متیقن و ملزمش هم همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است (نائینی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲).

بر این اساس، می‌توان مراجعه به آرای عمومی و ترجیح نظر اکثریت افراد جامعه در فرایند انتخاباتی را که در چهارچوب شریعت برگزار شده است، به دین مستند کرد و به رضایت شارع نسبت داد و از آن به‌منزله روشی برای اداره جامعه استفاده نمود.

امام خمینی نیز با توجه به همین منطق عقلی، رجوع به نظر رأی اکثریت مردم مسلمان را در نظام جمهوری اسلامی ایران توصیه و توجیه کرد. ایشان بر این باور بود که چون اکثریت رأی‌دهندگان مسلمان‌اند، طبیعتاً آنان نیز

مطابق منطق اسلامی حکم خواهند کرد. لذا می‌نویسند: «حکومت اسلامی، حکومتی است که اولاً صددرصد متکی به آرای ملت باشد؛ به‌شیوه‌ای که هر فرد ایرانی احساس کند که با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می‌سازد؛ و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمان‌اند، بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همهٔ زمینه‌ها رعایت شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۴۴۸-۴۴۹).

۲-۳. انتخابات به‌مثابهٔ شورای همگانی

در فقه، اصولاً مراجعه به نظر مردم به سه‌گونه مطرح می‌شود: برخی مصداق «مشورت» هستند؛ برخی مصداق «شورا» و برخی دیگر ذیل «رجوع به خبره» قرار می‌گیرند. برخلاف مشورت و رجوع به خبره - که ملاک آن رجوع جاهل به عالم است و غرض از آن درک صواب و حقیقت می‌باشد و افراد دانا و عالم را متعلق مشورت فرض می‌نماید - «شورا» در راستای مراجعه به نظر مردم انجام می‌پذیرد و ملاک آن رجوع به عالم و به‌خاطر فهم قضیه‌ای مبهم نیست؛ بلکه در راستای تأمین اموری همچون «احترام به حقوق شهروندی مسلمانان»، «تأکید بر مقبولیت مردمی»، «تأمین کارآمدی تصمیم‌ها»، «رشد فکری و شخصیت دادن به مردم»، «آگاه شدن مشورت‌شدگان و استفاده از تأیید آنان» و «شناخت اصحاب نظر و تخصص» انجام می‌شود (استادی، ۱۳۶۱، ص ۳۱-۳۶). در فقه سیاسی، از این‌گونه مشورت به «مشورت طریقی» یاد شده است؛ زیرا چنین مشورتی، طریقی برای دستیابی به علم است (ایزدهی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰). بنا بر رویکرد سه‌گانهٔ یادشده، مشورت در عرصهٔ سیاسی به‌مثابهٔ رجوع کارگزاران به دیدگاه دیگران، که اساسی‌ترین نقش را در ادارهٔ مطلوب جامعه دارند، به دو صورت قابل تقسیم است: «تحصیل علم و آگاهی» و «تأمین مصلحت».

بر این اساس باید گفت: گاهی غرض از مشورت، رهایی از جهل و کم کردن درصد خطا در اندیشه و تصمیم‌گیری‌هاست. در چنین صورتی، مشورت حیثیت طریقی دارد و در حقیقت، از باب رجوع جاهل به عالم خواهد بود. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «من استقبال وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۷۳).

در این قسم، با عنایت به اینکه حکومت دارای گستره‌ای وسیع و واجد شئون مختلف است و ادارهٔ مطلوب آن به دانش‌های متفاوت و گسترده‌ای نیاز دارد، طبیعی است که یک فرد نمی‌تواند به همهٔ آنها آگاهی داشته باشد. از این‌رو با توجه به اینکه ولی فقیه و کارگزاران وی به همهٔ این دانش‌ها احاطه ندارند، می‌بایست در هر موضوعی به کارشناسان مورد اعتماد و دانا در آن موضوع مراجعه شده، از آنان مشورت گرفته شود. این مشورت که از قبیل رجوع به خبره و از باب مراجعهٔ جاهل به عالم است، مستلزم مشارکت سیاسی صاحبان علوم و تجربه‌های مختلفی است که بتوانند در فرایند ادارهٔ امور جامعه موثر واقع شوند.

این منطق، مستند به فقه شیعه است و مباحث آن ذیل «ضرورت مشورت ولی فقیه با خبرگان عرصه‌های مختلف دانش و تجربه» توسط فقهای متعدد مورد بررسی و گفت‌وگو قرار گرفته است. بنابراین مباحث:

اولاً هر حکمی در فقه، مستلزم وجود موضوع (و متعلق) است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۹۶) و تا وقتی موضوع و متعلق به خوبی فهم نشوند، حکم متناسبی نیز ارائه نخواهد شد.

ثانیاً برخلاف برخی موضوعات شرعی، مانند نماز، روزه و حج - که از وضوح برخوردارند - و برخلاف برخی موضوعات عرفی که شناخت آنها نیازمند تخصص نیست و هر فردی قادر به شناخت آن است، بعضی موضوعات جنبه تخصصی دارند و شناخت آنها در گرو فهم کارشناسان یا اصحاب تجربه است؛ مانند: «جایگاه کنترل جمعیت در تضعیف یا تقویت نظام»؛ «گونه‌ها و مقدار سلاح مورد نیاز در جنگ‌ها»؛ «تشخیص وضعیت دشمن جهت اعلام جنگ یا صلح» و

ثالثاً در این قسم از موضوعات، نه تنها فقیه قادر به شناخت مناسب از آنها نیست و باید به کارشناسان خبره و زمان شناس مراجعه کند، بلکه با توجه به تأثیر موضوعات در استنباط احکام، در برخی مواقع عدم استفاده از کارشناسان خبره موجب به خطر افتادن نظام سیاسی می‌شود و ممکن است یک تصمیم یا حکم شرعی غیرکارشناسی شده یا مبتنی بر کارشناسی غیرروزآمد، مشکلات و صدمات جبران‌ناپذیری را بر کشور تحمیل کند.

بر این اساس، برخلاف «مشورت طریقی»، که راهی جهت کسب آگاهی است و معمولاً با خبرگان و متخصصان عرصه‌های مختلف صورت می‌پذیرد، گاهی مشورت با دیگران، نه به‌غرض تحصیل علم و آگاهی و تصمیم‌گیری‌های کلان مبتنی بر واقع و مصلحت، بلکه با وجود آگاهی از آن موضوع، خود دارای مصلحت است. این مشورت‌ها که معمولاً با توده مردم صورت می‌پذیرد، در راستای تأمین اموری مانند «کسب اطلاعات از افکار عمومی جامعه»، «اطلاع از آگاهی و جهت‌گیری‌های مشورت‌شوندگان»، «آزمایش خرد مشاورین»، «ایجاد رشد فکری و شخصیت دادن به مردم»، «آگاه شدن مشورت‌شدگان و استفاده از تأیید آنان» و «شناخت اصحاب نظر و تخصص» صورت می‌پذیرد (استادی، ۱۳۶۱، ص ۳۱-۳۶).

این‌گونه مشورت، علاوه بر اینکه سابقه دیرینی نزد خردمندان دارد، در سیره اسلامی بدان توصیه و عمل شده است. برای نمونه، اگرچه ائمه معصومین علیهم‌السلام به دلیل برخورداری از صفت عصمت و اتصال به منبع الهی، نیازمند مشورت با دیگران - برای رفع ابهام یا جهل نسبت به امور جامعه - نبودند (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۰؛ شیخ مفید، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱)؛ اما در راستای تأمین مصالح مبتنی بر این‌گونه مشورت و تعیین الگوی مطلوب نظام دینی برای همه ادوار و سال‌ها، بر ضرورت رویکرد مشارکتی مردم در عرصه مشورت‌دادن به حاکم تأکید کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۹۳).

برای مثال، با اینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مانند در شهر مدینه را به‌صلاح می‌دانستند، با اصحاب خود درباره محل جنگ احد مشورت فرمودند. در نهایت نیز نظر مشورت‌شوندگان را پذیرفتند و در مرحله عمل، به آن گردن نهادند و مصائب بسیاری را نیز به‌جان خریدند (نائینی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴). با وجود بهره‌مندی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از عصمت، طبق آیه شریفه «وَأْمُرُهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) ایشان مأمور به استفاده از شورا بودند. نائینی در توضیح این آیه

می‌نویسد: «... اگرچه فی‌نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع، برگزار شود، در کمال ظهور است» (همان، ص ۸۴).

حضرت علی علیه السلام نیز در عین حال که حق تصمیم‌گیری نهایی را برای خویش (به‌عنوان حاکم) به‌رسمیت می‌شناختند، خواستار مشارکت خواص و نخبگان جامعه برای مشورت دادن به حاکم اسلامی بودند. ایشان به ابن عباس می‌فرمایند: «لَا كُنْ تَشِيرَ عَلَيَّ فَإِنَّ عَصِيَّتَكَ قَاطِعِي؛ بر تو لازم است نظر مشورتی خویش را ارائه دهی؛ پس اگر با تو مخالفت کردم، باید از من تبعیت کنی» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۱). آن حضرت در زمان خلافتشان، نه فقط نخبگان، بلکه توده مردم را به مشارکت در فرایند اداره امور فرا می‌خواندند و خواستار ارائه مشورت مردم به حاکم می‌شدند: «فَلَا تَكْفُرُوا عَلَيَّ مَقَالَةً بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةً بَعْدَلٍ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ مَا أَنْ أُخْطِيَّ وَلَا أَمْنٌ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي؛ در برابر من، از گفتن حق و مشورت از روی عدالت خودداری نکنید. اگر عنایت خداوندی که مالک‌تر از من به من است، کفایت من ندارد، شخصیتهای فوق‌خطا نیستم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۱۶).

مطابق این رویکرد، با اینکه حاکم اسلامی می‌تواند افراد معینی را برای کارگزاری خود انتخاب کند، اما در برخی موارد، تعیین کارگزاران خود را در گرو مشورت با مشاوران خردمند قرار می‌دهد و گاهی نیز این امر را به نظر فراگیر توده شهروندان موکول می‌نماید. برای نمونه، این قضیه امروزه در قالب انتخابات سراسری جهت تعیین ریاست جمهوری تعیین یافته است. در واقع، اگرچه حاکم اسلامی می‌تواند فردی را به‌عنوان ریاست قوه مجریه انتخاب کند و اداره امور اجرایی کشور اسلامی را به وی تفویض نماید (چنانکه تدبیر امور قضایی را بدون نظرخواهی از عموم مردم به فرد خاصی واگذار می‌کند)، اما مطابق منطق مشورت موضوعی، نظر مردم را طلب می‌کند و در فرایند انتخابات، نظر اکثریت آنان را تنفیذ کرده، اداره امور کشور را به فرد مورد گزینش مردم تفویض می‌نماید.

این شکل از مراجعه به نظر عموم مردم و افکار عمومی - که عمدتاً در قالب انتخابات و رفراندوم‌ها نمایان می‌شود - بر اساس منطق شورا توجیه می‌شود. در این فرایند، به‌منظور جلب مشارکت فراگیر مردم در قالب مراجعه به آرای عموم مردم و آگاهی از نظر آنها، بخشی از فرایند اداره مشارکتی امور جامعه مبتنی بر مشورت نیز تأمین می‌شود. همچنین عدم توجه به نظر مردم، شائبه دیکتاتوری در نظام سیاسی را تقویت می‌کند؛ از این‌رو، جلب مشارکت آنان در قالب انتخابات می‌تواند توهم استبداد را نیز از جامعه دور کند و به کارآمدی حکومت در انجام مأموریت‌هایش یاری رساند. بر همین اساس، برخی فقها رجوع به افکار عمومی و انتخابات در فرایند اداره جامعه را به اندازه‌ای مهم دانسته‌اند که می‌تواند موجب پدید آمدن عنوان ثانوی شود و در سایه دستیابی به اهداف و غیای شریعت، به‌عنوان یک حکم الزام‌آور دنبال گردد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴۳).

اگرچه مطابق ادله ولایت فقیه، مشروعیت حاکمیت سیاسی در عصر غیبت برای فقیهان واجد شرایط ثابت است، اما برای تحقق حاکمیت سیاسی فقیه واجد شرایط باید به نکته ظریفی که در این میان وجود دارد، توجه کرد. آن نکته اینجاست که ممکن است در یک زمان، فقهای واجد شرایط متعددی وجود داشته باشند و ادله مشروعیت، شامل همه آنها شود. طبعاً در چنین شرایطی، پذیرش ولایت هم‌زمان همه فقهای واجد شرایط ممکن نیست؛ چرا که به هرحم و مرج می‌انجامد و موجب تزامم ولایت فقهای متعدد ذیل حاکمیت سیاسی واحد می‌شود. به‌منظور رفع تزامم، برای گزینش یک فقیه و ترجیح وی از میان بقیه فقها، می‌بایست مرجحاتی مد نظر قرار گیرند تا به‌موجب آنها یک نفر برای حاکمیت سیاسی ارجح تشخیص داده شود. در راستای این امر، مرجحاتی همچون «علمیت فقهی»، «جامعیت علمی»، «توانایی مدیریت و تدبیر جامعه»، «زمان‌شناسی متناسب با نیازهای نوپدید» و «شناخت سایر جوامع و نظام‌های آنان» می‌توانند مد نظر قرار بگیرند.

نکته دیگر این است که با وجود توجه به این مرجحات، باز هم ممکن است حائزین ملاک‌های یادشده متعدد باشند و شناسایی هر کدام از این معیارها در تصدیق حول یک فقیه به‌سادگی میسر نشود. با عنایت به اختلاف در تشخیص واجدین این معیارها، مشکل همچنان بر جای خود باقی خواهد ماند. در این شرایط می‌توان «مقبولیت فراگیر مردمی» و «رای اکثریت مردم» در فرایند انتخابات را به‌عنوان یکی از مرجحات باب تزامم برشمرد و در راستای رفع تزامم امکان ولایت‌های متعدد و تعیین یک فقیه از میان فقهایی که شأیت ولایت بر امت را دارند، به آرای مردمی مراجعه کرد. بر این اساس، فقط فقیه‌ی که مطابق این روش برگزیده می‌شود، مجاز به تصدی حکومت و رهبری خواهد بود. در این راستا، آیت‌الله کاظم حائری، انتخاب و گزینش فقیه را نه به‌عنوان انتخاب حاکم، بلکه ضرورتی برای حل تزامم ولایت فقیهان در عرض هم معرفی می‌کند و می‌نویسد: «نتیجه آنکه در فرض تزامم بین فقهای واجد شرایط، باید در فرایند یک انتخابات، ولی فقیه را از میان آنان گزینش نمود» (حائری، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۸-۲۱۹).

با عنایت به اینکه همواره امکان گزینش ولی فقیه به‌واسطه رأی مستقیم مردم امکان‌پذیر نیست، بلکه در بسیاری از موارد مردم قادر نیستند مناسب‌ترین فقیه و عالم‌ترین آنها را بشناسند، لذا گزینش فقیه به‌واسطه نظر دیگران، به دو صورت (انتخابات مستقیم و باواسطه) پیشنهاد شده است؛ یعنی همان‌گونه که مطابق نظریه ولایت انتخابی فقیه، مردم می‌توانند به‌صورت مستقیم فردی را که حائز شرایط باشد، انتخاب نمایند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۱۳)، بر اساس نظریه ولایت انتصابی و مطابق مقررات موجود در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مردم افرادی را به‌عنوان خبره و کارشناس انتخاب می‌کنند تا آنها فردی را از میان شایستگان منصب حاکمیت گزینش کنند (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۴۵). طبیعتاً در این صورت، ضمن اینکه اصل وجود شرایط لازم در حاکم تضمین می‌شود، گزینش بهترین افراد در میان کاندیداهای احتمالی برای تصدی حاکمیت سیاسی، ضمانت می‌شود و علاوه بر احراز مشروعیت الهی، رضایت مردمی نیز در راستای کارآمدی نظام سیاسی تأمین می‌گردد.

بدیهی است مراد این تحقیق، نه اثبات انتخابات به صورت مطلق، بلکه بازخوانی مبانی دینی - فقهی در خصوص انتخابات است؛ به گونه‌ای که بتوان از آن به‌مثابه سازوکاری مشروع و کارآمد در اداره نظام سیاسی بهره جست. بدیهی است در این رویکرد، حضور مردم، نامزدی افراد و فرایند انتخابات، مقید به مبانی دینی و فقهی است و جز در صورت استناد به مبانی دینی، از حجیت برخوردار نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در خصوص مشروعیت انتخابات گذشت، می‌توان از آن به‌عنوان یکی از سازوکارهای اساسی مشارکت سیاسی بهره گرفت و به‌مثابه یک روش در اداره جامعه به آن مراجعه کرد. از آنجاکه انتخابات، امروزه از گستره فراگیری برخوردار است، بهره‌گیری از آن می‌تواند در قالب گونه‌های مختلفی جلوه نماید. اگرچه در بسیاری از کشورها، رأی اکثریت در فرایند قانون‌گذاری مورد استفاده بوده و ملاک تشخیص حق است، در نظام اسلامی رأی و نظر اکثریت مردم موجد حقانیت یک قانون نیست؛ با این حال در بسیاری از موارد، نمایندگان مردم به‌عنوان نخبگان و کارشناسان امور مختلف جامعه می‌توانند در تطبیق قوانین بر مصادیق اجرایی تأثیرگذار باشند. بدین ترتیب، رأی اکثریت نمایندگان مجلس در موضوع‌شناسی و مصلحت‌اندیشی، مبتنی بر قانون‌گذاری، موضوعیت پیدا خواهد کرد. بدیهی است شناخت از موضوعات و قوانین که مستند به فهم اکثریت کارشناسان و نمایندگان فکری جامعه باشد، می‌تواند واقع‌نمایی بیشتری در مقایسه با فهم اقلیت داشته باشد؛ از این رو، قوانین مجلس شورای اسلامی باید به تأیید اکثریت نمایندگان مجلس برسد.

البته در برخی مواقع ممکن است قوانین مجلس با قوانین شریعت در تقابل باشند. برای رفع این مسئله، فهم فقها و حقوق‌دانان شورای نگهبان در تعیین مخالفت یا عدم مخالفت این قوانین با شرع و قانون اساسی به‌رسمیت شناخته شده است. نکته اساسی این است که در این شورای دوازده نفره نیز رأی اکثریت، ملاک مخالفت یا موافقت و استناد قوانین به شرع شده است. بدیهی است فرایند مشارکت نمایندگان فکری - فقهی مردم در مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، در راستای مشارکت سیاسی نخبگان بوده و مطابق با سازوکار مشورت و انتخابات قابل تبیین است.

در کنار پذیرفته شدن نظر اکثریت نمایندگان مردم و اعضای شورای نگهبان در فرایند قانون‌گذاری، می‌توان به جلوه‌های دیگر انتخابات نیز اشاره کرد. برای مثال، اگرچه حاکم می‌تواند در تعیین کارگزاران نظام اسلامی، افرادی را برای برخی مناصب حکومتی گزینش کند، اما اموری همچون «جلب مشارکت سیاسی مردم در فرایند تصمیم‌سازی‌های کلان»، «جلب اعتماد مردم به نظام سیاسی»، «حفظ کرامت انسانی شهروندان»، «سپردن امور مردم به‌دست نمایندگان خود آنها»، «دور ماندن از شائبه استبداد و خودمحوری»، «پاسخ‌گویی کارگزاران به مردم در راستای جلب نظر ایشان» و «ارتباط مستقیم مردم و کارگزاران»، از جمله مواردی هستند که بر ضرورت و فضیلت گزینش کارگزاران توسط مردم دلالت می‌کنند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.

استادی، رضا، ۱۳۶۱، *سوری در قرآن و حدیث*، قم، هجرت.

ایزدی، سید سجاد، ۱۳۸۷، *نظارت بر قدرت در فقه سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

آشوری، داریوش، ۱۳۷۳، *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید.

حائری، سید کاظم، ۱۴۱۴ق، *ولایة الامر فی عصر الغیبة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *فرهنگ دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور*، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۷۱، *الفصول المختارة*، قم، مکتبه الداوری.

مطلب‌زاده، خلیل و دیگران، ۱۳۸۸، *فرهنگ به نشر*، مشهد، شرکت به نشر.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۳ق، *اصول فقه*، بیروت، دارالتعاون للمطبوعات.

معرفت، محمدهادی، بی تا، «دموکراسی در نظام ولایت فقیه»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ش ۱۸، ص ۷۲-۱۰۴.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۳ق، *انوار الفقاهة: کتاب البیع*، قم، مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.

_____، ۱۴۲۲ق، *بحوث فقهیه هامة*، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.

منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، قم، مرکز العالمی للدراسات العالمیة.

موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، ۱۴۲۲ق، *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، ۱۴۳۵ق، *الحاکمیه فی الإسلام*، قم، مجمع اندیشمندان اسلامی.

_____، ۱۳۸۰، *حاکمیت در اسلام: بررسی مراحل ده‌گانه ولایت فقیه در عصر غیبت امام زمان علیه السلام*، قم، جامعه مدرسین.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۷۹، *کتاب الطهارة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نائینی، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *تنبیہ الأمة و تنزیه الملة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۷ق، *مستدرک وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم السلام.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، بی تا، «نظرة جدیدة فی ولایة الفقیه، ولایة الفقیه من الأصول الواضحة فی الفقه»، *المنهاج*، ش ۸،

استلزامات سیاسی «تُوَدَه» و «تَسْرَع» در اندیشه سیاسی امام خمینی *

حسن علی یاری / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور تهران

رشدید رکابیان / استادیار دانشگاه آیت‌الله بروجردی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۳

ra.recabian@gmail.com

چکیده

فلسفه «تُوَدَه» و «تَسْرَع» در اندیشه سیاسی امام خمینی * پرسش اصلی پژوهش حاضر است. در اندیشه سیاسی اسلام، هیچ‌گاه بحث مستقلی پیرامون این دو مفهوم ارائه نشده است. از این‌رو نگارندگان تلاش کرده‌اند به روش استنباطی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی در کتاب و سنت و با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی * به ارائه این بحث پردازند. الگوی مورد بحث در این مقاله بر اساس نظریه «دو فطرت» امام خمینی * و با تأکید بر چهارچوب نظری علل اربعه ارائه شده است. از آنجاکه تُوَدَه مربوط به فطرت مخموره و از جنود عقل و متعلق به مکتب فلسفی متعالیه است و تَسْرَع که از فطرت محجوبه و از جنود جهل و متعلق به مکتب فلسفی متدانی است، هر کدام به‌عنوان یک صفت، روحیه و وضعیت حادث در سطح فرد و جامعه نگریسته شده است که هر کدام ناشی از چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی خواهند بود و می‌تواند موجب شکل‌گیری یک جامعه متعالی یا متدانی گردد. بر این اساس، تلاش شده است در حد امکان، استلزامات و دلالت‌های سیاسی آنها مورد توجه و مقایسه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: تُوَدَه، تَسْرَع، مکتب متعالیه، مکتب متدانی، فطرت مخموره، فطرت محجوبه، علل اربعه.

مقدمه

صفت «تؤده» و مفاهیم هم‌معنای آن، از قبیل استقامت، پایداری، ثبات، ثانی، طمأنینه، وقار، رزانت و تثبیت را می‌توان از صفات فرد و جامعه‌ای شمرد که عقل در آن جامعه محور امور قرار داده شده است؛ چراکه اگر این صفت بر انسان و جامعه او حاکم شد، به راحتی می‌تواند تمام وظایف خود را در سطوح مختلف فردی و اجتماعی به درستی به انجام رساند و در زندگی مادی و معنوی از هرگونه خطا و لغزش به دور بوده و توانایی مقابله با هرگونه تهدید فردی و اجتماعی را داشته باشد. بالاترین درجه این صفت را می‌توان در پیامبران الهی سراغ گرفت. بنابراین هر یک از انسان‌ها و به تبع آن هر جامعه‌ای اگر بتواند این صفت را در خود تقویت نماید، آن جامعه می‌تواند از گزند تندبادهای شرک و نفاق در امان باشد. تجربه نیز ثابت کرده است که تؤده و استقامت، بهترین ویژگی در کار و روابط اجتماعی و روابط بین‌المللی و همین‌طور بهترین عنصر برای آرامش جوامع و کنترل جرم و جنایت است؛ چراکه معنای عمیق تؤده، پابندی به حق و اعتراف به آن و انجام کارها بر اساس آن است. برعکس، اگر در سطح فرد یا جامعه‌ای روحیه تسرع و امثال آن، از قبیل عجله، بی‌قراری، شتاب‌زدگی، درنگ نداشتن و عدم طمأنینه حاکم گردد، باعث تسلط و ریاست قوای غیرعقلانی، همچون وهم، غضب و شهوت بر فرد و جامعه می‌شود و در نهایت مفسده‌های گوناگونی در سطوح مختلف فردی و اجتماعی به وقوع می‌پیوندد.

امام خمینی علیه السلام می‌فرمایند: «تسرع» یکی از ملکات ناهنجار است که انسان به واسطه آن در هیچ چیز قرار نگیرد و به‌زودی سبک‌مغزی و تهی‌باری کند و انگاره کارها را از دست بدهد؛ نه در پیشامدهای روحی خوددار باشد و نه در شداید جسمی پایداری کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۱). داشتن هر کدام از صفات فوق، در سطوح مختلف فردی و اجتماعی مؤثر واقع می‌گردد. بنابراین چه بسیار افرادی که پیش‌نیازهای پیشرفت و موفقیت و برتری را دارند، اما انحراف و عدم استقامت باعث شده است از ارتباط با درون خود باز بمانند. بر این اساس، تأثیر این دو صفت بر یک نظام سیاسی می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در سعادت یا شقاوت و امنیت یا عدم امنیت یک نظام و جامعه داشته باشد.

۱. نظام مفهومی و چهارچوب نظری

بر اساس تفسیر حضرت امام خمینی علیه السلام از حدیث جنود عقل و جهل، خداوند متعال بعد از خلقت عقل و جهل، در انسان دو نوع فطرت قرارداده است: یکی فطرت مخموره، که محکوم به احکام طبیعت نشده است؛ و دوم فطرت محجوبه، که گرایش به طبیعت دارد. از نگاه حضرت امام علیه السلام تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم می‌شود: (۱) اصلی و استقلالی؛ (۲) فرعی و تبعی. جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، بی‌واسطه یا باواسطه، رجوع می‌کند. مقصد اول که اصلی و استقلالی است، توجه دادن فطرت است به کمال مطلق؛ و مقصد دوم که عرضی و تبعی است، تنفر دادن فطرت است از دنیا و طبیعت، که ام‌النقائص و ام‌الأمراض نامیده می‌شود (همان، ص ۷۹).

از منظر امام خمینی علیه السلام فطرت مخموره دارای ویژگی غیرمحبوبه است که محکوم احکام طبیعت نشده و جنبهٔ نورانیت آنها باقی است؛ اما زمانی که فطرت انسان متوجه طبیعت شد و محکوم به احکام آن گردید و محجوب از روحانیت شد، مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدبختی‌ها می‌گردد. به این بیان، فطرت مخموره بی‌حجاب وزیر عقل و مبدأ خیرات و خود خیر است؛ و فطرت محجوبه به طبیعت وزیر جهل و مبدأ شرور و خود شر است (ر.ک: همان، ص ۷۶).

بنابراین، چون فطرت مخموره محتجب به حجاب‌های طبیعت نیست، سرچشمهٔ تمام خیرات به شمار می‌رود و هیچ‌گاه اسیر دام‌های نفس و ابلیس نمی‌گردد. لذا تَوَدّه و فروع آن، از قبیل تَأْنی و تَثْبُت و استقامت، از جنود عقل، و تَسْرَع و شتاب‌زدگی و بی‌ثباتی و بی‌قراری از جنود جهل و شیطان و از فطریات محجوبه به شمار می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۸۱-۸۲).

انسان به حسب فطرت اولیه که حق تعالی او را به آن مخمّر فرموده، عاشق کمال مطلق و متفّر از نقص است... قلبی که در آن نور توحید و معرفت کمال مطلق تابیده شده باشد، دارای طمأنینه و ثبات و تَأْنی و قرار است... و به عکس، دلی که از معرفت محتجب و در حجاب‌های خودبینی و شهوات و لذّات حیوانی اندر است، از فوت لذّات حیوانی خوفناک است. چنین شخصی طمأنینهٔ قلب را از دست داده و در کارها با عجله و شتاب‌زدگی اقدام می‌کند (همان، ص ۳۶۲-۳۶۳).

از آنجا که ابعاد وجودی انسان دارای سطوح مختلفی است، این نظریه می‌تواند برای همهٔ لایه‌های وجودی انسان، از قبیل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی قابل تفسیر باشد و او را قادر به پاسخگویی کند. برای نمونه، در بحث هستی‌شناسی نگاه تعالی محور دارد. بر اساس این نظریه، خداوند خالق عقل و جهل است و کل نظام هستی در ارتباط با خداوند معنا می‌یابد و هستی خود را از هستی او اخذ می‌کند؛ لذا در سه سطح عالم ماده، عالم مثال و عالم مجرد قابلیت طرح دارد.

این نظریه در بحث انسان‌شناسی نیز چهارچوب معناداری به ما می‌دهد و شامل هر سه سطح بدن، بدن مثالی و روح است. بنابراین انسان یک بخش روحانی دارد که همان عقل است و واحد است و تکثر ندارد؛ و یک بخش غیرروحانی و مادی دارد که از آن به «بحر اجاج ظلمانی» تعبیر شده و متکثر از سه قوهٔ وهم، غضب و شهوت است. جنس وهم از نوع معرفتی، و جنس غضب و شهوت از نوع انگیزشی است. بنابراین، هشت نوع انسان وجود خواهد داشت که تنها یک نوع آن عقل حاکم می‌باشد و آن انسان عاقل است که جنبهٔ الهی و دینی پیدا می‌کند و هفت نوع انسان جاهل هست که از ترکیب سه نوع جهل (وهم، غضب و شهوت) به وجود می‌آید. حضرت امام علیه السلام از این انسان‌ها تحت عنوان مسموحات ملکوتیه یاد می‌نمایند (ر.ک: همان، ص ۱۴۹).

در معرفت‌شناسی نیز این نظریه می‌تواند از هر سه سطح حواس ظاهری، و حیانی و عقلی، بهره‌مند شود و به شناخت دقیقی از لایه‌های وجودی انسان بپردازد. در روش‌شناسی نیز هر سه لایه قابل استفاده است؛ یعنی می‌تواند از روش تجربی، تفسیری و عقلی و شهودی بهره‌مند گردد.

سطح سه	سطح دو	سطح یک	مبانی دانش سیاسی
عالم مجرد	عالم مثال	عالم ماده	هستی‌شناسی
روح	بدن مثالی	بدن	انسان‌شناسی
عقل و شهود	خیال	حواس ظاهری	معرفت‌شناسی
عقلی و شهودی	تفسیری	تجربی	روش‌شناسی

نگارندگان بر آن‌اند تا دو مفهوم توده و تسرع را بر اساس الگوی دو فطرت، به بحث بگذارند. بر اساس نظریهٔ دو فطرت، افراد و جامعهٔ انسانی از حیث اینکه قوای رئیسهٔ آنها عقل باشد یا وهم یا شهوت و غضب، به چند دسته تقسیم شود؛ بنابراین اگر قوهٔ رئیسه و محور تصمیم‌گیری، عقل قرار گیرد یا یکی از حالت‌های وهم، غضب یا شهوت، یا ترکیبی از این سه قوه بر انسان ریاست کند، هشت نوع انسان و به تبع آن، هشت گروه یا جامعه قابل طبقه‌بندی خواهد بود؛ که یک نوع آن عاقله است و هفت نوع آن جاهله خواهد بود. فارابی نیز با عنوان مدینهٔ فاضله و غیرفاضله چنین تعبیری دارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۸۰). با این توضیح، اگر توده و تسرع را یک امر حادث در وجود انسان‌ها فرض نماییم، این امر همانند امور دیگر، از نگاه فلسفی نیازمند چهار علت خواهد بود. بر این اساس، هر زمان از فلسفهٔ توده و تسرع سؤال شود، در واقع از چهار علتِ موجودیت آنها سؤال شده است. این چهار پرسش عبارت‌اند از: ۱. علت مادی حالت توده و تسرع چیست؟ ۲. علت صوری این دو چیست؟ ۳. علت فاعلی آنها چیست؟ ۴. علت غائی‌شان چیست؟

به دلیل گسترده بودن موضوع و فروع مترتبه در این پژوهش، نگارندگان بر اساس ریاست عقل (توده) و جهل (تسرع) صرفاً به دو نوع رویکرد عاقله و جاهله اشاره می‌نمایند. شایان توجه است که تا کنون کسی در زمینهٔ دلالت‌ها و استلزامات سیاسی توده و تسرع پژوهش خاصی انجام نداده و این کار برای اولین بار است که صورت می‌گیرد. فرضیهٔ مورد نظر این پژوهش چنین است: «اگر در جامعه‌ای ملاک رفتار افراد جهت انجام امور، توده باشد، آن جامعه در همهٔ سطوح فردی و اجتماعی می‌تواند جامعه‌ای متعالی باشد که در نهایت سعادت و پیروزی افراد و آن اجتماع را به دنبال دارد؛ و چنانچه ملاک رفتار افراد، تسرع در امور باشد، این امر باعث شکل‌گیری جامعه‌ای متدانی خواهد شد که در نهایت به شکست و نابودی خواهد انجامید».

۲. مفهوم‌شناسی توده و تسرع

توده به معنای طمأنینه در حرکت است و «تسرع» در مقابل همهٔ اینهاست (محمد بن مکرّم، ۱۳۷۴ق، ج ۶ ص ۲۴۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۴۵). همچنین گفته شده است: التّوّدة - بالضم: الرزانه و التّأنی، یقال: توأد فی

الامر أى تَأْنِي و تمهّل (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۱؛ ابن بابویه قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۳۷): التَّوَدَّةُ - [وَأَد]: متانت و شکوه و بردباری (فواد افرام بستانی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳): «تَوَدَّه» بر وزن هَمَزَه به معنای تَثَبُّت در امر است و به معنای رزانت و تَأْنِي است (محمدبن مکرم، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۹۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۳).

شاید مراد از آن، «تَوَدَّه» تَثَبُّت بود که آن نیز از اعتدال قوهٔ غضب است و از فروع شجاعت است؛ و آن عبارت از آن است که نفس در تحمّل شداید و پیشامدهای گوناگون عالم، خوددار باشد و به‌زودی از میدان در نرود و سبکباری و سهل‌انگاری نکند و خُفَّت و تندی به خرج ندهند؛ و این اعم است از پیشامدهای اخلاقی و روحی یا پیشامدهای طبیعی و جسمانی. نفسی که دارای ثبات باشد، از نامالایمات روحی از حوصله بیرون نرود و در مقابل ناگوارها پابرجا بایستد و از طمأنینه و ثبات او کاسته نگردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۹).

از امام رضا علیه السلام از معنای استقامت در آیهٔ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ اسْتَقَامُوا» سؤال شد. ایشان در پاسخ سؤال فرمودند: «هی و الله ما أتمم علیه» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۵۹)؛ یعنی استقامت همان روش ولایتی است که شما دارید. از آنجا که پذیرش رهبری ائمهٔ اهل‌بیت علیهم السلام ضامن بقای خط توحید و روش اصیل اسلام و ادامهٔ عمل صالح است، امام استقامت را به این معنا تفسیر فرموده است؛ بنابراین تَوَدَّه و استقامت، مساوی با استقامت و پایداری و تبعیت از اهل‌بیت علیهم السلام است (مازندرانی، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۶۸). در مقابل، تسرع به معنای شتافتن به سوی بدی (منتهی الارب) - (از اقرب الموارد)، بشتافتن (تاج‌المصادر بیهقی) (زوزنی) (آندراج). پیشی‌گرفتن و شتافتن به چیزی است (از اقرب‌الموارد) (<https://lamtakam.com/dictionaries/dehkhoda>). همچنین المعجم: الرائد تسرعاً را به «تسرع الشَّخصُ تعجلاً و تصرف بدون تفکیر و روئے» (<https://www.almaany.com>). یعنی شتافتن و تعجیل و تصرف بدون فکر و اندیشه و دیدن چیزی معنا کرده است.

۱. علل اریعه

۱-۳. علت مادی تَوَدَّه و تسرع

علت مادی عبارت است از منابع و موادی که در تولید وضعیت تَوَدَّه و تسرع به کار گرفته می‌شود. بر اساس الگوی دو فطرت، تَوَدَّه از جنود عقل، و تسرع از جنود جهل به شمار می‌آیند. بنابراین منابع و موادی که باعث شکل‌گیری تَوَدَّه می‌شود، با مواد و منابعی که تسرع را می‌سازند، فرق می‌کند. این نوع تفاوت منابع، ناشی از نگاه انسان‌شناسی مکاتب مختلف به انسان است. بر اساس اینکه ما چه تعریفی از انسان و استعدادها و قوای او داشته باشیم، شکل‌گیری وضعیت تَوَدَّه و تسرع نیز متفاوت خواهد بود. قائل بودن دو بعد مادی و معنوی برای انسان یا نگاه صرفاً مادی به انسان، در شکل‌گیری حالت تَوَدَّه و تسرع دخیل است؛ بنابراین، کسی که نگاه متعالی و دویبعدی به انسان دارد و برای بعد معنوی اصالت قائل است، به‌دنبال ایجاد روحیهٔ تَوَدَّه از طرق مختلفی در وجود خود و جامعهٔ پیرامونی است.

منابع تأمین توده برای انسان می‌تواند متشکل از منابع نرم و سخت باشد. منابع نرم، دستورات الهی اسلام است که بسیار به آن سفارش شده؛ و منابع سخت، یعنی استفاده از تجارب عملی زندگی بشر.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ توده را همراه با میانه‌روی و سکوت، یک بخش از ۲۶ بخش نبوت می‌داند؛ و از او به‌عنوان حالتی مبارک تعبیر شده است. توده حالت یا وضعیتی روحی است با محوریت و ریاست قوه عاقله به‌عنوان پیامبر درون، و بهره‌مندی از دستورات الهی و اسلامی به‌عنوان آموزه‌های دینی، و تجارب فردی و جمعی در جهت شکوفایی استعدادهای وجودی انسان.

در حالت توده، انسان در همه سطوح، از قبیل رفتاری و گفتاری، همچنین سطوح روحی و جسمی، از وضعیت مادی عبور می‌کند و ملاک‌های معنوی عامل اساسی تصمیم‌سازی وی قرار خواهد گرفت؛ و اگر عوامل دنیوی هم در تصمیم‌سازی دخیل باشند، از باب ضرورت و تکلیف به آنها می‌نگرد. بنابراین، «کمال برای هر انسانی، اعتدال و میانه‌روی در همه صفات باطنی و ظاهری است و نیز در کارهای او؛ خواه مربوط به شخص او بوده یا کاری گروهی باشد؛ و همچنین سعادت و رستگاری جز با پایداری و استقامت در راه کمال حاصل نمی‌شود» (نراقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۳۱).

در مقابل، کسی که دارای روحیه تسرع است، قوه رئیسه تصمیم‌سازی وی، غیرعقلانی خواهد بود. چنین شخصی، نه تنها نمی‌تواند از عقل سلیم بهره‌مند گردد، بلکه همواره تحت کنترل قوای وهمانی، شهوانی و غضبی خواهد بود و سرلوحه تصمیم‌سازی او تسرع و عجله خواهد بود و هیچ‌گاه نمی‌تواند به مرتبه توده برسد؛ زیرا آنچه بر او سیطره دارد، نه خداوند، بلکه شیطان خواهد بود. رسول خدا ﷺ فرمود: «الأناء من الله والعجلة من الشیطان»؛ درنگ و تأنی در کارها از سوی خدای رحمان است و شتاب و عجله در آنها از سیاست‌های شیطان (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱۵).

امام خمینی علیه السلام انسان‌ها را به هشت گروه تقسیم می‌کند که یک دسته عاقله است و هفت گروه جاهله‌اند. بر این اساس، توده مربوط به افراد و جامعه انسانی عقل‌محور خواهد بود و بر هفت قسم بعدی، به نوعی تسرع حاکم خواهد بود. به عبارت دیگر همواره توده با عقل همراه است؛ اما تسرع ممکن است به دلیل غلبه یک یا چند قوه از قوای وهمی، شهوی یا غضبی شکل گرفته باشد؛ که در هر حال به شکست خواهد انجامید. بنابراین، انسانی که قوه عقل بر او غلبه نموده، در تلاش است تا در انجام اموری که باعث اجر اخروی می‌شود، استقامت کند و از انجام اموری که همراه با تعجیل و تسرع است و چیزی جز ثمن بخت را نصیب او نمی‌کند، بپرهیزد.

دومین سطح از مواد و منابع تولیدکننده حالت روحی توده و تسرع، دانشی است که با عنوان «مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی» از آن یاد می‌شود. در الگوی توده که برگرفته از ریاست عقل است و متعلق به مکتب متعالیه می‌باشد، چهار منبع معرفتی به رسمیت شناخته شده است که عبارت‌اند از: وحی، شهود، عقل و تجربه. این در حالی است که در تسرع، که معمولاً در مکتب متدانیه جای می‌گیرد، به هر صورت که نگریسته شود، نمی‌تواند از منبع وحیانی استفاده کند؛ چرا که انسان در این نگاه، صرفاً مادی و دنیوی نگریسته می‌شود.

الف) معرفت و شناخت عقلی: تا زمانی که انسان به چیزی معرفت نداشته باشد، ارزش آن را نمی‌داند و گرایشی نیز به آن ندارد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۹۱، ص ۴۵)؛ بنابراین، نخستین چیزی که می‌تواند حالت تَوَدَّه را در انسان پدید آورد، شناخت به امری است که باید در آن استقامت نماید. از همین رو خداوند متعال ابتدا به ناپایداری دنیا و لذت‌های کاذب آن اشاره کرده، سپس انسان را به استقامت و پایداری در ارزش‌های دینی و معنوی دعوت نموده است (انفال: ۱۱). بر این اساس، عقل ابزار معرفت و متمایزکنندهٔ حق از باطل به‌شمار می‌رود. لذا در روایات معصومین علیهم السلام نیز استقامت از نتایج و ثمرات عقل شمرده شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۳).

ب) ایمان و اعتقاد به خدا: زمانی افراد به ایستادگی در برابر باور و عقیدهٔ خود اقدام می‌کنند که به آن ایمان و باور داشته باشند. از فحوای روایات معصومین علیهم السلام می‌توان چنین استفاده کرد که ایمان همواره با تثبیت، تَوَدَّه و استقامت همراه است؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «ایمان همیشه با استقامت همراه است. کسی که ایمان دارد، استقامت نیز دارد» (صدر، ۱۳۷۷، ص ۴۰)؛ زیرا ذات ایمان نمی‌تواند فارغ از این صفت باشد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «کسی که ایمان دارد، از آهن سخت، محکم‌تر و پایدارتر است. آهن هنگامی که داخل آتش می‌شود، تغییر می‌کند؛ ولی مؤمن اگر کشته شود، آن‌گاه زنده شود و باز کشته گردد، ایمانش پابرجا و دلش استوار و تغییرناپذیر است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۴، ص ۳۰۳).

ج) اعتدال و میانه‌روی در امور: راه دیگر به دست آوردن تَوَدَّه این است که انسان میانه‌روی و اعتدال را پیشهٔ خود کند؛ زیرا تَوَدَّه همواره با متانت و آرامی همراه است؛ «چراکه استحکام و سرعت، با یکدیگر تناسب معکوس دارند؛ هرچه قدم سریع‌تر برداشته شود، استحکام عمل ضعیف‌تر می‌شود» (صدر، ۱۳۷۷، ص ۶۴). حضرت امام خمینی علیه السلام نیز تَوَدَّه را اعتدال قوهٔ غضبیه می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۳۵۹).

د) احیا و زنده نگه داشتن قلب: نفس ناطقه یا قلب از نظر قرآنی عبارت است از روح لطیف انسانی که با تعلق به قلب جسمانی، سلطهٔ خود را در بدن انسان اجرا می‌کند و قساوت قلب را می‌توان یکی از مهم‌ترین عوامل مرگ آن نام برد. به همین دلیل، قلبی که مرده است، نمی‌تواند در برابر فشارها و مشکلات استقامت ورزد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۹۱، ص ۶۷). از همین روست که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «با زنده بودن و حیات قلب، استقامت حاصل می‌شود» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۲۶).

ه) مطالعه و تجربه‌گیری از زندگی انبیا و اولیای الهی و علما: پس از اینکه خداوند متعال در سورهٔ هود داستان پیامبران گرامی را برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند، این‌گونه می‌فرماید: «و هر یک از سرگذشت‌های پیامبران [خود] را که بر تو حکایت می‌کنیم، چیزی است که دلت را بدان استوار می‌گردانیم و در اینها حقیقت برای تو آمده و برای مؤمنان اندرز و تذکری است» (هود: ۱۲۰).

و) الطاف الهی: انسان در همه حال مرهون الطاف الهی خواهد بود؛ چراکه الطاف خداوند یک نوع عطیة الهی شمرده می‌شود و موجب استفاده بهتر و بیشتر از نعمات الهی می‌گردد. از همین رو از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نقل شده است که فرمودند: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِالْأَهْلِ بَيْتٍ خَيْرًا أُرْسَدَهُمُ لِلرَّقِيقِ وَ التَّائِي» (نوری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۳۹)؛ یعنی هنگامی که خداوند اراده کند تا به خانواده‌ای خیر عنایت نماید، آنها را به رفق و تأنی رهنمون می‌سازد.

از منظر عقلی نیز می‌توان برخی از عوامل و منابع توده و استقامت را عبارت از وقار، ورزش، تمرین، تکرار و تلقین به نفس، فرهنگ‌پذیری، مشارطه، مراقبه و محاسبه دانست که می‌توانند نقش خوبی در ایجاد استقامت در سطح فرد و جامعه داشته باشند.

۲-۳. منابع و مواد شکل‌گیری روحیه تسرع

منابع و مواد شکل‌گیری روحیه تسرع عبارت‌اند از:

الف) جهل و عدم بهره‌گیری از معرفت واقعی: از آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام چنین برداشت می‌شود، هنگامی که انسان مسلح به سلاح علم و احاطه و شناخت کامل به مسئله باشد، اهل صبر، حلم و شکیبایی خواهد بود و از عجله و شتاب پرهیز می‌نماید. به همین دلیل ریشه همه رفتارهای تسرعی انسان، جهل و عدم احاطه علمی شخص به موضوع و مسئله مورد نظر است (ر.ک: به آیات ۸۳ و ۸۴ سوره طه، آیه ۶۸ کهف و آیه ۳۷ انبیاء).

امام علی علیه‌السلام در این خصوص نیز هشدارهایی داده است؛ چنان که می‌فرماید: «من الخرق المعاجلة قبل الامكان و الاناة بعد الفرصة» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۶۳). در این گفتار حکیمانه، امام یکی از نشانه‌های نادانی را عجله کردن پیش از فراهم شدن امکانات ذکر می‌کنند. آن حضرت در بیان دیگری، شتاب‌زدگی را با نابخردی همسو دانسته است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۴).

ب) تمایلات مادی، شیطانی و نفسانی: بیشترین جاهایی که افراد بشر تعجیل در امور می‌کنند و سپس دچار لغزش می‌شوند، امور مادی و هواهای نفسانی است. *راغب اصفهانی* منشأ شتاب‌زدگی را هوا و هوس دانسته و همین موضوع را دلیلی بر منع آن در قرآن ارزیابی کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۸). این بحث می‌تواند محل خوبی برای آزمون و امتحان الهی بشر نیز باشد. خداوند متعال برای اینکه حجت را بر بندگانش تمام کند، گاه به این خواسته‌های شتاب‌آلود انسان‌ها، به‌ویژه کافران توجه می‌کند و زمینه انجام آن را فراهم می‌آورد (اسراء: ۱۸؛ انسان: ۲۴ و ۲۷). در این خصوص، حضرت امام خمینی علیه‌السلام می‌فرمایند: بدون شک تمام عجله‌ها و شتاب‌زدگی‌ها و بی‌ثباتی‌ها و بی‌قراری‌ها، از ترس نداشتن یا دست نیافتن به خواسته‌های نفسانی و لذات و شهوات حیوانیه در آینده است...؛ حتی عموم مردم چون اسیر مقاصد نفسانیته هستند، در دعا نیز شتاب‌زده هستند که مبادا مقاصد دنیوی یا حیوانی از دست آنها برود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۶۲).

ج) بی‌ایمانی: افرادی که ایمان در حقیقت وجودی آنها رسوخ نموده، اهل صبر و تأنی و تأمل‌اند و هرگز شتاب‌زدگی ندارند. در مقابل، افراد بی‌ایمان چون معیار عملشان هواهای نفسانی و منافع زودگذر دنیوی است، طمأنینه و تَوَدَه لازم را نخواهند داشت (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۶-۱۴۳).

دلی که از معرفت به اینکه مجاری امور به قدرت خدای متعال است، تهی باشد و تنها خود و جدیت و حرکت و سکون خود و موجودات را ببیند، در حجاب‌های خودبینی و شهوات و لذات حیوانی است، از واماندن از لذات حیوانی هراسان است. چنین شخصی طمأنینهٔ قلب را از دست داده و در کارها با عجله و شتاب‌زدگی اقدام می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ب، ص ۳۶۳).

علاوه بر موارد فوق می‌توان کم‌ظرفیتی، جهل، احساسات، عشق و نفرت نسبت به دیگران، محدودیت‌های علمی و ضعف روحی را از منابع و مواد تسرع در امور به شمار آورد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۹).

۲-۳. علت صوری تَوَدَه و تسرع

در علت صوری دو بحث مورد نظر است. اول سطوح یا لایه‌های تَوَدَه و تسرع، و دوم انواع تَوَدَه و تسرع. در چهارچوب نظری، انواع سطوح مختلفی که می‌توان برای انسان در نظر گرفت، سه لایهٔ عقلی، قلبی و ظاهری بود. در نگاه به انسان، هر رویکردی اگر توانایی مطالعهٔ سنجش همهٔ جنبه‌های وجودی انسان را داشته باشد، یعنی بتواند سه لایهٔ مورد نظر را مطالعه کند، می‌تواند تا حدی دریافت درستی از انسان و توانایی‌های او داشته باشد. بنابراین، اگر رویکردی بخشی‌نگر باشد و تنها به دنبال مطالعه بخشی از ابعاد وجودی انسان باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند به معرفتی دقیق از انسان دست پیدا کند.

در تَوَدَه - که از جنود عقل است - به هر سه لایه به‌طور هم‌زمان توجه می‌شود؛ مثلاً به لحاظ عقلی، باورها و اعتقادات فرد مورد نظر است؛ در بعد قلبی، استقامت اخلاقی و گرایش‌ها و منش‌های انسان، و در بعد ظاهری، رفتارها و کردارهای او مورد توجه است. در مقابل، صاحب صفت و روحیهٔ تسرع به علت اینکه تنها برخی از لایه‌های مورد نظر را ملاک عمل قرار می‌دهد و بیشتر متوجه امور ظاهری و مادی است، هیچ‌گاه نمی‌تواند درک درستی از انسان و پیرامون او داشته باشد. بنابراین، کسی که صاحب روحیه و صفت تَوَدَه است، در یک زمان معمولاً به سه وضعیت توجه می‌نماید: ابتدا در تصمیم‌سازی، به اعتقادات توجه دارد؛ چراکه طبیعت را آیه‌ای از آیات خداوند می‌بیند و اعتقادش افزون‌تر می‌گردد. این لایه مربوط به عقل است که انسان با حاکمیت و رهبری خداوند آشنا می‌شود و همه چیز را در این راستا تفسیر می‌کند. در حوزهٔ قلبی با فضایل و رذائل روحی و قلبی آشنا می‌گردد؛ همچنین در سطح رفتارهای ظاهری، فقه موضوعیت می‌یابد و با تکلیف آشنا می‌گردد و به‌خوبی می‌داند که در هر امری باید به هر سه لایهٔ مورد نظر توجه شود؛ بنابراین صاحب تَوَدَه ابتدا از نظر عقلی اعتقاد به خدا، پیامبر و روز جزا دارد و تابع دستورات الهی است؛ در ثانی از لحاظ اخلاقی آراسته به جنود عقل است که همان تَوَدَه و تثبت، تأنی و صفات دیگر است؛ و سوم اینکه در ظاهر نیز دستورات شریعت را برپا می‌دارد و از محرّمات دوری می‌کند. بنابراین چنین شخصی یا جامعه‌ای دارای روحیهٔ تعادل خواهد بود.

بحث ثبات قدم که از معنای تَوَدُّه است، در حوزه عقاید، اخلاق و احکام مطرح می‌باشد.

ظاهر این است که مراد از «تَوَدُّه» تَأَنُّی باشد و آن عبارت از اعتدال قُوَّة غضبیه است که حد افراط آن تسرّع است؛ چنانچه بعضی محققین بزرگ گفته‌اند و سکونت نفس را از فروع شجاعت شمرده‌اند؛ و شاید مراد از آن، تثبیت بود که آن نیز از اعتدال قُوَّة غضب است و از فروع شجاعت است و عبارت از آن است که نفس در تحمل شداید و پیشامدهای گوناگون عالم، خوددار باشد و به‌زودی از میدان درنرود و سبک‌باری و سهیل‌انگاری نکند و خُفَّت و تندی به خرج ندهد؛ و این اعم است از پیشامدهای اخلاقی و روحی یا پیشامدهای طبیعی و جسمانی... انسان با ثبات و طمأنینه می‌تواند تمام وظایف فردی و اجتماعی را انجام دهد و در هیچ مرحله از زندگانی مادی و روحانی برای او لغزشی و خطایی دست ندهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۵۹-۳۶۱).

کسی که نگاه صرفاً مادی به انسان دارد و از عالم بالا بریده شده است، سعی می‌کند تا با تسرع و عجله به هر آنچه به ذهن ناقصش خطور می‌کند، عمل نماید؛ در مقابل، کسی که دارای تربیت روحی از نوع تَوَدُّه و استقامت باشد، انسان متعادل است و مدیر نفس و جسم و روح خود خواهد بود و می‌تواند بر عقل، قلب و حواسش مالکیت داشته باشد. کسی که به این درجه رسید، توانایی اداره جامعه خود را نیز دارد.

صاحب روحیه تسرع صرفاً به برخی از سطوح سه‌گانه فوق توجه دارد و این باعث می‌شود تا نتواند شناخت درستی از خود داشته باشد و در تصمیم‌سازی دچار خطا و اشتباه می‌گردد. لذا این‌گونه افراد علاوه بر این‌که توانایی اداره خود را ندارند، به طریق اولی توانایی مدیریت جوامع را ندارند و به هیچ وجه نمی‌توانند در سطح جامعه دخل و تصرف کنند.

انواع تَوَدُّه و تسرع، جزء دیگری از علت صوری است. معمولاً تَوَدُّه و استقامت در همه امور از هر نوعی، در اسلام پذیرفته شده، مگر در اعمال خیر و اعمالی که مربوط به آخرت است (ورام ابن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۸۰)؛ همچنین در همه امور از تسرع و عجله قبل از زمان انجام آن نهی شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۴، ص ۲۴۰). تَوَدُّه و تسرع در گونه‌های مختلف آن، همچون تَوَدُّه و تسرع در قول، فعل و اعتقاد، قابل بررسی خواهد بود. متون دینی در خصوص هر سه نوع یادشده تأکید زیادی بر انجام تَوَدُّه و پرهیز از تسرع دارند.

۱-۲-۳. برخی از انواع تَوَدُّه

الف) تَوَدُّه در قول و گفتار: یکی از مهم‌ترین جنبه‌های انواع پایداری و استقامت، پایداری در قول و گفتار افراد و دولتمردان یک جامعه است که می‌تواند در دو سطح فردی و اجتماعی به منضمه ظهور برسد. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهیم: ۲۷). خداوند مؤمنان را به دلیل گفتار استوار (و عقیده پایداریشان) هم در این جهان و هم در آن جهان ماندگار می‌دارد و کافران را (در دنیا و آخرت) گمراه و سرگشته می‌سازد و خداوند هرچه بخواهد انجام می‌دهد. ب) تَوَدُّه در اعتقاد: تَوَدُّه و استقامت، با اعتقادات الهی عجین شده است؛ از این‌رو با مفاهیمی چون ایمان، عبودیت، عمل صالح و تقوا، پیوند ناگسستنی دارد؛ چراکه تَوَدُّه در واقع مکملی برای مؤلفه‌های لازم دینداری است و

بدون وجود آن، هیچ‌کدام از این مفاهیم پایدار نیستند و در نتیجه نمی‌توانند انسان را به سعادت و کمال برسانند. امام صادق علیه السلام در تفسیر استقامت در آیهٔ شریفه (فصلت: ۳۰) می‌فرماید: به امامت هر یک از ائمه علیهم السلام یکی بعد از دیگری معتقد باشد و فرمان ایشان را گردن نهد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

پایداری و استقامت بر این عقیده که خدای تعالی پروردگار عالم است، عبارت است از پذیرفتن احکام خدا و اطاعت از فرمان حضرت باری تعالی. پس اگر بعضی از فرمان‌های حق را گردن نهد و بعضی را نپذیرد، پایداری نکرده و عمل بر طبق اقرار خود ننموده است؛ مثلاً اگر نبوت را انکار بنماید، پایداری بر اقرار خویش ننموده؛ و نیز چنین است اگر پیامبر را بپذیرد و وصی آن حضرت را نپذیرد؛ و همچنین باید تمام ائمهٔ طاهرين را قبول کند. هر کدام را نپذیرفت، استقامت بر گفتهٔ خود نکرده است (صدر، ۱۳۷۷، ص ۷۵).

ج) تَوَدّه در عمل: مسئلهٔ استقامت در عمل و انجام امور، یکی از مهم‌ترین انواع تَوَدّه به شمار می‌رود. امام علی علیه السلام در وصیتی خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «الْعَمَلُ الْعَمَلُ، ثُمَّ النَّهْيَةُ النَّهْيَةُ وَالْإِسْتِقَامَةُ الْإِسْتِقَامَةُ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶)؛ کار کنید، کار کنید، آن‌گاه به پایانشان رسانید، به پایانشان رسانید؛ و ایستادگی کنید، ایستادگی کنید.

یکی از موارد عملی تَوَدّه، وفادار بودن به عهد و پیمانی است که انسان می‌بندد. این عهد و پیمان، اعم از اینکه فردی باشد به‌عنوان یک شخصیت حقیقی، یا اینکه اجتماعی و سیاسی باشد به‌عنوان یک شخصیت حقوقی، می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها (و قراردادهای) وفا کنید» (مائده: ۱). «بر اساس عقد اجتماعی عمومی و عقدهای فرعی و جزئی مترتب بر آن، عهدهای عمومی استوار است. بنابراین، اگر به خود اجازه دهیم که این پیمان‌های عملی را بشکنیم، اولین چیزی را که شکسته‌ایم، عدالت اجتماعی خودمان است که رکن جامعهٔ ما است» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۵۹).

تَوَدّه و پایداری در فقر و تنگدستی و همچنین در تهذیب نفس، کسب علم و دانش، در برابر سختی‌ها و ناملایمات زندگی، گرفتن حق، دفاع از کیان مسلمین در برابر دشمنان، تبعیت از ولایت و امامت، اجرای دستورات سیاسی اجتماعی اسلام از قبیل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و... نمونه‌هایی دیگر از تَوَدّه و استقامت در سطح فردی و اجتماعی این حالت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹).

۲-۳. برخی از انواع تَسْرَع

الف) تَسْرَع در اندیشه: به تسرع در اندیشه، «سوءظن» گفته می‌شود. اگر کسی حرکتی از شخصی می‌بیند و بلافاصله حکم جاری می‌کند، این می‌شود سوءظن در اندیشه، و سوءظن حرام است. اسلام توصیه می‌کند به پرهیز از قضاوت عجله‌ای و سوءظن به دیگران بر این اساس. گاهی اوقات فرد دچار سوءظن می‌شود و گاهی نیز ممکن است یک جامعه دچار سوءظن شود. اگر جامعه‌ای دچار این خصیصه گردد، اعتماد متقابل و همچنین اعتماد به حاکمیت دچار خدشه خواهد شد. در نتیجه، آن جامعه و افراد آن به سوی شکست گام برخواهند داشت.

امام خمینی علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: «انسان اگر دارای چنین روحی باشد، چه بسا که به واسطه پیشامدهای کوچکی خود را ببازد و از وظایف الهیّه و روحانیّه چشم‌پوشی کند؛ و چه بسا که نفس و شیطان بر او غلبه کنند و او را از راه حق منصرف کنند و ایمان او دستخوش آنان گردد و شعار دینی و مذهبی و شرفی خود را یکسره از دست بدهد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۰).

ب) تسرع در عمل و تصمیم‌سازی: عجله در تصمیم‌گیری باعث صدمات جبران‌ناپذیری در سطح فرد و جامعه می‌گردد. برای نمونه، گاهی ممکن است این تسرع در سطح فردی برای انتقام‌گیری باشد که موجب هلاکت و خسران او می‌گردد. اگر در عمل، معیار تصمیم‌گیری مدیران یک جامعه صرفاً انتقام‌گیری باشد، این عمل اولاً موجب ارتکاب گناه می‌شود؛ ثانیاً تصمیم درستی اتخاذ نمی‌گردد. لذا صاحب عمل تسرع می‌تواند خود و جامعه تحت امر خود را در بلاها و هلاکت بیندازد. گاهی تسرع ممکن است در عمل به کشتار و خونریزی نیز بینجامد که این امر نیز در اسلام نفی شده است (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۱۱).

ج) تسرع در قول و فعل: در منطق معصومین علیهم السلام تسرع در امور چنان خطرآفرین است که باید به‌جدّ از آن پرهیز کرد. برای نمونه، امام علی علیه السلام در وصیت‌نامه خود به امام حسن علیه السلام او را از تسرع در قول و فعل نهی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷، ص ۳۳۹؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۵۴). بنابراین، عجله در کارها به دلیل ماهیت آن، حکومت و مدیریت را پیوسته به خطاکاری در امور می‌کشاند و باید از آن پرهیز شود.

از منظر سیاسی، استقامت و توده موجب تأمین امنیت و سعادت یک جامعه، و در نهایت، حفظ یک نظام و حکومت می‌گردد؛ در مقابل، تسرع در امور می‌تواند موجب برهم خوردن نظم و امنیت، و در نهایت، فروپاشی یک نظام گردد.

۳-۳. علت فاعلی توده و تسرع

این بحث در دو بخش قابل طرح است:

۳-۳-۱. افراد و کارگزاران (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی)

کارگزاران و نیروهای انسانی در رسته‌ها و گروه‌های مختلف نقشی تعیین‌کننده در گسترش و نهادینه‌سازی روحیه توده یا تسرع در سطوح مختلف فردی و اجتماعی دارند. اگر کارگزاران به‌درستی مورد تربیت فردی و سیاسی و اجتماعی قرار گیرند، به‌تدریج این صفات ارزشمند در سطوح مختلف فردی و اجتماعی جامعه نهادینه خواهد شد؛ و بالعکس، اگر در جامعه‌ای کارگزاران و دولتمردان به‌درستی تحت تربیت و آموزش قرار نگیرند، هیچ‌گاه نمی‌توان انتظار سعادت و امنیت را برای آن جامعه داشت و آن جامعه در امور مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... به سمت سقوط و انحطاط حرکت خواهد کرد. بنابراین هر چه صفات الهی در وجود افراد یک جامعه، به‌ویژه کارگزاران و دولتمردان تقویت گردد، روحیه توده نیز پرننگ‌تر خواهد شد. پیامبران، امامان، رهبران الهی، مؤمنین و

روحانیون آراسته به جنود عقل، چون از صفات و شرایط الهی بهتری برخوردارند، صفت و روحیهٔ تَوَدَه در آنها در بالاترین درجه خواهد بود.

بنابراین دولتمردان و مدیران یک جامعه باید به مرتبه‌ای از کمال و سعادت دست یافته باشند تا اینکه قادر به ضمانت سعادت جامعه شوند؛ چنان که حضرت امام علیه السلام در این باره نیز می‌فرماید: «ما تا اصلاح نکنیم خودمان را، نمی‌توانیم کشور خودمان را اصلاح کنیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ص ۶۵-۶۶).

در مقابل، شیاطین و رهبران طاغوتی و پیروان هوا و هوس و جاهلین، به دلیل خودبسندگی و بریده شدن از خداوند، اوصاف الهی در وجودشان کم‌رنگ‌تر است و معمولاً در انجام امور نیز از صفت تَوَدَه بی‌بهره‌اند و تسرع را در دستور کار قرار می‌دهند. در حدیث شریف نیز آمده است: از خصلت‌های نادانان، شتاب کردن به خشم در هر حالی است (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۶۷؛ تمیمی امدی، ۱۳۶۶، ص ۶۷۷).

۲-۳. نقش نهادها

کارگزاران و افراد یک جامعه، با اینکه نقشی بسیار تعیین‌کننده در ایجاد روحیهٔ استقامت و تأنی در یک جامعه دارند، اما زمانی می‌توانند به‌درستی به این نقش توجه کنند و در سطح جامعهٔ سیاسی و اجتماعی بهتر اثرگذار باشند که بتوانند از ابزارهای مناسبی بهره بگیرند. بنابراین استفاده از نهادها و سازمان‌های پویا و فعال می‌تواند به‌درستی افکار و اندیشه‌های کارگزاران را در سطوح مختلف اجتماع گسترش دهد و نهادینه سازد. بنابراین، علاوه بر نقش خطیر افراد صالح و دولتمردان باتقوا، نهادهای صالحی همچون مساجد، حسینیه‌ها، هیئت‌های مذهبی، حوزه‌های علمیه و علما و روحانیون را باید مظهر تَوَدَه و قوانین عقلانی در جامعه دانست. امام علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

الآن استقامت ملت با شما روحانیون است؛ یعنی خطابِ فَاَسْتَقِمْ کَمَا أَمَرْتُ. یک نهضت حاصل شده، استقامت لازم دارد. یک جمهوری اسلامی تحقق پیدا کرده، استقامت در مقابل او لازم است. باید نگاهی داشت؛ و همهٔ اشخاصی که با شما هستند هم به عهدهٔ شماست که استقامتشان را حفظ کنید. اهل مسجدید، اهل مسجد راه، امام جماعت‌اید، اهل مسجد را باید استقامتشان را حفظ کنید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۹، ص ۴۷۹).

۴-۳. علت غایی تَوَدَه و تسرع

از آنجاکه روحیهٔ تَوَدَه، برخلاف تسرع، در افراد و جامعه بر مبنای خیر و عقل شکل می‌گیرد، مرجع و هدف‌گذاری و غایت آن نیز متفاوت خواهد بود. با این توضیح، مرجع تَوَدَه و تسرع یک بحث است و غایت و هدف از این صفات چیز دیگری است. مرجع تَوَدَه در سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره، کاملاً متفاوت از مرجع تسرع خواهد بود.

۱-۳-۴. مرجع تَوَدَه و تسرع

الف) مرجع‌های تَوَدَه

یک - اقتصادی: که می‌تواند موجب جلوگیری از زیان افراد و نهادهای مختلف در سطح جامعه، تأمین رفاه همگانی، حفاظت از اموال شهروندان در سطح داخلی و خارجی و در نهایت باعث فزونی برکات الهی گردد. خداوند

متعال می‌فرماید: اگر آنها (جن و انس) در راه (ایمان) استقامت ورزند، با آب فراوان سیرابشان می‌کنیم (جن: ۱۶). در این آیه، فراوانی آب، مثلی است که توسعه در رزق را می‌رساند؛ بدین معنا که اگر همه انسان‌ها در تسلیم خدا بودن استقامت ورزند، از برکت و روزی فراوان بهره‌مند می‌شوند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۷۱). بنابراین، آنچه مایهٔ وفور نعمت است، استقامت بر ایمان است، نه اصل ایمان؛ چراکه اولین سبب رفاه و آسایش، نزول آب باران است. زندگی بر چرخهٔ آب می‌گذرد، لذا پیوند بین استقامت و ایمان، سبب رفاه و آسایش زمین می‌شود. «پایداری به این است که هر کس در هر شغلی که هست، آنجا را خوب عمل بکند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱۸، ص ۴۳۵).

دو - سیاسی: که ثمرهٔ آن، دفاع هوشمندانه از حقوق سیاسی و اجتماعی شهروندان در ابعاد مختلف داخلی و خارجی و جلوگیری از استبداد داخلی و استعمار خارجی خواهد بود. بنابراین، از آنجا که جامعه‌ای که بر اساس توده بنا می‌شود، نمادی از یک جامعهٔ عاقله و عقل‌محور خواهد بود، تمام اعمال و رفتار کارگزاران و دولتمردان سیاسی در همهٔ ابعاد داخلی و خارجی باید با آن هماهنگ باشد و کوچک‌ترین ظلمی بر احدی روا داشته نشود. بنابراین، حاکمیت، نه هدف، بلکه وسیله‌ای است برای تأمین سعادت افراد و جامعه. «ثبات با طمأنینه است که جمعیت‌های کم را در مقابل گروه‌های انبوه حفظ می‌کند و بر ممالک بزرگ عالم با عِدّه و عِدّهٔ معدود مسلط و چیره می‌کند (همو، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۶۲).

سه - نظامی: که می‌تواند باعث ایجاد امنیت مادی و معنوی در برابر متجاوزین گردد. حالت توده و استقامت و ثبات می‌تواند در جنگ‌ها خود را نشان دهد. «ثبات قدم، از لوازم یک رزمنده است؛ خواه در جهاد اصغر و خواه در جهاد اکبر؛ و در جهاد اکبر ضروری تر است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۲۴۰).

امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «ثبات و پابرجا بودن در امور، اسباب پافشاری در معرکه‌های جنگی شود که انسان به واسطهٔ ناملایمات و شداید، از جنگ روگردان نگردد... طمأنینهٔ نفس و ثبات قدم، نگذارد اخلاق و اطوار اجانب و منافقین در انسان رخنه کند و انسان را نگذارد دستخوش حوادث شود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۶۲-۳۶۳). چهار - فرهنگی: که موجب توانایی ارائهٔ الگویی مناسب از آداب و رسوم و ارزش‌ها و باورهای الهی در راستای تکریم ارزش‌های انسانی خواهد شد؛ زیرا انسان در اثر استقامت در هر کاری به مقصود نهایی آن خواهد رسید و همین امر باعث می‌شود که در این راه هرگز احساس حقارت و خواری نکند. ثبات و طمأنینهٔ نفس، خود یک ملت واحد است که اگر سیل‌های اخلاق زشت و بی‌دینی تمام مردم را ببرد، او چون کوه آهنین در مقابل همه چیز ایستادگی کند و از تنهایی وحشت نکند (همان، ص ۳۶۱).

پنج - جسمی و روحی: که موجب تقویت قوای جسمی و روحی و آرامش و اطمینان و استفاده از امدادهای غیبی خواهد شد. در پرتو استقامت و پایداری، فرشتگان الهی چنین مژده می‌دهند: «نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ» (فصلت: ۳۱)؛ ما در زندگی دنیایی و آخرت، یار و مددکار شمایم.

طمأنینهٔ نفس و ثبات قدم است که انسان را در مقابل حزب شیطان نگهداری کند و بر لشکرهای جهل و شیطنت غلبه دهد و... انسان را بر قوهٔ غضب و شهوت چیره کند و... انسان را در پیشامدهای ناگوار عالم و فشارهای روحی و جسمی، چون سذی آهنین یا برجها نگاه دارد و نگذارد لغزش و سستی در انسان رخ دهد (همان، ص ۳۶۰-۳۶۱).

ب) مرجع‌های تسرع

یک - اقتصادی: موجب فساد اقتصادی و ضرر و زیان به شهروندان و نهادهای تحت حاکمیت خواهد بود. امام جواد علیه السلام می‌فرماید: «آشکار ساختن هر چیز (برنامه‌ها و سیاست‌های آینده) پیش از آنکه جوانب آن مستحکم شده باشد، فسادانگیز است» (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۸۲۶). از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «از عجله بپرهیز؛ زیرا هرگاه عجله کنی، نصیب و بهرهٔ خود را از دست خواهی داد (ورام ابن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۵).

دو - سیاسی: باعث عدم توانایی در دفاع از حقوق سیاسی و اجتماعی افراد تحت حاکمیت در سطح داخلی و خارجی می‌شود. این امر زمینهٔ تسلط استبداد داخلی و استعمار خارجی را فراهم خواهد نمود و حاکمیت در این‌گونه موارد به دست جائران و ظالمان خواهد افتاد و ظلم و ستم و بی‌عدالتی جامعه را فرا خواهد گرفت.

سه - نظامی: موجب از دست رفتن قدرت نظامی و کشته شدن نیروهای نخبه خواهد گردید؛ همچنین باعث عدم توانایی در تأمین امنیت شهروندان خواهد شد.

چهار - اخلاقی و فرهنگی: باعث عدم توانایی در ارائهٔ الگویی منسجم از ارزش‌ها و باورهای درست برای شهروندان و پذیرش فرهنگ و اخلاق غیر الهی خواهد شد. این امر باعث بروز مفاسد بسیار فردی و اجتماعی می‌شود: «تَسْرَع»، یکی از ملکات ناهنجار است که انسان به واسطهٔ آن در هیچ چیز قرار نگیرد و به‌زودی سبک‌مغزی و تهی‌باری کند و انگارهٔ کارها را از دست بدهد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۳۶۱).

پنج - جسمی و روحی: موجب غم و غصهٔ شهروندان و از دست دادن سلامتی خواهد شد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «عجله پیش از فراهم شدن امکانات و مقدمات کار، موجب اندوه است» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۴۸۸)؛ زیرا زحمات انسان بر باد می‌رود و تلاش‌های او بی‌اثر می‌ماند. از این رو امام علیه السلام می‌فرماید: «قلوبی که از حق و حقیقت معرض هستند و از فطرت مستقیمه خارج اند و به دنیا مقبل و متوجه اند، سایهٔ آنها نیز مثل خودشان از استقامت خارج، و منکوس، و رو به طبیعت و دنیا، که اسفل السافلین است، می‌باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳).

۲-۳. هدف غایی تَوَدَه و تسرع

تَوَدَه نقش بی‌بدیلی در ساختن جامعه‌ای آباد و الهی و سعادت‌مند برای شهروندان در سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی و... بر عهده دارد؛ و از طرفی تسرع نیز عامل بروز ناهنجاری‌های متعدد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... در سطح جامعه خواهد شد. غایت و هدف نهایی تَوَدَه، رسیدن به تقرب الهی و سعادت ابدی انسان است؛ زیرا قلبی که

بر آن نور توحید و معرفت کمال مطلق تابیده شده باشد، دارای طمأنینه و ثبات و ثانی و قرار است. دلی که نورانی به معرفت حق - جلّ و علا - شده باشد، مجاری امور را به قدرت او می‌داند و خود و جدّیت و حرکت و سکون خود و همه موجودات را از او می‌داند و زمام امر موجودات را به دست خود آنها نمی‌داند. چنین قلبی اضطراب و شتاب‌زدگی و بی‌قراری ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۳۶۳). انسان می‌تواند با بهره‌مندی از توده به کمال واقعی دسترسی پیدا کند. بنابراین، هر اندازه بتواند این صفت را در وجود خود تقویت نماید، به همان نسبت می‌تواند به تقرب الهی دست یابد و ارتباط خود را با نظام هستی و خداوند بهتر احساس کند و اعمال و رفتار او همواره در راستای خشنودی او شکل می‌گیرد. بنابراین، اگر معیار چنین شخصی خشنودی و رضایت پروردگار شد، دیگر اثری از خودبینی وجود نخواهد داشت و در راه رضایت پروردگار، هرچه سختی و مشقت باشد، به جان می‌خرد و خداوند متعال همواره خروج از مشکلات را برای او هموار می‌سازد. پیامبر مکرم اسلام ﷺ در این زمینه می‌فرماید: «إِذَا أَرَدْتَ أَمْرًا فَعَلَيْكَ بِالتَّوَدُّةِ حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لَكَ فَرَجًا وَ مَخْرَجًا» (ورام ابن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۷).

بنابراین در هر جامعه‌ای اگر محور عمل و رفتار کارگزاران و نهادها بر اساس توده شکل گیرد، می‌تواند باعث تقرب و تکامل روحی هرچه بیشتر انسان‌ها به خدا شود و این امر باعث برکات فراوان مادی و معنوی برای شهروندان آن جامعه خواهد شد.

هدف نهایی تسرع، رسیدن به لذات مادی و زودگذر دنیوی است؛ به همین دلیل همواره با ناکامی همراه خواهد بود و افراد و جامعه‌ای که دارای صفت تسرع‌اند، با وجود عجله و تلاش فراوان هیچ‌گاه از سعادت واقعی بهره‌مند نخواهند شد و اعمال و رفتار آنها در نهایت به پشیمانی و ناکامی در دنیا و آخرت خواهد انجامید و بسیار تأکید شده است بر پرهیز از شتاب‌زدگی؛ چرا که عجله «سرآغاز از دست رفتن (فرصت) و پشیمانی است و بسیار کم اتفاق می‌افتد که تدبیر شتابگر به پیروزی برسد و کمتر کسی است که شتاب‌زده باشد و دچار هلاکت نشود» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۷).

قانون‌دانان دنیا هدفشان از قانون‌های نوعی این است که عالم منظم باشد و سلطنتشان دچار هرج و مرج نباشد؛ ولی برای زندگی شخصی اشخاص و انسانیت آنها دلسوزی ندارند و برای آنان اهمیت ندارد که شخصیت هر فردی چطور استقامت و صفا و کمال داشته باشد؛ ولی انبیا طالب سعادت ذاتی بشرند؛ اعم از سعادت فردی و اجتماعی و سعادت دنیایی و آخرتی؛ و در هر فعلی از افعال پا و دست و زبان، تا حدی که بتوان به اینها خدایی بودن را تلقین کنند، تلقین کرده و می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸الف، ج ۳، ص ۳۴۶). بر این اساس، هدف و جهت‌گیری قوانین و برنامه‌های یک حکومت، اگر بر اساس رویکرد اول باشد، توانایی ترسیم و ارائه یک حکومت مطلوب و فراگیر برای سعادت انسان را نخواهد داشت؛ زیرا این برنامه‌ها بر محور درست تربیت اسلامی و انسانی‌پیریزی نشده‌اند و صرفاً اهداف نفسانی، شهوی، غریزی، و در یک کلمه، دنیوی را دربر خواهند داشت. از آنجا که صفت تسرع منتسب به شیطان است، هدف‌گیری آن نیز به شکست خواهد انجامید. از این‌رو، خصلت‌های شیطانی به طور قطع،


مفسده‌انگیز و زیان‌بار خواهند بود و هر یک از آنها علاوه بر اینکه خود زشت و نکوهیده‌اند، پیامدهای ناهنجاری را نیز سبب می‌شوند که بر زشتی آنها می‌افزاید.


نتیجه‌گیری

چنان‌که اشاره شد، در بیان امام صادق علیه السلام تَوَدّه و تَسْرِع به ترتیب هر کدام یکی از مظاهر عقل و جهل شمرده می‌شوند. در این پژوهش تلاش شده است تا بر اساس نظریهٔ دو فطرت و با الگوی علل اربعه، به بررسی جایگاه این دو مفهوم در اندیشهٔ سیاسی اسلام بپردازیم. از نگاه نظریهٔ دو فطرت، تَوَدّه مظهر فطرت مخموره، و در صورت تحقق، متعلق به جامعه‌ای است که می‌توان آن را جامعهٔ متعالی نامید و هدف آن، سعادت اخروی و ابدی انسان است. در مقابل، تَسْرِع مظهر فطرت محجوبه و متعلق به جامعهٔ متدانی است که با هدف بقای دنیوی انسان شکل می‌گیرند تَوَدّه و تَسْرِع، هر کدام دارای ابعاد مختلفی هستند. با عنایت به الگوی دو فطرت و بر اساس چهارچوب نظری علل اربعه، یکی از جنبه‌هایی که می‌توان این دو مفهوم را به‌عنوان نمایندهٔ عقل و جهل بررسی کرد، فلسفهٔ تَوَدّه و تَسْرِع است. فلسفهٔ تَوَدّه به‌عنوان مظهر جامعهٔ متعالی و عقلانی با فلسفهٔ تَسْرِع به‌عنوان مظهر جامعهٔ متدانی و جاهله تفاوت خواهد داشت. یقیناً حضرت امام علیه السلام انقلابی که انجام دادند، به‌دنبال تحقق جامعهٔ متعالی‌ای بودند که هم مدیران و هم جامعه دارای صفت تَوَدّه باشد. بر این اساس، دولتمردان و افراد چنین جامعه‌ای در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی دارای چنان اعمال و رفتاری خواهند بود که نمونهٔ متعالی انسانیت جلوه‌گر خواهد شد و کوچک‌ترین ظلمی به کسی روا نخواهد شد؛ چرا که چنین جامعه‌ای نمونهٔ متعالی یک جامعهٔ عقل‌محور خواهد بود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۷۴، *لسان العرب*، ج ۶، بیروت، دار صادر.
- ارلی، ابی الحسن علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة*، با تعلیق هاشم رسولی محلاتی، تبریز، مکتبه بنی هاشمی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۰، *المحاسن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، چ دوم، ترجمه رضا مهیار، تهران، اسلامی.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۳۷، *نهج الفصاحه*، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ، تهران، اسلامیة.
- تیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۷۸، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۱۱، چ دوم، تهیه و تنظیم علی اسلامی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *مفاتیح الحیة*، قم، اسراء.
- حرانی، حسن بن علی ابن شعبه، ۱۳۸۲، *تحف العقول*، ترجمه صادق حسن زاده، قم، جامعه مدرسین.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت ﷺ.
- خوانساری، آقا جمال، ۱۳۶۶، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، الدار الشامیة.
- صدر، سیدرضا، ۱۳۷۷، *استقامت*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ج ۵، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عالمی، محمدعلی، ۱۳۷۹، *بیغمیر و یاران*، تهران، هاد.
- فیض کاشانی، محمدحسین، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- کلینی، محمد، ۱۳۶۵، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۵۲، *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت ﷺ.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۳۶۹، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- _____، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محدث نوری، حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، بیروت، آل البيت لاحیاء التراث.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دائرة المعارف قرآن کریم*، ۱۳۸۶، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۸الف، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- _____، ۱۳۷۸ب، *شرح حدیث «جنود عقل و جهل»*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.

_____، ۱۳۸۱، *تقریرات درس فلسفه*، مقرر سیدعبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

_____، ۱۳۸۹، *تفسیر سوره حمد تهران*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

_____، ۱۳۷۰، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

_____، ۱۳۷۴، *کلمات قصار*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۷، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم، بوستان کتاب.

ملکی تبریزی، جواد، ۱۳۹۶، *اسرار الصلوة*، قم، پیام مقدس.

_____، ۱۳۹۱، *المراقبات*، قم، اوج علم.

محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۱، *میزان الحکمه*، ج ۷، قم، دارالحديث.

نراقی، محمد مهدی، ۱۳۷۰، *جامع السعادات*، سید جلال الدین مجتبی، تهران، حکمت.

ورام ابن ابی فراس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰ق، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه فقیه.

<https://www.almaany.com>

<https://lamtakam.com/dictionaries/dehkhoda>

<http://pajoohe.ir>

The Political Implications of Tranquility (tuadah) and Hastiness (tasarru') in the Political Thought of Imam Khomeini

Hasan Aliyari / Assistant Professor, Islamic Education Department, Payame Noor University of Tehran

✉ **Rashid Rekabian** / Assistant Professor, Ayatullah Boroujerdi University ra.recabian@gmail.com

Received: 2018/12/15 - **Accepted:** 2019/06/02

Abstract

The philosophy of tranquility (tuadah) and hastiness (tasarru') in the political thought of Imam Khomeini is the main question of this paper. In the political thought, Islam has never provided an independent discussion of these two concepts. So, relying on the Islamic teachings based on the holy Quran and the tradition, and focusing on the Imam Khomeini's thoughts, this paper presents this discussion in a deductive method. While emphasizing on the theoretical framework of the four causes, the pattern under discussion is presented based on the theory of "two nature" made by Imam Khomeini. Since the tuadah is related to the transcendental (makhmore) nature, and it is among the soldiers of reason, and belongs to the transcendental philosophical school, but tasarru' in from the hidden (mahjube) nature, and it is among the soldiers of ignorance, and belongs to the subordinated (mutadani) philosophical school, each have been viewed as an attribute, morale, social and individual characteristics that has originated from the material cause, the formal cause, the efficient cause and the final cause, and are able to establish a transcendental or subordinate community. Accordingly, their requirements and political implications have been analyzed and compared in this paper.

Keywords: tranquility (tuadah), hastiness (tasarru'), transcendental school, subordinated school, the transcendental (makhmore) nature, the hidden (mahjube) nature, four causes.

The Shia Political Jurisprudence and the Election

Mahmoud Fallah / Assistant Professor of Political Jurisprudence in Institute of Science and Political Thought

✉ **Seyyed Sajjad Izedehi** / Associate Professor of Islamic Research Institute for Culture and Thought
sajjadizady@yahoo.com

Received: 2019/04/01 - **Accepted:** 2019/08/21

Abstract

What is the base for holding "the election" as a legal mechanism for the participation of the community members in the administration of government? Can it be found in the doctrines of the political jurisprudence? Using an analytical method, this paper seeks to answer these two questions. This paper holds that, the election in the political jurisprudence is a kind of political participation that differs considerably from the issue of the election in the Western communities in terms of foundations, goals, and ends. The most important difference is that, in political jurisprudence, election is a rational way of delegating the administration of government to those who have the desired characteristics and conditions in the view of the Saint Legislator. Hence, the authenticity of the election and the majority vote are based on its conformity to the accepted limits, norms and values of the Islamic system. Some of the functions of the election in the Islamic system are, attracting the people's political participation in the process of large-scale decision making, attracting people's trust in the political system, maintaining the human dignity of the citizens, devolving people's affairs to their own deputies, avoiding the charge of tyranny and self-centering, accountability of the system's brokers to the public in order to attract his attention, and direct communication between people and brokers.

Keywords: political jurisprudence, election, people, majority vote, political system.

Restrictive Foundations of Governance in the Religious Ruling (A Comparative Study of the Imam Khomeini (ra) and Saint Aquinas' Views)

Kheirullah Parvin / Professor, Department of Public Law, Tehran University

✉ **Yaser Makrami Gartavol** / PhD student in Public Law, Tehran University

yaser_mokarrami@ut.ac.ir

Received: 2019/02/28 - **Accepted:** 2019/07/11

Abstract

The special task of governments, whether religious or non-religious, is exerting the sovereignty. The sovereignty in today's world is not a limitless entity, but limitable, with new definitions. This paper seeks to prove that, the sovereignty in the religious ruling also follows the same formula of limitableness under certain conditions. Using a descriptive-analytical method, and through a comparative approach, this paper studies the views of Imam Khomeini (ra) and Saint Aquinas, two of the most influential religious thinkers on religious ruling in the Catholic Christian and Shia Muslim world. The findings show that, the most important restrictive foundation of governance in the religious ruling from both perspectives is the Divine Law.

Keywords: sovereignty, limiting sovereignty, the religious ruling, Divine sovereignty, sovereignty of law, Imam Khomeini, Saint Aquinas.

An in-depth Analysis of the Practical Monotheism Sides in the Islamic Transcendental Politics Context

✉ **Mohammad Zolfaghari** / PhD of Political Science, IKI

zolfaghary_mb1360@yahoo.com

Mahdi Omidi / Associate Professor, IKI

Received: 2019/02/07 - **Accepted:** 2019/06/10

Abstract

The transcendental Islamic politics is a monotheistic policy that seeks to expand monotheism in all individual and social arenas. In this sense, the practical monotheism has many social, political and civilian aspects and requirements. Exposing the transcendental nature of the Islamic politics, and its differentiation and challenges with the subordinated politics (non-monotheistic and anti-monotheistic), this paper aims to analyze the most important aspects, frequencies and outcomes of the transcendental Islamic politics in the Islamic transcendental politics. The findings show that, the practical monotheism, directly or indirectly, has a real, fundamental, inspirational, decisive, and governing role in all aspects of politics, including, the behavioral, functional, structural, policy-making, social politics systems, lifestyle, developing and civilizing pattern. Promoting the theoretical monotheism to the practical one, and applying its requirements in politics, provides the basis for the objective development of deism in the society, uniformity of politics, and its alignment with God's Will and Sovereignty. Using an analytical method, and focusing on the reason and the tradition, this paper analyzes the issue under discussion.

Keywords: monotheism, practical monotheism, civil monotheism, monotheistic politics, Islamic politics.

The Method of Comprehending the Political Facts Based on Sadra's Philosophy

✦ **Mahmoud Sharifi** / PhD in Philosophy, IKI

mahmoodsharifi8595@gmail.com

Ahmad Hussain Sharifi / Professor at IKI

Received: 2018/03/08 - **Accepted:** 2018/08/25

Abstract

The political philosophy has a philosophical nature, and hence the method of its comprehending is like the method of comprehending the philosophical facts. The method of Islamic philosophy is intellectual and demonstrative, and if Sadr al-Mutallehin has called his method as an enlightening one, is only because he has used his insights on philosophical analysis to enhance the power of reason. Along with the enlightening method, he has presented a method for utilizing the religious and mystical teachings, which can be of help in explaining and evaluating the political facts. Using a descriptive-analytical method, this paper studies the methods of comprehending the philosophical facts based on the philosophical foundations of Sadr al-Mutallehin, and it seeks to show a philosophical method for comprehending the political facts. Accordingly, this paper first provides a short reflection on the Transcendental Wisdom and then, studies the Transcendental Wisdom through the method of perception, analysis and description, definition, and finally, the method of explaining and evaluating the facts of the political matters.

Keywords: philosophical method, political facts, political actions Sadr al-Mutallehin.

Abstracts

A Reflection on the Ruling Logic over the Methodology of the Political Jurisprudence

Mahdi Taheri / PhD in Islamic Political Philosophy, IKI

foad_mt@yahoo.com

Received: 2018/12/22 - **Accepted:** 2019/06/11

Abstract

Methodology is a kind of knowledge and logic that empowers the researcher's way of thinking, deducting, analyzing and judging the thoughts. Each methodological pattern is based on certain epistemological foundations in such a way that any change in the epistemological foundations will also change the methodology. While explaining the relationship between methodology and epistemology, this paper seeks to study the nature and stages of the ijtihadi method, and then it analyzes the methods of deducting in jurisprudence, and the differentiation of jurisprudential ijtihadi method with ijtihadi method of political jurisprudence.

Keywords: methodology, epistemology, ijtihadi method, political jurisprudence.

Table of Contents

A Reflection on the Ruling Logic over the Methodology of the Political Jurisprudence / <i>Mahdi Taheri</i>	5
The Method of Comprehending the Political Facts Based on Sadra's Philosophy / <i>Mahmoud Sharifi / Ahmad Hussain Sharifi</i>	21
An in-depth Analysis of the Practical Monotheism Sides in the Islamic Transcendental Politics Context / <i>Mohammad Zolfaghari / Mahdi Omidi</i>	37
Restrictive Foundations of Governance in the Religious Ruling (A Comparative Study of the Imam Khomeini (ra) and Saint Aquinas' Views) / <i>Kheirullah Parvin / Yaser Makrami Gartavol</i>	57
The Shia Political Jurisprudence and the Election / <i>Mahmoud Fallah / Seyyed Sajjad Ezadhi</i>	79
The Political Implications of Tranquility (tuadah) and Hastiness (tasarru') in the Political Thought of Imam Khomeini / <i>Hasan Aliyari / Rashid Rekabian</i>	93
Abstract / <i>Mohammad javad noroozi</i>	118

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Syasi

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.11, No.1

Spring & Summer 2019

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Manager: *Mohammad Javad Nowruzi*

Editor in Chief: *Qasim Shabannia*

Executive Manager & Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

- ▣ **Qasim Shabannia:** *Associate Professor Iki.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Associate Professor .Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor ,Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavidadegan:** *Associate Professor Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Associate Professor Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Associate Professor Iki.*

Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98 253-211-3476

Fax: +98 253-293-4483

<http://nashriyat.ir> / [SendArticle](#)

Politicsmag@qabas.net
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
