



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مدیریت و فقه اسلامی

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مدیریت و فقه اسلامی

نویسنده:

www.modiryar.com

ناشر چاپی:

www.modiryar.com

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	مدیریت و فقه اسلامی
۷	مشخصات کتاب
۷	گونه شناسی فقه اداره
۹	کاوشی در حکم فقهی صابنان
۱۴	آشنایی با روش شناسی فقه اداره
۱۵	«فقه» تئوری جامع مدیریت انسان و اجتماع
۱۸	الگو شناسی فقه اداره
۲۱	ولایت، رعایت مصالح یا توتالیتریسیم؟
۲۴	قرآن و جهان بینی اقتصادی
۲۵	منبع شناسی فقه اداره
۲۷	فقه اسلامی و نظام های حقوقی لیبرال
۲۹	اصطلاحات اقتصادی در قوانین فقهی اسلام
۳۶	عدالت به مثابه رویکرد در فهم احکام
۳۸	مفهوم فقه حکومتی
۴۰	ولایت فقیه یا ولایت فقه
۵۶	اجتهاد در فقه عامه و فقه امامیه
۶۳	بررسی مفهوم و مصادیق ربا در اسلام
۶۵	مدیریت علمی و مدیریت فقهی تعارض یا تلائم
۶۷	الگویی جامع برای شناخت مدیریت اسلامی
۷۳	بازار در نگاه اسلام
۷۶	جایگاه ربا در اسلام و حقوق موضوعه
۸۰	نقش دین در استقرار و هدایت دولت

- ۹۰ ارکان مضاربه در حقوق اسلام و مدنی ایران
- ۱۰۱ حقیقت اقبال و ادبار عقل و جهل کلی و جزئی
- ۱۰۳ مشخصه‌های اقتصاد اسلامی
- ۱۱۰ تعیین معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول
- ۱۳۲ بررسی جایگاه حکومت در فلسفه و فقه
- ۱۴۴ هنر مدیریت امام زین العابدین
- ۱۴۷ تعامل علوم اجتماعی و اسلامی در گستره متدلوزی
- ۱۵۳ راهنمای پژوهش در قرآن و علوم روز
- ۱۵۷ حریم حرمت ربا
- ۱۶۸ حوزه و ضرورت توجه ویژه به فقه حکومتی
- ۱۷۰ درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

مدیریت و فقه اسلامی

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: مدیریت و فقه اسلامی / www.modiryar.com

ناشر: www.modiryar.com

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه , رایانه

موضوع: مدیریت - فقه اسلامی

گونه شناسی فقه الاداره

بنیاد فقه

مطالب ذیل به صورت مختصر خدمت خواننده محترم ارائه شده و به تفصیل در جلد ۱ کتاب فقه الاداره تبیین شده است مطالبی که ذیلاً خدمت خواننده محترم ارائه میگردد بخشی از جلد اول کتاب فقه الاداره تألیف استاد قوامی می باشد فصل چهارم: گونه شناسی فقه الاداره پس از مباحث مفهوم شناسی، روش شناسی و منبع شناسی به مبحث مهم گونه شناسی فقه الاداره می پردازیم. تعریف: مراد از گونه، نمونه هائی از ادب فقهی و استنباط جواهری در فقه سنتی در قالب کتاب، باب، فراز، فرع و مقررات است که به صورت تطابقی یا التزامی یا تضمینی به اموری از مدیریت دلالت می کند. این گونه ها که حاصل تلاش اجتهادی فقهای شیعه از کلینی تا خمینی است؛ مفهوماً یا مصداقاً یا موضوعاً و یا حکماً به مسائل مدیریت مربوط می شوند. اهمیت: دست یابی و آشنائی با این گونه های مدیریتی- فقهی، ضمن معرفی فقه سنتی به عنوان یک فقه جامع و غنی، براستحکام و اتقان مباحث فقه الاداره خواهد افزود؛ همچنین بهره بردن از استنباطات فحول عرصه فقه و اجتهاد، باعث می شود با اطمینان و جسارت بیشتری به فقه الاداره پرداخته شود و احکام استحصال شده و استنباط شده مدیریت از پیشینه و پشتوانه اعتماد آفرینی برخوردار شوند. به طوری که بتوان هماهنگ با تلاش های فقهای گران سنگ، حوادث واقعه مدیریتی را به راحتی حل و فصل نمود. نکته: مراد از گونه های فقهی، فقط مواردی است که در جوامع فقهی از باب طهارت تا دیات موجود است. پس آثاری همچون فقه الاداره مرحوم سید محمد حسینی شیرازی یا ولایت فقیه حسینعلی منتظری و امثال آن که به شکل ویژه ای در باب فقه الحکومه و فقه الاداره تنظیم شده اند؛ جایگاه معرفی شان در منبع شناسی بوده است که مفصلاً اشاره شد. کارکرد گونه شناسی: ۱- مایه اعتبار بحث فقه اداری در اوساط علمی خواهد بود. ۲- باعث تسهیل در تولید فقه الاداره می شود، چراکه فعالیت علمی بدون سابقه و پیشینه، سختی خاص به خود را دارد. ۳- موجب تعمیق و تکمیل مباحث فقه اداری می شود. ۴- ورود به مسائل فقه اداری را با بصیرت توأم خواهد کرد. ۵- تأثیر عمیقی بر روش شناسی و منبع شناسی فقه اداری خواهد داشت. گونه شناسی عام فقه الاداره مراد از فقه در اینجا فقه موجود از طهارت تا دیات است که ابتکار تبویب آن از مرحوم علامه حلی است. ادعا: مجموعه فقه جواهری، مدیریتی است و تماماً فقه الاداره است. شاید مراد امام راحل در این فراز از کلامشان که می فرمودند: «حکومت، فلسفه فقه است» نیز همین باشد؛ یعنی احکام فقهی تماماً به غرض و فلسفه مدیریت و حکومت بر جامعه و اداره صحیح آن، تدوین شده است. برای این که نگرش عام مدیریتی، به مجموعه فقه درست توجیه و تبیین شود، ابتدا باید دانست که مدیریت دارای ۳ حلقه مرتبط با یکدیگر است. ۱- «مدیریت بر خویشتن» که همان تدبیر نفس است. ۲- «مدیریت منزل» که همان تدبیر منزل است. ۳- «مدیریت مدن» که همان مدیریت اداره جامعه است. علی القاعده فقط در صورتی که به هر حلقه به طور دقیق و صحیح عمل شود، حلقه بعدی امکان پذیر خواهد بود. به طور مثال

کسی که در تدبیر نفس ناموفق است در مدیریت منزل و مدیریت مدن نیز ناموفق بوده و قطعاً ضعیف عمل می‌کند. توجه به این نکته لازم است که تقسیم مزبور به فیلسوفان اجتماعی مانند فارابی نسبت داده شده است. با توجه به این مقدمه ای که ذکر شد، کتاب‌های فقهی را این گونه تقسیم می‌کنیم: ۱- مدیریت بر خویشتن، شامل کتاب‌های طهارت، نماز (فردی)، روزه، اعتکاف، عهد، نذر، قسم ۲- تدبیر منزل، شامل کتاب‌های ۱-۲- نکاح، طلاق، خلق، مبارات، اظهار، ایلاء و لعان ۲-۲- ارث، وصیت ۳- تدبیر مدن (مدیریت جامعه): ۱-۳- مدیریت سیاسی، شامل کتاب‌های: ۱-۱-۳- قضاء، شهادت، حدود، تعزیرات، قصاص، دیات ۲-۱-۳- نماز جمعه، حج، حبس ۲-۳- مدیریت نظامی، شامل کتاب‌های: ۱-۲-۳- جهاد، عتق، تدبیر، مکاتبه ۳-۳- مدیریت فرهنگی- اجتماعی، شامل کتاب‌های: ۱-۳-۳- امر به معروف و نهی از منکر، سبق و رمایه، وکالت، جعاله، ضمان، حجر، ودیعه، عاریه، اطعمه و اشربه ۲-۳-۳- صلح، شرکت، صید، ذباجه، هبات، وقف ۴-۳- مدیریت اقتصادی شامل کتاب‌های: ۱-۴-۳- خمس، زکات، بیع، تجارت، رهن، مفلس، مضاربه، مزارعه، مساقات، صدقات، لقطه ۲-۴-۳- احیاء موات تبصره: ۱- تقسیم فوق بر اساس ابواب فقهی موجود در کتب فقهی و حدیثی است که تمام آن را شامل شده است. ۲- ابواب جدید می‌تواند به تناسب افزوده شود. ۳- محورهای چهارگانه مدیریت منابع انسانی، وظایف مدیریت، مدیریت رفتار سازمانی و مدیریت فرهنگ سازمانی در تمامی ابعاد و عرصه‌های فوق جاری است. مثال: مدیریت رفتار سازمانی که عمده آن بحث انگیزش است. الف. در تدبیر نفس از خود انگیزشی بحثی شود. ب. در تدبیر منزل: انگیزش اعضای و خانواده مورد بحث است. ج. در تدبیر جامعه و مدن: انگیزش سازمان مربوطه اعم از (سازمان اقتصادی- سیاسی- نظامی- فرهنگی) و... مورد نظر است. در یک تقسیم ثنائی می‌توان گفت: ۱- مدیریت یا بر خویشتن است که تدبیر نفس است ۲- یا بر خویشتن نیست ۱-۲ یا در خانواده است که تدبیر منزل است ۲-۲ یا در جامعه است که تدبیر مدن است. استبا دسته بندی فوق، فقه سنتی، صبغه و صبغه مدیریتی می‌یابد. اصولاً فلسفه احکام اسلام و فقه، اداره جامعه است و دین برنامه زندگی است؛ در این میان فقه آئین نامه قانونی و مقرراتی این برنامه زندگی است که اداره نفس، منزل و جامعه را به عهده گرفته است. در حقیقت ذائقه فقه و سمت و ابعاد گسترش آن در جهت بهتر اداره کردن انسان‌ها است و می‌توان بدون هیچ مسامحه‌ای ادعا کرد که فقه ما تاکنون فقه‌الاداره بوده است و تنها تغییری که در دسته بندی جدید دیده می‌شود تغییر، در قالب و شکل است؛ یعنی مواد همان موادی است که علامه حلی و امثال ایشان طراحی کرده بودند و فقط در قالبی جدید ارائه می‌شود. گونه شناسی خاص در فقه‌الاداره طبق دیدگاهی که مطرح شد، مجموع فقه موجود به عنوان یک میراث ارزشمند، از فقه‌الاداره محسوب شد، چرا که کل فقه برای مدیریت تنظیم شده بود. ۱- گونه کتاب ۱-۱- کتاب العتق و ملحقات آن [۱] ۱-۱-۱- مباحث اماء و عبید (کنیزان و بردگان) دو نوع است: الف- احکام آزاد کردن عبد که تحت عنوان احکام العتق است و در کتب مکاتبه، استیلاء، تدبیر و در قسمتهایی از کفارات، مانند کفاره قسم، کفاره افطار روزه عمدی، آمده است. ب- احکام برده گرفتن که تحت عنوان احکام الرق است که فروعاتی مانند شرائط استرقاق، اثبات رقیت، اسباب ازاله رق، احکام رقیق (خانواده او، بیع و شراء او، نکاح و طلاق او، تصرفات و تجارات او، جهاد او، جنایات و دیات و دیون او، اقرارات او) دارد. ۲-۱-۱- نکات: ۱- افتخار فقه به این است که، کتاب رسمی آن تحت عنوان کتاب العتق است نه کتاب الرق، بدین معنا که روح و ذوق اسلام با آزادی و تحریر و الغاء بردگی است، مگر در ضرورت جنگ‌ها که دارای شرایط بسیاری است. ۲- احکام اسلام طوری طراحی شده است که به بهانه‌های گوناگون، به آزاد کردن بندگان منجر شود؛ به عنوان کفاره افطار روزه، نقض قسم و مواردی از این دست؛ تا آنجا که حتی اگر خدمات مفیدی انجام می‌دادند موجبات آزاد آنان فراهم می‌شد. ۳- اسلام لغو بردگی را مثل حرمت شراب به تدریج از طریق احکام العتق انجام داده است. ۴- خیلی از بردگان نزد معصومان و صالحان دوره آموزش و مهارت می‌گذراندند و پس از موفقیت، سند آزادی خود را بدست می‌آوردند. شاهد این مدعا برخی از این آزاد شدگان هستند که به چهره‌های ماندگار و تأثیرگذار در تاریخ تبدیل شدند، مانند «طارق» بانی تنگه جبل الطارق و یاقوت حموی، نویسنده معجم البلدان که اثری نفیس در جغرافیای

سیاسی است و نیز بلال حبشی که مؤذن و روابط عمومی سازمان نبوی به شمار می‌آید و بسیاری دیگر. ۵- نوع آزادشدگان، مایل به تداوم خدمت نزد معصومان بودند که حاکی از وجود شرایط انسانی در طول دوران اسارت آنها بوده است. ۶- تعداد قابل توجهی از مادران ائمه معصومین (ع) کنیز بوده‌اند. ۳-۱-۱- ارتباط کتاب العتق و ملحقات آن با فقه‌الاداره ۱- عبد رقیق (اسیر) تحت فرمان مولای خود است و نمونه‌ای از فرمانده و فرمان بر هستند. ۲- در ادبیات جدید فقهی عالی (دروس خارج) به جای عبد و أمه، اصطلاح کارمند و مدیر را به کار برده‌اند؛ مانند آیت الله مکارم شیرازی در درس خارج حج. ۳- اخلاق مولی با عبد خود نوعی از مدیریت رفتار سازمانی را تشکیل می‌دهد که قادر به خلق ملاک و معیار در این زمینه برای مدیریت نوین است. ۴- فرهنگ عتق و تحریر رقبه، نوعی از مدیریت فرهنگ سازمانی است که در آن به کرامت و حریت انسان‌ها توجه می‌شود. ۵- نوع به کارگیری عبد، نهادن وظایفی بر دوش او، تقسیم کار بین بردگان، استفاده از تخصص آنان، مجهز کردن آنها به مهارت و تخصص، حاکی از یک نوع سازماندهی است. ۶- انواع برنامه‌های عتق و آزادی، مانند تدبیر و مکاتبه و استیلا، نشانگر شکلی از برنامه‌ریزی زمان‌بندی شده و روش‌مند در سازمان‌های ایمان و عبودیت است، به عنوان مثال در عقد مکاتبه قراردادی با عبد نوشته می‌شود تا کار کند و حقوق خود را به عنوان قیمت خود به مولای خود برگرداند و به تدریج آزاد شود؛ ضمن این که طی این مدت در بازار کار مهارت‌ها و تجاربی را هم تحصیل می‌کند. ۷- آموزش دادن به بندگان، تربیت آنان، پرداخت حقوق و دستمزد به آنان، بیع و شراء عادلانه آنان، بیانگر نوعی از مدیریت منابع انسانی است. [۱]- ر.ک: جواهر، ج ۳۴، کتاب العتق.

کاوشی در حکم فقهی صابئان

خارج فقه (کتاب الجهاد)

دیدگاه فقیهان: ۱. شیخ مفید گوید: "و قد اختلف فقهاء العامه فی الصابئین و من ضارعههم فی الکفر سوی من ذکرناه من الثلاثة الاصناف، فقال مالک بن انس و الازاعی: کل دین بعد دین الاسلام سوی الیهودیه و النصرانیه فهو مجوسیة و حکم اهله حکم المجوس". فقیهان اهل سنت در مورد صابئان و همانندان ایشان در کفر، هم‌اندیش نیستند - البته در غیر سه گروه مسیحیان، یهودیان و زردشتیان - مالک بن انس و اوزاعی گویند: هر آیین بجز آیین مسلمانی - و غیر از یهودیگری و نصرانیگری - مجوسی بشمار آید و پیروان آن در حکم مجوسی هستند. شیخ مفید، در همسانی این گروه‌ها با مجوسیان، به یادکرد دیگر سخنان فقیهان اهل سنت می‌پردازد و سپس اظهار می‌دارد: "فاما نحن فلانتجاوز بايجاب الجزیه الی غیر من عددناه لسنة رسول الله (ص) فیهم و التوقیف الوارد عنه فی احکامهم". ما در وجوب جزیه، از گروه‌های یاد شده [مسیحیان، یهودیان، زردشتیان] پافراتر نمی‌نهییم زیرا سنت پیامبر (ص) در گرفتن جزیه، فقط در مورد ایشان است و ما در احکام فقهی که از پیامبر درباره آنان وارد شده، به توقیف: [پاسداشت مرز موضوعات] فرمان داریم. سپس شیخ مفید، سخن فقیهان یاد شده را در همسانی حکم فقهی صابئان با مجوسیان، بعید می‌شمرد و چنین می‌گوید: "فلو خلینا و القیاس لکانت المانویه و المزدقیه و الدیصانیه عندی بالمجوسیة اولی من الصابئین لانهم یدهبون فی اصولهم مذاهب تقارب المجوسیة و تکاد تختلط بها". اگر ما به "قیاس هم و انهاده شویم، در دیدگاه من مانویان، مزدکیان و دیصائیان به مجوسیان نزدیک‌ترند تا صابئان. زیرا در باورهای بنیادین، گروه‌های نخست به مجوسیان نزدیک‌ترند و چه بسا درهم می‌آمیزند. شیخ مفید، در ادامه نوشتار، از برخی کیشهای مهجور یاد می‌کند و نزدیکی آن را با مسیحیت و یا باورهای مشرکان عرب باز می‌گوید و سپس می‌نویسد: "فاما الصابئون فمنفردون بمذاهبهم ممن عددناه لان جمهورهم یوحده الصانع فی الازل و منهم من یجعل معه هیولی فی القدم، صنع منها العالم فکانت عندهم الاصل و یعتقدون فی الفلک و ما فیہ الحیاء و النطق و انه المدبر لما فی هذا العالم و الدال علیه و عظموا الکواکب و عبدوها من دون الله عز و جل و سماها بعضهم ملائکه و جعلها بعضهم آلهة و بنوالها بیوتا للعبادات و هولاء علی طریق القیاس الی مشرکی العرب و عباد الاوثان اقرب من المجوس لانهم وجهوا عبادتهم

الی غیرالله سبحانه فی التحقیق و علی القصد و الضمیر و سما من عداه من خلقه باسمائه جل عما یقول المبطلون^۱. اما صابئین در آیین خود، از شمار مذاهب یاد شده متمایزند زیرا بیشتر ایشان به توحید ازلی آفریدگار جهان معتقدند. اما برخی از آنان^۲، هیولی [= ماده نخستین] را چونان خداوند، قدیم می‌دانند و جهان را پدید آمده از آن می‌شمرند و در نزد ایشان، هیولی مبدا نخست جهان است. ایشان معتقدند که فلک و موجودات آن، از حیات و توانایی نطق برخوردارند و اینکه فلک، تدبیر و راهنمایی گیتی را بر عهده دارد. هم چنین ایشان، ستارگان را بزرگ می‌دارند و آن را پرستش می‌کنند. برخی از آنان، ستارگان را فرشتگان و برخی خدایگان می‌دانند و برای آنان، معابدی بنا می‌نهند. از این رو، صابئان به مشرکان عرب و پرستشگران بت، نزدیکترند تا به مجوسیان زیرا ایشان غیر خداوند را پرستش می‌کنند. هم در درون و هم در رفتار برون و آفریده خداوند را به نامها و صفات ویژه او می‌ستایند و براستی خداوند از آنچه یاوه‌گویان می‌گویند، فراتر است. شیخ مفید، در این بررسی شیوه‌ی یک فقیه متکلم را پیمود و سخن مخالفان ناهم‌اندیشان را در اینکه^۳ صابئی از ذمیان است، به نقد سپرد و آن را با خدشه در همگونی مقیس [= صابئی] و مقیس علیه [= مجوسی] باطل ساخت. سخن ایشان، بسیار نیک و استوار است، اما بدان شرط که باورهایی را که به^۴ صابئان نسبت داد، براستی عقاید پذیرفته ایشان باشد و همان بنیاد آیین و کیش آنان را سازمان بخشد. در این زمینه در ادامه گفتار سخن خواهیم گفت. ۲. شیخ طوسی، در^۵ الخلاف گوید: «الصابئه لا یؤخذ منهم الجزیه و لا یقرون علی دینهم و به قال ابوسعید الاصطخری و قال باقی الفقهاء: انه یؤخذ منهم الجزیه، دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم و ایضا: قوله تعالی: فاقتلوا المشرکین و فاذا لقیتم الذین کفروا^۶ و لم یامر باخذ الجزیه منهم و ایضا قوله تعالی: قاتلوا الذین لا یؤمنون فشرط فی اخذ الجزیه ان یکونوا من اهل کتاب و هؤلاء لیسوا من اهل کتاب^۷». از صابئان، جزیه گرفته نمی‌شود و آنان در آیین خویش، آزاد و انهداده نمی‌شوند. [از فقیهان اهل سنت] ابوسعید اصطخری، با این دیدگاه همراهی است. اما دیگر فقیهان آنان گویند: از ایشان جزیه گرفته می‌شود. دلیل ما، اجماع امامیان و روایات ایشان است. هم چنین خداوند گوید: مشرکان را بکشید... و نیز گوید: بهنگام برخورد با کافران... در این آیات، به جزیه فرمان نداده است. هم چنین خداوند فرمود: با کسانی که ایمان ندارند، کارزار کنید... بنابراین، خداوند در جزیه، قید^۸ اهل کتاب را قرارداد و صابئان در شمار اهل کتاب نیستند. استدلال شیخ طوسی به دو آیه نخست و سپس افزودن این نکته که خداوند به گرفتن جزیه از ایشان فرمان نداده، بنیادسازی قاعده‌ای فراگیر در برخورد با کافران است و خلاصه آن چنین است: رهاورد دو آیه این است که با کافران باید جنگید مگر آنانکه به اخذ جزیه از آنان، فرمان داده شده باشد و درباره صابئان، چنان دستوری نیامده است. و اما استناد ایشان به آیه‌ی جزیه، بر دو مقدمه استوار است: نکته‌ی نخست: از آیه استفاده می‌شود که از غیر اهل کتاب نمی‌توان جزیه گرفت. این مقدمه را از آیه، هر چند به انضمام روایت عبدالکریم هاشمی، می‌توان استفاده کرد. نکته دوم: صابئان در شمار^۹ اهل کتاب نیستند یا دست کم این نکته، ثابت نیست. در مورد نکته اخیر، در ادامه‌ی سخن، دیدگاه خویش را خواهیم گفت. ۳. طبرسی، در تفسیر آیه^{۱۰} «ان الذین آمنوا... و الصابئین پس از یاد کرد سخنان فقیهان و لغت‌شناسان درباره معنای^{۱۱} صابئین و باورهای ایشان گوید: «و الفقهاء باجمعهم یجیزون اخذ الجزیه منهم و عندنا لایجوز ذلک لانهم لیسوا باهل کتاب^{۱۲}». تمامی فقیهان اهل سنت، گرفتن جزیه از ایشان را روا می‌دانند. اما فقیهان امامیه، جائز نمی‌شمرند زیرا صابئان در شمار اهل کتاب نیستند. استدلال طبرسی، همگون با گفتار شیخ طوسی در^{۱۳} الخلاف است [که پیشتر یاد شد]. ۴. علی بن ابراهیم، در تفسیر خویش در آیه^{۱۴}: «ان الذین آمنوا والذین هادوا^{۱۵}.... گوید: «الصابئون قوم لامجوس و لایهود و لانصاری و لامسلمون و هم یعبدون الکواکب والنجوم^{۱۶}». صابئان، گروهی هستند که نه مجوسی و نه یهودی و نه نصرانی و نه مسلمان هستند ایشان، ستاره پرستند. ۵. صاحب جواهر، پس از یاد کرد دیدگاه^{۱۷} ابن جنید^{۱۸} در اینکه از^{۱۹} صابئان جزیه می‌توان گرفت، می‌گوید: «و لایباس به ان کانوا من احدی الفرق الثلاث^{۲۰}». اگر ایشان در زمره‌ی یکی از گروههای سه گانه [= مسیحیان، یهودیان، مجوسیان] باشند، این دیدگاه پذیرفتنی است. صاحب جواهر، در ادامه‌ی سخن به یاد کرد سخنانی می‌پردازد که صابئان را در شمار فرقه‌های یادشده قرار داده‌اند. هر چند در آن گفته‌ها ناهم‌سازیهائی وجود

دارد. سپس، اظهار داشته‌اند: "و حیثند یتجه قبول الجزیه منهم". بنابراین، پذیرش جزیه از صابئان شایسته می‌نماید. پس از آن، سخنان کسانی را یاد آور شده‌اند که صابئان را به پرستش ستارگان و... متهم ساخته‌اند و سپس افزوده‌اند: "و علیه یتجه عدم قبولها منهم". بنابراین سخنان، نپذیرفتن جزیه از ایشان موجه می‌نماید. اما ظاهر سخن ابن جنید، که در کتاب "المختلف علامه حلی یاد شده است آن است که صابئان را در پذیرش جزیه، گروهی مستقل از گروههای سه گانه یاد شده قرار داده و نه زیر مجموعه‌ی ایشان، و اصولاً همین، بایستی مراد سخن کسانی باشد که پذیرش جزیه از صابئین را باور دارند، و گرنه در پذیرش جزیه از کیشهای سه گانه، مخالفت و ناهم‌اندیشی میان دو فقیه، رخ نداده است! جمع بندی دیدگاهها ۱. در این مساله، فقیهان ما اجماع ندارند زیرا اول آن که ابن جنید با دیدگاههای یاد شده، مخالف است و در تحقق اجماع، رای او دخالت دارد و ثانیاً: فتوای دانشوران در نگرفتن جزیه از صابئان، برخاسته از موضوع‌شناسی ایشان درباره صابئین است - این که آنان، در زمره اهل کتاب نیستند و در کلام شیخ مفید، قمی، طبرسی تا صاحب جواهر با این برداشت آشنا شدید - و چنین موردی، با "اجماع حجت که از حکم الهی درباره موضوع مشخص و معلوم حکایت می‌کند، فاصله‌ای بس دراز دارد. ۲. موضوع این مساله، از سوی فقیهان پیشین تحریر و تنقیح نشده است نه از راه تفحص و پیگیری حالات منتسبان به این فرقه و شنیدن باورهایشان، و یا فهمیدن دیدگاههایشان از طریق کتابها و نوشته‌های خود آنان و نه از راه مقایسه آنچه که درباره ایشان گفته‌اند، به گونه‌ای که اعتماد در شناخت این فرقه پدید آید. فرقه‌ای که نام آن سه بار در قرآن مجید یاد شده است. بلی! گاه در برخی از نوشته‌های "ملل و نحل"، پرتوی بر گوشه‌ای از باورها، و بخشی از تاریخ آنان، افکنده شده است. هر چند این اندازه، در شناخت موضوع له برای مصونیت کافران یاد شده و نیز گرفتن و یا نگرفتن جزیه از آنان، کفایت نمی‌کند. شاید رویگردانی فقیهان از شناخت کامل موضوع، بدان جهت بوده است که آنان با حکم فقهی "صابئین چندان در گیر نبوده‌اند. بویژه آنکه فقیهان بزرگوار ما، از داوری میان مردمان و حکومت به دور بوده‌اند و به گرفتن جزیه از کافر و یا جنگ با کافران مبتلا نبوده‌اند، نه در صحنه عمل و نه در جایگاه فتوا و ابراز احکام. تحقیق مسئله پس از شناخت نبود اجماع قابل اعتماد در بحث، بایستی به تنقیح پرسش پرداخت. از یکسو بایستی ادله‌ی لفظی را کاوش کرد - چه عمومات و چه اطلاقات - شاید بتوان از آن قاعده‌ای استنباط کرد که فراگیر مورد سخن باشد و یا در فرض نبود دلیل اجتهادی، مقتضای اصول عملی را در آن جست و جو کرد. از سوی دیگر: تحقیق پرسش نیازمند کاوشی افزون برای شناخت موضوع و پرتوافکنی بر زاویه‌های پنهان آن است. بنا بر این، بحث در دو سویه است: الف) سویه‌ی نخست آن، چهار پرسش کبروی را در بردارد: ۱. مراد از کتاب در احکام جزیه چیست؟ آیا کتابهای آسمانی ویژه‌ای مراد است؟ و یا هر کتاب آسمانی که شریعت آور بوده است؟ یا هر کتاب آسمانی - چه شریعت آور و چه غیر آن؟ ۲. اگر در کتابی بودن صابئین، تردید باشد، آیا می‌توان آنان را در زمره کسانی دانست که شبهه کتابی بودن را دارند و احکام ایشان را در مورد آنان، جاری دانست؟ ۳. اگر در توحید و شرک ایشان تردید باشد، آیا می‌توان به دعاوی خودشان در این مورد، تمسک جست؟ و آیا سخن آنان در مورد خود و باورهایشان، برای دیگران حجت است؟ ۴. اگر تردید در مورد ایشان برطرف نشد، قاعده چه اقتضایی را دارد؟ آیا در این مورد اصل لفظی و یا عملی هست که بتوان به آن استناد جست؟ ب) سویه‌ی دوم، در بردارنده پرسشهای صغروی هست و پرتوفکن بر جهات گوناگون موضوع است. این پرسشها، عبارتند از: ۱. آیا دلیلی بر کتابی بودن صابئان وجود دارد؟ ۲. آیا آنان، از فرقه‌های آیینهای سه گانه‌اند؟ (یهودیان، نصرانیان، مجوسیان) ۳. آیا باورهای منتسب به آنان، گمان الهی بودن آیین ایشان را بر می‌بندد؟ ۴. آیا نام ایشان [واژه‌ی صابئان] به گونه‌ای است که با آسمانی بودن آیین‌شان، ناهمساز است؟ تحقیق در مسئله اول مراد از کتابی در آیه جزیه‌مشهور آنست که مراد از "الکتاب در آیات قرآن، و از جمله در آیه جزیه، تورات و انجیل است. صاحب جواهر گوید: "ان المنساق من الکتاب فی القرآن العظیم هو التوراه و الانجیل". از واژه‌ی "الکتاب در قرآن مجید، تورات و انجیل تبادر می‌کند. سپس، از علامه حلی در "المنتهی ادعای اجماع را یاد می‌کند که الف و لام در "الکتاب در آیه جزیه، برای عهد است و اشاره به تورات و انجیل. نقد و بررسی: ما

بیشتر به گونه‌ای تفصیلی ناروایی این سخن را اثبات کردیم و خلاصه‌ی آن چنین است: هر چند عنوان "اهل الکتاب در قرآن کریم، بعید نیست که مراد از آن یهود و نصاری باشند - و چه بسا کاوش و تامل هم چنان نتیجه دهد - اما عنوان "الکتاب در آیات قرآنی. اگر در چنان همایش و ترکیب قرار نگیرد و قرینه‌ای تعیین کننده هم در کار نباشد، نه تورات و انجیل و نه کتاب دیگر از کتابهای پیامبران پیشین را نمی‌رساند. بلکه هر چه را از ملکوت بر پیامبری از پیامبران الهی وحی شده باشد، مراد از آن خواهد بود. بدون آنکه ویژه و یا اشاره به کتاب خاص باشد. این نکته، چیزی است که کاوش و تامل در آیات گوناگون، گواه آن است. بنا بر این، "الکتاب در آیه‌ی جزیه، فراگیرتر از تورات و انجیل است و گواهی بر تقیید به آن دو، وجود ندارد بلکه شاید بتوان گفت که محدود به آن دو نیست زیرا به اجماع امت اسلامی و نیز روایاتی که مجوس را دارای کتاب معرفی می‌کند، واژه‌ی "الکتاب، کتاب مجوسیان را هم فرا می‌گیرد. هم چنین روشن می‌شود که دلیلی بر تقیید "الکتاب به کتابهای آسمانی که دین جدید ابلاغ کرده‌اند، نداریم زیرا کتاب مجوسیان در زمره ادیان شریعت آور، و پیامبر ایشان در شمار پیامبران اولوالعزم، نبود. بنا بر این، اطلاق "الکتاب هر کتاب آسمانی را در بر خواهد گرفت. توضیح افزونتر: مراد از "الکتاب در یادکرد پیامبران و ادیان الهی، همان مرز جداساز فکری، اعتقادی و عملی میان ایمان و کفر است. کتاب الهی همانست که انسانها و تجمعات انسانی را از اسارت آیینهای بشری و خودساخته مانند پرستش بتان و خدایگان خیالی، آزاد می‌کند و آنان را به سوی آیین الهیفرامی‌خواند. بنا بر این، کتاب همان صحیفه خداوندی است که شناخت خداوند و حقایقی را که کتابهای آسمانی عهده‌دار توضیح و تبیین آن شده‌اند، در بر دارد. معارفی که نقطه‌ی مقابل الحاد، شرک و بت پرستی است. و این نکته، محتوایی عمومی در تمامی کتابهای آسمانی است. خداوند فرمود: "ومنهم امیون لا یعلمون الکتاب" "...و قل للذین اتوا الکتاب والامیین ءاسلمتم"..." در این آیات، "الکتاب در مقابل "امی بودن قرار داده شده است که همان پرستش بت باشد. و خداوند فرمود: "ما یود الذین کفروا من اهل الکتاب ولا المشرکین"..." در این آیه، "الکتاب در مقابل شرک قرار گرفته است. و خداوند فرمود: "کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین"..." در این آیه، خداوند "کتاب را مشخصه‌ی نبوت و مرجع دین‌باوران در اختلافاتشان، دانسته است و روشن می‌نماید که این ویژگی، توصیفی فراگیر برای کتابهای الهی است. نتیجه: آیه اخیر و دیگر آیات، نشانگر آنست که "کتاب در اصطلاح‌شناسی قرآنی، چیزی است که خداوند بر پیامبرانش فرو می‌فرستد تا مردم را به هدایت رهنمون سازد و در اختلافات ایشان، داوری کند و آنان را از تاریکیهای کفر، شرک و الحاد برهاند. از این رو، چرا "الکتاب در آیه‌ی جزیه به همین معنا نباشد؟ چه دلیلی بر آنست که "الکتاب در آیه‌ی جزیه در معنای اخص [مسیحیان، یهودیان و مجوسیان] به کار رفته است؟ شاهد بر تعمیم معنای "الکتاب در آیه‌ی جزیه، روایت واسطی است: "قال: سئل ابو عبدالله "علیه السلام عن المجوس اکان لهم نبی؟ فقال: نعم، اما بلغک کتاب رسول الله (ص) الی اهل مکه: اسلموا والا- نابدتکم بحرب. فکتبوا الی النبی (ص): خذ منا الجزیه و دعنا علی عبادة الاوثان، فکتب الیهم النبی (ص) انی لست آخذ الجزیه الا من اهل الکتاب. فکتبوا الیه یریدون تکذیبه: زعمت انک لاتاخذ الجزیه الا من اهل الکتاب ثم اخذت الجزیه من مجوس هجر، فکتب الیهم رسول الله (ص): ان المجوس کان لهم نبی فقتلوه و کتاب احرقوه، اتاهم نبیهم بکتابهم فی اثنی عشر الف جلد ثور". از امام صادق (ع) پرسش شد که آیا مجوسیان، پیامبر داشتند؟ فرمود: بلی. آیا این رخداد، به شما نرسیده است که پیامبر (ص) به مکیان نامه نگاشت: "اسلام آورید و گرنه اعلان جهاد خواهم داد". آنان پاسخ دادند: از ما جزیه گیر و ما را در پرستش بتان واگذار. پیامبر، نامه‌ای دیگر نگاشت که: من از غیر اهل کتاب، جزیه نمی‌گیرم. مکیان، برای دروغ وانمودن سخن وی، نوشتند: گفته‌ای که از غیر اهل کتاب جزیه نمی‌گیری. با آنکه از مجوسیان هجر جزیه گرفته‌ای؟! پیامبر (ص) در پاسخ نوشت: مجوسیان، پیامبری داشتند که او را کشتند و کتاب او را آتش زدند. پیامبرشان، در ۱۲ هزار پوست گاو نر، کتاب آسمانی‌اش را برای ایشان آورد. بنا بر این، با توجه به استعمال "الکتاب در حدیث در مورد کتاب مجوسیان، و نیز به کار رفتن "اهل کتاب در مورد خود ایشان، هیچ زمینه‌ای برای مختص دانستن "الکتاب و "اهل الکتاب به تورات و انجیل و پیروان آن دو، باقی

نمی‌گذارد. مشابه روایت یاد شده، مرسله صدوق از پیامبر (ص) و روایت اصبح بن نباته از امام علی (ع) است. و با توجه به پذیرش مضمون آن از سوی فقیهان شیعه - بویژه در مورد مجوس - ضعف سندی این روایات، مضر نخواهد بود. علاوه آنکه روایات شایان اعتماد، وجود دارد که در آن صراحتاً گفته شده است که مجوسیان در شمار اهل کتابند. از آن جمله، معتبره سماعه است: "عن ابی عبدالله (ع) قال: بعث النبی (ص) خالد بن الولید الی البحرین (الی ان قال) فکتب الیه رسول الله (ص): ان دیتهم مثل دیة الیهود و النصراری و قال: انهم اهل الکتاب". امام صادق (ع) فرمود: پیامبر (ص)، خالد بن ولید را به بحرین فرستاد [تا آن جا که فرمود] پیامبر (ص) به او نوشت: دیه‌ی ایشان همانند دیه یهودیان و مسیحیان است. و فرمود: آنان، اهل کتاب هستند. و از آن جمله روایات موثقه زراره است: "سألته عن المجوس ما حدتهم؟ فقال: هم من اهل الکتاب و مجراهم مجری الیهود و النصراری فی الحدود و الدیات". از او پرسیدم: حد مجوس چگونه است؟ فرمود: ایشان در شمار اهل کتابند و در حدود و دیات همانند یهودیان و مسیحیان، با ایشان برخورد می‌شود. در این روایت، اضممار [و مشخص نمودن پاسخگوی پرسش] به اعتبار مفاد روایت خدشه‌ای وارد نمی‌سازد زیرا پرسشگر شخصیتی چون زراره است [که از جز امام (ع) در احکام شرعی نقل نمی‌کند]. با توجه به این روایات، نادرستی این گمان آشکار می‌شود که کاربرد "الکتاب بدون قرینه، منصرف به تورات و انجیل است زیرا وقتی که از مجوس، به اهل کتاب تعبیر شده است، چگونه برای این ادعا، زمینه‌ای باز می‌ماند؟! اشکال: روایات دیگر درباره‌ی مجوسیان آمده است: "سنوا بهم سنه اهل الکتاب [= با ایشان همانند اهل کتاب برخورد کنید] و مراد از اهل کتاب در این روایات، یهودیان و مسیحیان است و این مطلب، اشعار به آن دارد که کاربرد اهل کتاب در مورد یهودیان و مسیحیان، در عرف گفت و شنود آن روزگار، رواج داشته است. پاسخ: ظاهراً این کاربرد، به واسطه کثرت یهودیان و مسیحیان در جزیره العرب - در مقایسه با دیگران - بوده است. و این سخن، چه ربطی به محدود ساختن عنوان "اهل الکتاب به آن دو گروه دارد؟ چه رسید به آنکه ادعای اختصاص عنوان "الکتاب به تورات و انجیل صورت پذیرد؟! نتیجه: از سخنان گذشته می‌توان چنان برداشت داشت که "الکتاب در اصطلاح‌شناسی قرآن و حدیث و نیز در عرف متشرعان صدر اسلام، تا زمان امامان معصوم (ع)، در هر گونه کتاب آسمانی، به کار رفته است. و دلیلی بر آنکه در آیه‌ی جزیه، آن را به تورات و انجیل یا غیر آن دو محدود سازیم، وجود ندارد. بنا بر این، مراد از "کتاب که پیروان آن محکوم به جزیه هستند، هرگونه کتاب آسمانی است. شاهد بر این سخن، تعلیل پیامبر (ص) در روایت واسطی است - که پیشتر از آن یاد شد - ایشان در فلسفه جزیه برای مجوس فرمودند: چون آنان پیامبر و کتاب آسمانی داشتند. از این سخن، استفاده می‌شود که در هر گروه که کتاب آسمانی داشته باشند، این حکم عمومیت خواهد داشت. زیرا روشن است که کتاب مجوس غیر از کتاب تورات و انجیل بوده است و کتاب شریعت آور و دربردارنده دین جدید هم نبوده است، بنا بر این، حکم جزیه در مورد هر کتاب آسمانی از هر پیامبری از پیامبران الهی، جریان خواهد داشت. آری! چه بسا از کلام پیشین شیخ مفید، این نکته بر می‌آید که "سنت، گرفتن جزیه را به سه گروه مذهبی (یهودیان، مسیحیان و مجوسیان) محدود می‌سازد. اگر این مطلب اکتفا شود. اطلاق آیه‌ی جزیه و نیز روایت واسطی، به این دلیل مفید خواهد شد. شیخ مفید، در سخن پیشین فرمودند: "و اما نحن فلان تجاوز بايجاب الجزیه الی غیر من عددناه لسنه رسول الله (ص) فیهم و التوقیف الوارد فی احکامهم". ما در وجوب جزیه، از گروه‌های یاد شده پا فراتر نمی‌نیمیم زیرا سنت پیامبر (ص) در گرفتن جزیه فقط در مورد ایشان است و ما در احکام فقهی که از پیامبر درباره ایشان وارد شده، به توقیف [= پاسداشت مرز موضوعات]، فرمان داریم. نقد و بررسی: مراد ایشان از سنت، برای ما آشکار نیست زیرا در سنت گفتاری پیامبر (ص)، سخنی که جزیه را به غیر گروه‌های یاد شده محدود کند، وجود ندارد و ما روایتی که چنین مضمونی را در برگیرد، نیافتیم. حتی از کسانی که در زمانی نزدیک به عهد شیخ مفید می‌زیستند، چون گردآورندگان مجموعه‌های حدیثی و جز ایشان. بلکه به روایاتی بر می‌خوریم که از آن استفاده‌ی تعمیم جزیه به تمامی کافران بر می‌آید که در ادامه‌ی این سخن، آن را ملاحظه خواهید کرد - و اما اگر مراد ایشان سنت رفتاری پیامبر (ص) باشد، بدان معنا که ایشان بر صابئان جزیه قرار نداد - بایستی گفت که: ۱. این ادعا، ثابت نیست زیرا

عدم یادکرد، گواه بر عدم وقوع نخواهد بود. ۲. به فرض پذیرش [عدم جزیه بر صابئان از سوی پیامبر]، شاید دعوی یاد شده بدان جهت باشد که صابئان در زمره‌ی ساکنان حوزه‌ی فتوحات اسلامی در عصر پیامبر (ص) نبودند. زیرا ایشان در منطقه "میسان و حران می‌زیستند و هر دو منطقه، پس از رحلت پیامبر (ص) فتح شد. و شاید عوامل دیگر در کار بود. بنا بر این، سنت عملی پیامبر (ص)، نمی‌تواند این دعوی را به اثبات رساند که از صابئان نمی‌توان جزیه گرفت. نتیجه‌ی سخن در نکته‌ی نخست: واژه‌ی "الکتاب در" باب جزیه در دو کتاب [تورات و انجیل] و یا کتابهای شریعت آور محدود نیست. از این رو، در فرض اینکه جامعه‌ای از کتاب یحیی، یا داود و یا ادریس، پیروی کنند، اینان در زمره‌ی اهل کتاب هستند. خورشان محفوظ است. در آیین‌شان آزاد و انهاد می‌شوند و از آنان جزیه گرفته می‌شود. ادامه در لینک زیر: <http://www.modiryar.com/index-management/ethic/velayat/4055-1390-02-19-07-10-38.html>

آشنایی با روش شناسی فقه اداره

بنیاد فقه

بحث در روش شناسی فقه اداره بسیار مفصل است که ما به طور مختصر وارد آن شده و علاقمندان می‌توانند در جلد اول کتاب فقه اداره مفصلاً با این بحث آشنا گردند: مقدمه: فصل مهم روش شناسی فقه اداره در چهار بخش تنظیم شده است. ابتدا با روش اجتهادی مسأله محور به عنوان روش انتخابی این تحقیق آشنا می‌شویم، سپس نحوه‌ی اعمال این روش در مباحث علم مدیریت به بحث گذاشته خواهد شد. بعد از این مرحله امکان نظریه‌پردازی و نظام‌سازی مباحث مدیریت از دیدگاه فقه اسلام مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت با کمک روش شناسان، «روش اجتهادی» از حیث اثربخشی و کارآئی مورد ارزیابی واقع خواهد شد. بخش اول: اجتهاد روش انتخابی فقه‌الاداره روش انتخابی فقه‌الاداره روش اجتهادی است که روشی مسأله محور است و از مزایای دیگر روش‌های پژوهشی هم بهره‌مند است. بخش دوم: اعمال روش اجتهادی در مباحث مدیریت عبارت است از «فرآیند به کارگیری موثر منابع مادی و انسانی با استفاده از برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی و هدایت و کنترل در جهت حصول اهداف سازمان». و در یک نگاه دقیق «مدیریت» یا «اداره» یک فعل سازمانی است و فعل سازمانی از مصادیق فعل مکلف است که موضوع علم فقه است. پس همان طور که با روش اجتهادی می‌توان حکم فعل مکلف را استنباط کرد، می‌توان احکام فعل سازمانی را نیز با روش اجتهادی استنباط کرد. به عبارت دیگر تمامی عملیات مدیریت، مصادیقی از فعل سازمانی و فعل سازمانی مصداقی از فعل مکلف است و بر اساس تقسیم افعال به جوانحی و جوارحی، فعل سازمانی هم به دو قسم جوارحی و جوانحی تقسیم می‌شود. بخش سوم: نظریه پردازی و نظام سازی با روش اجتهادپروشن شد فقه از چنان ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند با روش اجتهادی به کلیه سؤالات پاسخ دهد و حکم شرع را در موضوعات گوناگون مدیریتی و غیر مدیریتی کشف نماید. در حقیقت هر سؤال، پاسخ مناسب خود را از دستگاه پر توان و فعّال و وسیع فقه خواهد یافت. حال این سوال مطرح است که آیا با روش اجتهادی می‌توان به نظریه پردازی یا نظام سازی پرداخت، یا خیر؟ الف- نظریه‌پردازی [۱] نظریه عبارت است از یک اندیشه و طرز فکر نظام‌مند، روش‌مند و هدفمند و چند وجهی و چند لایه‌ای که مرکب از نظرات و آراء و احکام گوناگون است. به عبارت دیگر هر نظریه‌ای برگرفته از مبانی بینشی و ارزشی و روشی خاص است و که بیانگر یک مدل فکری دارای انسجام از یک مقوله ویژه است. به عنوان مثال نظریه رشد که استاد مطهری در باب مدیریت ارائه می‌دهد [۲] مبتنی بر یک سری مبانی معرفتی و ارزشی و تفسیری خاص است که از اطلاعات گوناگونی به انسجام رسیده است. همچنین است نظریه ولایت فقیه که امام راحل آن را بیان کرده اند که یک مدل نظری جامع و چند جانبه، مبتنی بر بینش‌ها و ارزش‌های اسلامی است. فرایند نظریه‌پردازی را می‌توان مبتنی بر معارف سه وجهی و یا سه بعدی تحلیل کرد، به گونه‌ای که یک پردازشگر نظریه بر پایه همین سه محور، نظریه خود را سامان می‌دهد. این سه محور از این

قرارند: الف- معارف بینشی: مراد از معارف بینشی نگاه انسان است به هستی، خلقت، نبوت، امامت و به عبارتی روشن تر مجموعه هستی‌شناسی، خداشناسی، رهبرشناسی، معادشناسی و امثال آن است و به اصطلاح مراد از آن، بینش یا جهان‌بینی است. ب- معارف ارزشی: مراد از معارف ارزشی، شناخت فضائل و رذائل و صفات خوب و بد و پسندیده و ناپسند است. ج- معارف روشی یا عملی: مراد از معارف عملی و روشی، شناخت رفتار و اعمال گوناگون انسان‌ها و شناخت احکام آن‌ها است یعنی همان علوم رفتاری و شناخت رفتارهای صحیح از ناصحیح و متعادل از غیرمتعادل است که از نظر شرع مقدس مورد شناسایی قرار می‌گیرد. بخش چهارم: ارزیابی [۳] و ارزش‌گذاری روش اجتهادی فقه‌الاداره‌سنجش «بهره‌وری» [۴] همچنان که گذشت، روش اجتهادی مسأله محور است و مسأله اصلی و کلی در آن، این است که فعل سازمانی مدیران و متعلقات آن (شیء یا انسان) چه حکمی دارد؟ و سؤالات فرعی در آن به تعداد حوادث واقعه مدیریتی فراوان و فراگیر خواهد بود. حال روش اجتهادی از دو منظر قابل ارزیابی و بررسی است: ۱- کارآئی [۵] ۲- اثر بخشی [۶] موضوع کارآئی به شیوه‌ها و روش‌های اجرایی تحقیق بر می‌گردد و اثر بخشی با ارزش کار و نتیجه تحقیق ارتباط دارد. این مفهوم را مسامحتاً می‌توان چنین ترجمه کرد «چگونه باید تحقیق کرد، چه چیزی را باید تحقیق کرد». ۱- ارزیابی کارآئی فقه‌الاداره‌ها از آن جا که کارآئی فقه‌الاداره با روش مسأله محور سنجیده می‌شود، ناچاریم با این روش بیشتر آشنا شویم. روش مسأله محوردر کلام یکی از روش‌شناسان ایرانی که روش «مسأله محور» را در مقایسه با «روش موضوع محور» برتری می‌دهد این گونه آمده است: «تبع موضوع محور فعالیت است که با موضوع آغاز می‌شود و آن‌گاه هرگونه بحثی پیرامون موضوع غالباً بدون ترتیب منطقی به میان می‌آید؛ مقدمات دور و نزدیک، مبادی تصویری و تصدیقی، بحث از ابعاد و اضلاع مختلف، موضوع، تقسیم‌بندی‌ها و مباحث مصداقی، حواشی گوناگون و... اما تحقیق مسأله محور ماجرای کاملاً متفاوتی دارد. این گونه تحقیق فرآیندی است که از مواجهه محقق با مشکل عملی و یا نظری آغاز می‌شود. محقق در گام دوم، مشکل را به مسأله تبدیل می‌کند و پس از تشخیص دقیق مسأله و صورت‌بندی منطقی آن، فرضیه خود را در حل مسأله حدس می‌زند و در گام دیگر به ارزیابی و آزمون فرضیه می‌پردازد، تا به نظریه‌ای قابل ارائه دست یابد» [۷]. [۱-۲] [-Theorization] -

استاد مطهری، مجموعه آثار، صدر، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۱۲ [-۳] - Audit & Valuation & Effectiveness [۷] - Efficiency [۶] - Productivity [۵] - Assessment & Appraisal [۴] - قراملکی احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹ <http://www.fiqh-al-idarah.com/?p=۱۷۳۰>

«فقه» تئوری جامع مدیریت انسان و اجتماع

باشگاه اندیشه

دین مبین اسلام، دینی جامع و حاوی معارف عمیق و قوانینی دقیق است که در دو عرصه نظر و عمل، از سوی خداوند سبحان بر پیامبر (ص) برای هدایت بشر نازل شده است و معارفی را در بردارد که پاسخگوی نیازهای حقیقی بشر در دو حوزه افکار و رفتارهای فردی و حوزه سیاست‌گذاریها و عملکردهای اجتماعی و تمیز دهنده بین این نیازهای کاذب در آن دو عرصه مذکور است. بی تردید یکی از عناصری که اسلام برای پاسخگویی به این نیازها در نظر گرفته، «مصلحت» است که در گشایش اجتهادی پویا برای گشودن گره‌های اجتماعی در ابعاد گوناگون آن، بر اساس موازین استنباط، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد. اهمیت «مصلحت» در چاره‌اندیشی برای حل معضلات اجتماعی بشر در حکومت دینی دو چندان است، زیرا حکومت اسلامی، مسؤول پاسخگویی به نیازهای زمان و مکان است. نظام مقدس اسلامی بر آن است تا همه قوانین آن پشتوانه دینی و مستندی از کتاب و سنت داشته باشد تا جامعه را به سوی کمال هدایت نماید و بدین وسیله، رضایت خالق را جلب کند. با وجود تلاشهای درخور تحسین فقیهان سلف در زمینه مصلحت،

امام خمینی (ره) فقیهی بود که توفیق یافت در این نظریه تحولی چشمگیر پدید آورد و آن را وارد مرحله جدیدی سازد و بوجود آورنده طرحی جامع درباره آن باشد. «مصلحت» از دیدگاه امام (ره) تحولی شگرف در همه مسائل سیاسی فقه پدید آورد؛ امام (ره) از سویی اصل ولایت فقیه را در فقه و اصول به گونه ای مشروح و مستدل طرح کرد و از طرفی با برپایی انقلاب اسلامی و مبارزه بی امان با رژیم منحوس پهلوی، کوشید تا الگوی حکومت اسلامی را بازشناسد و بازشناساند. طرح «اجتهاد پویا» که در تداوم «فهم اجتهادی شریعت»، قرار دارد، نوعی بازسازی آن در دوران معاصر به شمار می آید. ایده مذکور، اگرچه بر اساس نظریه «فهم اجتهادی شریعت» بنا شده، با تأکید بر ضرورت اجتهاد با توجه به «مقتضیات زمان و مکان» نقش و جایگاه بیشتری برای «عقل» در استنباط احکام و قوانین در نظر می گیرد؛ از این رو، نوعی تحول در فهم شریعت در دوران معاصر تلقی می شود. طرح ایده «اجتهاد پویا» و ضرورت توجه به مقتضیات زمان و مکان و به کارگیری آن در زندگی سیاسی - اجتماعی بر مبنای آموزه «جامعیت دین اسلام»، حاصل تلاشهای فکری اندیشمندان و فقهای متعددی است که بی تردید امام (ره)، در این میان جایگاهی ویژه دارد. (دموکراسی مشورتی / منصور میر احمدی/ ۱۷۱) امام خمینی (ره) برای اولین بار در دوره اول درس خارج اصول خود در قم (سال ۱۳۷۰ ق) بحث اجتهاد و تقلید را مطرح کرد، که حاصل آن کتابی با همین عنوان است. در این کتاب، امام به تبیین شؤون فقیه و مجتهد جامع الشرایط می پردازد. برخی از این مباحث، بیانگر فهم اجتهادی ایشان از شریعت و جایگاه عقل در آن است. پیش فرض امام (ره) در بحث اجتهاد، جامعیت دین اسلام است. از نظر امام (ره): «از آنجا که دین اسلام تمامی نیازهای انسان را، از امور سیاسی و اجتماعی تا زندگی مردمی اش در بر گرفته، ناگزیر در هر یک از این امور تکلیف معین کرده است. (همان) بر این اساس، از نظر امام (ره) اجتهاد برای شناخت این تکالیف ضرورت پیدا می کند. این اجتهاد نیازمند مقدماتی است که در صورت وجود این شرایط فهم و استنباط مجتهد معتبر است، و وی اجازه فتوا دادن پیدا می کند. نکته مهم در دیدگاه امام (ره) در مورد اجتهاد این است که وی اجتهاد را از علوم عملی می داند و در نتیجه فهم شریعت از دیدگاه وی با عمل و زندگی گره می خورد. در واقع، فقه بر اساس این دیدگاه جایگزین حکمت عملی گردیده، فهم اجتهادی شریعت مبنای زندگی و از جمله زندگی سیاسی قرار می گیرد، از این رو، در منظومه فکری امام (ره) فهم قوانین و احکام شریعت در حوزه زندگی سیاسی اجتماعی نیز با شناخت فقه و از زاویه آن امکان پذیر است. این دیدگاه، بی تردید، جایگاه والایی برای فقه و فهم اجتهادی در زندگی سیاسی رقم می زند. تأثیر گذاری ایده «علم عملی بودن اجتهاد» در نظریه ولایت فقیه و نیز سخنان و سیره سیاسی ایشان بویژه پس از انقلاب اسلامی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی بر مبنای نظریه ولایت فقیه آشکارتر است. امام (ره) فقه را تئوری کامل در اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور و حکومت را فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی معرفی می کند و گشایش باب اجتهاد را از ضروریات حکومت برای پاسخگویی به معضلات اجتماعی می داند. ایشان هر چند روش سنتی در اجتهاد را می پذیرد، اما آن را شرط لازم دانسته، نه کافی؛ از این رو فهم صحیح شریعت، فهمی است که علاوه بر به کارگیری روش سنتی و قواعد اصول فقه، به مقتضیات زمان و مکان نیز توجه نماید. در نتیجه، اجتهاد صحیح از دیدگاه امام (ره)، اجتهادی است که توجه به این مقتضیات داشته باشد و بنابراین مجتهد واقعی کسی است که دارای شاخصهای زیر باشد: الف) شناخت زمان و مکان و به عبارت دیگر آشنایی با روابط پیچیده اقتصادی، سیاسی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی که الزاماً به شناخت موضوعات جدید کمک می کند. ب) آشنایی با الفبای حکومت، زیرکی و هوش و فراست هدایت و تدبیر یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی. ج) شناخت درست جامعه. د) آشنایی با مصالح نظام و افراد و جامعه. و. آشنایی با چگونگی برخورد با حیلها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان. ح) داشتن بصیرت و دید اقتصادی. خ) شناخت سیاستها و سیاسیون و فرمولهای دیکته شده آنها. ی) شناخت موقعیت و نقاط قوت و ضعف نظامهای سرمایه داری جهان. دقت در موارد بالا، پیوند تنگاتنگ اجتهاد با دو متغیر «مقتضیات زمان و مکان» و «مصلحت» را نمایان می سازد. «امام خمینی (ره)» علاوه بر ضرورت توجه به زمان و مکان در فهم شریعت و اجتهاد، توجه به مصلحت را نیز لازم و ضروری می داند. ایشان بر این اساس با صدور فرمانی، «مجمع

تشخیص مصلحت نظام را تاسیس کرد. ایشان در این فرمان می نویسد: «حضرات آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می گردد... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه ای است که مقاومت درمقابل آن ممکن است اسلام، پابرهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سوال ببرد.» (صحیفه نور/ج ۱۹/ص ۱۷۶) بدین ترتیب، دراندیشه سیاسی امام خمینی (ره) علاوه بر ضرورت شناخت زمان و مکان برای مجتهد، توجه به «مصلحت» نیز در استنباط لازم و ضروری است. در نتیجه، فهم شریعت و اجتهاد در اندیشه امام (ره) با «مصلحت» پیوند می خورد. این پیوند از یک سو بدین معناست که «تشخیص مصلحت» لزوماً از نصوص احکام اولی و ثانوی قابل استنباط نیست، بلکه ممکن است در مفهوم «مصلحت» نوعی گذار از احکام شرعی لحاظ شده باشد، و از سوی دیگر و به همین اعتبار که «مصلحت» فراتر از شریعت است، قانونگذاری بر مبنای «مصلحت» هم ضروری است و هم با دشواریهای بسیاری همراه است که اجتهاد مصطلح را در پیچ و خم می اندازد. از دیدگاه امام (ره)، اسلام احکام نیست بلکه پیکره اصلی آن را حکومت تشکیل می دهد. ایشان نه تنها قائل است «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است» (همان/ج ۲۰/ص ۱۷۴) بلکه احکام حکومتی را بر سایر احکام، حاکم و مقدم می داند. امام (ره) که تحقق و اعمال ولایت مطلقه را در تشکیل حکومت به عنوان ابزار لازم اعمال سیاست اسلامی می دانست، برای حکومت نقش کلیدی در تشخیص و تحقق مصالح نظام قائل بوده است. ایشان در این رابطه می فرماید: «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اراده انسان از گهواره تا گور است.» (همان/ج ۲۱/ص ۲۸۹)، «و بیشتر فقه، کتب سیاست است» (همان/ج ۱۳/ص ۱۲) ولایت مطلقه وقتی درست تحقق می یابد که ولی فقیه، عالم به زمان و مکان باشد و با توجه به احکام نورانی اسلام و شرایط جهانی و داخلی، به بهترین نتیجه مطلوب در مصالح اسلام و مسلمین دست یابد. این امر در دنیای پیچیده کنونی بدون مشورت با صاحب نظران و متخصصان امکان پذیر نیست. امام (ره) خطاب به اعضای شورای نگهبان فرمودند: «تذکریدرانه به اعضای شورای نگهبان می دهم که، 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 تصمیم گیری هاست. حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفری معضلات داخلی و خارجی را تعیین می کند و این بحثهای طلبگی مدارس که در چارچوب تئوریهاست، نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن بست هایی می کشاند که به نقض ظاهری قانون اساسی منجر می گردد. سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد.» (همان/ج ۲۱/ص ۶۱) ایشان در این کلام به حساسیت شناخت موضوع برای شناخت احکام مناسب با آنچه که در شناخت زمان و مکان قابل تحقق است اشاره نموده و بحثهای تئوریک مرسوم حوزه را که عمدتاً به شناخت کلیات و کبریات می پردازند نه به شناخت عینی صغریات و موضوعات خارجی با شرایط جدید، برای حل معضلات اجرایی احکام اسلام که در حال حاضر در نظام اسلامی ایران باید تحقق یابد، کافی نمی دانند. با توجه به آنچه گذشت، روشن می شود که فهم اجتهادی شریعت در اندیشه امام خمینی (ره) هر چند پذیرفته و بر آن تأکید می شود، اما با توجه به تأکید بر ضرورت رعایت «مصلحت» و توجه به «زمان و مکان»، خصلت این فهم متحول می گردد. از سویی، فهم اجتهادی فهمی زمانمند و متأثر از شرایط زمانی و مکانی می گردد و از سویی دیگر در این فهم، قلمرو خاصی برای عقل گشوده می گردد که با توجه به «مصلحت» می تواند به قانونگذاری بپردازد و احکامی صادر کند. صدور این احکام اگرچه همچنان بر فهم اجتهادی فقیه بنا می گردد، از دایره احکام اولیه و ثانویه فراتر می رود. این مهم، در تبیین ایشان از اجتهاد واقعی به نحو غلیظ تری بیان شده است: «این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری معتقد و متخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند، مسأله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله 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 فرق نکرده، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد... یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد... حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی، تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است» (همان/ج ۲۱/ص ۱۹۸) در این کلام، امام(ره) ثبات احکام را امری مسلم گرفته و در صدر کلامش عدول از فقه سنتی و اجتهاد جواهری را که استنباط از منابع چهارگانه کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌باشد، جایز نمی‌داند. در عین حال، چون موضوعات بر اثر روابط در ابعاد گوناگون جامعه تغییر نامحسوسی می‌کنند، قهراً حکم جدید پیدا خواهند کرد. با این دیدگاه و زمینه فکری بود که امام(ره) حکومت اسلامی را در ایران تاسیس نموده و حفظ آن را از اهم واجبات می‌داند و در رفتار و سیره عملی خویش بر این منوال مشی نموده است. طبق برداشت امام(ره) از اجتهاد، بدون تحقق حکومت نیز در تئوری، اسلام مناسب‌ترین احکام و برنامه را در شرایط گوناگون زمانی و مکانی خواهد داشت. اما در عمل و اجرا، وجود حکومت اسلامی امری ضروری است. حضرت امام(ره) تمام احکام را ثابت و تغییرناپذیر می‌داند و تجدد و تحول و تکامل جوامع را موجب تغییر موضوعات احکام ثابت می‌داند که به تبع آن، حکم ثابت شرعی مناسب بر آن منطبق می‌شود. و در اجرای احکام حکومتی بر سایر احکام هیچ معضلی را برای حرکت کردن جامعه بر اساس دین باقی نمی‌گذارد.

الگو شناسی فقه اداره

منع فقه

مباحث ذیل مختصری از جلد اول کتاب فقه اداره تألیف استاد قوامی می‌باشد فصل پنجم: الگو شناسی فقه اداره مبحث الگو شناسی فقه اداره بیشتر ناظر بر جهات قانونی و عملی فقه اداره است و در تعریف آن می‌توان گفت: الگو شناسی فقه اداره، شناخت و معرفی فتاوی قانونمند و فقهای عامل به فقه اداره و سازمانهای مجری فقه اداره است؛ به عبارتی کوتاه تر: الگو شناسی فقه اداره، همان شناخت فقه اداره در عرصه قانون و عمل است. در این فصل سه الگوی زیر را مورد بررسی قرار می‌دهیم: ۱- فتاوی قانون مند ۲- فقهای عامل ۳- سازمانهای فقهی شاید بتوان الگوهای نظری را هم به موارد فوق افزود و در لابه لای مباحث فوق گنجانید: مانند مدل «ولایت فقیه» که الگویی برای پژوهشگران عرصه فقه سیاسی یا فلسفه سیاسی اسلام است. این مدل، یک الگوی فکری یا پژوهشی است. چه بسا بتوانیم سبک های فقهی را نیز به آن اضافه کنیم چرا که فقهای صاحب سبک، یا صاحب مدرسه فکری در حقیقت ارائه دهنده یک الگوی روشی فکری هستند که قابل اقتباس و تبعیت است بنابراین سبک های فقهی هم در الگو شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ به عنوان مثال، سبک فقهی امام راحل، سبکی حکومتی، مدیریتی، انقلابی و حاکمیتی بود که در نهایت به تکوین و تدوین نظریه ولایت فقیه منجر شد. آیا غیر از امام راحل ره دیگر فقها نیز از این الگوهای نظری و سبکی در دایره فقه اداره، بهره مند بوده اند؟ این سؤالی است که در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فهرست الگو شناسی فقه اداره، اسوه بودن رسول خدا (ص) و حضرت ابراهیم (ع) که در قرآن کریم در سوره احزاب و ممتحنه به آن اشاره شده است نیز دارای جایگاه ویژه ای است. رسول خدا (ص) ده سال در مدینه منوره حکومت و مدیریتی کلان را با نرم افزار وحی اداره کرد؛ به طوری که دو حیث «قانون» و «اجرا» را به عهده داشت. پس می‌توان نتیجه گرفت مدیریت و حکومت ده ساله وجود مقدس ایشان بر اساس قوانین و حیانی و اسلامی نیز می‌تواند یک الگوی مهم برای فقه اداره به شمار آید. همچنین است مدیریت ۵ ساله حضرت علی (ع) در کوفه، که یک الگوی برجسته از فقه اداره محسوب می‌شود. این حکومت ۵ ساله نمونه عملی بارزی از اداره یک جامعه بر اساس قانون اسلام است. پرداختن به این الگوها در فقه اداره فوایدی را به دنبال خواهد داشت، که از جمله آن ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱- قابلیت عمل و پیاده شدن تئوری های فقه اداره ۲- تنقیح مناط از مناسبات الگوی عمل

شده ۳- اقتباس از روند و امکان قانونمندی فتاوی فقه اداره ۴- تاکید بر امکان فقه اداره ۵- معرفی فقهای مدیر به عنوان پیشتازان کاربردی شدن فقه اداره ۶- تشویق دولتمردان اسلام به تقویت عزم برای تحقیق عملی فقه اداره ۷- الگوگیری از سبک ها و نظریه های موفق فقهی در عرصه مدیریت به غرض استحکام در استنباط و نظریه پردازی فقهی - اداری ۸- پشتوانه سازی برای نهضت عظیم مدیریت اسلامی ۹- کمک به ایجاد ساختارها و سازمان های متناسب مطابق با سازمانهای فقهی تجربه شده و موفق ۱۰- تاکید بر محوریت و مرکزیت فقه اداره ۱۱- استخراج اصول راهبری از سیره های عمل شده در فقه اداره در نهایت باید گفت فقه اداره به دنبال کشف یک الگوی کامل و جامع از مدیریت جامعه بر اساس فقه است و الگوهای شناخته شده نقش مؤثری در تکوین الگوی جامع و ایده آل مدیریت فقهی دارند. الگوی فتاوی قانونمند (قانون مدنی) [۱] فتاوی قانون مند، فتاوی شرعی هستند که به قانون حکومتی تبدیل شده اند، مانند قانون مدنی که توسط فقهای جامع الشرائط در انقلاب مشروطه به قانون تبدیل شد. در حقیقت این گونه قوانین، از گونه فقه اداره به الگوی فقه اداره بدل گشته اند. این قوانین از این که در یک فرآیند فقهی، توسط فقیهان استنباط شده اند، گونه فقهی هستند و چون در موضوع اداره جامعه اند از گونه فقه اداره به شمار می آیند، و بعد از آن که در عرصه مدیریت اجتماع به شکل قانون لازم الاجراء و دارای ضمانت اجرا، در آمدند به عنوان الگوی فقه اداره شناخته می شوند. برای آشنائی بیش تر با این الگو به تفصیل به آن می پردازیم: ۱- ۱- عناوین سرفصل های قوانین فقهیالف- اموالکتاب اول- در بیان اموال و مالکیت به طور کلیکتاب دوم- در اسباب تملکقسمت اول- در احیاء اراضی موات و حیزات اشیاء مباحقسمت دوم- در عقود و معاملات و الزاماتکتاب سوم- در مقررات مختلفهب- اشخاصکتاب اول- کلیاتکتاب دوم- تابعیتکتاب سوم- در اسناد سجل احوالکتاب چهارم- در اقامتگاهکتاب پنجم- در غائب مفقود الاثرکتاب ششم- در قرابتکتاب هفتم- در خلع و طلاقکتاب هشتم- در اولادج- در ادله اثبات دعویکتاب اول- اقرارکتاب دوم- اسنادکتاب سوم- در شهادتکتاب چهارم- در امارتکتاب پنجم- در قسمنکته: کلیه عناوین فوق برگرفته از عناوین و سرفصل های فقه امامیه هستند و در جوامع معتبر فقهی مانند شرائع محقق حلّی یافت می شوند. این عناوین به لسان قانون در آمده و لازم الاجراء شده اند و جامعه مدنی براساس آن مدیریت می شود. در تحقیقی که اخیراً با عنوان «قانون مدنی و فتاوی امام خمینی ره» منتشر شده است به تفصیل، تک تک قوانین مدنی فوق با فتاوی امام خمینی در تحریرالوسیله، تطبیق داده شده است؛ به طوری که هیچ قانونی، بدون فتاوی معادل نیست. در این تحقیق به استفتائی از امام راحل اشاره شده است، که پاسخ امام، در حقیقت تأکیدی بر ضرورت الگوی فتاوی قانونمند یا قوانین مبتنی بر احکام شرع، در نظام اسلامی است. سؤال: از امام راحل ره: «آیا قضات شرعاً ملزم به متابعت از فتاوا هستند یا فتوا باید به صورت قانون در آید؟» جواب: «قضات نمی توانند برخلاف شرع حکم کنند و در احکام موافق شرع هم باید مطابق مقررات جمهوری اسلامی عمل کنند در صورتی که خلاف شرع نباشد» [۲] از پرسش و پاسخ صریح فوق بدست می آید که فتاوی فقهی اداری اجتماعی برای اداره جامعه باید به قانون تبدیل شوند و پیش ترگذشت که فتاوا، گونه فقه اداره هستند و پس از تبدیل شدن به قانون، الگوی فقه اداره به شمار می آیند. و باید دانست که طبق اصل ۱۶۷ قانون اساسی و ماده ۲ قانون آئین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور مدنی (مصوب ۱۳۷۹) چنانچه قاضی حکم دعوائی را در قوانین مدوّنه نیابد باید با استناد به منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید. [۳] این نیز تأکیدی بر الگوی «فتاوی قانونمند» است یعنی وقتی قانون اجازه می دهد که به فتاوی معتبر عمل شود، آن فتوا قانونی محسوب می گردد. ۲- الگوی نظری (نظریه های فقهی) در دامان فقه امامیه گاه نظریه هائی پدید آمده اند و رشد کرده اند که صبغه حکومتی یا مدیریتی دارند. نظریه ولایت فقیه از همین جمله است که ناظر بر مدیریت کلان جامعه است. طبق این نظریه فقیه بر اساس احکام شرع به حکومت می پردازد و محدوده تحت نفوذ خویش را اداره می کند و علی الاقل در این محدوده اعمال مدیریت مالی وجوهات شرعی را بر عهده دارد، که اعم از خمس و زکات و کفارات و نذورات و صدقات و بعضاً دیات است. فرآیند این نوع مدیریت شامل مراحل محاسبه و اخذ و مصرف (و توزیع) است که در نوع خود، مدیریتی گسترده به

شمار می‌آید، مخصوصاً اگر در رأس آن یک مرجع تقلید قرار گیرد که مدیریت مقلدان خود را نیز به عهده گرفته است و از طریق وکلای خود که نوعاً مبلغان و ائمه جماعات هستند به این مدیریت فقهی مبادرت می‌ورزد. از دیگر محدوده‌های الگوی نظری مدیریت فقیه (ولایت فقیه) امور حسبیه است. امور حسبیه، شامل اموری است که بر زمین مانده است و می‌توان مدیریت این امور را از محدوده مدیریت مالی به شمار آورد. توجه به این نکته ضروری است که مدیریت فقیه در امور حسبیه ابعاد اجتماعی ویژه‌ای غیر از مدیریت مالی نیز دارد، چراکه شامل مدیریت یتیمان، سادات، غائبان، محجوران و درماندگان نیز می‌شود. همچنین نباید فراموش کرد که اداره امور طلاب و حوزه‌های علوم دینی نیز به نوعی در این محدوده می‌گنجد، چرا که در واقع حضرت ولیعصر (عج) اداره آن را عهده دار است و چون زمین مانده است، فقیه آن را به عهده می‌گیرد. عالی‌ترین و وسیع‌ترین محدوده، محدوده مدیریت کامل جامعه است که یک مدیریت سیاسی و حاکمیتی است و ناظر به نظریه فقهی امام راحل ره است. ایشان این الگو را در نجف اشرف طی سالهای تبعید ارائه کردند و نهایتاً با توفیق الهی و به کمک یک انقلاب اسلامی آن را قانونی کرده و به مرحله عمل در آوردند، که به تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران منتهی شد. طبق این نظریه، ولایت فقیه عامل مشروعیت کلیه مناصب، مقامات، قوانین و فعالیت‌های مختلف حکومتی و مدیریتی جاری در جامعه است. بنابراین چه گذشت، این نوع ولایت که در محدوده‌های گوناگون مدیریت مالی، مدیریت امور حسبیه و مدیریت سیاسی جامعه، در نظریه امام راحل دیده می‌شود و همچنین در محدوده‌های دیگر، ضمن نظریات سایر فقهاء در طول تاریخ فقه امامیه به چشم می‌خورد؛ می‌تواند یک الگوی فقه‌الاداره باشد؛ تنها تفاوت آن با گونه فقهی در این است که گونه‌ها (طبق اصطلاح این تحقیق) ناظر بر عمل و قانون نیستند، ولی الگو یک طرح عملی است برای اجرای همان گونه‌ای فقهی یا گونه‌های فقه‌الاداره؛ لذا نظریه ولایت فقیه یا مدیریت فقیه (در هر محدوده) آهنگ اجرای جدی گونه فقهی را دارد؛ البته اگر به صورت کامل و تام به عمل در نیاید و فقط در قالب یک طرح برای اجرای احکام باشد، یک الگوی نظری را در فقه‌الاداره تشکیل می‌دهد و آن زمان که به شکل یک مدیریت عملی و سازمان یافته و با برنامه درآمد به الگوی سازمان فقهی تبدیل می‌گردد. اکنون می‌توانیم به تفصیل و به شکل نمایه این الگوی نظری فقه‌الاداره به نمایش بگذاریم [۴]: ۱- تعریف: انتظام و اداره امور دنیوی مردم به عنوان وظیفه فقیه ۲- خصوصیات: مدیریت فقهی و حکومت احکام شرعی ۳- پیشینه اجمالی: یک- از زمان معصومان بذر آن پاشیده شده است. دو- در طول زمان با مجاهدت علمی فقهای شیعه و اقتضات زمانه رویش کرد. سه- موافق و مخالف داشته است؛ از مخالف کامل تا موافقی که آن را از بدیهیات شمرده است. چهار- حدود ۲۰۰ سال قبل ملا احمد نراقی (۱۲۴۵-۱۱۸۵) آنرا جدی تر مطرح کرده و انتظام امور دنیوی مردم را وظیفه فقیه شمرده است (در کتاب عوائد الایام) و به اعمال آن هم همت گمارد. پنج- محقق نائینی (۱۲۷۷-۱۳۵۵) پردازش علمی تر و دقیق تری را در این خصوص داشته است که به آن اشاره خواهد شد. شش- امام خمینی کامل ترین نوع آن را مطرح و پیاده سازی کرده است. ۴- دایره نفوذیک- منصب قضا و افتاء و توابع و پیامدهای قضا مانند زنداندو- تصرف در پاره‌ای از امور حسبیه (امور زمین مانده) {ولایت خاصه فقیه سه- ولایت عام فقیه: اختیار و ولایتی که نواب خاص دارا بوده اند؛ مانند مالک اشتر چهار- ولایت مطلقه فقیه: اختیارات مدیریتی که معصومان داشته اند (در حکومت‌های نبوی و علوی) عیناً به فقیه واجد شرائط داده می‌شود. تبصره: ملاحظه می‌شود که چگونه دایره نفوذ مدیریتی فقیه از حلقه‌های محدود به میدان‌های وسیع، توسعه و تکامل می‌یابد. (بر اساس اختلاف دیدگاه فقهاء و نیز شرائط و اقتضات زمان و مکان) ۵- نشانه‌های مدیریتی نظریه (ارتباط ولایت فقیه با فقه‌الاداره) یک- نمودی کامل از مدیریت فقهی و فقه‌الاداره است دو- ولایت فقیه یعنی اینکه اداره جامعه با فتاوی‌ای یک فقیه مطابق و هماهنگ است. سه- ولایت فقیه تا به حال با دید سیاسی از فلسفه سیاسی اسلامی بررسی شده است در حالی که بیانگر مدیریت فقهی یک فقیه در سطح کلان و دولتی است. چهار- ولایت فقیه ضامن و عامل اجرای احکام و فتاوی‌ای فقهی در سطح جامعه است. پنج- بدون ولایت فقیه خیلی از احکام شرع تعطیل می‌شود و قابلیت اعمال پیدا نمی‌کند. شش- در فرآیند تکاملی فقه‌الاداره

می‌توان ترسیمی جامع تر از ولایت فقیه به عنوان «نظریه مدیریتی در اسلام» ارائه داد. هفت- ولایت فقیه ضامن و عامل کاربردی کردن فقه اداره است. ۶- ضابطه کلی: نظریه ولایت فقیه یک الگوی فقهی از مدیریت اسلامی است که ضمانت اجرا و اعمال احکام شرعی مدیریتی را در جامعه تامین می‌کند. ۳- الگوی فقهای عامل (فقهای مدیر) فقهای عمل کننده به فقه در اداره جامعه الگویی دیگر از فقه اداره هستند. در الگوی فتاوی فقهی در متن جامعه عمل می‌کند و در حقیقت حاکم می‌شود؛ مانند باشد ولی در الگوی فقهای مدیر یک فقیه به فقه و فتاوی فقهی در متن جامعه عمل می‌کند و در حقیقت حاکم می‌شود؛ مانند فقهای که کمر همت بسته و اقدام به عملی کردن احکام اجتماعی و سیاسی اسلام در سطح جامعه هر چند در محیطی محدود نموده اند. مسلماً وقتی مدیریت در دست یک فقیه باشد ناخودآگاه مبانی اصولی و فقهی او در مدیریتش وارد و حاکم می‌شود. در حقیقت او ضوابط شرعی را پیاده می‌کند حتی اگر غیر فقیه او را به این امر وادار کرده باشد و او به مصلحت پذیرفته باشد، سعی می‌کند تا حد امکان طبق ضوابط شرع عمل کند و دستگاه حاکمیت را نیز با فقه هماهنگ سازد. فقهای مانند مرحوم نراقی، محقق کرکی و شیخ بهائی از این دست هستند. [۱-] ر.ک: قانون مدنی و فتاوی امام خمینی (۲جلد) تحقیق دکتر عبدالله کیانی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره و انتشارات سمت، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۴ [۲-] همان، ج ۱، ص ۲۲ [۳-] همان، ص ۱۲ [۴-] در این خصوص ر.ک: جعفر پیشه فرد مصطفی، پیشینه نظریه ولایت فقیه، دبیرخانه مجلس خبرگان، قم، چاپ اول

ولایت، رعایت مصالح یا توانلیتاریسم؟

مهدی امینیان

ولایت مطلقه فقیه، میراث گرانبهای امام خمینی و روح و هویت انقلاب اسلامی است. امروزه، این نظریه، تنها یک نظریه سیاسی و فقهی در کنار دیگر نظریه‌ها نیست، بلکه جوهره نظام اسلامی و محور قانون اساسی است. مشروعیت قوای سه گانه: مقننه، قضائیه و مجریه، بستگی به آن دارد ولی فقیه، در عمل باید به معیارها و قانونها و آیینهایی پایبند باشد، تا دستورها و فرمانهای او، جلوه ای از فرمان حق باشند: ۱- پایبندی دقیق و همه سویه به معیارها و آیینهای اسلامی؛ ۲- نگه داشت مصلحت اسلام و مسلمانان در تمامی حرکتها و برنامه‌ها و دستورها. امام خمینی که بیشترین تاکید را بر ولایت مطلقه فقیه داشت و حکومت الهی خویش را بر این اصل استوار ساخت، در جای جای کتاب "ولایت فقیه" و "کتاب البیع"، بر دو شرط یاد شده پای می‌فشارد. دو مقوله بنیادین در خصوص مصلحت: ۱- بازشناسی مصلحتها به هدف صدور احکام حکومتی بر عهده چه کسی است؟ ۲- چه معیارها و ترازهایی دارد؟ منشا بسیاری از اشکالها و شبهه‌ها، نشناختن جایگاه شرعی و فقهی احکام مصلحتی است. در پاسخ به پرسش دوم، باید چنین گفت که در بازشناسی مصالح، می‌بایست دو شرط را رعایت کرد: ۱- مصلحت سنجیها باید با توجه به قانونهای شریعت اسلامی انجام گیرد. ۲- در بازشناسی مصالح، اصل اهم و مهم رعایت گردد. شاید حساس ترین و مهم ترین مرحله در بازشناسی مصالح، نگه داشت تراز دوم باشد. در همین جاست که گروهی پنداشته اند امام خمینی فوق فقه و فوق شریعت سخن گفته است. پیش داشتن مهم تر بر مهم، اصلی است خردمندانه و مورد تائید اسلام. همه فقهای اسلام در باب تراحم، بر این باورند که باید به تکلیف اهم عمل شود و از مهم دست برداشته شود. تاکید امام بر پیش داشتن مصلحت نظام و مردم، در همین راستا قرار می‌گیرد: "مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن، موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام، نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه ای است که مقاومت در مقابل آن، ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال ببرد و اسلام و آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار به وسیله ایادی داخل و خارج آن، پیروز گرداند." (صحیفه نور، ج ۲/۱۷۶؛ ج ۲/۱۱۲؛ ج ۷۳۵۷) امام (ره) حتی اعتبار و کالت نمایندگان را به رعایت مصالح دانسته و خطاب به نمایندگان مردم در خبرگان قانون

اساسی می فرماید: "همه تان هم اگر چنانچه یک چیزی بگویید برخلاف مصالح اسلام باشد، وکیل نیستید، از شما قبول نیست، مقبول نیست، ما به دیوار می زنیم حرفی که برخلاف مصالح اسلام باشد." (صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۲۲۱ پیش داشتن حکم حکومتی، بر احکام اولیه در برخی از جاها، بر اساس معیار تراحم صورت می گیرد و نه از باب اینکه ولی فقیه، نسبت به دستگاه فقه و شریعت، ولایت مطلقه دارد، چنانچه شماری پنداشته اند. (مجله کیان، شماره ۲۴/۲۱) پیشتر بودن حکم حکومتی بر حکم شرعی اول، به معنای تعطیل کلی و یا نسخ آن نیست، بلکه دستور به توقف موقت اجرای آن، به سبب تراحم با یک حکم شرعی مهم است. این حق را شرع و عقل به حاکم اسلامی داده است. پیامبر اسلام (ص) و علی علیه السلام بارها بار از این حق استفاده کردند؛ یعنی آن دو بزرگوار، اجرای حکم شرعی را به سبب اجرای یک حکم شرعی مهم تر و یا مصلحتی مهم تر، تا زمانی خاص، واپس انداخته اند. تفاوت بنیادین نظام ولایت مطلقه فقیه با نظام توتالیتر و دیکتاتوری: عده ای مطرح کرده اند که اگر محور اصلی حکومت اسلامی ولی فقیه جامع الشرایط باشد و احکام حکومتی او لازم الاجرا باشد، حکومت دیکتاتوری به وجود می آورد. به عبارتی، ولایت فقیه به معنای حاکمیت رأی و نظر یک فرد در رأس نظام، بر ملت است و این نوع حکومت استبدادی به نام دین است که در اصطلاح فرهنگ سیاسی به آن (نظام توتالیتر) می گویند. تفاوت توتالیتریانیسم با نظام ولایت فقیه: (توتالیتر) Totalitar به معنای تام گرا، تمامت خواه، مطلق گرا، یگانه تاز، استبداد فراگیر است. بر اساس این نظام، دیکتاتور، نه تنها حکومت را کنترل می کند بلکه اقتصاد، خانه، مدرس، مطبوعات، رادیو، سینما، کلیسا و اگر بتواند روح و فکر تمام مردم، در کنترل رهبری قرار می گیرد. ویژگی های عمده توتالیتریانیسم عبارتند از: ۱- ایدئولوژی: در نظام های توتالیتر، ایدئولوژی یک نظریه رسمی و اعلام شده از پیش شخص یا حکومت است که تمام مردم زیر سلطه باید آن را به ظاهر هم که شده، بپذیرند. یعنی در حقیقت جهان را آن گونه ببینند که شخص جناب حاکم و دیکتاتور می خواهد. این نوع حکومت ها یک سراب آبادی را به عنوان نقطه اوج جامعه خودشان به شکل خیالی تصویر می کنند. ۲- رهبر: هر رژیم توتالیتر دارای سلسله مراتبی است که در رأس آن یک رهبر وجود دارد. معمولاً این رهبر عنوان ویژه ای برای خود انتخاب می کند. مثلاً هیتلر همیشه اصرار داشت که او (مردم آلمان) است. در حقیقت رهبر به صورت یک (بُت) به تمام معنی در می آید. ۳- حزب: یک حزب سراسری دارای تشکیلات شبه نظامی و حتی نیمه نظامی (مثل نازی ها). ۴. استفاده از ترور و ارباب و فشار، برای نیل به اهداف خود. ۵. کنترل متمرکز و شدید تمام وسایل ارتباطات و تبلیغات. ۶. انحصار قدرت. ۷. کنترل اقتصادی متمرکز در دست دیکتاتور. ۸. ضدیت با فرهنگ و معنویت با توجه به آنچه بیان شد و آنچه که می آید کاملاً معلوم می شود که نظام مبتنی بر ولایت فقیه، ضدیت عمیقی با شیوه حکومت توتالیتریانیسم دارد. برداشت ناصحیح از مفهوم (اطلاق) باعث گردیده بعضی ولایت مطلقه را با دیکتاتوری اشتباه بگیرند. بلکه چنانچه پیشتر گفته شد، (اطلاق) در مقابل (تقیید) است و هرگز به معنای نامحدود بودن ولایت فقیه نیست، لذا این اطلاق، اطلاق نسبی است و در چارچوب مقتضیات فقه و شریعت و مصالح امت، محدود می باشد. جدای از این نکته مهم، به چند تفاوت اصلی در این زمینه اشاره می شود: ۱. در نظام توتالیتر، حاکمیت مطلقه فرد و شخص دیکتاتور و یا نظام مستبد است، در صورتی که در نظام مبتنی بر ولایت فقیه، حاکمیت از آن شخصیت فقیه است و شخص ولی فقیه نیز ملزم به رعایت اصول است و خواسته های فردی و شخصی او دخالتی در امور جامعه مسلمین ندارد و نباید داشته باشد؛ اگر چه عنوان ولایت فقیه در شخص ولی فقیه تبلور می کند. به عبارتی دیگر، در حکومت های توتالیتر، کسانی غیر از زورمداران حاکم، مشمول قانون هستند؛ و از این رو همواره منافع خاص حاکم یا حاکمان مدار تصمیم و تصویب است نه مصالح عمومی! و هرگز تعدد حیثیت و مرزبندی میان منافع شخص و مصالح نوعی وجود نداشته و با یکدیگر آمیخته شده است. اما بر اساس اندیشه دینی حکومت، ولی فقیه دارای دو حیث حقوقی یا منصبی و حقیقی یا شخصی است. از لحاظ حقیقی فردی از آحاد ملت و امت اسلامی است و مشمول قانون و در مقابل آن پاسخگو می باشد و به لحاظ حقوقی که در واقع به بینش و دانش خاص دینی و صلاحیت ها و قابلیت های عملی او بر می گردد یک (دین شناس برتر)

است، لذا در جامعه دینی قول و حکم او مسموع و مقبول و حتی الزامی است. ۲. در نظام توتالیتری، هدف (انسانی یا غیر انسانی، مقدس یا غیر مقدس) وسیله را توجیه می‌کند؛ و حال آن که در نظام ولایت فقیه، هدف مقدس و انسانی، وسیله را توجیه نمی‌کند و از هر وسیله‌ای برای وصول به هدف نمی‌توان استفاده کرد. ۳. در نظام توتالیتری، حاکمیت فراگیر بر تمامی گستره، ابعاد و مراتب وجودی ملت و مردم، نوعاً برون‌زا، عارضی و تحمیلی است، در صورتی که در نظام مبتنی بر ولایت فقیه، این خصیصه، مبتنی و منبعث از ایمان و اعتقاد و نیز گرایش آزادانه، اختیاری و انتخاب خود ملت و مردم است و به اصطلاح درون‌زا می‌باشد. بد نیست که اشاره کنیم که القای این شبهه در مورد ولایت فقیه تازگی ندارد؛ در آغاز انقلاب به هنگام بحث درباره قانون اساسی در مجلس خبرگان به صورت گسترده‌ای این شبهه شایع شد، تا آنکه امام خمینی (ره) فرمود: "مع الاسف، اشخاصی که اطلاع ندارند بر وضعیت برنامه‌های اسلامی، گمان می‌کنند که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسی بگذرد، این اسباب دیکتاتوری می‌شود، در صورتی که ولایت فقیه است که جلوی دیکتاتوری را می‌گیرد؛ اگر ولایت فقیه نباشد، دیکتاتوری می‌شود... اسلام حکومتش حکومت قانون است، یعنی قانون الهی، قانون قرآن و سنت است؛ و حکومت، حکومت تابع قانون است. یعنی خود پیغمبر هم تابع قانون خود، امیرالمؤمنین هم تابع قانون خود، تخلف از قانون یک قدم نمی‌کردند و نمی‌توانستند بکنند." (صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۵۳) مقام معظم رهبری نیز در این خصوص می‌فرماید: "ولایت، یعنی حکومت الهی، که هیچ اثری از خودپرستی، سلطنت و اقتدار خود خواهانه در آن وجود ندارد. اگر وجود پیدا کرد، ولایت نیست فرق بین حکومت و ضمانت‌های الهی با غیر الهی این است که در ضمانت‌های الهی ضمانت درونی است، اگر کسی که متصدی مقامی است، شرایط آن را نداشت، به خودی خود این پیوند خلع می‌شود. این امر خیلی مهم است. بنای ولایت الهی، بر هضم شدن در امر و نهی پروردگار است؛ درست نقطه مقابل سلاطین مادی و حکومت‌های بشری." (سخنرانی ۱۶/۱/۱۳۷۸، به نقل از روزنامه‌ی جمهوری اسلامی) تفسیرهای نادرست از ولایت مطلقه فقیه: ولایت مطلقه فقیه یا حکومت مطلقه: شماری با همانندی گویشی که میان ولایت مطلقه فقیه و حکومت مطلقه دیده‌اند، پنداشته‌اند که آن دو یکی هستند. ناآگاهان و غرض‌ورزان در داخل و خارج، این همانندی را سوژه مناسبی برای تبلیغات علیه ولایت فقیه دانسته و با همه توان تلاش می‌ورزند که حکومت مبتنی بر ولایت فقیه را استبدادی معرفی کنند: حکومتی که در امور کشور و حقوق مردم بدون نظر گرفتن هیچ معیار و ملاکی دخالت می‌کند، حکومتی که آزادی مردم را از آنان دریغ می‌دارد و به آنان اجازه هیچ گونه انتقاد و اعتراضی نمی‌دهد و... بله، حکومت مطلقه، حکومتی استبدادی است. حکومت استبدادی، بر اساس حاکمیت فرد و یا گروه ویژه‌ای بنا شده است. حکومتی است زورمدارانه، سرکوبگر، خشن و غیر پایبند به قانون و معیار و تراز. در این گونه حکومتها، اراده مردم هیچ نقشی ندارد، مصالح مردم در نظر گرفته نمی‌شود. حاکمان هیچ وظیفه‌ای نسبت به مردم احساس نمی‌کنند و خواسته‌های شخصی و گروهی را بدون هیچ معیاری به اجرا می‌گذارند. در چنین نظامهایی، حکومتگران، حکومت را از آن خود و خاندان خود می‌دانند. بیشترین جنایتها را در طول تاریخ، این حاکمان خود کامه و مستبد انجام داده‌اند: اینان، برای حفظ تاج و تخت خویش، حتی فرزندان و برادران خود را به احتمال مزاحمت به خاک و خون کشیده‌اند آیا ولایت مطلقه فقیه چنین است؟ آیا در کارنامه چندین ساله حکومت فقیه، نشانی از این تجاوزگریها، حق کشیها، به مسلخ بردنهای دیده می‌شود؟ البته، هم دشمنان درجه یک انقلاب اسلامی و هم گروههای وابسته، خوب می‌دانند که حکومت فقیه، حکومت مهر و عشق و مردم دوستی است و آنان همین را نمی‌خواهند، چون می‌دانند در حکومتی که بر عشق و دوستی به مردم بنا شود، جایی برای استعمار و فریب خلق و به تاراج بردن سرمایه‌های ملی نخواهند بود؛ از این روی ناگزیرند که در بوقها بدمند که هان ای مردم! از حکومت فقیه کناره‌گیری و... روشن است که برابر معیارها و ترازهای اسلامی، اگر یکی از آن ویژگیهای حکومت مطلقه، در ولی فقیه، یافت شود دیگر مشروعیت ندارد. همان گونه که اشاره کردیم. اطلاق در ولایت مطلقه، در برابر تقلیدی است که درباره اختیارهای ولی فقیه گفته‌اند. ولایت مطلقه، یعنی فقهی که حاکم است، همان اختیارهای حکومتی پیامبر (ص) و امامان علیه السلام را دارد، نه بخشی از آن

را. بر این اساس، ولایت مطلقه فقیه، نه تنها با حکومت مطلقه، که با هیچ یک از گونه‌های حکومت‌هایی که در فلسفه سیاسی آمده است، همخوانی ندارد. اگر بخواهیم آن را با تقسیم بندی مشهور بسنجیم، از گونه مشروطه به شمار می‌آید، البته نه به معنای غربی آن. مشروطه یعنی مشروطه به همه شرایط و معیارهایی که شریعت اسلامی برای ولی فقیه، در نظر گرفته است. شرایطی که در فلسفه سیاسی اسلام، بویژه شیعه برای رهبری آمده، دقیق‌ترین و سخت‌ترین شرایط است. به گفته حضرت امام: "حکومت اسلامی نه استبدادی است، نه حکومت مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است." (ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۳۳ رسالت

قرآن و جهان بینی اقتصادی

کریم افضل

جهان بینی اصلی است که در تمامی علوم و دانش و دیدگاه بشری دیده می‌شود. تمامی ادیان و علوم هر کدام مکتب‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی دارند که در آن جهان بینی خاصی مطرح گردیده است. در قرآن جهان بینی خاصی وجود دارد که هدف و اصول آن با دیگر ادیان و علوم تفاوت بارز دارد. در این میان قرآن با علوم مختلفی چون اقتصاد، سیاست، مدیریت و... وجوه تمایز و اشتراک دارد. رابطه قرآن و علوم بشری بیش از همه به تبیین جهان بینی آنها مرتبط است. در این میان جهان بینی اسلامی، مهمترین ارکان و هسته و اصول نظام دینی و الهی را تشکیل می‌دهد که نقش مؤثری در تکوین و تکامل دیدگاه و اعتقادات انسانی و پیشرفت اجتماع دارد. مجموعه اصولی که نشان دهنده فضای حاکم بر تصمیم‌گیری انسانی در چارچوب معارف قرآنی است با عنوان اصول تکوینی شناخته می‌شود. تحلیل علمی رابطه قرآن و علوم با توجه به مبانی ایجاد علم و مسائل بنیانی مرتبط با آن به نحو جامع‌تر و اثر بخش‌تری می‌تواند مورد شناسایی قرار گیرد. اصول موضوعه و نظام انگیزشی انسان مسلمان قبل از همه متأثر از بینش‌ها و تصوراتی است که از نظام خلقت و جهان هستی دارد. بدیهی است، بینش و نگرش انسان نسبت به حیات، انسان و جامعه در رفتار او تأثیر خواهد گذاشت، بر این مبنا، رفتار هر یک از افراد بسته به اعتقادات و بینش‌هایی که دارند در مقایسه با افراد دیگر جوامع، متفاوت خواهد بود. برای مثال دنبال کردن منافع شخصی برای فردی که جهان را هدف دار می‌داند و به جهان آخرت نیز ایمان دارد تفاوت زیادی با رفتار فردی دارد که فقط به دنیای مادی توجه می‌کند و به دنبال کسب حداکثر درآمد و سود و رفاه مادی قابل حصول در این دنیا است بنابراین از مهمترین زمینه‌های اثر بخشی قرآن در اقتصاد، شناسایی اصول تکوینی اقتصاد اسلامی از قرآن و سنت است. اصل خالقیت و یگانگی آفرینش یکی از این اصول می‌باشد. در فلسفه و جهان بینی اسلامی، خداوند بر مخلوقات و جهان هستی خود اشراف و هدایت دارد. به عبارت دیگر خداوند در عین حال که خالق و آفریننده است، رب نیز هست و بر امور و شئون بندگانش خود نظارت و اشراف دارد. بنابراین انسان را رها شده نمی‌توان تصور کرد که رابطه اش با خداوند قطع شده باشد. در قرآن آمده: "الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین." بر اساس یگانگی خداوند و اصل توحید، وابستگی متقابل نظام آفرینش به اراده و خواست الهی اثبات می‌شود، در واقع اصل توحید به طور تکوینی نشان دهنده جاذبه و هم‌رنگی و همبستگی میان مخلوقات، بویژه انسان‌ها است. تنها خالق جهان هستی و انسان‌ها خداوند بوده و چرخش نظام هستی و امور زندگی انسان‌ها تحت اراده اوست. اصل دوم مالکیت مطلق خداوند می‌باشد. بر اساس جهان بینی اسلامی مالکیت عالم هستی از آن خداست. "و لله ما فی السماوات و ما فی الارض." خداوند که خالق و آفریدگار موجودات و جهان است و مالکیت آنها نیز با خداست. این نوع مالکیت مطلق می‌باشد. سومین اصل هدف‌داری آفرینش در خلقت جهان و انسان است. آفرینش آسمان و زمین و هر چه در آن است بر اساس حق می‌باشد: "و هو الذی خلق السّماوات و الارض بالحق." خداوند از آفرینش آسمان‌ها و

زمین هدف وانگیزه ای معین داشته است و خلقت جهان عبث و بیهوده نبوده است و خداوند از آفرینش و خلقت انسان ها هدف خاصی داشته است رسالت

منبع شناسی فقه اداره

بنیاد فقه

مطالب ذیل به صورت مختصر خدمت خواننده محترم ارائه شده و به تفصیل در جلد ۱ کتاب فقه اداره تبیین شده است. منبع شناسی [۱] بعد از بحث روش شناسی در فقه اداره به مبحث منبع شناسی می پردازیم. منبع از ماده نبع به معنای جوشیدن و خروج آب از چشمه است، بنابراین منبع، محل خروج آب از چشمه، یا محل جوشش آب در چشمه است و معادل دیگر آن در فارسی «سرچشمه» است. به خود «چشمه»، «ینوع» گفته می شود که جمع آن ینایع است [۲] در تحقیقات علمی معنای فوق برای سرچشمه های داده ها و گزاره های یک علم استفاده می شود. کلود دو پاکیده، حقوقدان معروف در این باره می گوید: اصطلاح منبع یک استفاده نسبتاً صحیحی است زیرا بالا رفتن به طرف منبع یک شط عبارت از جست و جوی آن محلی است که آب های آن از زمین خارج می شوند. هم چنین کاوش منبع یک قاعده حقوقی عبارت از تفحص نقطه ای است که بدان وسیله یک حقوقی از اعماق زندگی اجتماعی خارج شده تا در سطح حقوق ظاهر شود بدین ترتیب گفته می شود که منبع الزام به نظام وظیفه در حقوق اساسی فدرال وجود دارد. [۳] نوع اول: منابع یا ادله نقلی قرآن، منبع اول و نخستین است که حلقه اتصال سایر منابع و ادله به سرچشمه وحی به شمار می آید. سند آن قطعی است و دلیل این قطعیت تواتر و عدم تردید مسلمانان است، قرآن کتاب مبین و کتاب هدایت، است، معارف اسلام در میزان قرآن توزین می شوند و توسط قرآن مورد تأیید واقع می شوند. و منبعی جامع برای هر محقق و مجتهد و فقیه به شمار می آید. و در ارتباط با احکام سازمانی و سلطانی، دو محور در قرآن ثابت است: حجیت قرآن که همان حجیت و اعتبار وحی ابلاغ شده و القا شده به رسول خدا (ص) است. قرآن حاوی قوانین و احکام سیاسی و اداری است، چه قوانین و قواعد کلی و ارزشی، و چه مقررات جزئی و موردی. با این دو اصل کسی که تدوین گر مقررات اداری اسلام است، می تواند از قرآن به عنوان یک منبع مهم مدد بگیرد و به استنباط احکامی در این زمینه بپردازد. نام چنین فرایندی را می توان «فقه القرآن» نام نهاد (البته به غرض فقه اداره) فقهای زیادی در تاریخ علم فقه به مجموعه ای به نام «آیات الاحکام» اهتمام ورزیده اند [۴] و هر کدام در صدی قابل توجه از آیات قرآن را به این امر اختصاص داده اند. این فرزندگان اگر توجه می کردند و مورد ابتلایشان واقع می شد آیات فقه اداره را هم به «آیات الاحکام» اضافه می کردند، یعنی آیاتی که احکام اداره و سازمان را بیان می کند و به آن دلالت می کند. تحقیق حاضر در صدد تحقق این مهم است و این کار تا حدودی در کتاب مدیریت از منظر اسلام و سنت توسط نگارنده انجام شده است ولی به یک آغاز پیش تر شبیه است تا پایان: - سنتدومین منبع از نوع نقلی به عنوان سنت معروف است که همان قول، فعل و تقریر معصوم است و حجیت آن قطعی است. در علم اصول در مباحث حجت، تنها بحث و اختلاف در حجیت طریقی است که کاشف از سنت است، که آیا طرق حجت هستند یا خیر؟ مانند خبر واحد یا خبر مستفیض، خبر متواتر و اجماع منقول به نظر می رسد عمده ترین ثروت و میراث در این مجال خبر واحد است. خبر واحد خبری است که به حد تواتر نمی رسد و آنچه در گنجینه ای مثل وسائل الشیعه که به چکش فقها معروف است جمع شده اخبار آحاد است. حجیت خبر واحد، نهایتاً با سیره عقلانی اثبات می شود. علی رغم این که خبر واحد ظنی السند است ولی شارع مقدس آن را حجت می داند و معامله قطع با آن می کند و اصطلاحاً نقص آن را جبران می کند و از این رو به آن ظن خاص می گویند. کما این که ظواهر قرآن هم به عنوان ظن خاص حجت است، برخلاف اخباریین که ظواهر کتاب را حجت نمی دانند و در مقابل به شکل افراطی، اخبار واحد را مخصوصاً آن دسته که در اصول کافی جمع شده را حجت می شمارند. ولی حد وسط این است که خبر واحد اجمالاً حجت است به شرطی که تمام

شرایط حجیت را داشته باشد، مانند اینکه رجال سند آن موثق باشند و از لحاظ درائی صحیح یا حسن یا موثق باشد که هر کدام تعریف خاص خود را دارد که در این خلاصه، مجال آن نیست. البته به فرض این که تمام شرایط حجیت در خبر واحد جمع باشد و دلالت آن هم واضح باشد و اجمال و ابهام نداشته باشد و معارض نداشته باشد..... نوع دوم: منابع عقلی عقل قطعینوع دوم از منابع، عقلی است، در مقابل منابع نقلی (که تفصیل آن گذشت). هر منبع غیرنقلی که به نوعی از عقل مستقل یا غیرمستقل ریشه می‌گیرد، در این نوع جای می‌گیرد مانند: بناء عقلا، عرف، آراء محموده، آراء و نظرات دانشمندان مدیریت و غیرذلک. در این جا بنا داریم ارتباط این نوع از منابع را با دلیل عقلی، مورد بررسی قرار دهیم، هر چند که با قالب‌های موجود در علم اصول کاملاً هم‌خوان و همراه نباشد. اینکه آیا عقل می‌تواند بدون مدد گرفتن از کتاب و سنت، حکم شرعی را ادراک کند و به عنوان یک منبع مستقل با نقل رقابت کند و بسان نقل در خدمت شرع یا اهل شرع باشد و حکم شرع را بیان کند؛ به یک معما تبدیل شده است، تا آنجا که نظر واحدی روی آن نیست. در سده اخیر علمایی همچون علامه مرحوم مظفر و شهید محمد باقر صدر در اصول و بحوث خود به آن پرداخته‌اند و از میان قدماء، شیخ مفید و شیخ طوسی و ابن‌ادریس و شهید اول به نوعی اشاراتی به آن داشته‌اند. شهید اول، صاحب کتاب شریف لمعه، در کتاب ذکری در این باره به تقسیمات و توضیحاتی پرداخته که اصولاً با تحلیل‌های فلسفی ابن سینا و خواجه نصیر الدین طوسی و علمایی از آن دست، متفاوت است. آنچه به نظر می‌رسد این است که قرار گرفتن عقل به عنوان یک منبع مستقل در عداد منابع حکم شرع، یعنی کتاب و سنت در رقابت با فقهای اهل سنت اتفاق افتاده باشد. در حقیقت اجماع و عقل نزد اهل سنت مورد اهتمام قرار گرفت چون ایشان خود را از معصومین یعنی ائمه اطهار محروم کردند و غیر پیامبر را به رسمیت نشناختند و جانشینان ایشان را رها کردند؛ پس به ناچار به اجماع و عقل آن هم با تحلیل‌هایی خاص، معتقد گشتند و به ادله‌ای همچون قیاس و استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع و ... که متکی به عقل فقیه است متمسک شدند..... عقل و مدیریت یا عقل به عنوان یک منبع برای احکام شرعی، احکام مدیریتی را هم درک کرده و ابراز می‌کند؟ البته احکام مدیریتی در زمره احکام شرعی است و علی‌القاعده عقل به عنوان منبع حکم شرع در این گونه احکام هم به کار می‌آید و چه بسا به علت ماهیت مدیریت که از زمان و مکان تأثیر بیش‌تری گرفته و از جمله علوم کاربردی در حوزه علوم انسانی حساب می‌شود، عقل خدمت بیش‌تر یا علی‌لااقل مساوی با کتاب و سنت انجام دهد. وقتی وارد مباحث مدیریت می‌شویم نظریه «آراء محموده» و «تأدیبات صلاحیه» و «خلق انسانی» که مرحوم مظفر مطرح کرده است قوت بیشتری می‌یابد و نقش و تأثیر افزون‌تری پیدا می‌کند چراکه دائره تنگ حسن و قبح عقلی توسعه می‌یابد و احکام مدیریتی و قواعد مدیریتی نیز به نوعی می‌توانند در چتر این عناوین قرار گیرند (البته با تحلیل خاصی که ارائه خواهد شد). شاید لازم باشد آراء محموده را بار دیگر در کلام ابن سینا مورد مطالعه قرار دهیم: «آراء محموده، قضایائی است که از روی تربیت‌های اجتماعی با توجه به مصالح عامه، آموزه‌های مشترک در آیین‌های الهی، خلیقات، انفعالات نفسانی، استقراء جزئیات و دادن حکمی کلی براساس آن حاصل می‌گردد» [۵]. آیا آراء صاحب‌نظران مدیریت در اداره صحیح یک سازمان و کمک به حصول اهداف عالی آن سازمان و یک برنامه‌ریزی عاقلانه توأم با نظارت بر اجرای دقیق آن برنامه و هدایت اعضاء سازمان و رهبری آن تا نیل به مقاصد سازمانی و گزینش اصلح و جبران خدمات و پرورش و آموزش کارکنان و اعمال رفتار و فرهنگ سازمانی بهینه از آراء محموده به شمار نخواهند آمد؟ آیا اصول جهان شمول و فراگیر مدیریت که اجماع و تسالم عالمان مدیریت بر آن واقع گردیده است مانند سازماندهی، برنامه‌ریزی، کنترل، هدایت و رهبری و حکم به حسن اجرای این اصول و حکم به حسن خود اصول، از آراء محموده نیست؟ مخصوصاً اگر عدالت در تمامی فرآیندها و سیستم‌های موجود سازمان‌ها جاری باشد و اعمال شود، اگر این‌ها از آراء محموده نیستند پس مصادیق آراء محموده و صلاحیه کدام است؟ آیا آراء محموده فقط یک مصداق دارد؟ اگر بپذیریم که این امور می‌تواند از مصادیق آراء محموده باشد، آیا مصالح عامه یا به قول علامه مظفر «تأدیبات صلاحیه» در آن‌ها لحاظ نشده است؟ آیا رفتارهای سازمانی مطلوب، از روی خلیقات و انفعالات نفسانی نیست؟ آیا قواعد

گوناگون مدیریتی، در پی استقرار جزئیات و دادن حکم کلی براساس آن، حاصل نمی‌گردد؟ در صورت پذیرفته شدن این نظریه، بسیاری از کشفیات دانش مدیریت و صاحب‌نظران آن عرصه این قابلیت را دارند که از حکم عقلی محسوب شوند که مورد اعتنا شرع است (که توضیح آن خواهد آمد). آنچه اخیراً از آیت الله عبدالله جوادی آملی یکی از اساتید مطرح حوزه علمیه قم به کرات شنیده شده است، می‌تواند برداشت فوق را حمایت کند. خلاصه نظریه ایشان این است که عقل در مقابل دین نیست، بلکه در خدمت دین و شرع است، عقل و نقل دو بال و دو پای دین و شرع هستند و در نهایت نتیجه می‌گیرند که فرآورده‌ها و تولیدات بشری در عرصه‌های گوناگون دانش، محصول همین عقل است که بالمآل همه در خدمت دین و به نام دین است، چون با الهام خداوند حاصل شده است. ممکن است دانشمندان پرورش یافته در فرهنگ غیراسلامی با منبع نقل آشنا نباشد ولی دلیلی نداریم که از الهامات خداوند که خالق آن‌ها و خالق عقل آن‌ها است و یا بنا بر قول علامه مظفر رئیس عقلا است، بهره‌مند نباشند. به تعبیر ایشان منبع نقل کانون ما انزله الله و منبع عقل مرکز ما الهمه الله است و عقل مستقل، همان عقلی است که فارغ از نقل حکم و درک داشته باشد. بر این اساس تولیدات علمی می‌تواند تولیدات شرعی و دینی محسوب شود. [۱-] [۲] [Minelogy & Sourcelogy] - فراهیدی خلیل بن احمد، العین، هجرت، قم، دوم، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۶۰؛ طریحی فخر الدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، تهران، سوم، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۹۴ [۳-] صرامی سیف الله، منابع قانونگذاری در حکومت اسلامی، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۰ [۴-] به عنوان نمونه: کنز العرفان فی فقه القرآن، تالیف فاضل مقداد؛ مسالک الافهام الی آیات الاحکام نوشته سعید بن جواد کاظمی؛ آیات الاحکام نوشته محمد بن علی استرآبادی؛ آیات الاحکام جرجانی نوشته سید امیر ابوالفتح حسینی جرجانی. [۵-] طوسی خواجه نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۲۰-۲۲۱

فقه اسلامی و نظام های حقوقی لیبرال

هادی ثابتی

ویژگی های فقه اسلامی: حال که تاحدودی تمایز میان کمال دین و کمال فقه مشخص شد، به بررسی ویژگی های فقه اسلامی می پردازیم. ویژگی اول: منبع اصلی کمال فقهی، کمال نظام حقوقی و احکام و برنامه را در کتاب و سنت و اجماع و عقل باید جستجو نمود، اگر چه اطلاع از فهم فقهها و نتایج استنباط های آنان از منابع اولیه نیز موجب افزایش آگاهی و اشراف به ابعاد و جوانب گوناگون قواعد و مسائل فقهی می شود. بویژه با توجه به این مطلب که استشمام فقهی فقهها گاه در مسیر استنباطات، راهگشای با ارزشی است ویژگی دوم: با نظر به مجموع منابع و ماخذ دین اسلام، این یک حقیقت ضروری است که محور اصلی دین اسلام عبارت است از انسان در (حیات معقول) که هدف آن به ثمر رسیدن شخصیت وی در حرکت به سوی ابدیت است. به همین جهت است که حق حیات شایسته در سرتاسر منابع فقهی، اصیلترین حکم شناخته شده است و اخلال به آن از هر جهت که تصور شود، حرام (ممنوع جدی) است. منابع فقه اسلامی مبانی خود را بر انسان محوری (انسانی که خلقت او دارای عالیتین هدف، یعنی قرار گرفتن در جاذبیت کمال الهی است.) استوار ساخته است. بنابراین، گسترش فقه اسلامی و عمق آن به اندازه گسترش شئون انسان و عمق آنها در عرصه (حیات معقول) است و ویژگی سوم: مقصود از فقه یا نظام حقوقی اسلام، کمال حکمی است که با در نظر گرفتن افتتاح باب اجتهاد در همه دورانهها، پاسخگوی همه مسائل حیات است. در سالهای قبل، در شعبه حقوق، انجمن دولتی حقوق تطبیقی در دانشکده حقوق دانشگاه پاریس، کنگره ای به منظور بحث در فقه اسلامی تحت عنوان (هفته فقه اسلامی) منعقد شد و جمعی از مستشرقین و استادان حقوق و قانون در کشورهای اروپایی و اسلامی دعوت شدند. دبیرخانه انجمن، پنج موضوع فقهی را معین کرده بود که اعضا درباره آنها کنفرانس دادند و در اثنای کنفرانسها، دانشمندان حقوق فرانسه و دیگر ممالک و مستشرقین

نامی به عظمت و اهمیت و جامعیت فقه اسلامی اعتراف نمودند و صلاحیت آن را برای جوامع بشری در همه ادوار تصدیق کردند. در روزهای کنفرانس، رئیس وکلای پاریس چنین گفته است: "من نمی دانم میان این دو امر متناقض چگونه سازش بدهم: از یک طرف با تبلیغات گوناگون، همه جا انتشار می دهند که فقه اسلامی با جمودی که دارد صلاحیت ندارد که مبنای قانونگذاری برای نیازهای اجتماعات دوران کنونی قرار بگیرد،" از طرف دیگر در این کنفرانسها ضمن تحقیقات عالمانه و کنجکاویهای محققانه که متخصصان فن در این کنفرانسها ابراز می دارند، مطالبی را می شنویم که بطلان آن تبلیغات را با براهین محکم و با استناد به نصوص و قواعد موجود و متقن فقهی آشکار می سازد در پایان این کنفرانسها، قطعنامه ای به امضای اعضای کنگره که حقوقدانان و قانونگذاران بودند، رسانیدند که همه آنان عظمت و استحکام فقه اسلامی را تصدیق نموده و صلاحیت آن را برای پاسخگویی به همه مسائل جوامع بشری اعلام کردند. در خاتمه اعضای کنگره تمایل خویش را نسبت به ادامه (هفته فقه اسلامی) اظهار نمودند، ولی متأسفانه از ناحیه عده ای از استمرار این فعالیت جلوگیری به عمل آمد. (فلسفه دین، علامه محمد تقی جعفری ویزگی چهارم: مقصود از کمال دینی همان گونه که گفتیم عبارت است از اعتقادات فطری و عقلی مستند به دلایل روشن و هدایت انسان در همه ابعاد مادی و معنوی او و کمال فقهی عبارت است از فقهی که شامل پاسخگویی به تمامی مسائل حقوقی فردی و اجتماعی در ارتباطهای چهارگانه (ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با همنوع خود) باشد. بنابراین، هر مکتب و نظام حقوقی فردی و حتی اخلاقی هر اندازه که با اعتقادات و فقه و حقوق اسلامی، تطابق و توافق داشته باشد، به همان اندازه اسلامی می باشد. به عنوان مثال، در آن جوامع که مردم آن به خداوند یکتا و صفات جلالیه او معتقدند، به همین اندازه از اعتقادات اسلامی برخوردارند. جوامعی که مردم آن، از قتل نفس، زنا، شراب، خیانت، دروغ، بهتان و پیمان کردن حقوق انسانها اجتناب می کنند. به همین اندازه از احکام اسلامی برخوردارند. جوامعی که در زندگی خود نظم و قانون و درستکاری را ضروری می دانند و به آنها عملی کنند، به همین اندازه از اسلام بهره مند می باشند. از همینجاست که یکی از شخصیت های آگاه از مکتب اسلام، پس از سفر به برخی کشورهای غربی و مطالعات مناسب در زندگی آنها، موقعی که به کشور اسلامی خود بازمی گردد، در پاسخ به این سؤال که: اوضاع آن کشورها را چگونه دیدید؟ و آنها را با کشور اسلامی خود چگونه مقایسه می کنید؟ می گوید: اگر کسی از یک کشور رسماً اسلامی، به بعضی از کشورهای غربی مسافرت کند و گمان کند که از یک جامعه صددرصد اسلامی به یک یا چند جامعه صددرصد غیر اسلامی رفته است، چنین شخصی قطعاً دچار اشتباه شده است. ویژگی پنجم: هدف و کاربرد نظام حقوقی دیگر در طول تاریخ، جز این نبوده است که مفادی را برای اصلاح ارتباط قسم چهارم (ارتباط انسان با همنوع خود) در زندگی طبیعی اجتماعی تنظیم و تدوین کنند و برای امکان پذیر ساختن این زندگی به اجرا در آورند و بدین وسیله امیال نامحدود انسانها را که منجر به تضاد کشنده می گردد، تعدیل نمایند. اما اینکه تا چه حد به هدف مزبور دست یافته اند خود بحث دیگری است. در صورتی که فقه و حقوق اسلامی امیال نامحدود انسانها را به وسیله اصول و قوانینی تعدیل می کند که با دیگر ارتباطات آنان هماهنگ است (ارتباطاتی مانند ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا و با جهان هستی) هماهنگ است. برای توضیح مطلب می توانیم نظام فقه و حقوق اسلامی را در مقایسه با نظامهای حقوقی دیگر جوامع دنیا که یکی از متخصصان حقوقدان به نام "روبرت هوگوت جاکسون" دادستان دیوان کشور ممالک متحده آمریکا بیان نموده است، در نظر بگیریم. او می گوید: "به نظر یک نفر آمریکایی، اساسی ترین اختلاف در رابطه میان قانون و مذهب قرار دارد. در غرب، حتی در کشورهایی که اعتقاد راسخ به تفکیک مذهب از سیاست ندارند، سیستم قانونی را یک موضوع دنیوی می دانند که در آن مقتضیات وقت، رُل بزرگی بازی می کند. البته نفوذی های مذهبی در تشکیل قوانین خیلی موثر و قوی بوده اند. قانون عبری "پنتاتوک" که پنج کتاب اول تورات است، تعلیمات مسیح و قوانین کلیسایی هر کدام کمکی به فکر قانونی ما کرده اند. در ازمنه پیشین غیر معمولی و غیر عادی نبود که سیاستمداران بانفوذ و قضاوت و قانونگذاران را در میان مشایخ کلیسا انتخاب کنند. ولی با وصف همه اینها، قانون باز به صورت

یک امر دنیوی باقی مانده است. مجالس مقننه برای وضع قانون و دادگاه‌ها برای اجرای آن به وجود آمده است، و اینها تاسیسات این جهانی به‌شمار می‌آیند که با دولت سروکار دارند نه با کلیسا و مذهب. از این رو قانون ما در آمریکا تکالیف مذهبی را معین نمی‌کند، بلکه در حقیقت، هشیارانه آنها را حذف می‌کند. قانون در آمریکا تنها تماس محدود با اجرای وظایف اخلاقی دارد. درحقیقت یک شخص آمریکایی در همان حال که ممکن است از حیث اخلاقی یک فرد مطیع قانون باشد، ممکن است یک فرد پست و فاسدی هم باشد. ("مجید خدوری و هربرت ج. لیسنی، با مقدمه ای از روبرت هوگوت جاکسون، حقوق در اسلام) از عبارات فوق با کمال وضوح استفاده می‌شود که امروزه حقوق و قوانین در آمریکا و جوامع غربی تنها برای تنظیم زندگی مادی تدوین می‌شود؛ یعنی تنظیم روابط زندگی مادی افراد جامعه در قلمرو همزیستی - یعنی همان "ارتباط چهارم" که عبارت است از ارتباط انسان با همنوع خود - در زندگی ماشینی محض. در این گونه نظامها هیچ فردی و گروهی تکلیفی فوق قانون متوجه خود نمی‌بیند اگرچه مربوط به حیات و کرامت و آزادی مسئولانه دیگران بوده باشد. به عنوان مثال، اگر سیل بیماری، یا جلادی خون آشام یا یک نظام استثمار ظالمانه بر سر یک فرد یا گروه یا جامعه بتازد، برای هیچ کس حق و تکلیفی به وجود نمی‌آورد که برای دفع مرگ و مصیبت از افراد، گروه‌ها و یا کل جامعه تلاش کند؛ به عبارت کلی تر در نظامهای حقوقی جوامع غرب، انسان موجودی است بریده از آغاز و انجام و هدف حیات و بریده از شخصیت خویش و گسیخته از جهان، حق و تکلیف او تنها بر یک محور می‌چرخد و آن عبارتست از زندگی بر مبنای سیستم ماشینی و بعد طبیعی محض انسان. بدیهی است که قانون و حقوق اسلام نمی‌تواند انسان را با آن شرف و عظمتی که دارد این اندازه مورد تحقیر و اهانت قرار دهد

اصطلاحات اقتصادی در قوانین فقهی اسلام

محمد ابراهیم سراج مدرس دانشگاه

از آنجا که بخش وسیعی از قوانین جامع اسلام، قوانین مربوط به مسائل مختلف مالی و اقتصادی است؛ بنابراین اطلاع از این قوانین بر همه مسلمانان لازم و ضروری می‌باشد، تادر امور بازرگانی، تجارت و تتم معاملات خرد و کلان مسیری صحیح و معقول پیش بگیرند به گونه ای که نه خود زیان بینند و نه موجب زیان دیگران شوند. بنابر این گفتار برآنیم تا خوانندگان با غالب اصطلاحات فقهی در خصوص معاملات و مسائل مالی آشنا نمائیم. امیدواریم که این مطلب مورد استفاده عموم دانش پژوهان، بویژه دانشجویان رشته های اقتصاد بازرگانی، مدیریت و... قرار گیرد. یادآوری این نکته لازم است که برای هر یک از موضوعات، واژه‌ها و اصطلاحاتی که در این نوشتار آمده (احکام خاص و قوانین دقیق و مبسوطی در فقه اسلامی وجود دارد که برای اطلاع کامل از آنها باید به کتب مربوطه مراجعه شود. ۱- ارباح مکاسب: منافع کسب - هر نوع درآمدی که از طریق حرفه، کار و شرایط مخصوص انسان بدست آید. ۲- اِحیاء زمین: زنده کردن زمین - یعنی اینکه کسی با کشت و زرع و یا ساختمان و غیره، زمین موات و غیر قابل استفاده ای را آماده بهره برداری کند. ۳- اجاره: در لغت به معنای اذن، رخصت و روا داشتن است. اجاره در اصطلاح فقه، قراردادی است که طی آن منافع مال یا کار کسی در برابر اجرت معین به دیگری واگذار می‌شود. به عبارت دیگر: اجاره، تملیک منفعت معلوم به عوض معلوم و یا عقدی است که ثمره آن چنین باشد. ۴- اِشْتِزَابَاح: ربح جستن، فایده بردن و سود بردن. ۵- ارباب خمس: صاحبان خمس - کسانی که می‌توانند از خمس استفاده کنند. که در فقه وارد مصرف خمس و کسانی که می‌توانند از خمس استفاده کنند بطور کامل بیان شده است. ۶- ارتفاع قیمت سوقی: بالا رفتن قیمت جنس در بازار ۷- ارتقاء قیمت سوقی: ترقی قیمت جنس در بازار. (این دو واژه مترادف هم هستند ولی از نظر فنی، بالا رفتن قیمت را می‌توان به تومان و ترقی قیمت را به درصد می‌توان در نظر گرفت.) ۸- احتکار: جمع کردن طعام و حبس آن به این امید که قحطی و کمبود پیش بیاید و قیمت آن گران شود. تا بدین وسیله محتکر به منافع زیادی دسترسی پیدا کند. به

عبارت دیگر: احتکار خریداری نمودن خواربار انسان و حیوان، (یعنی خوارباری که مورد استفاده انسان و حیوان اهلی است) و بازداشت آن تا زمان گران شدن آن است. احتکار از نظر اسلام عملی منفور و مذموم بوده و برای محتکران کیفر سختی وضع شده است. ۹- ارث: مالی که از شخصی متوفی برای ورثه باقی می ماند. (اسلام برای همه موضوعات دیگر، واز جمله برای ارث قوانین بسیار دقیق و عادلانه ای وضع نموده است که برای اطلاع کامل از آن باید به متون مختلف فقهی مراجعه شود). ۱۰- انفال: در لغت به معنای غنیمت، بهره و هبه است، و مفرد آن نفل می باشد. انفال یکی از منابع در آمد برای حکومت اسلامی است، در واقع انفال ملک امام معصوم علیه السلام است که هر گونه صلاح بدانند می تواند در آن تصرف نمایند و بهره برداری کنند و در زمان غیبت امام معصوم (ع) حق تصرف در آن را دولت حقه اسلامی دارد که زیر نظر ولی فقیه به فعالیت کشور داری می پردازند. مهمترین چیزهایی که از انفال شمرده می شوند، عبارتند از: ۱- آنچه بدون جنگ از کفار بدست آید. مثل آنکه کفار از محل خود کوچ کنند و اموال آنان در اختیار مسلمین قرار گیرد یا اینکه بدون جنگ تسلیم لشکریان اسلام شوند. زمینهای مواتی که قابل انتفاع نیستند ۲- مگر به اصلاح کردن و آباد نمودن و نیز زمین های بدون صاحب، گرچه بالفعل قابل انتفاع باشد. ۳- کناره دریاها و رودها. ۴- قتل کوهها با آنچه از گیاه و درخت و سنگ و غیر آن در آنجا وجود دارد و بطن وادی ها و زمینهایی که جنگل و نیزار است. ۵- غنائم به دست آمده بدون اذن امام علیه السلام. ۶- معادنی که ملک شخص خاصی نباشد بواسطه تبعیت از زمین یا احیاء. ۷- ارث کسی که صاحب ندارد. ۸- امرار معاش: گذران زندگی. ۹- اموال محترمه: اموالی که بر اساس ضوابط اسلامی دارای احترام باشد، (به گونه ای فروش آن، تصرف در آن یا لطمه زدن به آن، بدون اذن از مالکش حرام است). ۱۰- امور حسبه: کارهایی از قبیل رسیدگی به اموال یتیمان و غیره که باید متصدی آنها مجتهد عادل یا نماینده او باشد. ۱۱- ایقاع: هر نوع قراردادی که با تصمیم یک طرف، انجام گیرد و نیاز به قبول دیگری نباشد. مانند طلاق که احتیاجی به قبول زوجه ندارد. (بر خلاف عقد که نیاز به ایجاب و قبول دارد). ۱۲- ازش: ارش در کلام فقهاء عبارتست از مالی که در ازای نقص مضمون در مال یا بدن، قرار گیرد و بدل آن شود و شارع مقدس برای آن میزانی تعیین نکرده باشد. این تعریفی است که مرحوم شیخ انصاری رحمه الله علیه نیز آن را می پذیرد. به عبارت دیگر می توان گفت: ارش به تفاوت قیمت صحیح و معیب گفته می شود. به ارش ما به التفاوت صحیح و معیب هم می گویند. ۱۳- اختیار: مقابل کراهت، ضد اکراه است. که یکی از شرایط صحت عقد در معاملات نیز اختیار می باشد. ۱۴- افلاس: به معنای مفلس شدن، بی چیز شدن است. افلاس، عبارت از این است که شخص به جایی برسد که حتی فلوس یا پیشیزی هم نداشته باشد. افلاس در شرع به دو معنا است: الف- این که شخص، دیونی (بدهکاریهایی) داشته باشد که اموال او به مقدار دیونش نباشد و برای ادای دیون، کافی نباشد. *قابل ذکر است که افلاس سبب حجر مدیون، یعنی ممنوع شدن او از تصرف در اموالش می گردد. ۱۵- اسباب حجر: حجر در لغت به معنی منع کردن است. بنابر این اسباب حجر در اصطلاح فقه، یعنی اموری که باعث منع تصرفات انسان در مالش می گردند. اسباب حجر عبارتند از: ۱- (خردسال بودن_ سن مادون بلوغ)، ۲- رق (برده بودن- مقابل حر). ۳- جنون و دیوانگی: این امور به اتفاق همه مذاهب اسلامی، به عنوان اسباب حجر به شمار می روند. اما فقهای امامیه (شیعه)، مرض، فلس (مفلس شدن) و سفه (نادانی، بی خردی) را نیز به آن سه افزوده اند. ۱۶- اقاله: به معنای به هم زدن بیع (معامله) و فسخ کردن آن است. در مجمع البحرین اقاله به معنای موافقت با نقص بیع، بیان شد. ۱۷- ایجاب: مقابل قبول قرار دارد. به تعبیر دیگر ایجاب در معامله (بیع) یا هر عقد دیگر، چیزی است که قبل از قبول ذکر می شود. (مثلاً هنگامی که فروشنده می گوید: این چیز را به شما فروختم، این ایجاب است و وقتی مشتری می گوید: قبول کردم، خریدم، به این کلمه، قبول گفته می شود). ۱۸- ابراء: این واژه در لغت به معنای رهنابیدن از بیماری و بیزار کردن از عیب و بری نمودن از وام است و در فقه به معنای اسقاط حق و بخشیدن دین مدیون است. ۱۹- اتلاف: به معنای هلاک کردن، تلف کردن مال یا جان دیگری است. مانند قتل نفس یا قطع بعضی از اعضاء کسی و یا سوزاندن اموال او

. از آنجا که این اصطلاح در فقه، بطور مطلق استعمال می‌شود، منظور آن اتلافی است که سبب ضمان (ضامن شدن) می‌گردد. قاعده اتلاف یکی از قواعد مسلم و مورد اتفاق بین جمیع فرقه‌های اسلامی است و پشتوانه قرآنی دارد. مضمون و معنای این قاعده چنین است: هرگاه شخصی مال دیگری را بدون اذن و رضایت او از بین ببرد و تلف سازد، این مال در ضمان وی قرار می‌گیرد که باید به جبران آن اقدام کند. ۲۰- بیع: در لغت به معنای فروختن و خریدن است. این کلمه در بیان اهل لغت، از اضداد بشمار می‌رود. یعنی هم به معنای فروختن و هم به معنای خریدن می‌باشد. ۲۱- بیع غرر: غرر به معنای خطر، در معرض هلاک افتادن. بیع غرر به آن معامله‌ای می‌گویند که ظاهر جنس، مشتری را فریب بدهد و باطن آن مجهول باشد. غرر مفهومی است کلی که افراد و مصادیق زیادی دارد. مانند جایی که ثمن یا ثمنن (پول و جنس) مجهول باشد و نیز مثل ماهی در آب و پرنده در هوا و شتر گم شده و برده فراری و بالاخره آنچه مردد بین سلامت و هلاکت باشد. بیع غرر به اتفاق عامه و خاصه باطل است و حدیث نبوی بر بطلان آن تصریح دارد: «نهی الثبی (ص) عن بیع الغرر» پیامبر اکرم (ص) نهی فرمود از بیع غرر. ۲۲- بیع فضولی: فروختن متاع و ملک دیگری بدون رضایت و اجازه او. در بیع فضولی اگر بعد از معامله صاحب متاع یا ملک آن معامله را قبول داشته باشد، معامله درست است در غیر این صورت معامله باطل بوده و متاع یا ملک باید به صاحبش باز گردانده شود. ۲۳- بیع مثل به مثل: مبادله دو شیء هم جنس مانند گندم با گندم. (در مبادله دو شیء هم جنس نباید یک طرف زیادی بگیرد. یعنی معامله یک کیلو گندم مرغوب به دو کیلو گندم نامرغوب، ربا محسوب می‌شود. بنابراین اگر می‌خواهند چنین معامله‌ای کنند باید آن گندم‌ها را قیمت کرده و بر اساس قیمت هر کدام خرید و فروش نمایند. این مسئله نیز مانند سایر مسائل در فقه اسلامی دارای احکام و شرایط مختلفی است که در صورت لزوم باید به کتب مربوطه مراجعه شود) - بیع کالی به کالی: بیع نسبه به نسبه، و صورت آن این است که شخص، متاعی را بخرد به ثمن موجد (یعنی به صورت نسبه) و پس از انقضای مدت نسبه، از ادای قیمت آن عاجز گردد و به بایع (فروشنده) بگوید: آن را به بیشتر از ثمن اول به من بفروش و مهلت دیگری به من بده تا بهای آن را پردازم و بین آنان تقابض انجام نشود. بیع دین به دین. بیعی که در آن ثمن و مثن هر دو مدت دار باشند. این نوع بیع به اتفاق عامه و خاصه باطل و حرام است. ۲۴- بیع نقد: بیع حاضر به حاضر. در شرح لمعه و مکاسب آمده: بیع به اعتبار تقدیم و تاخیر ثمن و مثن یعنی نقد بودن یا مدت دار بودن آنها چهار قسم است بدین ترتیب: الف: صورت نخست آن است که ثمن و مثن (پول و جنس) هر دو حال یا نقد باشد. این را نقد می‌گویند. ب: صورت دوم آن است که ثمن یا مثن هر دو مؤجل یعنی مدت دار باشد. این نوع بیع را بیع کالی به کالی می‌گویند که بیع باطلی است. ج: صورت سوم آن است که مبیع (یا جنس) حال و نقد و ثمن (پول یا هر چیزی که بجای پول قرار می‌گیرد) مؤجل و مدت دار باشد. این نوع بیع نسبه نامیده می‌شود. د: صورت چهارم، عکس سوم است. یعنی ثمن، نقد و مبیع، مؤجل و مدت دار باشد. این نوع بیع را سلف یا سلم (یعنی پیش فروش) می‌گویند. ۲۵- بیع حبل الحبله: بیعی که در میان اهل جاهلیت متداول بود. بدین معنی که بچه جنینی را که در شکم ناقه (شتر) بود می‌فروختند و بایع (فروشنده) می‌گفت هر گاه شتر من وضع حمل کرد و سپس کره اش بارور شد و بچه‌ای آورد، بچه آن را به تو فروختم، تفسیر دیگر از این بیع آن است که وضع حمل جنین را اجل (و مدت) بیع قرار می‌دادند و مشتری تعهد می‌کرد که ثمن را در آن زمان پردازد. برخی گفته‌اند: حبله به معنای رز و مقصود، بیع انگور بر درخت می‌باشد. در هر صورت این معامله به اتفاق عامه و خاصه باطل است بجهت غرر و جهل موجود در آن. علاوه بر اینکه حدیث صریحی نیز از آن، از پیامبر اکرم (ص) وارد شد. ۲۶- بیع نسبه: اگر چه در مطالب قبل در این مورد اشاره‌ای داشتیم ولی خوب است در اینجا توضیح کاملتری ذکر شود. واژه «نسیه» مأخوذ از «نسیء» و به معنای تاخیر است و نسیه اسمی است که بجای مصدر نهاده شد. بیع نسیه به بیع حاضر به ثمن مؤجل می‌گویند. به عبارت دیگر: هر گاه مبیع (چیزی را که معامله قرار می‌گیرد) نقد باشد و در همان زمان معامله تحویل مشتری شود ولی ثمن (پول یا هر چیزی که بجای پول قرار می‌گیرد) مؤجل یعنی مدت دار باشد. (این نوع معامله صحیح است به شرط آنکه هنگام معامله

قیمت جنس و زمان پرداخت ثمن دقیقاً معین شود.» این مباحث را انشاء الله در شماره آینده به ترتیب حروف الفبا پی می‌گیریم.»

تخمیس: یک پنجم از هر چیز را خمس گویند. خمس مال را خارج کردن - خمس مال را پرداختن. تقاص: تقاص کردن - تاوان گرفتن - معامله به مثل کردن - مال بدهکار را بابت طلب خود حساب کردن. تفریق صیغه: فروختن چیزی را که بیع آن جایز است با چیزی که بیع آن جایز نیست. مثلاً فروختن شراب با سرکه یا فروختن گوسفند یا خوک. توضیح آنکه: از نظر اسلام، فروختن چیزهای نجس و حرام، گناه و حرام شمرده می‌شود و چنین معامله‌ای باطل است. بنابراین در معامله‌ای که دو جنس با هم بفروش می‌رسند که یکی از آنها، حرام شمرده می‌شود، معامله در مورد آن شیء حرام، باطل است. ولی بیع در جایز البیع (یعنی آن شیء حلال) صحیح است و باید ثمن (قیمت)، تقسیط (جدا) شود تا فقط ثمن مربوط به شیء حلال دریافت گردد.

تفلیس: حکم کردن حاکم یا قاضی به افلاس کسی - حکم کردن قاضی به ممنوع‌التصرف بودن کسی در مال خود. تَمْلُک بِضِمان: مالک شدن با ضمانت - مثلاً پولی که انسان قرض می‌کند، مالک آن می‌شود ولی این مالکیت همراه با ضمانت اداء آن است. یعنی ضمانت می‌کند که آن مبلغ را در آینده به صاحبش برگرداند. تنزیل سفته: مبادله کردن سفته با مبلغی کمتر از اعتبار آن. چنین معامله‌ای در صورتهای خاصی بدون اشکال است. جهت اطلاع کامل از آن به رساله‌های عملیه مراجع تقلید مراجعه گردد. تُرامی الضَّمان: آن است که شخصی حقی را ضمانت کند و سپس ضامنی دیگر، از وی ضمانت نماید و سپس فرد ثالثی ضامن دومی شود و به همین ترتیب. ترامی ضمان از نظر شرع جایز می‌باشد. تَدْلِیس مَاشِطَه: ماشطه یعنی زن آرایشگر و تدلیس یعنی پوشاندن عیب - فریب دادن - تدلیس ماشطه یعنی حيله‌ای که زن آرایشگر بکار می‌برد تا زیبایی‌هایی را در صورت زنی ایجاد کند و عیبهایش پنهان گردد تا خواستگار فریب خورده و گمان کند که این زیبایی طبیعی او است، در نتیجه زن را به عقد خود در آورد. این عمل از نظر شرع اسلام حرام و نوعی غش (خیانت) است و مزدی که در قبال آن دریافت می‌شود، حرام خواهد بود. تَوَلَّیة: هر گاه بایع، مبیع را به قیمت خرید (رأس المال) بفروشد، این بیع تولیه نامیده می‌شود. تَلَقَّى الرَّكبان: تلقی به معنای استقبال و پیش باز رفتن است و ركب جمع راكب به معنی سواران می‌باشد. تَلَقَّى الرَّكبان عبارتست از این که خریداران متاع، برای استقبال کاروانیانی که متاع خود را به شهر حمل می‌کنند، از شهر خارج شوند و به منظور مغبون ساختن آنها، متاع آنان را بخرند. چنین عملی از نظر شرع، صحیح نیست و بر اساس حدیث نبوی، وقتی بایع (فروشنده) وارد بازار شود و متوجه گردد که مغبون شده، حق خیار دارد. یعنی می‌تواند معامله را به هم بزند و جنس خود را پس بگیرد. تَصْرِیة: در لغت به معنای جمع و حبس کردن است و در اصطلاح به معنای آن است که شیر گوسفند یا گاو و مانند آن را چند روزی ندوشند تا شیر در پستان آن جمع شود، بدین منظور که مشتری آن حیوان را پر شیر بیندازد. یعنی گمان کند که همیشه به همین مقدار شیر خواهد داشت. در نتیجه مشتاق به خریدن آن شود، که از نظر شرع اسلام، تصریه نوعی تدلیس محسوب می‌شود و حرام است. تَفَرَّق: جدا شدن فروشنده و خریدار (متبایعین) از یکدیگر. بدین معنی که آنان پس از عقد بیع از مجلس معامله حرکت کرده و از یکدیگر دور شوند. تفرق موجب سوط خیار مجلس است. بنابر این خریدار و فروشنده وقتی با یکدیگر معامله‌ای را صورت داده‌اند، تا وقتی که از مجلس متفرق نشدند، خیار مجلس ساقط می‌شود. اگر چه اختیار فسخ معامله در صورتهای دیگر مثل مغبون شدن و غیر آن در جای خود محفوظ است. ثَمَن: بها، عوض، چیزی که به عنوان بهای کالا - مورد توجه قرار می‌گیرد. مقابل مُثْمِن (کالا). اَثْمَان جمع آن است. جُعَالِه: به فتح جیم و کسر آن نیز گفته می‌شود. در لغت به چیزی گفته می‌شود که در مقابل انجام عملی قرار داده شود - اجرت عامل. و در اصطلاح آن است که انسان قرار بگذارد در مقابل کاری که برای او انجام می‌دهند، مال معینی بدهد. مثلاً بگوید هر کس گمشده مرا پیدا کند، فلان مبلغ به او می‌دهم. فرق بین جعاله و اجیر کردن (اجاره) آن است که در اجاره بعد از خواندن صیغه، اجیر باید عمل را انجام دهد و کسی هم که او را اجیر کرده، اجرت را به او بدهکار می‌شود، ولی در جعاله، عامل می‌تواند مشغول عمل نشود و تا عمل را انجام ندهد، جاعل بدهکار نمیشود. جاعل: کسی که قرارداد جاله را

منعقد می‌کند. حواله: مشتق از تحویل و تحول می‌باشد. در اصطلاح فقهی ارجاع دادن طلبکار به دیگری برای دریافت طلبش را می‌گویند. بخشی از حکم مربوطه به حواله عبارتست از اینکه: اگر انسان، طلبکار خود را حواله بدهد که طلب خود را از دیگری بگیرد و طلبکار قبول نماید، بعد از آنکه حواله درست شده، بدهکار می‌شود و دیگر طلبکار نمی‌تواند طلبی را که دارد از بدهکار اولی مطالبه نماید. اگر به کسی حواله بدهد که به حواله دهنده بدهکار است، احتیاط واجب آنست که قبول کند، ولی حواله دادن به کسی که به حواله دهنده بدهکار نیست در صورتی صحیح است که او قبول کند. حَجْر: در لغت به معنای بازداشتن، تضییق و منع است. عمل حرام نیز حجر نامیده شده، چون فعل حرام، ممنوع است. همچنین عقل را حَجْر نامیده‌اند، چون عقل، مانع از ارتکاب قبايح است. اما در اصطلاح: به منع کردن و بازداشتن کسی از تَصَرُّف در مالش، گفته می‌شود. کسی که از تصرف در مال خویش ممنوع باشد، در اصطلاح فقهاء محجور نامیده می‌شود. اسبابی است که حاکم شرع با توجه به وجود بعضی از آن اسباب، حکم حجر را صادر می‌کند. در مورد اسباب حجر در مقاله گذشته مطالبی ذکر شد. حبس: به وقف منقطع گفته می‌شود. مثلاً هرگاه شخصی مالی را از خود در راه خدا، وقف کند، حبس، صحیح و لازم است. بدین معنی که تغییر دادن عین موقوف جایز نیست. صاع: پیمانه‌ای که در حدود سه کیلو گرم گنجایش داشته باشد. صَدَاق: (به فتح صاد و به کسر آن هم صحیح است و جمع آن «صُدُق» به ضم صاد و دال است). صَدَاق به معنای مهر (مهریه) می‌باشد. صِرْف: (به فتح صاد و سکون راء) در لغت به معنی صوت و نیز به معنی نقل ورد آمده است. اما در اصطلاح فقهی به معنای بیع طلا به طلا و نقره به نقره و یا بیع یکی از آنها به دیگری است. خواه مسکوک (سکه دار، سکه زده شده) باشند یا نباشند. صُلْح: صلح آنست که انسان با دیگری سازش کند که مقداری از مال یا منفعت خود را به منظور رفع دعوی، ملک او کند، یا از طلب و حق خود بگذرد که او هم در مقابل، مقداری از مال یا منفعت مال خود را به او واگذار نماید، یا از طلب یا حقی که دارد بگذرد. صُلْح با انکار: صورت صلح با انکار، آنست که شخصی بر دیگری نسبت به عین یا دینی، اقامه دعوی کند و مدعی علیه منکر آن گردد و سپس بر بعض آن مال یا بر مال دیگر، سازش و مصالحه نماید. صلح بر دو قسم است که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم: صلح معاوضه: آن است که طرفین بر غیر مورد دعوی سازش و توافق نمایند، مثلاً اگر مورد دعوی خانه‌ای باشد، توافق نمایند که مدعی علیه، یک اتومبیل به جای خانه به مدعی بدهد. صلح خطیبه: آن است که طرفین بر بعض مورد دعوی سازش کنند. مثلاً اگر مورد دعوی دینی است، به مبلغ هزار تومان توافق نمایند که مدعی علیه، مبلغ پانصد تومان به مدعی بپردازد. ضَمَان: به معنای قبول کردن، پذیرفتن، برعهده گرفتن و ام دیگری و التزام به اینکه هرگاه چیزی از بین رفت، مثل یا قیمت آن را بدهد. در این مسئله، تعهد کننده را ضامن و شخصی را که از وی ضمانت شده را مضمون عنه و صاحب حق (یعنی طلبکار) را مضمون له می‌گویند. ضَمین: به معنای ضامن است. در اینجا فعل به معنای فاعل است و گفتنی است که، ضَمین، کفیل، زعیم، حمیل و قبیل به معنای واحد اطلاق می‌شود. طَلَق: به معنی حلال است. گفته می‌شود «هُوَ لَكَ طَلَقٌ» یعنی او برای تو حلال است و مقصود، مالی است که مالک آن بتواند هر نوع تصرفی در آن بنماید. در مکاسب آمده: مراد به طلق، سلطنت تام بر ملک است، به طوری که مالک بتواند آنچه خواهد نسبت به ملک خویش انجام دهد و در این مورد، مطلق العنان باشد. از نظر اسلام، یکی از شرایط مبيع (جنس مورد معامله) آن است که طلق باشد. بنابراین خرید و فروش وقف عام یا رهن و مانند آنها صحیح نیست. عامل: در لغت به معنای عمل کننده است و در اصطلاح فقه، کسی است که به انجام امر مورد جعله اقدام کند و نیز کسی که در مزارعه یا مضاربه، عمل و کار از اوست متصدی جمع آوری، حسابرسی، تقسیم و سایر امور مربوط به زکات است. به اجیر نیز عامل گفته میشود. عاریه: دادن مال خود به دیگری برای استفاده موقت، بدون دریافت اجرت و عوض. در این مسئله، عاریه دهنده را مُعیر و عاریه گیرنده و خواهنده را مُستعیر و مال مورد عاریه را عین مُعاره یا مُستعاره می‌نامند. عطیه: مطلق عطا را می‌گویند. یعنی دادن مالی مجاناً و این معنی، شامل وقف، صدقه، هبه، هدیه و سِکِنی می‌گردد. عقد: در لغت به معنای گره و پیمان است. و در اصطلاح عبارتست از ایجاب و قبول، با ارتباطی که

شراً معتبر است. عقود جمع عقد است. عقد همواره بین دو نفر (متعاقدين) تحقق می‌یابد، برخلاف عهد که ممکن است به وسیله یک نفر تحقق یابد. البته هر عقدی، عهد است ولی هر عهدی، عقد نیست. پس عهد اعم است. عقد جایز: عقدی است که هیچ یک از متعاقدين، حق فسخ آن را نداشته باشند مگر در موارد معین مانند: بیع و اجاره و نکاح. عقد فضولی: این است که مثلاً، شخص خود مالک متاعی نیست، آن را بدون اجازه صاحب بفروشد و یا زنی را بدون اذن وی، به نکاح خود درآورد. حکم شرعی در این موارد آن است که اگر صاحب مال پس از این عقد فضولی، راضی شود، عقد صحیح و تصرف در آن مال، جایز است، در غیر این صورت صحیح نیست همچنین است مسئله نکاح. یعنی اگر زن، پس از این عقد فضولی راضی شود، عقد صحیح است. وَالْمَا صحیح نیست. عین موهوبه: مال مورد هبه: مالی که به کسی بخشیده می‌شود. غش: غش در لغت به معنای پند خالص ندادن به کسی، یا ظاهر کردن خلاف آنچه در دل باشد آمده است. اما در اصطلاح، چنانکه از ظاهر کلمات فقها استفاده می‌شود، غش به معنی آمیختن و مخلوط ساختن جنسی با جنس دیگر، یعنی مخلوط کردن جنس کم بها با جنس پر بها به قصد حيله و فریب است. غش بر دو قسم است که ذیلاً ذکر می‌شود: غش خفی: آمیختن جنسی به جنس دیگر است که نوعاً بر بیننده پوشیده و مستور است. مثل آمیختن آب به شیر. این نوع، بدون شک، حرام و ممنوع است. غش غیر خفی: آن نوع آمیختنی است که بر بیننده، نوعاً آشکار و معلوم باشد، مثل آمیختن خاک یا ماسه به گندم. این نوع حرام نیست، زیرا خریدار با روءیت آن و متوجه بودن بر این ویژگی، آن را می‌خرد. غرر: غرر بر وزن خطر و به معنای خطر و در معرض هلاک افتادن است. غرر، اسم مصدر تعذیر است و تعذیر یعنی چیزی را در معرض هلاک قرار دادن و به خطر افکندن. بیع غرر، بیعی است که یکی از عوضین آن در خطر یا تلف باشد. به عبارت دیگر، اگر در معامله ای، فریب، حيله و ضرر در کار باشد، آن را بیع غرر می‌گویند. غریم: وام دار، بدهکار، قرض داری که قادر به اداء قرض خود نباشد. این واژه به معنای طلبکار هم آمده است. غر ماء، جمع آن است. غصب: به معنای استیلاء ظالمانه بر مال یا حق دیگران است. غصب از گناهان کبیره شمرده می‌شود. فطریه: زکات فطره. زکاتی که هر مسلمان غیر فقیر، باید در روز عید فطر، به فقیر پردازد. زکات فطره احکام مخصوص به خود را دارد که به تفصیل در رساله های علمیه ذکر شده است. فسخ: به معنی شکستن و جدا جدا کردن است و شرعاً به معنای نقض عهد و بر هم زدن آن است. قرض: به معنای وام است و قروض جمع آن است. قرض ربائی: قرضی که در آن شرط شده که گیرنده با مبلغی اضافه تر از آن، آنرا باز گرداند. ربا در اسلام، حرام و از گناهان کبیره است. قرار ضمنی: آنچه که در ضمن قرارداد، مورد قبول طرفین قرار دارد. قرار صوری: به شکل ظاهری قرارداد، گفته می‌شود. قصد انشاء: تصمیم به ایجاد یک امر اعتباری، مانند بیع و شراء و غیره، همراه با ادای کلمات مربوطه. قیم: به معنای سرپرست. کسی که بر اساس وصیت یا حکم حاکم شرع، مسئول امور یتیم و غیره می‌شود. قبض: در لغت به معنای اخذ مطلق یا گرفتن به تمام کف می‌باشد و در اصطلاح، قبض، مطلقاً تسلط و استیلاء یافتن شخص بر چیزی است که به موجب معامله، به وی اختصاص یافته است. قبالة: به معنای نوشته یا سندی است که به موجب آن چیزی را بر ذمه (عهده) بگیرند. سند عقد معامله یا سند نکاح و ازدواج. در متون فقهی امامیه به بعضی از انواع معاوضه در مال نیز به قبالة تعبیر شده است. قبول: به پذیرفتن معامله از طرف مشتری گفته میشود. یعنی بگوید «قبَلْتُ» قبول کردم. در مقابل ایجاب. قَسَمْتُ: به معنای تمییز حقوق. جدا ساختن حق و نصیب یکی از شریکین یا بیشتر، از حق دیگری و تعیین آنها است. قسمت بر دو نوع است که ذیلاً اشاره شده است: قسمت اجبار: هر گاه مال مشترک، متساوی الاجزاء (در وصف و قیمت) باشد (یعنی مثلی باشد) در این صورت اگر یکی از شرکاء، تقاضای تقسیم نماید دیگران باید آن را بپذیرند. و در غیر متساوی الاجزاء (یعنی در صورت قیمی بودن) نیز اگر تقسیم کردن، مستلزم ضرر و رد نباشد، شرکاء دیگر در صورت امتناع ورزیدن بر این تقسیم، مجبور به تقسیم می‌شوند. این نوع تقسیم را اصطلاحاً قسمت اجبار می‌گویند. قسمت تراضی: هر گاه قسمت، مستلزم ضرر و یا مستلزم رد (یعنی پرداخت چیزی از پول و غیره به وسیله یکی از شرکاء به دیگری به منظور تعدیل سهام) باشد،

آن را قسمت تراضی می‌نامند. یعنی صحت آن، منوط به رضایت شرکاء است و در صورت لزوم رد، قسمت رد نامیده می‌شود. کفالت: کفیل کسی شدن. در جای کسی، عهده دار امری شدن. در تعریف فقهاء آمده است: کفالت عبارتست از آن که انسان، ضامن شود که هر وقت طلبکار، بدهکار را خواست، به دست او بدهد و همچنین اگر کسی بر دیگری حقی داشته باشد یا ادعای حقی کند که دعوی او قابل قبول باشد، چنانچه انسان، ضامن شود که هر وقت صاحب حق یا مدعی، طرف را خواست بدست او بدهد. کفیل: به معنای کافل میا شد و منظور از آن، کسی است که ضمانت می‌کند تا شخصی را هرگاه که حاکم یا مکفول له بخواهد، احضار نماید. لزوم: به معنای آن است که عقد، من حیث هو یعنی (با قطع نظر از این که متعاقدین در بعضی از اقسام آن، یا شارع در زمان خاصی نسبت به مطلق آن، جعل خیاری نموده باشند، مانند خیار مجلس و خیار شرط) به میل و اراده هر یک از دو طرف، فسخ و باطل نمی‌شود. مآثرک: به معنی آنچه که از متوفی (فوت شده) باقی می‌ماند. مال التجاره: مالی که باید مستأجر، بابت اجاره پردازد. مؤونه: به معنای مخارج یا هزینه. مئمن: قیمت گذاری شده، فروخته شده. کالایی که در معرض فروش قرار گیرد. مجهول المالک: مالی که معلوم نیست به چه کسی تعلق دارد. صاحب آن مجهول باشد. مُصالحه: به معنای سازش و توافق طرفین است. توضیح کاملتر این واژه در تعریف صلح گذشت. معامله سلف: معامله ای که در آن ثمن (قیمت) نقداً پرداخت می‌شود و مئمن (جنس) نسبه باشد. یعنی مشتری پول را نقداً پردازد تا فروشنده، جنس را رأس مدتی که تعیین می‌کنند، تحویل بدهد. برعکس نسبه. موجرو مستأجر: موجر به اجاره دهنده به اجاره کننده گفته می‌شود. که در فقه اسلامی، احکام ویژه ای برای اجاره وجود دارد. موکل: یعنی وکیل کنده. موهوبه: بخشیده شده. مال یا چیزی که به کسی ببخشند و هبه کنند. متبایعان: به معنی خریدار و فروشنده است. دو شخصی که یکی خریدار و دیگری فروشنده باشد. مساقات: آبیاری کردن. قراردادی که بین صاحب باغ و باغبان منعقد می‌شود که بر اساس آن، باغبان در برابر آبیاری و تربیت درختان حق استفاده از میوه باغ را دارد. مرتهن: یعنی رهن گیرنده. مزارعه: زراعت کردن. قراردادی است که بین مالک زمین و زارع را دریافت می‌کند. محابات: به معنای عطا کردن و فرو گذاشت نمودن است. این واژه در متون فقهی بدین معناست که شخص در بیماری که منجر به مرگ می‌شود (مرض موت) در معاوضات خویش فرو گذاشت و بخشش کند. بدین معنا که مال خود را به کمتر از ثمن المثل (قیمت اصلی) بفروشد و مال دیگری را به بیشتر از ثمن المثل خریداری کند. محابات از منزجات مریض به شمار می‌رود. گفتنی است که منزجات مریض اگر جنبه تبرع، یعنی بخشش بلا عوض، داشته باشد، نظر اکثر فقهای اسلام آن است که باید از ثلث مال باشد. محال علیه: به معنای پرداخت کننده وجه حواله. طرف حواله. محیل: حواله کننده. محجور علیه: کسی است که از تصرف در مال خویش ممنوع باشد. مدیون: یعنی بدهکار، وام دار. کسی که دینی بر ذمه اوست. مُعیر: عاریه دهنده. مستعیر: عاریه گیرنده. عاریه خواهنده. مستودع: گیرنده ودیعه. مضاربه: مشتق است که از ضرب در ارض. یعنی راه رفتن و سفر کردن در زمین. بدین لحاظ که در مضاربه، شخص عامل به منظور تجارت و تحصیل سود و منافع به مسافرت، مبادرت می‌کند و چون سفر به سرمایه مالک و اقدام عامل انجام می‌گیرد، بدین جهت معنی مفاعله (مضاربه) تحقق دارد. یعنی در این ضرب در ارض هر دو مشارکت دارند. به هر حال، مضاربه این است که شخصی مالی را به دیگری بدهد تا با آن تجارت کند و در مقابل، حصه ای (سهمی) از ربح (سود) از آن وی شود. در چنین معامله ای به مالک یا صاحب مال مقارض و به عامل، مقارض و نیز مضارب می‌نامند. مضمون عنه: شخصی که از وی ضمانت ده است. مضمون له: کسی که به نفع ضمانت به عمل می‌آید. صاحب حق. مُعاطاه: عبارتست از مبادله و داد و ستد، بدون عقد مخصوص. به عبارت دیگر، معاطاه، هر معامله و معاوضه ای است که در آن ایجاب و قبول وجود نداشته باشد. مانند وجهی که به نانوا داده می‌شود و در مقابل نان خریداری می‌گردد، بدون آنکه الفاظ ایجاب و قبول در کار باشد. مفلس: به فقیری گویند که مال های خوب او رفته و فلوسها یا پول های ریز که به فارسی آن را پیشیز می‌گویند، مانده باشد. این واژه در معنای دیگر به کسی گفته می‌شود که حاکم شرع او را مفلس خوانده باشد و از تصرف در

اموال، محجور و ممنوع نماید. مکفول: شخصی است که ذمه اش مشغول است یا علیه او اقامه دعوی شده است و کفیل، تعهد احضار او را نموده است. مواضعه: هر گاه بائع، مشتری را از راس المال آگاه کند و به کمتر از آن بفروشد، بیع مواضعه نامیده می‌شود. مودع: ودیعه گذارنده و مودع ودیعه گیرنده را گویند. موصی: وصیت کننده و موصی به، به مورد وصیت گفته می‌شود. موقوفه: مال مورد وقف. مال وقف شده. موقوف علیه و موقوف علیهم: شخص یا اشخاصی که وقف به نفع آنان و برای استفاده آنان انجام شده است. مهر: صداق و کابین زن در ازدواج. مهر السنه: مقصود از آن پانصد درهم است. در شرح لمعه آمده است: پانصد درهم، برابر با پانصد دینار می‌باشد و نبی اکرم (ص) صداق زوجات خود را این مبلغ قرار داد. مهر المثل: مقصود از آن، کابین و مصداق امثال و اقران و اقارب زوجه است و مراد از امثال، زنانی است که از نظر جمال، بکارت، شرف، ثروت، عقل، ادب، حسن تدبیر، در منزل و بالاخره، کلیه صفات و خصوصیات که در مقدار مهر تاثیر دارد، نظیر و مانند او باشند و مقصود از ارقاب، خویشان و بستگان زن از طرفین (پدر و مادر) است. مهر المثل در موارد متعددی ثابت می‌شود. از جمله در موردی است که تسمیه صداق، فاسد باشد. مثل اینکه خمر یا خنزیر، صداق قرار داده شود. نصاب زکات: حد مشخصی که برای هر یک از موارد وجوب زکات در نظر گرفته شده که در صورت رسیدن به آن حد، باید زکات آن را پردازد. نَسَج: در اصطلاح این است که شخص، بدون قصد خریدن، در معامله دخالت کند و قیمت متاع را زیاد کند تا دیگری بشنود و آن را به مبلغ بیشتری بخرد، خواه با فروشنده تبانی کرده باشد یا تبانی نکرده باشد مشهور میان امامیه آن است که نَسَج حرام است. نسیئه: این کلمه مأخوذ از «نسی» و به معنای تأخیر است. بیع نسیه، به بیع حاضر به ثمن مَوْجَل (مدت دار) گفته می‌شود. یعنی بیعی که جنس را از فروشنده می‌گیرد تا بعداً قیمت آن را پردازد. از نظر اسلام در بیع نسیئه، قیمت جنس و زمان پرداخت قیمت باید کاملاً تعیین شود. واهب: هبه کننده، بخشنده. وکیل: کسی که به وکالت از طرف کسی، متصدی انجام کاری می‌شود وقف: اصل مال را از مالکیت شخصی خارج کردن و منفعت آن را برای افراد خاص یا امور خیریه اختصاص دادن. که اولی را وقف خاص و دومی را وقف عام می‌گویند. در این مسئله به وقف کننده، واقف گفته می‌شود. وقف منقطع: وقف برای عده ای که غالباً منقرض می‌شوند. مثل وقف ملک برای اولاد خود که به یک بطن یا چند بطن (نسل) اکتفا کند. صحت چنین وقفی مورد اختلاف است. برخی از فقهاء امامیه معتقدند که این نوع، وقف محسوب نمی‌شود بلکه حبس است. زیرا دوام، شرط صحت وقف به شمار می‌رود. وقف مؤبد: وقفی که دائمی و همیشگی است، که مورد مصرف آن عادتاً منقرض نمی‌شود. مانند وقف برای فقراء و مساکین. یا وقف بررسی مسجد و مدرسه و نظیر آنها. وصی: کسی که مسئول انجام وصیتی شد تا پس از مرگ وصیت کننده به وصیت او در امور مالی و غیره عمل کند. والسلام

عدالت به مثابه رویکرد در فهم احکام

حجت الاسلام ابوالقاسم علی دوست

عدالت به مثابه یک سند، قاعده، رویکرد در کشف حکم و گفتمان عام در اجرای احکام مکشوف: عدالت یکی از کهن‌ترین مفاهیمی است که بشر با آن آشنا است و در نصوص دینی به عنوان یکی از مقاصد میانی انبیاء از آن یاد شده است. این مفهوم، مفهومی پیشین دینی است، لکن نباید فارغ از نگاه به جهان، انسان و سرانجام وی به تفسیر آن پرداخت.

چنان که در تطبیق آن بر مصادیق و یافتن عینیت‌های آن، وقتی در یک نظام، دیده می‌شود، باید عناصر مؤثر بر آن را - که در آن نظام حضور دارند - ملاحظه نمود (مطالعه هر می و حلقوی عدالت). در بخش نظر و اندیشه با مفهوم عدالت برخوردی بایسته نشده است؛ از این رو لازم است کارایی‌های آن در کشف حکم، بازخوانی شود تا اجرای عدالت بر بنیان آن صورت پذیرد. عدالت در فقه به مثابه یک سند، قاعده، رویکرد، حضور می‌یابد و به مثابه یک گفتمان عام در اجرای احکام مکشوف باید تحقق

یابد. عدالت، یکی از کهن‌ترین مفاهیمی است که بشر با آن آشنا است. قرآن کریم عدالت را یکی از مقاصد میانی بعث رسل، انزال کتب و تشریح شرایع، قلمداد کرده و به اجرای آن فرمان داده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید: ۲۵) «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (سوره مائده: ۸) عموم فلاسفه و متفکران از قبیل افلاطون و ارسطو نیز به تبیین مفهوم عدالت و بیان ضرورت اجرای آن پرداخته‌اند. لکن فصل الخطاب همه تعریف‌ها از عدالت، بیان امیر عدالت و حکمت و بیان، امیر مؤمنان علیه‌السلام است که در وصف عدالت می‌فرمایند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» البته آنچه در این گفتار کوتاه مطمح نظر است تبیین مفهوم عدالت و بیان ضرورت اجرای آن نیست. امور ذیل، مسائل مورد نظر در این گفتار است: ۱. لزوم تفسیر عدالت و توجه به عینیت‌های آن، با مطالعه عناصر دخیل هرمی و حلقوی عدالت را اندیشمندان عدلیه و امامیه مفهومی پیشین دینی می‌دانند نه پسین دینی. از این رو است که گفته شده: «خداوند جز به عدالت امر نمی‌کند» نه این که «عدالت چیزی نیست جز آنچه شارع به آن فرمان می‌دهد». لکن پیشین دینی بودن عدالت بدان معنا نیست که تفسیر این مفهوم از تفسیری که مفسّر از هستی، انسان و سرانجام وی می‌نماید، فارغ باشد، مفاهیمی چون عدالت، مصلحت یا ظلم و مفسده، مفاهیمی ارزشی یا ضد ارزشی هستند که تابع دیدگاه مزبوراند. تفسیر عدالت و تعیین عینیت‌ها و مصادیق آن همچنین تابع نظامی از قرارها است که عدالت جزئی از آن است. به عنوان مثال، در این که «نابرابری ارث و دیه زن و مرد در شریعت عادلانه است یا غیر آن» باید در یک نظام طولی و هرمی مطالعه شود و این که اسلام، عفت و عصمت را اصلی غیر قابل معامله برای زن می‌داند، بر این اساس در خانه ماندن او را بر حضور بی‌قاعده و رهای وی در اجتماع ترجیح می‌دهد. این بنیان باعث می‌شود تا نه تنها مسئولیت نفقه از دوش وی برداشته شود، بلکه مخارج وی را هم شوهر عهده دار گردد. نداشتن تعهدات اقتصادی زن موجب می‌شود تا ارث و دیه او، کمتر از ارث و دیه مرد باشد. مطالعه طولی و هرمی احکام هم - گاه - کافی نیست بلکه لازم است چند حکم مترابط و متناظر در کنار هم (حلقوی) مطالعه شود تا عادلانه بودن آن معلوم گردد. بنابراین مطالعه عدالت با توجه به جهان بینی و ایدئولوژی مقبول در نظامی هرمی و حلقوی یک ضرورت است. ۲. ارزیابی مواجهه نظری و علمی با عدالت بعد از انقلاب اسلامی سوگ‌مندانه باید پذیرفت که عموم اندیشمندان حوزه و غیر ایشان با مقولاتی بنیادین چون مصلحت و عدالت، برخوردی نهادینه، تعریف شده، با آغاز و انجامی معین نداشته و رفتاری به اصطلاح «کژ دار و مریز» با آن‌ها کرده‌اند. برخورد مزبور باعث شده تا مسئولان اجرایی کشور نیز نتوانند در این پیوند، برخوردی روشمند داشته باشند. بر این بنیاد، لازم است متکفلان استنباط و احکام، به کارکردهای عدالت در فقه به عنوان سند، قاعده و روی کرد در کشف حکم توجه نمایند تا مسئولان اجرای احکام مکشوف، بتوانند بر اساس آن حرکت کنند و در این صورت است که عدالت به عنوان یک گفتمان مطرح می‌شود، فهم می‌گردد و عینیت می‌یابد. ۳. کارکردهای عدالت در کشف احکام در استنباط اول و استنباط دوم و اجرای احکام مکشوفدر فقهات عالمان امامیه «عدالت» در کنار اسناد چهار گانه معروف یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل، به عنوان سند پنجم کارایی استقلالی ندارد، لکن سلب این کارایی از مفهوم عدالت، نباید باعث نادیده گرفتن تأثیر شگرف آن در کشف حکم گردد. چرا که عدالت در قالب‌های ذیل در این باره حضور می‌یابد: الف) عدالت به مثابه سند در استنباط دومدر بیان سابق هر چند تأکید بر این بود که عدالت کارایی استقلالی و سندی ندارد؛ لکن این تأکید در وقتی صحیح است که گفتگو از استنباط اول - که فارغ از تراحم مصالح و مفاسد صورت می‌پذیرد - در میان باشد. لکن وقتی گفتگو از استنباط دوم است، عدالت کارایی استقلالی می‌یابد. منظور این کمین از استنباط دوم، استنباط فقیه در وقت تراحم مصالح و مفاسد است. در اینجا است که فقیه می‌تواند از «موافقت با عدالت» به عنوان سنجه تقدیم و ترجیح بهره برد و آن را سند در تقدیم یک الزام بر الزام دیگر قرار دهد. این کار در فقه سیاست و اداره اجتماع به گونه چشم‌گیر به کار می‌آید. ب) عدالت به مثابه یک قاعده در فقهمراجعه به نصوص و متون دینی ثابت می‌نماید که بسیاری از احکام در استنباط اول چون رفتار متولیان قضا و کارگزاران نظام با مردم از قانون «عدل و

انصاف» سرچشمه می‌گیرد، هر چند این قاعده به نوبه خود مستند به نصوص ملفوظ یا درک عقل است. به تعبیر دیگر: با این که عدالت کارایی استقلالی در استنباط اول در فقه ندارد، لکن مفاد برخی نصوص و درک عقل عموماً در قالب مصلحت یا عدالت تجسم می‌یابد و در این صورت است که عدالت به مثابه یک قاعده در کشف حکم به کار می‌آید. ج) عدالت به مثابه رویکرد در فهم ادله و استنباط حکمعدالت، گاه به صورت یک رویکرد، در می‌آید و فقیه در سرتاسر فقه اسناد شرعی را با آن رویکرد فهم می‌کند و به استنباط حکم می‌پردازد. در این صورت است که بسیاری از اسناد به گونه‌ای خاص فهم می‌شود، برخی ادله خاص، عام فهمیده می‌شود و - بالعکس - ادله عام، خاص فهم می‌گردد. بدون اینکه مستنبط حکم، از ضوابط شناخته شده اجتهاد خارج گردد. در اینجا است که عدالت کارایی ابزاری (ابزاری در تفسیر اسناد و احکام) می‌یابد. به عنوان مثال وقتی شخصی از مدعیان فقهات از حدیث نبوی «الخراج بالضمآن»^۲ برداشت کرده بود که هر کس ضامن کالایی است هر چند این کالا به غصب و سرقت، در اختیار او قرار گرفته است، منافع کالا از آن او است، امام صادق علیه‌السلام با استناد به ظالمانه بودن چنین به اصطلاح داوری آن را رد کرده فرمودند: «فی مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض برکاتها»^۳. مثال دیگر عدالت را می‌توان در بسط منطقی اختیارات حاکم صالح دولت اسلامی و محدود کردن قانون «المنفعة الدائمة تابعة لمطلق الملك» و قانون «تسلط الناس علی مالهم و ما لهم» و قوانین زیاد دیگر دانست. آنچه مهم است این است که رویکرد فقیه در فهم ادله و استنباط احکام، رویکرد گرایش به عدالت باشد، ضمن این که از ضوابط و هنجارهای شناخته شده اجتهاد خارج نگردد. بدون تردید مقام منبع رهبری و مراجع مستقر در حوزه می‌توانند پرداختن به فرایند فوق را از برنامه حوزویان قرار دهند. د) عدالت به مثابه گفتمان عام در اجرای احکام مکشوفبهره بردن از عدالت به مثابه یک سند، قاعده و رویکرد در فرایند کشف احکام تنها بخشی از کار لازمی است که باید، لحاظ گردد و بسط منطقی یابد. ضرورت دیگری که باید به منصفه ظهور رسد حاکم ساختن گفتمان عدالت در اجرای احکام مکشوف است که باید همگان، به ویژه کارگزاران نظام با التزام به قانون و اجرای دقیق آن، آن را مطمح نظر خویش قرار دهند. در اینجا است که سخن برخی از اندیشمندان مسلمان رخ می‌نماید که می‌گویند: عدالت چیزی جز التزام به قانون و اجرای آن نیست. طرفه این که قانون مولود عدالت است، با این همه، اجرای قانون نیز خود عین عدل است! پی‌نوشت: ۱. نهج البلاغه، ترجمه سیدعلی‌نقی فیض‌الاسلام، بی‌تا، بی‌جا، کلمات قصار، شماره ۴۲۹، ص ۱۲۹۰.۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، میرزا حسین نوری، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، چاپ سوم، قم، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ابواب خیار، باب ۷، ص ۳۰۲، حدیث ۷.۳. تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تصحیح و تعلیق از علی‌اکبر غفاری، چاپ اول، مکتبه صدوق، تهران، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۵۶.

<http://farsi.khamenei.ir/others-note?id=12545>

مفهوم فقه حکومتی

خرداد ۱۳۹۰، ۰۹:۳۳ مفهوم فقه حکومتی

محمد هادی عبداللهی

«فقه سیاسی به مسائل مربوط به حسبه و حکومت و سیاست خارجی و جهاد و حقوق بین‌الملل می‌پردازد»^[۱]. بیشک امروز در قلمرو سیاست و حکومت و دولت در روابط بین‌المللی موضوعات فراوانی مطرح شده است که احکام کلی فقه باید پاسخگوئی نظر اسلام درباره آنها باشد، آن بخش از فقه که به این مباحث می‌پردازد؛ فقه سیاسی نامیده می‌شود، اگر بخواهیم مباحث فقه را دسته‌بندی کنیم می‌توانیم این تقسیم را بیان کنیم. ۱. فقه عام، که به همه مباحث فقهی اطلاق می‌شود؛ ۲. فقه قضائی که شامل مباحث مربوط به آیین دادرسی و طرق اثبات دعوا و نظائر آن است؛ ۳. فقه مدنی که شامل ابواب مختلف عقود معین است؛ ۴. فقه خانوار که مباحث ازدواج، طلاق، وارث و وصیت را در بر می‌گیرد که این قسم گاهی به فقه مدنی هم خوانده می‌شود؛ ۵. فقه اقتصادی که مسائل

مربوط به مالکیت و انواع آن و وظایف مالیه را در بر میگیرد؛ ۶. فقه عبادی که مباحث عبادات اسلامی را شامل میشود؛ ۷. فقه سیاسی که شامل مسائل مربوط به حکومت، سیاست خارجی، جهاد و حقوق بینالملل میگردد. [۲] با این توضیح بهتر است به جای تعبیر به «فقه حکومتی»، «فقه سیاسی» را مطرح کنیم که تعبیر عامی است که حکومت و مباحث سیاسی را شامل میشود. «سیر تحولات فقه سیاسی در کلمات فقهاء» تحولات فقه سیاسی را میتوان از دو بعد تکوین و تدوین مورد مطالعه قرار داد «دوره تکوین و تأسیس فقه سیاسی به عصر نزول قرآن و دوره زمامداری پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله - و سنت آن حضرت در مقام ریاست دولت اسلامی باز میگردد که در این دوره خطوط کلی فقه سیاسی در زمینه مسائل حکومت، جهاد، تولی، تبری، صلح، معاهده، دیپلماسی و سیاست خارجی و نظائر آن توسط وحی (قرآن) و سنت پیامبر تعیین شد و سپس در خلال احادیث اهل بیت - علیهم السلام - تشریح و تفریع شد، عملکرد (سنت عملی) پیامبر - صلی الله علیه و آله - ضمن تأسیس قواعد کلی فقه سیاسی، نمونهها و تجربههای عینی نظریه‌های اسلام را نیز ارائه داد و موفقیت پیامبر - صلی الله علیه و آله - در اجرای احکام تأسیسی اسلام در زمینه مسائل سیاسی بطور ضمنی حقانیت و صلاحیت و اتقان این احکام را نیز ثابت نمود [۳]. در مورد مرحله تدوین فقه سیاسی باید بگوئیم مباحث فقه سیاسی در کتب فقهی معمولاً در خلال ابوابی همچون جهاد، انفال، حربه، ولایات، قضاء و احیاناً در حدود و دیات مطرح میگردد برای عنوان نمونه در کتاب انتصار تألیف سید مرتضی (ره) مباحث فقه سیاسی فقط در پنج صفحه تحت عنوان «مسائل فی المحارب» آمده است [۴] و در کتاب المبسوط تألیف شیخ طوسی (ره) تحت عنوان، کتاب الجهاد و «سیره الامام - علیه السلام -» ۷۴ صفحه از کتاب به مباحث فقه سیاسی اختصاص یافته است [۵] نیز در کتاب تذکره الفقهاء تألیف علامه حلی (ره) تحت عنوان «کتاب الجهاد» ۵۵ صفحه به مباحث فقه سیاسی اختصاص یافته است [۶] و در کتاب جواهر الکلام تألیف شیخ محمد حسن نجفی (ره) یک جلد به مباحث جهاد اختصاص داده شده است. [۷] پس از احیای مجدد فقه اجتهادی توسط مرحوم وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۸ هـ.ق) تحوّل در فقه سیاسی نیز به وجود آمد و فقهاء با طرح مسأله ولایت فقیه، مباحث فقه سیاسی را بر محور این اصل طرح نمودند و مسائل حکومت را به طور مستقل در این مبحث نهادند، گرچه اصل بحث ولایت فقیه تازگی نداشت و فقهای گذشته نیز تحت عنوان «ولایات» از ولایت فقیه بحث میکردند اما آنچه تازگی داشت تمرکز بحث های فقه سیاسی و توسعه و تعمیق آن تحت عنوان ولایت فقیه بود. از میان آثار ارزشمندی که از فقهای این دوره و در زمینه مبحث ولایت فقیه به جای مانده میتوان به چند نمونه اشاره کرد: ۱. کتاب عوائد الایام، تألیف احمد بن محمد مهدی نراقی (متوفای ۱۲۲۵) در این کتاب نفیس فقهی یکی از ۸۸ عئده آن به بحث از ولایت حاکم اختصاص داده شده و طی یک بحث طولانی فقهی درباره مسائل عمده حکومت و حاکمیت بحث شده است. [۸] ۲. کتاب عناوین، تألیف میرفتاح حسینی مراغی (ره) (متوفای ۱۲۵) که در ۳۹ عنوان بسیاری از قواعد فقهی و احکام کلی را مطرح و با دقت به بحث و تحلیل آنها پرداخته است و در سه عنوان مسأله ولایات و سیاسات را مورد بررسی قرار داده است و طی یکی از عناوین در زمینه ولایت فقیه و اثبات عموم ولایت حاکم شرعی به بحث پرداخته و مباحث فقه سیاسی به ویژه مسائل حکومت را مطرح کرده است [۹]. ۳. کتاب بلغة الفقیه، تألیف سید محمد آل بحر العلوم (متوفای ۱۳۲۶) که مجموعه ای از چند رساله در موضوعات مختلف فقهی است و یکی از آنها در موضوع اراضی خراجیه و دیگری تحت عنوان ولایات به اسلوب فقهی و محققانه نوشته شده است که مباحث عمده فقه سیاسی آن در رساله ولایات است. [۱۰] «لذا بنابر آنچه گذشت روشن میشود که عدم طرح گسترده و مبسوط بحث حکومت یا ولایت فقیه از سوی فقهای پیشین - هر چند در خلال مباحث فقهی به آن پرداخته میشده است - نه به خاطر بیاهمیتی و یا کم اهمیتی آن در اسلام است و نه به خاطر بیاعتنایی آنها نسبت به سرنوشت اسلام و مسلمانان بلکه عمدتاً به خاطر عدم احساس ضرورت و عدم احساس نیاز شیعیان به مسأله حکومت و ولایت فقیه آن هم به دلایل در اقلیت بودن شیعیان، فشار و خفقان حکومتهای ضد شیعی وقت، دوری از حکومت و لوازم و مسائل آن بوده است، گواه زنده بر این ادعا طرح مسأله حکومت و ولایت فقیه و بلکه عموم مسائل سیاسی اسلام بر اساس نیاز هر زمان و به

موازات آن سیر تکوینی و تکاملی آن تا رسیدن به مرحله نهایی حکومت دینی یا تشکیل نظام ولایی جمهوری اسلامی ایران از سوی امام خمینی (ره) است [۱۱]. معرفی منابع جهت مطالعه بیشتر: ۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی (نظام سیاسی و رهبری در اسلام)، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۷۷، ج ۲.۲. مصطفی جعفر پیشه فرد، پیشینه نظریه ولایت فقیه، مرکز تحقیقات علمی قم، دبیرخانه مجلس خبرگان ۸۰.۳. امام خمینی (ره) و حکومت اسلامی (پیشینه و دلایل ولایت فقیه)، مجموعه مقالات، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) ۷۸.۴. ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، دفتر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۷۷.

ولایت فقیه یا ولایت فقه

؟حجت الاسلام میرباقری

مقدمه: با تولد و پدید آمدن انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت دینی، مبحث ولایت فقیه شکل جدید و پیچیده‌ای به خود گرفت؛ چون مرام انقلاب از همان آغاز، آرمان خواهی دینی و شعار آن، جهان محوری «حکومت دینی و اسلامی» بوده است. پس طبیعی است که نوعی اصطکاک و چالش با آرمان و مرام دنیای مادیت داشته باشد و روشن است که موضع اساسی درگیری فرهنگی ما با غرب، همان نهادینه کردن حکومت دینی و تثبیت موفقیت نظام ولایی اسلام است. از این رو مهمترین هدف هجوم فرهنگی دشمن، از میان بردن همین نقطه قوت حکومت دینی است و برای رسیدن به مقصود خود، همواره در صدد القای این توهم است که «اسلام را قدرت اداره جامعه نیست». گفتنی است، در میان دوستان نیز بحث کارآمدی و حیطة قدرت عملکردی ولایت فقیه، مورد بحث و بررسی جدی قرار گرفت که به دنبال آن، نزاع‌ها و دیدگاه‌های فراوانی را شاهد بوده و هستیم. از مهمترین موضوعات این بحث، ارتباط گسترده «حکومت»، «فقه» و «حاکم» است که داشتن هرگونه دیدگاهی در این موضوع، ترسیمی خاص از حکومت دینی و نحوه دخالت ولایت فقیه در امر اداره نظام را به دنبال خواهد داشت. البته بحث در باره «نسبت دین و حکومت» در حوزه‌های گوناگون قابلیت طرح و بررسی دارد که پاره‌ای از آن مباحث مربوط به مسائل اعتقادی و درحوزه اندیشه‌های کلامی و پاره‌ای دیگر مربوط به مباحث سیاست و بخش دیگر مربوط به حقوق اساسی است. پیش از طرح نظریه‌ها، شایسته است به این نکته مهم توجه داشته باشیم که: اگرچه این بحث به صورت پراکنده در پیشینه معارف دینی وجود دارد و اندیشمندانی هم به آن پرداخته‌اند، با این حال، پیش از وقوع انقلاب، هیچگاه جایگاه واقعی خود را پیدا نکرد و تاریخ فقه شیعه خود گواه بر این ادعا است. اما پس از انقلاب اسلامی این بحث به صورت جدی درحوزه اندیشه عالمان دینی مطرح و مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. آنچه در این نوشتار از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، بحث درباره این مطلب است که آیا در ولایت و سرپرستی جامعه، کسی که ولایت می‌کند، فقیه است یا فقه؟ پاسخ این پرسش، به چگونگی برداشت ما از «ولایت فقه» و «ولایت فقیه» بر می‌گردد. دیدگاه موجود درباره ولایت فقه بحث در باره اصل ولایت فقیه و میزان ولایت او، از دو منظر و دیدگاه کلی قابل طرح است: دیدگاه نخستین گاهی است که پیروان خود را به تأمل در ابواب مختلف فقه فرا می‌خواند تا از این رهگذر به احکامی دست یابند که از باب وجوب کفایی بر فقیه فرض شده است و ادله موجود فقهی - از جمله روایات - بر آنها مهر تأیید می‌زند. حال اگر بر اساس روش متداول فقهی، احکامی که به نحوی از انحاء، وجوبی تعیینی یا ترجیحی را بر فقیه تکلیف کرده است، استنباط نموده و وظایف او را تنها در همین حد تعریف کنیم، در این صورت طبیعی خواهد بود که معنای ولایت فقیه، سرپرستی کسی باشد که صرفاً «اجرای» سلسله احکام خاصی را بر عهده دارد. حصر اختیارات فقیه در «اجرای» بعضی از احکام فقه موجود کسانی که محدوده ولایت فقیه را در حد احکامی می‌بینند که وجوب کفایی داشته و به صورت تعیینی یا ترجیحی بر فقیه فرض شده است، در واقع بر این امر تأکید دارند که مسؤولیت ولی فقیه تنها در محدوده اجرای همان دسته از احکام خلاصه شده و ولایتش نیز در همین محدوده قابل تفسیر است. از این رو، این اصل اولی که می‌گوید: «الأصل عدم الولاية» [۳] «کسی بر دیگری هیچ حق و ولایتی ندارد» و دائماً از زبان صاحبان این

دیدگاه شنیده می‌شود، امری است که بر اساس همین مبنا شکل گرفته است. اگر از این منظر، ولایت فقیه را مورد دقت قرار دهیم، در واقع برچین امری از دریچه احکام نگریسته‌ایم؛ یعنی ابتدا سلسله احکام خاصی را مد نظر قرار می‌دهیم که اجرای امور مشخصی را مقید به وجود فقیه دانسته است و در مرحله بعد در جستجوی پاسخ این پرسش برمی‌آییم که متصدی این امور کیست؟ طبیعی است از چنین زاویه‌ای، ولایتی محدود، آن هم در اموری [۴] خاص برای فقیه قابل اثبات خواهد بود. اگرچنین باشد، نقش فقهی که متصدی این امور است، جز «اجرای احکام» چیز دیگری نخواهد بود که در این صورت ولایت را می‌توان «ولایت فقه» نامید. پس در این دیدگاه، ولایت فقیه بدین معناست که هرچند این شخص (فقیه) تصمیم گیرنده است، اما باید براساس قوانین فقهی تصمیم بگیرد، سپس مجری آن احکام باشد. در این صورت، نه ولایت او بیش از سرپرستی احکام فقه است و نه برای عملش آزادی دارد؛ زیرا باید مقید به ضوابط فقه باشد و اساس کار خود را هم بر اجرای احکام فقهی بنا نهد. بنابراین، اگر زمانی اصل ولایت فقیه جریان پیدا کند، به این معنا خواهد بود که در واقع فقه، جریان پیدا کرده است، اما تنها در آن بخش از احکامی که بر عهده فقیه گذاشته شده است. نگاه رایج به ولایت فقیه این است که هرگاه کسی بخواهد بداند «آیا فقیه ولایت دارد یا خیر» باید تمام ابواب فقه را ملاحظه نماید و ببیند کدام عمل به عنوان یک امر در محدوده سرپرستی فقیه شمرده شده است. مثلاً مالیات‌های شرعی مانند خمس و زکات، از اموری هستند که باید در آنها به فقیه ارجاع شود تا او بتواند آنها را به مصارف واقعی برساند. یا می‌توان از طریق ادله، مسائل مربوط به حدود و دیات و قصاص را از جمله احکامی دانست که اجرای آنها بر عهده فقیه گذاشته شده است. [۵]

بنابراین، هیچکس حق ندارد در دماء و اموال مسلمین تصرف کند، جز آنجا که بتوان دلیل خاصی برای جواز تصرف در این گونه موارد یافت. در این صورت است که فقیه می‌تواند حکم به قتل یا برائت یکی از نفوس را بدهد. صاحبان این دیدگاه از «ولایت فقیه» چه مقصودی دارند؟ چنین ولایتی تنها «در اجرای احکام» [۶] خلاصه می‌شود که منظور، همان احکام خاصی است که بر عهده فقیه نهاده شده است و اصولاً کسانی که قائل به «ولایت فقه» هستند، همین معنا را اراده می‌کنند. آنها بر این عقیده نیستند که خود فقه مستقیماً ولایت پیدا می‌کند، بلکه معتقدند تصدی فقیه، طریق جریان فقه بوده و بیش از این نیست؛ چرا که رسالت فقیه، عمل به فقه است، آن هم در محدوده‌ای که اجرای احکام فقهی بر عهده او گذارده شده است. از این رو، هم محدوده عمل و هم رسالت فقیه به احکام فقهی قید می‌خورد؛ همچنان که حاصل عمل او چیزی جز جریان احکام فقهی از طریق این شخص نیست. در نتیجه سخن گزافی نیست اگر جوهره این نظر را در این جمله خلاصه کنیم که «ولایت، از آن فقه است». دیدگاه دوم «اقامه دین»، غایت ولایت فقیه قبل از ورود به اصل بحث، ابتدا باید دید که آیا ولایت در قدم اول، برای اجرای احکام فقهی است یا اینکه چنین امری، پیش از آنکه برای اجرا باشد در واقع برای «اقامه اصل دین» است؟ خلاصه اینکه هدف ولایت، «اقامه دین» است یا «اقامه فقه»؟ به تعبیر بهتر، «عمل به فقه» - که غیر از اقامه فقه است - غایت ولایت است یا «اقامه دین» هدف نهایی آن محسوب می‌شود؟ به نظر می‌آید که هدف اساسی ولایت، اقامه دین است که به تبع آن، اقامه فقه نیز در همین راستا قابل تفسیر خواهد بود. البته در همین رابطه، بحث دیگری که مطرح می‌شود اینکه محدوده و بستر دینی که ما، در صدد اقامه آن هستیم کجاست؟ آیا دین فقط مربوط به مناسک عبادی افراد می‌شود یا شامل تمام شئون حیات بشری می‌گردد؟ [۷] بحث دیگر اینکه آیا ولایت، مقید به ضوابط خاصی است یا هیچ ضابطه‌ای ندارد؟ بنابراین، سه مسأله می‌تواند قابل ادعا باشد: نخست: هدف اصلی ولایت، اقامه دین است. دوم: محدوده ولایت، تمامی شئون حیات بشری است. سوم: این ولایت، مقید به مشیت خداوند متعال و اولیای معصوم (علیهم السلام) است، لذا نسبت به این مشیت‌ها، اطلاق ندارد. به تعبیر دیگر، ضوابطی بر افعال ولی فقیه حاکم است که او را مقید به عمل در محدوده‌ای مشخص می‌کند، با این تفاوت که این ضوابط، فقه اصطلاحی نیست. حال چنین ولایتی که غایتش اقامه دین است و محدوده‌اش جمیع شئون حیات را تشکیل می‌دهد، قدر مسلم آن است که این معنا با معنای اول از ولایت فقه کاملاً متفاوت است. هرچند اگر از آن رو که مقید به ضوابط خاصی است، از آن به «ولایت فقه» نیز تعبیر کنیم. ایجاد بستر برای حاکمیت دین و اجرای احکام، وظیفه

اصلی فقیه در اقامه دین و روشن شدن شد که ولایت، برای اقامه دین است، اما نه در حدّ عمل به فروع فقهی در محدوده‌ای که برای آن فروع، کسی را به عنوان متولّی نمی‌یابیم. فرق است در اینکه بگوییم خداوند متعال کسی را تعیین نموده و به او ولایتی عطا کرده است تا مثلاً جمع آوری مالیات اسلامی و تقسیم آنها را براساس ضوابط شرعی متعهد باشد و یا امر قیومیت صغیری را که از نعمت ولی بی‌بهره است بر عهده بگیرد تا در نفس و مال او تصرف کند و یا سرپرستی مجانین و افرادی از اینگونه را متکفل شود و... با آنکه بگوییم غایت و محدوده این ولایت، فراتر از چنین گستره ضیقی است؛ چرا که در دیدگاه اخیر ولی فقیه کسی است که حق دارد و بلکه باید بستر اقامه دین و کلمه توحید را در جامعه ایجاد نماید. پس رسالت نخستین فقیه، پاسداری از حریم دین مردم است؛ به گونه‌ای که دامنه اقتدار رسالت نخستین فقیه، پاسداری از حریم دین مردم است؛ به گونه‌ای که دامنه اقتدار دین در سراسر عالم گسترش یابد و توجه جهانیان به حقیقت آن مضاعف گردد. دین در سراسر عالم گسترش یابد و توجه جهانیان به حقیقت آن مضاعف گردد. و دومین رسالت او پس از حاکمیت و اقتدار دین در جامعه و گرایش عمومی به حقیقت آن، «برنامه‌ریزی» برای تحقق عینی دین در زوایای مختلف جامعه است تا مناسک آن در ابعاد گوناگون زندگی جاری شود. پس عمل به یک یا چند حکم خاص، وظیفه او نیست بلکه «ایجاد بستر» برای جریان و تحقق احکام است که بر مقام ولایت فرض شده است. مسلماً در چنین بستری، احکام نیز تحقق عینی پیدا می‌کنند. «کلامی» یا «فقهی» بودن بحث ولایت، تفاوتی دیگر میان دو دیدگاه کنون شایسته است بحث را بر تبیین سؤال اول و پاسخ آن متمرکز کنیم که اصولاً «هدف ولایت فقیه چیست؟» به نظر می‌رسد اگر مطلب را از منظر دوم بررسی کنیم، دیگر مجالی برای جستجوی ما در فقه باقی نخواهد ماند تا ببینیم اجرای کدام یک از احکام الهی تعییناً یا ترجیحاً به دست فقیه سپرده شده است. لذا ضرورتی ما را ملزم به دقت در این امر نخواهد کرد که آیا متصدی فلان حکم، فقیه است یا خیر؟ بلکه تنها ضرورت، تأمل در این امر است که آیا ضرورتی برای اقامه دین وجود دارد یا خیر؟ همچنین، پس از اثبات چنین ضرورتی، باید دید این وظیفه خطیر به عهده کیست؟ در این صورت، دیگر بحث از فروع فقهی، محلّی از اعراب نخواهد داشت. بلکه اگر قرار باشد یک موضوع فقهی را مورد بررسی قرار دهیم، در آن صورت جا دارد که حکم آن را در فقه، با روش فقهی و به کمک ادله استنباط کنیم. اما اگر موضوع مورد بحث، کلاً از دایره «علم فقه» خارج شود، طبیعی است که نمی‌توان حکم آن را با روش فقهی و در چارچوب خاص مراحل استنباط به دست آورد؛ چرا که دیگر بحث از ولایت، صبغه بحثی «کلامی» [۸] به خود خواهد گرفت؛ چه اینکه علمای علم کلام هر گاه از ضرورت نبوت عامه و خاصه و یا لزوم امامت در جامعه و شؤون آن بحث می‌کنند، هیچگاه خود را موظف به طرح چنین مباحثی در گستره فقه، استفاده از شیوه فقهت و استعانت از ادله فقهی نمی‌کنند؛ زیرا مباحثی کلامی است که اگر قرار باشد استدلالی هم بر اثبات وجود و یا ضرورت آن امور صورت گیرد باید به روش کلامی باشد تا جایی که اگر به کتاب و سنت نیز رجوع شود باید به شیوه‌ای غیر از آنچه در فقه، متداول است به این امر همت گمارد. حال نظیر همین بحث، در مورد «ولایت اجتماعی» نیز قابل طرح است؛ چرا که لزوم پاسخگویی به پرسش‌هایی مانند: «آیا جامعه، والی می‌خواهد یا خیر؟»، «رسالت این والی چیست؟»، «آیا اقامه دین تنها در عصری از اعصار واجب است و یا در تمامی اعصار؛ چرا که رسالت اولی تمامی انبیا و اولیا چنین بوده و هست؟» حقیقتی است که بداهت آن بر اهل معرفت پوشیده نیست. بنابراین، به خوبی پیداست که این، منظر دیگری از بحث است؛ زیرا ما را از غور و بررسی فقهی در خصوص این مسأله، به تأملی کلامی در آن رهنمون می‌سازد. البته چندان مهم نیست که کسی آن را در علم کلام جای دهد یا در علمی دیگر؛ بلکه مهم آن است که نباید این موضوع را در فقه و به عنوان موضوعی فقهی، که روش خاص خود را می‌طلبد، مورد بررسی قرار داد. با این وصف باید برای بررسی آن، منابع و مآخذ و روش دیگری غیر از منابع و روش فقهی در نظر گرفت. نفی «ضرورت ولایت» در حفظ اعتقادات و اخلاق، لازمه دیدگاه اولگاهی می‌تواند دین را در قالب و محدوده «اخلاقیات، اعتقادات و احکام» خاص تعریف کرد آنگاه که در صدد بیان محدوده وظایف و اختیارات ولی فقیه در باب اعتقادات بر می‌آییم، چنین ابراز نظر کنیم که اصولاً نمی‌توان در اعتقادات،

ولایت کسی را بر دیگری پذیرفت؛ چرا که هر کسی خود باید به کسب اعتقادات اقدام کند که البته طریق چنین امری هم برهان می‌باشد. آری، غایت کلام این است که ما، یک واجب کفایی داریم که بر عالم، تعلیم جاهل فرض است؛ لذا اگر کسی به برهانی برای اثبات ادله دین آگاه است، باید به فرد جاهلی که از شناخت چنین برهانی بی‌بهره است تعلیم دهد. اما جای این پرسش باقی است که آیا بر چنین امری می‌توان «ولایت» اطلاق کرد؟ درحالی که سیاق کلام و فحوای دلیل فوق، چنین می‌نماید که برای ایجاد ایمان و اعتقاد، نیازمند ولایت نیستیم؛ چرا که اصولاً ولایت و سرپرستی، نقشی در ایجاد ایمان ندارد! توضیح مطلب چنین است که ایشان برای تحقق چنین امری وجود دو عنصر را ضروری می‌دانند: اولاً: مکلف جاهل باید خود خواهان کسب معارف الهی باشد تا این مهم، زمینه الزام را برای جستجوی او در تحصیل اعتقادات فراهم نماید. ثانیاً: باید کسی او را ارشاد و راهنمایی کند و ادله را به او تعلیم دهد تا مثلاً او بداند که توحید چیست و آیا ضرورتی بر آن مترتب است یا خیر؟ آیا معاد، حق است و قابل اثبات و یا امری موهوم و از بافته‌های ذهن بشری است؟ در چنین دیدگاهی، بخش اعتقادات دارای روشی خاص بنام برهان و استدلال است، اما این معنا با ضرورت طلب و جستجوی فرد در کسب معارف و نیز وجود مرشدی که سره را از ناسره بازشناساند، منافاتی ندارد. از این رو اگر هجمه‌ای هم از سوی دشمن در وادی مقدس اعتقادات صورت گیرد، بر اهل آن، دفاع از چنین محدوده‌ای واجب می‌باشد تا همواره حصن حصین کلمه‌الله و مدافع حریم اعتقادات الهی جامعه باشند. طبیعی است اگر این چنین به حریم اعتقادات جامعه نگریسته شود، تنها رسالتی که متصور است، همان رسالتی است که بر عالم فرض است و نه بر فقیه؛ یعنی هر کس که توان دفاع از حریم اعتقادات مردم را به نحو نظری و برهانی دارد موظف به چنین دفاعی است. اما قدر مسلم آن است که چنین دفاعی را نمی‌توان ولایت نامید. اگر مسأله را از این زاویه بنگریم دیگر به ولایتی در امر اعتقادات نیاز نداریم. پس اگر کسی کتابی بر ضد اعتقادات توحیدی مردم بنویسد، بر اصحاب قلم جوابگویی به آن واجب است؛ چرا که در حیطة دفاع از اعتقادات مردم، ضرورت یک واجب کفایی را تمام شده می‌دانیم. اما باید متوجه باشیم که هم روش تهاجم دشمن به صورت استدلالی است و هم روش پاسخگویی او. از این رو آنچه در این محدوده، تکلیف است دفاع از گستره اعتقادات عمومی است اما به روشی متناسب با شرایطی که اقتضای آن را دارد؛ مثلاً در جایی که ضرورت دارد باید کتاب بنویسیم و یا از وسایل ارتباط جمعی موجود، که هر روزه در حال دگرگونی و تکامل است، بهره جوییم. بنابراین، چون تحقق و بقای اعتقادات توحیدی مردم، امری دو جانبه است که از طرفی به همت و انگیزه افراد در کسب معارف بازگشت دارد و از طرف دیگر به احساس تکلیف عالم و مرشد در بیان ادله و طرق هدایت. لذا معنا ندارد که چنین واقعیتی را در حیطة ولایت و سرپرستی تفسیر کنیم؛ چرا که در اینجا ولایتی از جانب کسی بر دیگری نیست. به بیان دیگر اگر از این منظر به اعتقادات نگریسته شود این مسأله، آن چیزی نیست که نیازمند ولایت باشد. چون از این زاویه، ریشه اعتقادات به استدلال برمی‌گردد که بالطبع وظیفه هر انسانی چنین خواهد بود که از طریق ادله و برهان، مبادی دین خود را به دست آورد. بله، غایت امر، وجود عالمی فرهیخته است که بر این ادله و طرق، اشراف داشته باشد تا به عنوان حلقه واسط میان انسان طالب حقیقت با اصل حقیقت بتواند در جهت هدایت ناس عمل کند. لذا هر چند که پای یک واجب کفایی نیز در باب اعتقادات در میان است اما این وجوب، چه ارتباطی با ولایت دارد؟! آیا کسی بر کسی و یا بر چیزی ولایت پیدا می‌کند؟! آیا تکلیف عالم، به ارشاد عمومی جامعه، دلالت بر وجود ولایت دارد؟ اگر کسی مکلف باشد نماز بخواند، آیا بدین معناست که بر کسی یا چیزی ولایت پیدا کرده است؟! اگر یک واجب کفایی مانند ردّ سلام توسط یکی از حاضران مطرح شود آیا به معنای لزوم ولایت یکی بر دیگری است؟ پس در این دیدگاه اگر کسی شبهه‌ای را در جامعه پراکنده است مسلماً بر کسانی که جواب آن را می‌دانند وجوب کفایی تعلق می‌گیرد. احیاناً می‌توان قائل شد که اگر هم جواب آن را نمی‌دانند، واجب است تحصیل قدرت کنند. اما همه اینها باز به معنای ولایت نیست. ما حصل کلام در این بخش چنین شد که در باب اعتقادات، ولایت بی‌معناست. غایت امر، وجود یک واجب کفایی است که اتیان آن بر مکلفین خاص، فرض است. در باب اخلاق نیز قضیه چنین است؛ یعنی ولایتی از

جانب کسی بر دیگری مطرح نیست؛ چرا که تکلیف مردم تنها در تعلیم خلیات دین و عمل به آنها خلاصه می‌شود. لیکن بر علمای اخلاق فرض است که آداب اخلاقی دین را به مردم تعلیم دهند تا خدای ناکرده این آداب نورانی، منسی و منسوخ نشوند. روش انتقال این آداب هم، انذار و تبشیر و موعظه است که طبعاً در تحصیل چنین طرقتی، ضرورت استقرار و جوب کفایی بر اهل آن، امری بدیهی و تمام است. پس در این باب نیز این نوع و جوب مطرح است اما از ولایت خبری نیست. اگر در باب فروع فقهی تأمل کنیم، می‌بینیم که یک بحث، بحث فقاها و شیوه استنباط احکام فقهی است که وجوب کفایی آن امری محرز است و بحث دیگر، اجرای احکام فقهی است که این احکام خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. احکامی که اجرای آنها بر هر فرد مکلفی واجب است؛ مثل به جای آوردن نماز، گرفتن روزه و... ۲. احکامی که اجرای آن نیازمند مجری خاصی است که شارع مقدس - و از طریق ادله - چنین کسی را در بعضی موارد، شخص فقیه قرار داده است. هر چند در چنین مواردی ممکن است بگوییم ولایت پیدا می‌شود اما صرفاً ولایت بر اجرای احکام، که چیزی جز ولایت بر اموال و نفوس و دماء نیست. بنابراین، اگر هم وجود ولایت را قائل شویم، تنها می‌توان آن را در محدوده فقه و نسبت به یک سلسله از احکام و البته در حیطه اجرای آن، جاری دانست. چنانکه گذشت قول به چنین محدوده ضیقی برای ولایت، لازمه نگرش اول نسبت به ولایت فقه است که توضیح آن به اختصار گذشت. عدم کفایت مغالطه و استدلال، در اقامه کفر و ایمان در جهان امروز اگر از زاویه دیگری به مسأله نگاه شود، می‌توان گفت این «سرپرستی جامعه» است که بستر اعتقاد را ایجاد می‌کند؛ فرقی نمی‌کند که این اعتقاد، اعتقاد به کفر باشد و یا اعتقاد به اسلام. چه اینکه این والیان کفر هستند که بر سر راه ایمان مردم مانع ایجاد کرده و بستر پرورش کفر را فراهم می‌سازند. لذا برای ایجاد تمایل عمومی نسبت به راه حق، نمی‌توان تنها به استدلال بسنده کرد؛ به تعبیر دیگر، این گونه نیست که بستر پیدایش اعتقاد، تنها استدلال باشد و بس هر چند که ضرورت این امر، انکارناپذیر بوده و جایگاه ویژه خود را دارد. ولی قطعاً آنچه که موجب اقامه کفر در عالم است مجادلات، مغالطات و استدلال لفظی کفار نیست؛ گر چه از چنین شیوه‌هایی در برخی از موارد نیز بهره می‌جویند. بلکه اگر تنها روش مورد تمسک کفار در عالم، همین روش استدلالی - آن هم از نوع لفظی آن - بود، جا داشت قائل به یک واجب کفایی برای پاسخگویی به این شبهات شویم. در این صورت وظیفه ما منحصر در شکستن مغالطات و انجام جدال احسن در مقابل مجادلات ناصواب آنان می‌شد؛ چرا که فرض ما این شد که تمامی قوام کفر، تنها در همین مغالطات و مجادلات خلاصه می‌شود. «نظام خوف» و «طمع مادی»، اساس تشکیل و بقای نظام کفر اگر بپذیریم که کفر بر پایه یک «نظام» و یک «جریان ولایت» استوار است؛ یک بستر اجتماعی است که کفر را در تمامی عالم اقامه می‌کند و تا این بستر هست کفر نیز هست. یک جریان است که خوف و طمع ملتها را به طرف دنیا دعوت می‌کند و تا این خوف و طمع مادی شکسته نشده و ابهت مادی آن از بین نرود، بستری برای رغبت عمومی نسبت به ایجاد خوف و طمع الهی پیدا نمی‌شود آنگاه حقیقت امر به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کند. در این زمان شاهدیم که آمریکا سایه شوم خود را بر تمامی جهان افکنده است و با ابزار وسیع ارتباطی خود، ملتها را نسبت به دنیا تشویق و تهدید کرده و برق سکه و نیش دندان خود را به ایشان نشان می‌دهد؛ از یک سو آنها را به وسیله اقتدار مادی خود تهدید می‌کند و از سوی دیگر ایشان را به مظاهر مادی صنعتی‌اش تطمیع می‌نماید. در نتیجه ملتها با همین دو بال «خوف» و «طمع مادی»، اسیر او شده‌اند. در این صورت مغالطات و مجادلاتش تنها به عنوان فروعاتی که رقم زننده این حقیقت است، چهره می‌نماید. پس می‌توان ادعا کرد که کفر بر بستر خوف و طمع مادی، جریان داشته و منشأهای قدرت در دست کفار است تا جایی که با همین مظاهر تمدن، ملتها را به دنیا پرستی دعوت کرده و برای اقامه کفر ایجاد بستر کرده‌اند. طبیعی است که ملتها نیز از همین طریق به شرک و کفر کشانده شده و مرعوب قدرت و یا مجذوب تمدنشان شوند. در این حال آن رعب و این شیفتگی، چهره خود را در تمامی ابعاد زندگی چنین مردمی به گونه‌ای نشان می‌دهد که مثل آنها می‌پوشند، مثل آنها می‌خورند و کلاً تمام رویه و سلوک خود را بدون اندکی تأمل در سابقه و لاحق آن و بدون اندیشه در لوازم منفی چنین انتخاب ناصوابی، بر مبانی مادی آن بنیان می‌نهند. ابزار

متناسب برای شکست هیمنه نظام خوف و طمع مادی‌آیا در چنین وضعیت نابسامانی می‌توان مدعی شد که برای پاسخگویی به هجوم کفار تنها باید در برابر ایجاد شبهات ذهنی آنان، دست به قلم برد و با سلاح کتابت، در مصاف چنین جنگی نابرابر وارد شد؟ او آیا می‌توان مدعی شد که تنها یک واجب کفایی بر ما فرض است، و آن نیست مگر همین تأملات ذهنی و رفع شبهات فکری؟ هر چند اگر ما تنها ابزار کفر را در عالم، همین مغالطات و مجادلات بینیم انصافاً حق همین است. در این صورت اگر او با یک روش مغالطه کرد ما نیز با ده روش آن را باطل کرده و با براهین گوناگون برای ابطال چنین حرکتی همت می‌گماریم. اگر او یک مجادله به باطل کرد ما نیز ده مجادله احسن را در مقابلش می‌آوریم. ولی اگر پذیرفتیم که عمق مسأله تنها در ایجاد شبهات فکری خلاصه نمی‌شود آنگاه انصافاً حق با ایشان نیست! همگی شاهد بودیم که آمریکا با راه‌اندازی جنگ دوم خلیج فارس، بسیاری از ملت‌ها را از قدرت مادی خود به حیرت و وحشت انداخت؛ چرا که توانست سیطره خود را در عمق جان آنها نفوذ دهد و خوف مادی را بر قلبشان حاکم گرداند. مسلماً این خوف مادی به دنبال خود اخلاق خاصی را به ارمان می‌آورد و پس از تحقق چنین واقعیت تلخی، فرهنگ و به تبع آن، زندگی و رفتار ویژه‌ای را بر ملل ضعیف حاکم می‌کند. همچنین همواره شاهدیم که اخبار مربوط به پیشرفت‌های ظاهری خود را با صد زبان و قلم، به سراسر عالم ارسال می‌کند تا زندگی مادی خود را روز به روز در چشم و دل ملل دیگر بزرگ نماید و در نتیجه «اخلاق، فرهنگ و رفتار» خاص خود را بر سراسر وجودشان حاکم کند. آیا با این وصف، باز هم می‌توان گفت که ما در باب اعتقادات تنها موظف به رفع شبهات هستیم؟! آیا نخستین گام در اقامه دین، برداشتن این موانع نیست که حد و مرز نمی‌شناسد و ورود خود را در تمامی زوایای زندگی تضمین شده می‌داند؟ آیا این کفر توسعه طلب را - که نه تنها از طریق مجادله و مغالطه به بسط قدرت خویش اقدام می‌کند بلکه با هزاران رنگ و نیرنگ، غمزه مهلک خود را به رخ دل‌باختگانی می‌کشد که قبل از «جذب» و «انحلال»، به «تحقیر» [۹] در مقابل ابهت پوشالی آن تن در داده‌اند - می‌توان با ره توشه‌ای اندک و سلاحی ضعیف و ابتدایی به خاک مذلت‌نشانند؟! اندکی تأمل در حقیقت تلخ موجود، ما را به منفی بودن پاسخ چنین پرسش رهنمون می‌سازد؛ چرا که این ساحر هزاررنگ، امروزه در حال مفتون کردن ملل مستضعف است که البته هدفی هم جز اقامه کفر ندارد، به تعبیر دیگر در حال حاکمیت بخشیدن و اقامه «اخلاق، فرهنگ و رفتار» مادی در دنیاست. لذا دیگر بحث از نوشتن کتاب به وسیله چنین نظامی نیست تا صحبت از این به میان آید که اگر کتب ضلال است آن را بسوزانید و اگر هتکی نسبت به یکی از مقدسات دین کرده است حکم ارتداد را جاری کنید! چرا که حقیقت امر، فراتر از چنین برداشت ضیق است که ممکن است بر روح، اندیشه و رفتار بسیاری از افراد جامعه ما نیز حاکم باشد. تغییر «اخلاق» جامعه، منشأ تغییر در «فرهنگ» و «رفتار» عمومی استامروزه سخن از وجود نظامی مقتدر در عالم است، که با یک برنامه ریزی همه جانبه، در صدد تحقق خوف و طمع مادی در میان ملل جهان است. طبیعی است اگر چنین امری محقق شود - که متأسفانه چنین است - دیگر استدلال صرف، نمی‌تواند راهگشا باشد. وقتی قلبی مفتون مظاهری از یک نظام شد و رعب مادی - که همان ریشه اخلاق مادی است - در آن جای گرفت و به تعبیر بهتر، این دل، دلی فتنه زده و بیمار شد، آیا می‌توان او را به کمک ناجی کم توانی چون «استدلال»، از غرقاب عفن مادیت‌رهایی بخشید؟ بستری را که کفار، برای توسعه دنیاپرستی در قالب تغییر و توسعه در اخلاق، فرهنگ و روابط اجتماعی فراهم کرده و دستگاهی را پدید آورده‌اند که همچون کارخانه‌ای عظیم به تولید مفاهیم و اصطلاحات مادی می‌پردازد، آیا ما اهل دین را ملزم به موضعگیری متناسب با چنین نظامی نمی‌نماید؟ تکلیفی را که دین بر دوش ما می‌گذارد چیست؟ آیا چنین تکلیفی منحصر در رفع شبهات است تا اگر کسی از راه حق منحرف شد بتوان ادعا کرد که او «عن حجّه» منحرف شده است؟! نخستین وظیفه‌ای که دین بر عهده ما می‌گذارد، شکستن ابّهت و صولت ظاهری این دستگاه کفر آلود است؛ چرا که چنین صولتی به هر میزان بشکند، ملت‌ها نیز به همان مقدار رهایی می‌یابند و همین رهایی، بستر انتخاب راه صواب را برایشان فراهم می‌کند. ملتی که در کمند تهدید و تطمیع قدرتی بزرگ افتاده و آن قدرت پیوسته آنها را در حصر نامبارک خود نگاه می‌دارد، چگونه می‌تواند با استدلال محض

برهد؟! مسلماً گوش این ملت به چنین استدلالی بدهکار نیست؛ چرا که قلبش اسیر کمند اوست. پس نظامی در آن سو قرار دارد که بستر تهدید و تطمیع را فراهم کرده و هر لحظه در صدد گسترش چنین بستری است؛ نظامی که در کنار همه این ابزار، با تحقیر ملت‌ها مجموعه‌ای را فراهم کرده تا بتواند اخلاق ملل ضعیف را به سوی دنیاپرستی سوق دهد. این مجموعه، مجموعه‌ای هماهنگ و توسعه یافته است که همواره در حال رشد افزون‌تر است. اگر تا دیروز تنها از طریق امواج تلویزیونی، اقدام به نشر ارزش‌های خود می‌کرد، امروزه از طریق ماهواره و یا شبکه‌های پیچیده کامپیوتری عمل می‌کند. حال در مقابل این کفر توسعه‌آمیز که توسعه آن، نه بر اساس مغالطه و جدل بلکه بر پایه سلسله روابط و ابزاری خاص شکل گرفته است و با همین مجموعه هم ملل را در بند خود قرار داده است چه باید کرد؟ نقطه اساسی مسأله، در دو نگرش کلی خلاصه می‌شود که در یکی، محور ورودی به ابعاد انسان را برهان و استدلال، و محور انحراف او را هم مغالطات و شبهات می‌بیند. اگر چنین امری را محور دانسته و برای بقیه عناصر، نقشی در این حد قائل نشده و سهم آنها را سهمی فرعی بدانیم، طبیعی است که تکالیف مربوط نیز به عنوان تکالیفی فرعی مطرح شوند. اما اگر در نگرشی دیگر چنین عنصری را عنصر محوری ندانسته و قائل نشویم که ملتها را در این زمان، با مغالطه و شبهه به طرف کفر سوق می‌دهند بلکه ابزار اصلی نظام شرک را تهدید و تطمیع بدانیم، آنگاه حقیقت امر به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کند. طبیعی است در چنین نظامی که ملتها را به هر نحو ممکن از دنیا می‌ترسانند و بر دلستن نسبت به آن ترغیب می‌کنند، به راحتی خواهند توانست خوف و طمع آنها را سرپرستی کرده و هر لحظه برپایندی ایشان نسبت به نظام خود بیفزایند. مسلماً با چنین مجموعه‌ای نمی‌توان با ابزاری چون استدلال و برهان برخورد کرد؛ زیرا با بستری به نام «بستر اقامه کفر» رو در رو هستیم که تنها گوشه‌ای از آن را مغالطه و جدل تشکیل می‌دهد؛ بستری که به اشکال مختلف، از دعوت بی حساب نسبت به دنیا گرفته تا تشویق و تهدید نسبت به آن، در فکر توسعه گسترده خود است. باب پیدایش ایمان یا کفر، بابی است که عمدتاً با همه امور رقم خورده و همین امور است که بستر انتخاب شخص را فراهم می‌کند، حال آیا می‌توان اهمیت چنین بستری را نادیده رفت و صرفاً به استدلال پرداخت؟! اصولاً باب دفاع از اعتقادات یک ملت چیست و چگونه اید از این ارزش‌ها دفاع کرد؟ مسلماً همه و از جمله صاحبان دیدگاه اول بر این باورند که اید از چنین حریم مقدسی دفاع کرد. لذا در آن موضعی که ابزار تهاجم دشمن را می‌بینند، به زوم تهیه ابزار دفاعی متناسب با آن تأکید می‌کنند. اما نکته اصلی اینجاست که ایشان ریشه یدایش اعتقاد را تنها در استدلال خلاصه کرده و ریشه انحراف در اعتقاد را مغالطه و جدل دانند؛ لذا بر این امر اصرار می‌کنند که تنها ابزار متناسب دفاعی، برهان و مجادله احسن است که تحصیل و بیان آن را هم از جمله واجبات کفایی می‌دانند، ولی اگر کسی قائل شد که حور ایمان و کفر ملتها، جدال به حق و باطل و یا برهان و مغالطه نیست بلکه حقیقت را باید ر بستر ایمان و کفر و عوامل سازنده چنین بستری جستجو کرد، آنگاه ابزار دفاعی دیگری را رای مقابله معرفی خواهد کرد؛ چرا که استدلال را مکفی از نبرد در چنین عرصه‌ای نمی‌داند. از گروهی که قائل به «ولایت فقه» در قالب مزبور هستند، باید پرسید که آیا درگیری با کفر و شکست صولت آن، همچنین سرپرستی اعتقاد ملتها و ایجاد بستر برای پیدایش ایمان به خداوند متعال، واجب است یا خیر؟ در قرآن می‌خوانیم که ساحران فرعون با ابزار خود یک ملت را مورد تهدید قرار دادند و با همین تهدید هم توانستند برای مقطعی خاص، قبطیان را در مقابل طاغوت مصر خاضع کنند. اما این موفقیت ظاهری ایشان، پیش از آنکه مرهون مغالطه لفظی آنها باشد، رهین مغالطه عینی ایشان بود. نه فرعون در عالم، هنر چندان داشت و نه ابزار ایشان جز سحر چیز دیگری بود اما با همین بضاعت اندک توانستند در قوه تخیل افراد جامعه نفوذ کرده و ایشان را در زیر سلطه خود بکشند؛ چنانکه همین معنا، با لطافتی که تنها در خور قرآن می‌باشد، چنین آمده است: «قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعَصِيْبُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِ هُمْ أَنَّهُاتَّسَعِي». [۱۰] لذا بینندگان از باب سحر ایشان، خیال می‌کردند که آن ریسمانها و عصاها، مارهایی دونده هستند که واقعاً دارای حیات و حرکتند! کمترین تأثیر چنین سحری، ایجاد رعب در قلب آنان بود که خود را لاجرم خاضع در مقابل فرعون و جنود او می‌دانستند. در زمان ما نیز همان شیوه اما در قالبی مدرن وجود دارد. از این رو شاهدیم که دائماً زرادخانه‌های خود را به

رخ ملل دیگر می‌کشند؛ چرا که می‌دانند از این طریق می‌توانند جهان را تسلیم روابط خودساخته سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کنند. در آن زمان از ابزار ابتدایی بهره می‌جستند، لذا فرعون به ملت مصر خطاب می‌کرد که: (هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرَى مِنْ تَحْتِي) [۱۱] و این کنایه از آن است که اگر فرمانپذیر نباشید، آب نیل را هم بر شما می‌بندم. از آن طرف هم با استفاده از سحر و کهنات، یک بیابان مار به ایشان نشان می‌داد! لذا در هر زمان همین دو اهرم «تهدید» و «تطمیع» به عنوان ابزار اصلی سیطره کفار وجود داشته است. اما چه باید کرد؟ آیا تنها باید به استدلال تمسک جست و یا عصای موسوی را رها کرد تا هر آنچه رنگ سحر و نیرنگ دارد در خود بیلعد؟ آیا تا زمانی که اسباب خوف و طمع مادی وجود دارد و وسیله خضوع و دل بستن ملتها فراهم است، می‌توان با استدلال محض به تغییر تمایلات، افکار و رفتار عمومی اقدام کرد؟! هر چند که استفاده از ابزار برهان در جای خود محترم است؛ اما به راستی موضع استفاده صحیح از آن کجاست؟ درست است که محور اعتقادات بر استدلال می‌چرخد اما آیا این عنصر، حکم اکسیر اعظمی را دارد که بر هر خشتی قرار گیرد طلا- می‌شود؟! پیداست کارآیی چنین ابزاری تنها در محدوده‌ای خاص است که نباید بیش از توانش از آن انتظار داشت. بستری برای اقامه کفر در عالم وجود دارد که به صورت یک نظام عمل می‌کند. سران این نظام، طواغیت زمان هستند. از این روست که ایمان «بالله» و ایمان «بالطاغوت» مطرح می‌شود که البته این واقعیت تنها مخصوص زمان بت پرستی هم نبوده است؛ چرا که در هر حال چنین عنصری را منشأ تأثیر در عالم دانسته و رزق و خلق خود را هم از او می‌دانند! «اخلاق»، ابزار توسعه تفاهم و تعاون اقتدار مادی در نظام کفر در چند سال پیش دیدیم که بیل کلیتون، رییس جمهور سابق آمریکا، در تبلیغات انتخاباتی خود از یک حرام قطعی در ادیان انبیا دفاع کرد. [۱۲] بعضی می‌گویند که او بدینوسیله خواست ارتش آمریکا را با خود همراه کند و مشکلات موجود را مرتفع سازد. اما چنین نیست! هدف اصلی او از چنین اقدام گستاخانه‌ای، شکستن حریم حُرُمات الله بود؛ چرا که او خود را سردمدار کفر دانسته و به خوبی می‌فهمید که چه عرصه مقدسی را نشانه می‌رود. طبیعی است که بر روی ضروری‌ترین حکم انبیای الهی نیز دست بگذارد؛ چرا که در نظر سردمداران کفر، حتی عمل شیعی چون لواط حرمتی ندارد! جایی که اخلاق را متناسب با توسعه قدرت تفسیر می‌کنند، اخلاقی عزیز است که به توسعه تفاهم کمک کرده و در جهت توسعه قدرت مادی باشد. طبیعی است اخلاقی که حاصلش توسعه تفاهم و تعاون برای اقتدار مادی و متناسب با رشد صنعت و فناوری موجود نباشد، از نظر ایشان حرمتی ندارد. لذا آنان چنین معتقدند که حجاب و روابط محدود اختلاط میان زن و مرد، مربوط به جوامعی است که وضعیت اجتماعی آنها چنین اقتضایی را متناسب با وضعیت فناوری‌شان دارد. بله، این خلیقات و عواطف تنها در آن جوامع محترم است و در جامعه‌ای صنعتی چون آمریکا نه ممدوح است و نه مقبول؛ از این رو جای تعجب نیست که چنین ارزش‌هایی در چنان جوامعی منحل، به عنوان ضد ارزش تلقی شود و توسط رییس یک حکومت لگدمال گردد؛ چرا که هدف او تغییر عواطف ملتها در مقیاس جهانی است. از سوی دیگر نیز شاهد برخورد مثبت و قاطع یکی از زعمای دین در قرن گذشته بودیم که با شکستن غلیان خود در ملاء عام، اقدام به شکستن هیبت پوشالی انگلستان در قالب تحریم استعمال تنباکو کرد. مسلماً ظاهر امر چیزی جز شکستن مقداری چوب و شیشه نبود و این فقیه بزرگوار به خوبی می‌دانست که با همین عمل خود می‌تواند شکست سنگینی را بر جنود اقتصادی استعمار تحمیل کند و ابّهت سیاسی او را زیر سؤال ببرد؛ و گرنه می‌توانست در اندرونی خانه خود غلیان را بشکند. پس همانطور که این فقیه به عنوان زعیم دینی و سیاسی مردم در آن زمان به خوبی بر عمل خود و انعکاسش در ایران و جهان واقف بود همانگونه هم سردمداران کفر جهانی بر موضع‌گیریهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی خود وقوف داشته و نسبت به تبعات آنها توجه دارد. «تغییر دین»، ابزار تهاجم دشمن برای تغییر اعتقادات عمومی‌سختن در این بخش آن است که اولاً: اعتقاد یک ملت به چه صورت ساخته می‌شود؟ و ثانیاً: تهاجم و اعتقاد به چه شکل واقع می‌شود؟ پیشتر اشاره شد که چنین تهاجمی از سوی دشمن تنها با مغالطه صورت نمی‌گیرد، بلکه ایشان همواره در صدد تبدیل و تغییر دین مردم‌اند. در تاریخ آمده است در سال ۱۳۱۴، که کشف حجاب توسط رضاخان انجام گرفت، [۱۳] با تلاش بسیاری که کردند تنها توانستند از سر

عده‌ای محدود از زنان مسلمان حجاب را بردارند و رفته رفته آنها را همرنگ خود کنند. اما بسیاری از زنان جامعه، در مقابل این کار رذیلانه مقاومت کردند؛ عده‌ای خود را در خانه‌ها محبوس کردند تا عفت خویش را همچنان حفظ کنند و عده‌ای هم در این راه جان باختند. از سوی دیگر گروهی از زنان جامعه هم بودند که حجاب را ننگ می‌شمردند و در دانشگاه‌ها تنها تا یک هفته قادر به حفظ حجاب خود بودند! چرا که وجود پوشش اسلامی در چنان مجامعی را عامل زیر سؤال رفتن تمام شخصیت خود می‌دانستند. اکنون، پس از زمانی نه چندان زیاد، ارزش‌ها جایگاه اصلی خود را یافت و آنچه ضد ارزش شمرده می‌شد تبدیل به ارزش شد و به عکس، در حالی که مغالطه و مجادله لفظی هم در کار نبود. آیا جز این است که بستر اخلاق مادی، سبب دگرگونی ارزش‌ها شده است؟ روشن است که پاسخ مثبت است و البته شیوه کار هم چنین است که ابتدا اخلاق یک ملت را مادی کرده و آنگاه «حرمت‌الله» را در نظرش می‌شکنند؛ بدین صورت که با استفاده از فنون متناسب و روابط اجتماعی پیچیده - و نه ابزار مغالطه - بستری را ایجاد می‌کنند تا سرانجام یک مسلمان، حجاب و نماز را ننگ خود بشمارد! بنابراین، اولین حرکت دشمن در این جهت، ایجاد بستری مادی است تا دینداری را به عنوان ننگ یک جامعه به آن القا کند. طبیعی است در چنین محیط و جوّی جز افراد خاصی از مردم نمی‌توانند دین خود را حفظ کنند. آنان که در هر شرایطی موفق به حفظ چنین گوهری در وجود خود هستند، بسیار اندک‌اند. پس بستر، بستر «اخلاق» کفر است، هر چند که به دنبال آن، «اعتقادات» نیز شکل می‌گیرد؛ یعنی وقتی که نظر انسان به تمامی ظواهر دنیا جلب شد و فریفته آنها گردید، حتماً در اعتقاد او دنیا اصل می‌شود و ایمان به خدا و آخرت روز بروز رنگ خود را می‌بازد. وقتی تمام خوف و طمع انسان در دنیا خلاصه شد و با تمام وجود از شاه یا آمریکا ترسید، باید با حربه‌ای متناسب با همان حربه تهاجمی به زدودن چنین خوف و طمعی همت گمارد. حرکت دانشجویان خط امام در تسخیر لانه جاسوسی آمریکا و آن کلام نورانی حضرت امام قدس سرّه که چنین حرکت محدودی را انقلاب دوم و بزرگتر از انقلاب اول [۱۴] شمردند، معنا و مفهوم می‌یابد؛ چرا که سخن ایشان به همین شکستن رعب در قلب افراد اشاره داشت که هنوز از آمریکا می‌ترسیدند؛ امری که هیچگاه نمی‌توانست با استدلال و برهان، رنگ تحقق به خود گیرد، چرا که هجمه دشمن به گونه‌ای دیگر بود. پس اگر توانستیم مقابله با آمریکا را سازماندهی کنیم، خواهیم توانست ریشه تسلط او را از میان برداریم و قلوب مردم را از زنگار رعب و وحشت نسبت به قدرتش پاک کنیم. ملتی که مرعوب دشمن است و نسبت به او طمع دارد، به یقین دنبال اقامه نظام اسلامی در عالم نیز نخواهد بود و حاضر نیست خون و مال خود را در راه هدف مقدس هزینه کند. چون او بهترین زندگی را همان زندگی می‌داند که سررشته‌اش در دست غیر است. انقلاب اسلامی، بزرگترین برهان عینی بر آسیب‌پذیری نظام کفرآیا پس از انقلاب اسلامی، استدلالی بر استدلالات قبل از آن؛ نظیر «برهان صدیقین» و «برهان امکان و وجوب» - که در جای خود محترم و کارآ هستند افزوده شده است؟! آیا کتاب جدیدی در دوران انقلاب و پس از آن نوشته شده است که تغییر دهنده اخلاق عمومی جامعه ما و دیگر جوامع طالب حقیقت باشد؟ آیا می‌توان با برهان و استدلال، ایمانی قوی‌تر از ایمانی که به واسطه وجود حضرت امام راحل قدس سرّه در قلب جوانان این مرز و بوم دمید، به وجود آورد؟ جوانانی که تا دیروز بسیاری از آنان بر سر کوچه‌ها روزگار می‌گذراندند، در میدان رزم و بر سر میدان مین، عشق الهی را به تفسیر نشستند و گروهی از آنان، همچنان با قامتی استوار تداوم بخش حرکت هم‌زمانشان هستند. آیا می‌توان باور کرد که بسیاری از اصحاب برهان و استدلال، حاضر به چنین ایثاری در مقابل دشمن باشند؟ اگر چنین ایثاری چنان کارآیی دارد، پس چرا قبل از هر کس، بعضی از اصحاب خود را شامل نمی‌شود؟! اگر از برخی از این افراد خواسته شود که ما صد نفر برای رفتن بر روی مین نیازمندیم، آیا هزار نفر از ایشان قامت راست می‌کنند؟ در حالی که چنین درخواست و چنان عکس‌العملی را در میدان جنگ بارها شاهد بودیم. تفاوت «اقامه کفر» با «عمل به کفر» در هر زمان ایثاری در اختیار دشمن وجود دارد که از آن برای ایجاد ایمان و اخلاق مادی بهره می‌برد و به وسیله آن به پرورش انسان‌های غیر الهی می‌پردازد تا جایی که از همین طریق می‌تواند منکر را معروف کند و معروف را منکر. در واقع اقامه کفر؛ یعنی عزت دادن به

«اخلاق، افکار و رفتار» کفرآمیز؛ پس اقامه کفر غیر از عمل به کفر است؛ زیرا کسی که شراب می‌خورد اقامه فسق نمی‌کند بلکه او فقط فاسق است ولی کسی که در ملاء عام تظاهر به میگساری می‌کند و زشتی و پلیدی این عمل را می‌شکند و یا شخص دیگری که از طریق هنر و غیر هنر، این معنای غلط را القا می‌کند که انسان با شخصیت؛ یعنی انسان میگسار! همگی افرادی هستند که اقامه فسق می‌کنند. بدیهی است جرم چنین افرادی به مراتب بیشتر از افراد فاسق است. امروز والیان و زمامداران کفر، اقامه کفر می‌کنند؛ یعنی به «اخلاق، اعتقادات و رفتار» کفرآمیز عزت می‌دهند و از سوی دیگر به ذلت و تحقیر «اخلاق، اعتقادات و رفتار» ایمانی مبادرت می‌کنند. پیش از پیروزی انقلاب و در دوران طاغوت شاهد بودیم که در دانشگاه تهران - در مهد تشیع - اگر کسی می‌خواست اظهار مسلمانی کند، خجالت می‌کشید و تحقیر می‌شد؛ چه رسد به اینکه بخواهد با حجاب باشد یا نماز بخواند! همچنین می‌دیدیم که بسیاری از مسلمانان خاورمیانه وقتی برای تحصیل به کشورهای اروپایی یا آمریکایی می‌رفتند، خود را اهل کتاب معرفی کرده و از ابراز مسلمانی ابا داشتند؛ چون اسلام تحقیر شده بود ممکن است کسی پرسد چرا چنین بود؟ اگر در چنین روزگاری، فرد ضعیف‌النفسی به اهل کتاب می‌پیوست و به آنها گرایش پیدا می‌کرد، آیا با مغالطه فکری به چنین گردابی فرو می‌غلطید؟ باید گفت پاسخ منفی است و حقیقت امر این است که ابتدا هویت مذهبی او را تحقیر نموده و سپس زمینه جذب و انحلالش در دستگاه کفر آلود خود را فراهم می‌کردند. در چنان محیطی است که جوان شیعه به راحتی خود را یک کمونیست ضد توحید معرفی کرده و بدان افتخار نیز می‌کرد؛ زیرا کمونیست بودن عزت شمرده می‌شد و فهمیدن هم در همین راستا تفسیر می‌گردید. پس از این مرحله است که نوبت به مغالطات ذهنی و ایجاد شبهات فکری می‌رسد تا مکمل حرکت اولیه در ایجاد بستر مادی باشد. در یک کلام، معنای معروف شدن منکر، عزت دادن به «اخلاق، افکار و رفتار» کفرآمیز است تا از این راه، منکر، معروف شود و معروف شدن منکر همین است که ایمان و روابط ایمانی مخدوش و تحقیر گردد و این همانا بستر ایجاد کفر است که تنها گوشه‌ای از آن را مغالطه تشکیل می‌دهد؛ چرا که مغالطه تنها در سطوحی خاص، مجال جریان و رشد می‌یابد تا جایی که اصلاً قلوب توده‌ها را نمی‌توانند با مغالطات لفظی جابجا کنند. پس مغالطه تنها یک عنصر از یک مجموعه روابط است که چنین مجموعه‌ای هم متکفل اقامه کفر می‌باشد. «اقامه حکومت» تنها راه مبارزه جدی با نظام کفر جهانی‌باز همان پرسش پیشین را مطرح می‌کنیم که: آیا می‌توان نامتناسب با حجمه وسیع دشمن، به دفاع واجب از حریم نورانی دین پرداخت؟ آیا غیر از این است که لازمه چنین دفاعی، «اقامه حکومت» است؟ اگر به تهدید و تحدید گستره نظام کفر فرمان یافته‌ایم، آیا به غیر از تمسک به ابزار قوی حکومت، می‌توان در چنین مصافی نابرابر، ندای «هَلْ مِنْ مَّبارز» سر داد؟ آیا با جمع متشئت و پراکنده مسلمانان، که هر طایفه‌ای سودایی در سر دارد، می‌توان با مجموعه سازماندهی شده جناح کفر به مبارزه پرداخت؟ پس ما نیز ناچار از وجود یک «نظام» هستیم؛ چرا که با اعمال فردی و تک‌روی‌ها نمی‌توان در چنین عرصه‌ای وارد شد، چه رسد به مبارزه و غلبه بر دشمن. از همین جا لزوم اقامه حکومت ولو از گستره‌ای محدود، به خوبی احساس می‌شود. با این وصف می‌توان به راحتی ادعا کرد که اصل تشکیل «حکومت» برای دفاع از اعتقادات و ارزشها، امری واجب است، هر چند مانند سایر اعمال واجب، مشروط به قدرت است. اما معنایش این نیست که اگر قدرتی پیدا شد، آنگاه تکلیف اقامه حکومت می‌آید. «نظام ولایت و تولی»، قالب انحصاری «توسعه کمال» بحثی که در اینجا قابل طرح است، این است که اصلاً «توسعه کمال» جز در شکل «ولایت و تولی» محقق نمی‌شود؛ به تعبیر بهتر، نمی‌توان بدون نظام ولایت و تولی، انتظار وقوع و توسعه تکامل را داشت. پس نمی‌توان به چنین نظامی به عنوان ابزاری صرف نگریست؛ چرا که اصولاً تحقق و قوام تکامل، به این نظام وابسته است. البته این حقیقت، هم در باب کفر جاری است و هم در باب ایمان؛ به بیان دیگر، تک‌تک افراد نمی‌توانند نظام کفر موجود را خلق کنند، زیرا تا زمانی که این نیروها تبدیل به یک نظام نشوند، نمی‌توانند تا این اندازه در ارواح و قلوب رسوخ کنند. تنوع در تلذذ، شیطنت، تهدید و تطمیع، حاصل نظام کفر و جریان تولی در کفر است، نه حاصل کفرهای جدا مانده از یکدیگر؛ چرا که چنین کفرهایی نمی‌توانند این همه شیطنت را ایجاد و سرپرستی کنند، پس توسعه

کفر، در نظام واقع می‌شود که البته اولین کفر هم در شکل ولایت و تولی به شیطان، پا به عرصه وجود می‌گذارد. ضرورت «حکومت»، برای جریان «ولایت» الهی در سه نظام اخلاق، افکار و رفتار ما بر این باوریم که برای جریان «ولایت»، به «حکومت» نیازمندیم؛ اما این نیاز به خاطر تغییر و ارتقای سطح اخلاق عمومی، عمق بخشیدن به اعتقادات و افکار و بالأخره بالا بردن سطح رفتار آحاد جامعه است؛ از این رو نظامی را خواهانیم که به دنبال اقامه و استواری اعتقادات مذهبی ملت و دفاع از آنها باشد و اگر چنین قدرتی ندارد، دست کم به دنبال این باشد که حجت را بر ملل تحت سیطره کفار تمام کند. گرچه صاحبان دیدگاه نخست هم قائل به ضرورت ارائه اعتقادات خود به جامعه، برای اتمام حجت بودند اما چنین اتمام حجتی نسبت به کفار، با نگاشتن کتاب و برخورد محض فکری صورت نمی‌گیرد. شاهد بودیم که چگونه انقلاب اسلامی حضرت امام قدس سره حتی توانست حجت را نسبت به مسلمانان داخل آمریکا نیز تمام کند؛ چنانکه توانست گروهی از ایشان را هم به اسلام موجود در داخل کشور ملحق کرده و بر عده‌ای هم که به این آیین نپیوستند، حجت را تمام کند. فتوای حضرت امام قدس سره در مورد ارتداد سلمان رشدی حجت را بر تمام مسلمان بلکه بر اهل کتاب تمام کرد. بر این اساس، آیا با نوشتن کتاب در این زمینه، می‌توانستیم حجت را بر ایشان تمام کنیم؟ در حالی که دیدیم یک فتوای چند سطر، به پشتوانه «حکومت اسلامی» توانست چنین قدرتی از اسلام را به دوست و دشمن نشان دهد. «وجوب تحصیل قدرت» برای اقامه حکومت الهی تحقق بخشیدن به سه مطلب پیشگفته: «اتمام حجت نسبت به کفار»، «دفاع از اعتقادات ملت‌ها» و «ایجاد بستر برای ایمان آنها» جز در پرتو حکومت ممکن نیست. آری، اگر محور آنها را استدلال و برهان قرار دهیم، دیگر محتاج حکومت نخواهیم بود؛ چرا که افرادی معدود هم می‌توانند کنار هم بنشینند و استدلال کنند یا احیاناً کتاب بنویسند. ولی اگر محور را مجموعه‌ای به هم پیوسته دانستیم که از بروز قدرت و تهدید و تطمیع آغاز می‌شود، دیگر نمی‌توان به کفایت استدلال، ایمان داشت. در صورت پذیرش این محور ناگزیر از یک نظام سیاسی هستیم که البته تحصیل قدرت لازم برای تشکیل چنین نظامی هم بر همگان فرض خواهد بود تا در سایه آن بتوان به هدف اولیه خود، که دفاع از اعتقاد مسلمانان و نشر و تبلیغ آن در سراسر گیتی است، نائل شد. پس قبل از تشکیل حکومت، موظف به تحصیل قدرت برای آن هستیم که طبعاً تحصیل این امر، وجوب مقدمی اقامه حکومت خواهد بود. اقامه «احکام»، مترتب بر اقامه «ایمان» و «اخلاق» استوقتی حکومتی تشکیل شد که توانست در وهله نخست، ایمان ملت‌ها و خوف و طمع ایشان را از دست دشمن رهایی بخشد، دیگر ایمان به طاغوت، مجالی برای عرض اندام نخواهد داشت که در این صورت زمینه لازم هم برای تشکیل مدینه فاضله، که بزرگترین عطیه الهی بشمار می‌رود، فراهم خواهد شد. مگر ایمان به طاغوت، غیر از طمع داشتن به او و مکنت اوست و مگر غیر از خوف از او و صولت‌ش می‌باشد؟ مگر نه این است که به هر میزان چنین طلسم پلیدی شکسته شود، به همان اندازه قلب‌ها به سوی ایمان به الله متمایل می‌گردد؟ پس از مرحله تشکیل حکومت رهایی بخش تازه نوبت به «برنامه‌ریزی» برای توسعه ایمان رها شده از قیود شرک و کفر می‌رسد و پس از این دو مرحله هم، پای ضرورت عمل «حاکم» به میان می‌آید که به اجرای احکام الهی در جامعه مبادرت ورزد. بنابراین، در آغازین مرحله، اقامه اصل «ایمان» به خدا مطرح است و سپس اقامه «اخلاق» و سرانجام اقامه وظیفه اصلی حکومت، ایجاد بستر برای اقامه همه احکام است. پس صحبت از اقامه است و نه عمل. چه اینکه در نظام غیر الهی، آنچه که روی می‌دهد اقامه فسق و کفر است و نه صرف عمل به آن. «احکام»؛ یعنی قبل از هر چیز باید ایمان به خدا در میان آحاد جامعه، عزت خود را باز یابد که این امر هم به نوبه خود، منوط به تحقیر کفر در میان ایشان است. چنانکه قرآن کریم نیز به همین معنا اشاره دارد که: (يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ) [۱۵] آنگاه باید بستر اخلاق الهی در جامعه ایجاد شود، اما نه به معنای «عمل» به ارزشهای اسلامی بلکه به معنای «اقامه» این ارزشها. به تعبیر بهتر، باید بستری فراهم نمود که آن ارزشها عزیز شود و هر آنچه غیر آن است دلیل گردد تا رفته رفته نظام تمایلات عمومی، رنگ تغییر و تحوّل پذیرد. و پس از چنین تغییری، زمان ایجاد بستر برای عمل به احکام الهی است، ولی این امر هم به معنای این نیست که وظیفه حکومت اسلامی تنها محدود به اجرای احکامی شود که در فقه، به

عهد فقیه و - به نحو واجب کفایی - قرار داده شده است؛ چرا که وظیفه اصلی حکومت، ایجاد بستر برای اقامه همه احکام است. پس صحبت از اقامه است و نه عمل. چه اینکه در نظام غیر الهی، آنچه که روی می‌دهد اقامه فسق و کفر است و نه صرف عمل به آن. وقتی که نظام شهرسازی، معماری و فناوری آنها را می‌نگریم می‌توانیم به خوبی ردپای لذت جویی و تنوع‌طلبی را ببینیم. و اینجا است که می‌بینیم شهرهایشان را به گونه‌ای می‌سازند که اگر فرد تازه وارد بخواهد متذکر خدا و معاد شود، مجال برایش ضیق گردد؛ چرا که هر آنچه را می‌بیند یا می‌شنود، چیزی جز مظاهر فسق و دعوت به دنیا نیست، ولی در یک نظام الهی، بستر شهرسازی و معماری به گونه‌ای فراهم می‌شود که حتی انسان‌های کافر پیشه را هم به تأمل در مبدأ و معاد وا می‌دارد. آن یکی معماری ساختمان را عریان و برون‌گرا طراحی می‌کند تا اگر زنی قرار باشد حجاب خود را حفظ کند واقعاً در مضیقه بیفتد؛ چرا که همسایگان بر خانه وی و اتاقهای اندرونی و آشپزخانه و... اشراف دارند؛ ولی این یکی معماری را در قالب بیرونی و اندرونی، به گونه‌ای طراحی می‌کند که به راحتی مجال پرستش حق تعالی و حفظ حجاب فراهم می‌شود. پس در هر دو، صحبت از ایجاد بستر است، بستر اخلاق مادی یا الهی که تعبیر دیگری از امر اقامه است. بنابراین، از یک طراحی جزئی در معماری ساختمان، شهرسازی و صنعت گرفته تا روابط انسانی و ساختارهای اجتماعی، در قالب نظام «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی»، همگی به عنوان بستری برای اقامه فحشا و اخلاق مادی و یا اقامه عفت و اخلاق الهی محسوب می‌شوند. پس این ادعا، که می‌توان ایمان را در مقداری استدلال خلاصه کرد و یا آنها را در چند کتاب محبوس نمود، صحیح به نظر نمی‌رسد. شکست طاغوت از طریق ازاله بستر کفر، شیوه معمول انبیای الهیما همواره نیازمند حکومتی هستیم که هدف اولیه این نظام سیاسی، اقامه دین و دفاع از هویت دینی ملت در مقابل نظام کفر جهانی است که البته لازمه چنین امری هم ازاله بستری است که کفر را در قلب‌ها، اقامه کرده است. شاید یکی از علل اساسی برخورد انبیا در شکستن صولت طاغوت زمان خود، همین بوده است؛ چرا که به خوبی می‌دانستند ایجاد بستر ایمان منوط به تحقق چنین امری است. البته پس از این مراحل، ایجاد بستر اخلاق الهی در جامعه و مآلاً اقامه احکام در همه شؤون، به عنوان حلقه‌های مکمل رسالت الهی ایشان مطرح می‌شده است. اما باید متوجه بود که اگر ایشان به ترویج اخلاق می‌پرداختند، چنین نبود که تنها این امر منحصر در قالب اخلاق فردی باشد؛ چرا که رسالت اصلی آنها تنظیم «اخلاق اجتماعی» بر محور خدا پرستی بود؛ همچنانکه در باب احکام نیز تنها وظیفه ایشان اجرای احکام فردی نبوده بلکه «احکام حکومتی» را نیز شامل می‌شده است. پس هم ما نیازمند حکومتی و هم رسالت چنین حکومتی، بیش از عمل به یک سلسله فروع فقهی است که به نحو واجب کفایی یا عینی بر فقیه تکلیف شده است؛ چرا که دفاع از حریم اخلاق، اعتقادات و احکام و مهمتر از همه، اقامه اینها بر او فرض شده است. در این صورت نمی‌توان چنین ولایتی را «ولایت فقه» و به معنای اصطلاحی آن دانست؛ زیرا وظیفه فقیه در این بینش، صرفاً؛ به اجرای احکامی خاص خلاصه می‌شود و حال آنکه لازمه قول به ضرورت حکومت، آن هم در آن وسعت، ما را به تأمل بیشتر در گستره وظایف و اختیارات فقیه وا می‌دارد. علم، قدرت و وفاداری به مجموعه دین، سه شرط اصلی در ولی فقیهدر اینجا بحث دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه آیا متصدی چنین حکومتی حتماً باید فقیه باشد یا اینکه غیر فقیه نیز چنین شأنی را داراست؟ باور ما این نیست که تنها فقیه می‌تواند عهده‌دار حکومتی این چنین باشد. اما منظور ما از فقیه هم کسی نیست که فقط عالم به این احکام حقوقی است بلکه منظور کسی است که اعلم به «دین» به عنوان یک مجموعه بوده و متعهدترین و وفادارترین افراد نسبت به اقامه دین - و نه فقه - باشد. بله، باید به فقه هم به عنوان مجموعه‌ای حقوقی وفادار باشد ولی شرط اصلی احراز چنین مقامی رفیع، باید وفاداریش به دین به عنوان مجموعه‌ای وسیع باشد؛ لذا ما «عدالت» را تنها در محدوده احکام موجود فقهی تعریف نمی‌کنیم. هر چند قائل نیستیم هر کس که آنها را در وضعیت فعلی داراست عادل نیست! بلکه می‌گوییم عدالتی که در حاکم شرط است، همانا در وفاداری او نسبت به مجموعه دین معنا می‌شود. [۱۶] آشنایی با موازنه قدرت جهانی و توان تبدیل آن به نفع دین، بیان دیگر شرط «قدرت» والی باید دانستن شخص نسبت به دین و وفادارترین آنها باشد و در عین حال توانا‌ترین افراد در اقامه دین به حساب آید

که البته معنای این توانایی در شأن ولایت کلی جامعه چنین است که او بتواند مواضع دشمن را بهتر از دیگران بشناسد؛ به برنامه‌ها و نقشه‌های آنها بیشتر از دیگران واقف باشد. به تعبیر بهتر، نسبت به توسعه کفر و ایمان، بیش از دیگر آحاد جامعه آشنایی داشته و بر نحوه جریان این دو حقیقت و تبدیل موازنه قدرت، تسلط لازم را دارا باشد؛ چرا که ما ولایت را برای یک کشور و در یک محدوده ضیق جغرافیایی نمی‌خواهیم بلکه قصد داریم از این ابزار الهی برای درگیری دو نظام در عالم بهره‌جوییم، لذا تواناترین کسی که می‌تواند در موازنه قدرت، برای اقتدار اسلام برنامه‌ریزی کند، شأنت احراز چنین منصبی را داراست. بدیهی است اگر صحبت از تواناترین فرد می‌کنیم، از این‌روست که اصولاً جامعه به میزان قدرت خود، مکلف است و تکلیفش تابع مقدوراتش می‌باشد. بنابراین، بر افراد جامعه فرض است که تواناترین فرد از میان خود را برای شکستن صولت کفر، اقامه دین در عالم و تغییر موازنه قدرت به نفع دین، شناسایی و انتخاب کرده و نسبت به او اعلام وفاداری کنند. اما توضیح مربوط به سه شرطی که باید هر والی دارا باشد، امری است که در مجالس دیگر باید بدان پرداخت. عقیده ما تا این قسمت از بحث، چنین است که ولایت به معنای تصدی اجرایی سلسله فروعی که در فقه به عنوان واجب عینی یا کفایی بر عهده فقیه گذاشته شده، نیست بلکه به معنای سرپرستی یک نظام برای اقامه دین خدا است و ایجاد عزت برای یاران دین و ایجاد ذلت برای دشمنان آن می‌باشد که به دنبال همه اینها، باید اقامه اخلاق و احکام - آن هم اخلاق و احکام اجتماعی و نه فردی - صورت گیرد. به تعبیر دیگر مجموعه اخلاق و احکامی که در جامعه و روابط انسانها در اجتماع جاری می‌شود، باید بر پایه دین باشد. پس شأن ولایت، سرپرستی یک نظام برای چنین امری است که در عین حال از ضروریات غیر قابل انکار محسوب می‌شود. همچنین ثابت شد که ریشه اصلی تهاجم، در مغالطات لفظی نیست؛ چرا که دشمن عرصه دیگری را برای هجوم خود برگزیده است و در چنین عرصه‌ای است که مشغول نابودی اساس دین است. با این وصف، آیا در چنین موضعی دفاع واجب نیست؟! به یقین پاسخ مثبت است و چنین دفاعی حتماً مشروط به قدرت است و تحصیل این قدرت نیز همچون اصل دفاع، واجب است. بر خلاف تکلیفی واجب چون حج، که تحصیل استطاعت و قدرت در آن واجب نیست اما اگر چنین قدرتی در طول زندگی حاصل شود حج واجب نیز مستقر می‌گردد. ولی امر دفاع از حریم دین چنین نیست. قرآن در این باره می‌فرماید: (وَاعِدُوا لَهُمْ مَا سِئَلْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ تَرْهَبُونَ بِهٖ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ) پس تحصیل استطاعت واجب است تا امر واجب دیگری، که ارباب و ترساندن دشمنان خدا است، قابل تحقق باشد. در این صورت اگر رعب و ترس بر ایشان مسلط شود مجبور می‌شوند که نسبت به ایمان و اهلش، حریم نگاه‌دارند و بی محابا عرصه حق را جولانگاه تاخت و تاز خود قرار ندهند. معنا ندارد که در زمان حضور مؤمنان غیرتمند، دشمنان دین به راحتی اقدام به نادیده گرفتن حرمت‌های اخلاقی، اعتقادی و عملی نموده و همه ارزشها را لگدمال کنند. «ولایت»، یک ضروری دین است نه یک فرع فقهی در حالی که کفار در محو دین می‌کوشند، آیا عاقلانه است که امر ولایت و دفاع را به عنوان یک فرع فقهی قلمداد کنیم و به دنبال یک خطاب شرعی برای آن باشیم؟! آیا غیر از این است که حقیقت امر را باید در زمره ضروریات دین جستجو کرد؟ اگر دفاع از کلمه توحید و عزت‌دین، هدف اصلی نیست، پس باید از چه چیزی در عالم دفاع کرد؟ زمانی که حضرت اباعبدالله (ع) قصد عزیمت به سوی کربلا را داشتند، گروهی خطاب به ایشان گفتند: «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ!» آری، به کسی که قرآن شهادت به عصمتش می‌دهد خطاب می‌کنند که او قصد دارد خود را به هلاکت بیندازد! پس گاهی ممکن است یک فرد از این زاویه تنگ به هستی، دین، حفظ نفس و... بنگرد و گاهی هم با خود بگوید آیا من زنده باشم در حالی که جوهره و اصل دین در خطر است؟! در این صورت، امر ولایت و دفاع از حریم حق، شکل ضروری دین را پیدا می‌کند و نه یک موضوع فرعی فقهی، که باید همچون دیگر فروع و در قالب فقه، به جستجو و استنباط حکم مربوط به آن پرداخت. آیا می‌توان پذیرفت که کفر جهانی عزیز شده و شکستن عزتش بر ما واجب نیست؟! و یا دین الهی در عالم مورد تحقیر و بی‌مهری قرار گرفته و اعاده حیثیت و ایجاد عزت آن وظیفه ما نیست؟! در این صورت تکرار شعار «وجوب حفظ نفس» تا چه اندازه می‌تواند منطقی و مشروع باشد؟! مسلماً در چنین وضعیتی هیچ فقیهی نظریه به عدم دفاع نمی‌دهد؛

همچنانکه همین بزرگوارانی که به ولایت فقه - به معنای مصطلح آن - معتقدند، در مواردی که موضوع را موضوع دفاع می‌بینند، حکم به وجوب آن می‌دهند و از همین جاست که قائل به وجوب جوابگویی به شبهات فکری و دفاع از اعتقادات عمومی و تثبیت آنها بوده و هستند. اما نکته اصلی این است که ایشان دفاع از اعتقادات را تنها در محدوده یک کار نظری و کلامی قلمداد می‌کنند. حال اگر کسی بستر رشد ایمان را توسعه داد و معتقد شد همچنانکه بستر کفر به گونه‌ای دیگر در عالم گسترش و توسعه پیدا می‌کند، بستر ایمان نیز باید از مجرای خاص خود و با روش متناسب با اهدافش گسترش یابد تا بتواند از این حالت انزوا خارج شود، آیا غیر از این است که در چنین فرضی، آنچه که ابزار توسعه ایمان و شکست کفر در جهان است، صبغه وجوب به خود می‌گیرد؟ تفاوت لوازم دو دیدگاه «انتزاعی» و «مجموعه‌نگر» در اجرای احکام الهی «اقامه حکومت» برای «اقامه دین» - و نه عمل صرف به دین - از واجبات قطعی است که تحصیل قدرت برای چنین امری هم واجب است. البته تحقق این امر نیز به نوبت خود منوط به اقامه ایمان و تغییر نسبت میان کفر و ایمان در عالم توسط ولی اجتماعی است؛ به گونه‌ای که بتواند عزت کفر را به عزت ایمان تبدیل کند. سپس باید برای ایجاد اخلاق ایمانی، بستری را فراهم آورد و در نهایت رفتار را به میزان قدرت خود و بر مبنای جریان احکام تنظیم نماید؛ در این صورت احکامی را که از آن دفاع خواهد کرد، صرف احکام فردی نیست، هر چند که از آن طرف هم مکلف به انجام تمام احکام نمی‌باشد. آری، اگر قادر به اجرای تمام آنها باشد چه بهتر! لیکن وظیفه اصلی او، ایجاد بستر برای جریان احکام است و لو این امر باعث بروز تراحم در احکام شود؛ چرا که در این حال نمی‌توان سلسله احکامی خاص را با یکدیگر و در یک زمان اجرا کرد. توضیح مطلب اینکه گاهی می‌توان به مسأله، به صورت انتزاعی نگریست و قدرت خود را در مقابل تک تک احکام گذاشت که در این حال قدرت شخص، مطلق خواهد بود. گاهی هم می‌توان خود را در مقابل واقعیات قرار داد و مشاهده کرد که چگونه چند حکم با یکدیگر تراحم پیدا می‌کند، چرا که نمی‌توان قدرت یک یا چند نفر را در یک زمان، خرج همه احکام کرد. حقیقت امر، در قالب مثالی، که مربوط به احکام فردی است بیشتر قابل لمس است. جایی که پای نجات غریق به میان می‌آید، مکلف می‌بیند به راحتی می‌تواند از عهده این تکلیف برآید، حتی اگر این تکلیف با تکلیف دیگری مانند نماز مقارن شود و در وسعت وقت هم باشد باز می‌بیند از عهده هر دو بر می‌آید. ولی اگر در ضیق وقت باشد که بالطبع تراحم میان دو امر به وجود می‌آید، می‌بیند تنها توان انجام یکی از آن دو، را دارد. این مسأله در مقام اجرای احکام توسط ولی اجتماعی نیز وجود دارد. این گونه نیست که از زمان تشکیل حکومت، لزوماً بستر اجرای تمامی احکام نیز به وجود آمده باشد؛ چون سلسله احکامی وجود دارد که بستر لازم برای اجرای آنها هنوز فراهم نشده است. البته باید حاکم جامعه اقدام به بسترسازی کند اما اینگونه هم نیست که خود را موظف به اجرای تمام احکام استنباط شده بداند. چنین برخوردی با اجرای احکام، در حالی که واقعیاتی همچون ملاحظه «نسبت» میان احکام و تراحم احتمالی آنها با یکدیگر و نیز تعیین «اولویتهای» مربوط به اجرای آنها را مورد توجه قرار نداده است، باعث خواهد شد که او نتواند در عرصه تکلیف بزرگ الهی، از عهده بر آید. البته بحث دقیق‌تری در اینجا قابل طرح است و آن که اصولاً «احکام فقه حکومت» غیر از «احکام عمل افراد» است و پرداختن به آن مجال دیگری را می‌طلبد. تفاوت دو دیدگاه در تعریف از «ولایت فقه» برای تحقق چنین امری نیازمند ولایت هستیم، اما آیا آن ولایت، ولایت فقه است یا ولایت فقیه؟ اگر فقه را به مفهوم رایج آن در نظر بگیریم، چنین ولایتی، دیگر ولایت این فقه نخواهد بود، گرچه بخشی از کارهای فقیه به عنوان جریان همین احکام در جامعه و روابط فردی انسانها باشد. طبیعی است در این حال، فقیه نیز خود را ملزم می‌بیند که در این رابطه به میزان وسعش تلاش کند. چون حکم حکم الهی است و هیچکدام از احکام؛ حتی مستحب و مکروه آنها نیز نباید ترک گردد. چنانکه گذشت، اگر ولایت را تنها برای جریان این نوع احکام و در چنین محدوده خاصی بدانیم و سرانجام ولایت را ولایت این فقه بنامیم، قطعاً نمی‌تواند نظری تمام باشد. حاکمیت «ولایت مافوق» بر ولی فقیه، ضامن جریان صحیح ولایت او بر «مادون» والی در حاکمیت خود ضوابط مشخصی دارد و اینگونه نیست که هرطور خواست اجازه عمل داشته باشد. از نخستین ضوابطی که بر

عمل او حاکم است، در واقع همان اصولی است که بیانگر هدف او است و در قالب اقامه ایمان و اخلاق، اعتقاد و فرهنگ و بالأخره رفتار اجتماعی افراد، قابل طرح است. و بدیهی است همین عمل اقامه ایمان و... دارای احکام ویژه‌ای است که قبل از عمل به چنین احکامی، باید آنها را استنباط کرد تا توانست بر اساس شیوه معمول آنها عمل نمود. آری، در این صورت هم والی، مجری خواهد بود اما مجری احکامی که اقامه دین را به دنبال خواهد داشت. واضح است که این نوع احکام، غیر از فروع فقهی موجود است؛ به تعبیر دیگر، عمل او طریق مشیت مافوق خواهد بود؛ چرا که هیچگاه به فقیه، اختیار مطلق داده نشده است تا هر کاری که موافق میل او بود انجام دهد. بنابراین، او والی است؛ تصمیم می‌گیرد؛ تصمیماتش نافذ و برای جامعه حجت است، روشن است که افراد جامعه هم باید بر طبق آن عمل و برنامه‌ریزی کنند ولی در عین حال افق تصمیمات او تا این اندازه وسیع و رفیع است. مسلماً مشیت‌ها و احکامی که بر چنین افقی وسیعی از عمل حاکم است، غیر از احکامی است که بر افق عمل مادون و پایین‌تر حاکم می‌باشد. اما بالأخره این حکم هم حکم خداست. از این رو، اگر آن را به یک معنا ولایت فقه بنامیم، سخن به گزافه نگفته‌ایم اما اگر فقه را به معنای رایج آن معنا کنیم، حتماً چنین ولایتی و ولایت فقه نخواهد بود؛ چرا که رسالت فقیه، تنها منحصر در اجرای احکام فردی نیست؛ گرچه گوشه‌ای از هدف او در ایجاد بستر برای جریان چنین احکامی در روابط بیان انسانها خلاصه می‌شود؛ به تعبیر بهتر، اگر ولایت فقه به معنای این است که حاکم، تحت مشیت مافوق عمل می‌کند، سخن صحیحی گفته‌ایم اما هیچگاه به معنای نفی جریان اختیار در چنین حاکمی نیست؛ چرا که او به میزان ادراک خود نسبت به مسائل مادون «تصمیم» می‌گیرد و این تصمیمات را هم بر اساس مجموعه ضوابطی که در اختیار دارد، اتخاذ می‌کند. همچنین اوست که موضوعات کار خود را «تشخیص» داده و «تطبيق» می‌کند و پس از همه اینهاست که می‌تواند ولایتش را در امور و احکام مربوط جاری کند. لذا او به عنوان طریق جریان ولایت مافوق در مادون عمل می‌کند و از همین جاست که ما ضرورت «فقاہت» و «عدالت» را برای چنین شخصی تمام شده می‌دانیم. اگر قرار بود صرف تهذیب نفس، برای تصدّی چنین مسؤولیت سنگینی کفایت کند چندان نیازی به جعل شرایط مزبور نبود. در آن صورت تنها کافی بود که مهذب‌ترین فرد به عنوان والی معرفی شود تا بتواند طبق مشیت خود عمل نموده، احکام الهی را اجرا کند. اما اگر قرار باشد که مجری مشیت مافوق باشد، حتماً به جعل شرایط سنگین دیگری همچون فقاہت - به معنای علم به دین و نه قواعد حقوقی موجود - نیز نیازمندیم. اگر قرار نباشد که او عمل خود را به دین، قید بزند، چرا باید معتقد شویم که فقاہت نیز شرطی از شروط احراز چنین منصبی است؟! آیا در این فرض نمی‌توان عدالت را شرط لازم بلکه کافی برای تصدّی آن دانست و یا چنین ادعا کرد که اگر چنین فردی، داناترین مردم به معارف الهی و یا طرق سیر و سلوک باشد، کفایت می‌کند؟! مسلماً چنین نظریاتی صحیح نیست و همچنان که گذشت، افزون بر شرط تهذیب و عدالت، باید فقاہت را هم - بنابر مفهوم غیر مصطلح آن - به عنوان شرط اصلی این امر قرارداد. اقامه «توحید»، اولین وظیفه والیهر چند بخشی از وظیفه فقیه، عمل به فقه موجود است، لیکن وظیفه اصلی و محوری او چنین نیست. البته در اقامه توحید هم که رسالت اولی اوست، طبقه‌بندی خاصی وجود دارد که اقامه اصل «توحید»، حاکم بر دیگر اصول، حتی اقامه اخلاق است. پس طبقات اهم و مهم نیز در میان متعلقات اقامه توحید وجود دارد، لذا این اصل مهمتر از اقامه نماز بوده و این هم بر اقامه حج حاکم است. اما مسلم است که اصل اقامه توحید بر دیگر اصول ارجحیت دارد؛ از این رو در آنجایی که درگیری میان کفر و ایمان به وجود می‌آید، هیچ اقامه‌ای نمی‌تواند با اقامه توحید تراحم کند. بدیهی است که همین حکم نیز به عنوان حکم الهی محسوب می‌شود. آری، اگر تراحمی میان آن اقامه محوری با اقامه دیگر احکام پیش نیاید، حتماً اجرای آنها نیز در دستور کار فقیه قرار می‌گیرد. استنباط و اجرای «نظام احکام اقامه» وظیفه دیگر والی‌عمل محوری فقیه، عمل اقامه است اما در عین حال همین عمل، مقید به «احکام اقامه» است که غیر از «احکام عمل» می‌باشد. به تعبیر دیگر، هر چند که اقامه احکام عمل نیز به عنوان یکی از وظایف او بشمار می‌رود، لیکن تعیین مسؤولیت محوری‌اش را تشکیل نمی‌دهد. بله، ممکن است احکام اقامه اکنون در فقه مصطلح موجود نباشد اما به این معنا نیست که چنین احکامی در اصل دین نیز وجود ندارد! حال اگر

چنین احکامی استنباط شود و سپس توسط فقیه به مرحله اجرا در آید، هیچ بعدی ندارد که بتوانیم نام «ولایت فقیه» را «ولایت فقه» بگذاریم؛ چرا که دیگر این فقه، فقه مصطلح موجود نیست. به تعبیر دیگر، وقتی احکام اقامه را که ملاک کار فقیه است، فقه بنامیم، هیچ اشکالی ندارد که بر ولایت چنین شخصی، نام ولایت فقه بگذاریم. چنانکه گذشت، نمی‌توان وجود چنین احکامی را در اصل دین منکر شد و حکم به نقصان آن کرد. لذا فقیه می‌تواند بلکه باید اصل وظیفه را از منابع استنباط کند. اما باید توجه داشت که اقامه نیز دارای «نظام احکام» است و منحصر به یک یا چند حکم نمی‌باشد. بنابراین فقیه از یک طرف باید به استنباط چنین احکامی به عنوان کبرای کلی پردازد و از دیگر سو باید مشخص کند که آیا مثلاً نماز - به عنوان یکی از مصادیق این کلی - به عنوان موضوع اهم است یا حج؟ یعنی مصادیق کبری نیز باید توسط فقیه استنباط شود تا بتوان حجیت آن را به شرع تمام کرد و اطمینان یافت که فقیه، به وظیفه خود عمل کرده است. لذا علاوه بر استنباط نظام احکام اقامه (احکام حکومتی) باید تعیین اهم و مهم بودن آنها و تطبیق مصادیق هم توسط وی صورت پذیرد تا در نهایت مجموعه اینها اقامه دین را نتیجه دهد. تفسیر «تقوای» ولی به «تولی» او، در فهم و اجرای دینروشن شد که رسالت اولی فقیه، اجرای احکام موجود در قالب فقه مصطلح نیست؛ چرا که آنچه از اعمال چنین ولایتی بر می‌آید، اقامه دین است که البته تحقق چنین غایتی هم منوط به تقید فقیه به نظام احکام اقامه است. اما چون از طرفی چنین شخصی می‌خواهد به عنوان عالم‌ترین و مهذب‌ترین افراد جامعه به این منصب رفیع نائل شود و از دیگر سو همین دو مؤلفه اصلی - علم و تهذیب - به عنوان شروط اصلی احراز چنین منصبی قرار گرفته است، طبیعتاً تولی او به کتاب و سنت الهی، آن چنان خواهد بود که سبب کمرنگ شدن صبغه دخالت شخصی [۱۷] وی در امر جریان ولایت دین می‌گردد. بنابراین، از یک سو نمی‌توان در این فرض، وجود رابطه‌ای جبری در جریان علیت را قائل شد؛ چرا که این «نظام اراده» فقیه است که در استنباط اجرا عمل می‌کند و از سوی دیگر، تقوا و علم او به میزانی است که مانع از جریان اراده شخصی وجود در دو مقام استنباط و اجرا خواهد شد. البته اگر بحث از تقوا می‌شود منظور تقوای روحی محض نیست بلکه تقوای در جریان تولی نسبت به فهم و اجرای دین نیز مقصود است. لذا به هر میزان که متقی باشد، از صبغه اعمال نظریات شخصی او در آن دو مقام کاسته خواهد شد و این همان چیزی است که همگان انتظار دارند؛ یعنی جریان مشیت الهی در امور. تفاوت ولایت معصوم (ع) با ولایت فقیه، در چگونگی جریان «مشیت الله» اگر همه رابطه‌ها در قالب عصمت قرار داشت، عین مشیت الهی به وقوع می‌پیوست؛ چرا که معصومین (علیهم السلام) «محال مشیت الله» هستند و تا زمانی که سرپرستی مستقیم امور به دست خلیفه معصوم الهی است، مشیت خداوند به طور کامل جاری می‌شود. ناگفته پیداست که ولایت این بزرگواران با این واقعیت که آنها محال مشیت الله هستند، منافاتی ندارد. در عین حال، این حقیقت به معنای جبر نبوده و در واقع به معنای تسلیم مطلق است. به تعبیر دیگر، از ناحیه متولی، تسلیم محض نسبت به ولی مطلق وجود دارد، لذا هر اندازه که تسلیم، اطلاق پیدا کند صبغه انانیت کمتر دیده می‌شود. این حقیقت، از معصوم (ع) تا فقیه جاری است؛ اما چون فقیه، معصوم نیست لذا در مقام فهم دین و تولی در آن نیز معصوم نبوده و وقوع خطا برای وی محتمل است. از این رو، قائل شدیم به هر میزان که فقیه تقوای در فهم داشته باشد، به گونه‌ای که بتواند فهم خود را مستند و روشمند نماید، به همان میزان تأثیر نظریات و سلاقی خود را در استنباط و اجرا کمتر خواهد کرد. از همین جاست که می‌گوییم ولایت اولیای الهی از طریق نظام اراده فقیه در جامعه جاری می‌شود که البته معنای ولایت فقیه و انتظار ما از آن، چیزی بیش از این نمی‌باشد. به تعبیر دیگر، ما می‌خواهیم هر چه بیشتر صبغه انسانی ولایت کمرنگ‌تر شود که این امر نیز بحمدالله در این چند سال پس از انقلاب اسلامی بوقوع پیوسته است. البته در معصوم (ع) چنین صبغه‌ای به نقطه صفر رسیده است اما آیا چنین امری به معنای آن است که معصوم دارای هیچ شأنی نیست و یا اینکه بدین معناست که او خلیفه مطلق هستی است؟ چنین خلیفه‌ای، به گونه‌ای خود را تفویض نموده که عین مشیت الهی را پیاده می‌کند. لذا تفویض غیر از کمرنگ شدن و بی‌اختیار گردیدن است. ولی، فقیه است و حوزه اختیاراتش هم نسبت به مادون، مطلق است، اما در عین حال که خودش طریق جریان مشیت مافوق در مادون است، این گونه هم نیست که مقید به فقه موجود باشد؛ چرا

که چنین فقهی، فقه عمل فقیه - و به تعبیر بهتر، فقه عمل والی - نیست. پس امر ولایت فقیه امری دو جانبه است که از یک طرف نسبت به مادون و در قالب «ولایت فقیه» مطرح می‌شود و از طرف دیگر هم نسبت به مافوق قابل لحاظ است که می‌توان آن را «تولی فقیه» نامید. لذا در عین اعمال ولایت مطلقه نسبت به مادون، باید تولی کامل نسبت به اولیای نعم (علیهم‌السلام) نیز داشته باشد و همین تولی است که زمینه ولایت او را فراهم می‌آورد. اصولاً در جامعه انسانی، هر ولایتی همراه با یک تولی است. در یک جمع بندی از مطالب گذشته، می‌توان گفت که فقیه متصدی اقامه دین است و نه عمل به فقه موجود و یا حتی اقامه چنین فقهی؛ زیرا اقامه چنین فقهی و عمل به آن، تنها بخش کوچکی از کار فقیه است. اما خود اقامه دین دارای نظام احکامی خاص است که بالطبع فقیه باید مقید باشد به چنین نظامی که «نظام احکام اقامه» است و حاصل آن هم در تولی نسبت به ولی مافوق جلوه می‌کند. البته این همان امری است که جامعه اسلامی انتظار آن را دارد؛ زیرا اگر قرار باشد فقیه نیز طبق خواست و سلیقه خود عمل کند، دیگر نمی‌توان بر آن نام «ولایت فقیه» نهاد بلکه چنین امری جریان انانیت یک شخص در مادون خود می‌باشد که نزد همگان مطرود است. اما از سوی دیگر هم نمی‌توان مدعی شد که فقه، والی است؛ چرا که این شخص فقیه است که در حال اعمال قدرت می‌باشد ولی چنین اعمالی بنوبه خود همراه با تولی نسبت به مافوق است. از همین روست که می‌توان آن را جریان ولایت الله در جامعه دانست. چون در چنین نظامی این مشیت الهی است، که بر عمل فقیه که عمل اقامه است، ولایت دارد. لذا عمل فقیه به میزانی که او تسلیم بوده و تفویض می‌کند، حجت خواهد داشت گرچه می‌توان تفویض را صرفاً در معنای ضیق «تهذیب اخلاق فردی فقیه و عمل بر طبق خطورات ذهنی او» معنا کرد، اما منظور تقوای در «فهم اقامه دین» است که معین شود اقامه دین به چه معناست؟ نظام احکام اقامه چیست و اولویت‌های اقامه در نظر شارع کدام است؟ بنابراین، کار اصلی فقیه در تولی نسبت به این فهم و سپس قاعده‌مند کردن چنین فهمی برای تبدیل آن به یک «نظام معارف» خلاصه می‌گردد. اما پس از طی این مراحل و براساس همان تولی‌ها، نوبت به اعمال ولایت از طرف او می‌رسد که در مادون فقیه متصدی اقامه دین است و نه عمل به فقه موجود و یا حتی اقامه چنین فقهی؛ زیرا اقامه چنین فقهی و عمل به آن، تنها بخش کوچکی از کار فقیه است. خودتصرف کند. پس عمل ولی فقیه، به «نظام احکام اقامه» مقید است که می‌توان آن را فقه اقامه و حاکمیتش را «حاکمیت فقه اقامه بر عمل فقیه» نامید. طبیعی است که این معنا، تفاوت بسیار با حاکمیت «فقه اعمال افراد» بر عمل فقیه خواهد داشت.

اجتهاد در فقه عامه و فقه امامیه

حسین نظری

از آنجای که اجتهاد در اسلام یک ضرورت اساسی است و بدون آن باب خیلی از مسائل مسدود می‌ماند. از سوی دیگر اجتهاد در طول تاریخ وجودش در میان مذاهب اسلامی به معانی متفاوت بکار برده شده است، لازم به نظر می‌رسد که از دیدگاه‌های مختلف بررسی شود، تا معلوم گردد که چرا در مذهب خاصی، زمانی، اجتهاد ممنوع بوده و زمان دیگر از ضرورت‌های جدی قلمداد شده است. مثلاً امامان شیعه تا قرن پنجم یا هفتم بشدت با اجتهاد مخالف بودند چون آن زمان اجتهاد منحصر بود به اجتهاد به رأی و اجتهاد به رأی از نظر شیعه ممنوع بود. هنگامی که اجتهاد از انحصار به رأی خارج شده به معنی متداول امروز به کار رفت، شیعه نه تنها مخالفت نکرده بلکه آنرا از ضروری ترین مسائل علمی شمرد. در این مقاله اجتهاد از دیدگاه فقه جمهور و فقه امامیه بررسی می‌شود. معنای لغوی اجتهاد در کتابهای لغت اجتهاد را از باب الجهد و الجهد به معنی به کار انداختن طاقت و عمل مشقت آور، آورده‌اند. راغب در مفردات: «الجهد و الجهد: الطاقه و المشقة، وقيل الجهد بالفتح المشقة و الجهد الواسع، وقيل الجهد الانسان و قال تعالى {و الذين لا يجدون إلا جهدهم} و قال تعالى {و اقساموا بالله جهد ايمانهم} ای حلفوا و اجتهدوا فی الحلف أن يأتيو به على ابلغ ما في وسعهم. و الاجتهاد اخذ النفس ببذل الطاقه و تحمل المشقة، يقال جهدت رأبي و اجهدته اتعبته

بالفکر» [۱] خلیل بن احمد فراهیدی: «الجهد ما جهد الانسان من مرض، او امر شاق، فهو مجهود (و الجهد لغه بهذا المعنى). و الجهد: شیءٌ قليل يعيش به المقل على جهد العیش، و الجهد: بلوغك غاية الامر الذي (لا) تألو عن الجهد فيه، تقول: جهدت جهدي، و اجتهدت رأیی و نفسی حتی بلغت مجهودی. و جهدت فلاناً: بلغت مشقة و اجهدته على ان يفعل كذا» [۲] ابن منظور: «الجهد و الجهد: الطاقه، تقول: أجهد جهدك؛ و قيل الجهد المشقة و الجهد، الطاقه» [۳] آیت الله العظمی خویی (ره): «و أنه مأخوذ لغه من الجهد، بمعنی المشقة او من الجهد بمعنی الطاقه و المشقة، و الظاهر عدم حدوث الفرق بین معناه اللغوی و الاصطلاحی و هو بذل الواسع و استفرغه لتحصيل الظن بالحکم الشرعی». معنای اصطلاحی اجتهاد آیت الله العظمی خویی (ره): «فالاولی تعریفه: بأنه بذل الواسع لتحصيل الحجة على الواقع او على الوظيفة الفعلية الظاهرية» [۴] آیت الله سید رضا صدر: «الاجتهاد عند الشيعة الامامية عبارة عن: استقصاء طرق كشف الاحكام من الكتاب و السنة، فهو استنباط الفروع من الاصول المأثوره في الدين» [۵] از ابن تعریفها و تعاریف دیگر بدست می آید که: اجتهاد همان بکار گرفتن وسع و طاقت و رد نمودن فروع بر اصول که کتاب و سنت باشد، است. اگرچه این تعریفها با دیدگاه اهل سنت تفاوت‌های دارد که در جایش به آن خواهم پرداخت. ب) ضرورت اجتهاد: مکتب اسلام مکتب اجتهاد پذیر است و اجتهاد در اسلام یک حرکت ضروری است. در فقه شیعه از ابتداء، باب اجتهاد باز بوده و اکنون نیز باز است و همواره تقلید از مجتهد زنده برای کسانی که خود مجتهد نیستند، واجب است و بر همین اساس، یک فقه متکامل و پویاست و در هر عصری پاسخگوی نیازهاست. چون در طول زمان رسالت پیامبر (ص) تمام احکام جزئی بیان نشده به علت این که یا زمینه برایش پیش نیامده و یا در آن زمان مورد ابتلاء نبوده. و بعد از پیامبر (ص) در زمان ائمه‌ی معصومین هر چند جزئیات دستورات اسلام به اندازه پیش آمده‌ها بیان گردیده و در عین حال خیلی از امور به صراحت بیان نشده که از کلیات و اصول فقط مجتهد متخصص در فن استنباط، می‌تواند استخراج کند. بنابراین با توجه به ابدی بودن دین مبین اسلام و همگانی و جهانی بودنش ایجاب می‌کند که همواره افراد مجتهد و متخصص در جامعه باشد تا احکام پیش آمده‌های جامعه را از اصول کلی و ادله اصلی استخراج نموده در اختیار مردم قرار دهد. آیت الله سید رضا صدر می‌نویسد: «الاجتهاد واجب کفائی فی الاسلام، فإذا أقامه البعض سقط الوجوب عن الباقيين، و إن لم يقم به احد اثم المسلمون جميعاً في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه مجتهد». اجتهاد در اسلام واجب کفائی است، اگر عده‌ای اقدام نمودند از دیگران ساقط می‌شود و اگر هیچ کسی اقدام نکرد همه مسلمانان در زمانی که مجتهد پیدا نمی‌شود مرتکب گناه بزرگی شده‌اند. ایشان این مسأله را به آیه‌ی نفر «...فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين...» [۷] مستدل می‌کند که تفقه همان اجتهاد است و تفقه به حکم این آیه واجب کفایی می‌باشد. [۸] بنابراین ضرورت اجتهاد در اسلام تا بدان حد است که بر یک عده‌ای واجب است که اگر انجام نشود مسلمانان همگی گناهکار خواهند بود. ج) منابع اجتهاد: منابع اجتهاد در دوره‌های اول منحصر به کتاب خدا و سنت پیغمبر (ص) بود. [۹] و این روش تا زمان فقه مآثور در شیعه رواج داشت به این معنا که هر مسأله‌ی پیش می‌آمد مجتهدین آنچه نص آیات و روایات وجود داشت همان را بیان می‌کردند، ولی رفته رفته به مرور زمان منابع اجتهاد از انحصار بیرون آمده اجماع هم به آن افزوده شده و آن اجماعی که کاشف از قول معصوم باشد جزء منابع اجتهاد و منابع احکام شرعی قرار گرفت و همین طور منابع دیگر نیز به آن افزوده شد. آیت الله محمد ابراهیم جناتی منابع اجتهاد را در دوره دوم تا شش تا (۱- کتاب ۲- سنت ۳- اجماع ۴- مشورت با صحابه ۵- اجتهاد از راه رأی ۶- قیاس) می‌شمارد و آنگاه می‌نویسد: تنها امام علی (ع) و پیروان او قیاس تشبیه و تمثیل را به عنوان منبع نپذیرفته‌اند. چهار منبع اخیر یعنی اجماع، مشورت با صحابه، اجتهاد از راه رأی و قیاس در این دوره به وجود آمده و در دوره پیش که دوره اول از ادوار اجتهاد بود در میان نبود. [۱۰] در طول دوره‌های اجتهاد در میان دانشمندان مسلمان برای اجتهاد منابع زیادی یاد شده است مانند، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد و فتح ذرایع و ... ولی آیه‌ی الله جناتی قولی را به امام خمینی (ره) نسبت می‌دهد که او به عنوان طلایه‌دار دوره هشتم اجتهاد مانند سایر مجتهدین شیعه نهایتاً منابع اجتهاد را این چنین می‌داند: امام راحل همانند مجتهدین دیگر امامیه منابع اجتهاد

را در کتاب، سنت، اجماع و عقل منحصر می‌دانست. [۱۱] پیشینهٔ اجتهادهنگامی که رد پای اجتهاد را جستجو می‌کنیم، نقش پای آنرا در زمان رسول خدا (ص) پیدا می‌کنیم لذا پیشینهٔ اجتهاد را در سه گفتار بررسی می‌کنیم: الف) اجتهاد در زمان پیامبر عالیقدر اسلام (ص؛ ب) اجتهاد در عصر حضور ائمه معصومین (ع؛ ج) اجتهاد در عصر غیبت امام معصوم (ع). الف) اجتهاد در زمان رسول خدا (ص): در طول ۲۳ سال نزول وحی که ۱۳ سال آن در مکه و ۱۰ سال دیگر در مدینه اتفاق افتاد، زمینه‌های اجتهاد و مبادی بکارگیری آن، بوجود آمد و اصول فقه اجتهادی بر پیامبر (ص) نازل شد، اگرچه در طول سیزده سال در مکه بدلیل اینکه کمتر آیاتی که بیانگر احکام باشد نازل شد و بیشتر آیات مربوط به اعتقادات، همچون توحید، نبوت، معاد و قیامت و وقایع عبرت‌انگیز گذشته نازل شد، زمینه‌ی اجتهاد کمتر وجود داشت؛ اما آیاتی که در مدینه نازل شد که حدود یک سوم قرآن را تشکیل می‌دهد، بیانگر اصول احکام اجتهادی و قواعد کلی استنباط بود؛ آیاتی که بیانگر اصول احکام عبادات، معاملات، احوال شخصیه، مسائل در ارتباط به قضاوت، حکومت، ارتباط با هموعان، قوانین حقوقی و کیفری و موارد دیگر که اصول احکام و مبادی اجتهاد به حساب می‌آیند؛ زیرا اگر مجتهد مسائل فرعی را به اصول برگردانده و حکم آنرا بدست می‌آورد، این آیات همان اصولی است که مجتهد به آن رجوع نموده، مسائل و احکام موضوعات را از آن استنباط می‌کند. بنابراین در مدت ده ساله‌ی هجرت رسول خدا (ص) در اجتهاد به روی اصحاب باز بوده و در مواردی که نص صریح وجود نداشته با تکیه به نصوص که نزدشان موجود بود اجتهاد می‌کردند. کسانی که از جانب پیامبر (ص) مأموریت تبلیغ دریافت می‌نمودند و به اطراف کشور اسلامی آنروز به عنوان مبلغ دین اسلام می‌رفتند، با سؤالاتی مواجه می‌شدند که در آن مورد نص صریح در دست نداشتند، لذا با توجه به نصوص موجود اجتهاد می‌کردند. علماء و دانشمندان به وجود اجتهاد در زمان پیامبر (ص) اعتراف دارند. محمد رضا جواهری به نقل از کتاب اصل الشیعه و اصولها از قول محمد حسین آل کاشف الغطاء چنین می‌نویسد: با دقت در مطالبی که ذکر کردیم برای شما روشن می‌شود که باب اجتهاد، حتی در زمان خود پیامبر (ص) و در بین صحابه‌ی پیامبر (ص) مفتوح بوده است تا چه رسد به زمانهای بعد... اما در هر صورت، باب اجتهاد که در زمان رسول خدا (ص) بطور مسلم مفتوح و بلکه نزد کسی که دقت کند، یک امر ضروری بوده نزد امامیه، همچنان تا امروز باز است. [۱۲] آیت الله العظمی مکارم شیرازی در این زمینه چنین می‌نویسد: شکی نیست که علم فقه با وسعتی که امروز دارد در آن زمان وجود نداشت، و مسلمانان به راحتی مسائل را از پیامبر (ص) می‌آموختند، ولی با این حال چنان نبوده که همهٔ بزرگان اسلام در حکم مسأله گویای زمان ما باشند، زیرا بسیاری از آنها به عنوان قضاوت و یا امارت به نقاط دیگر می‌رفتند و طبعاً مسائلی پیش می‌آمد که عین آنرا از پیامبر (ص) نشنیده بودند، ولی در عموماً و اطلاقات آیات قرآن مجید، وجود داشت، مسلماً آنها با تطبیق کلیات بر جزئیات، و به اصطلاح علمی «رد فروع بر اصول» و «رد اصول بر فروع» احکام آنها را درک می‌کردند، و این یک نوع اجتهاد ساده بوده است. مسلماً این کار و امثال آن در زمان پیامبر (ص) بوده و به همین دلیل ریشه‌ی اصل اجتهاد در میان صحابه و یاران او وجود داشت، هرچند همهٔ یاران و اصحاب در این حد نبوده. [۱۳] آیت الله محمد ابراهیم جنّاتی به وجود اجتهاد در زمان رسول خدا (ص) تصریح نموده او نظر خود را این گونه بیان می‌کند: برای اجتهاد به معنای نخست، در دورهٔ اول هیچ گونه مانعی نبوده و در بهای آن به روی قاریان و عالمان از صحابه‌ی رسول خدا (ص) که مجتهدین در این دروه بوده‌اند باز بوده است، زیرا با نزول اصول احکام و قواعد کلی و مایه‌های اصلی اجتهاد در مدینه‌ی منوره، همزمان خداوند (ج) اجتهاد را مانند چشمه‌ی جوشان در دل آنها قرار داده است و این بدان جهت بوده است که استخراج احکام مسائل تازه، و فروع جدید، از راه اصول احکام و قوانین کلی آنها، نیاز به وسیله‌ی کارآمد، داشت تا مجتهد بتواند از راه بکارگیری آن، مسائل تازه و فروع جدید را استخراج، و پاسخگوی نیازهای مسلمانان باشد. این وسیله‌ی کارآمد، همان اجتهاد از راه منابع مذکور است. و هرگاه این وسیله، در خدمت منابع قرار نداشت مجتهد نمی‌توانست در برابر رویدادها پاسخگو باشد و اگر مجتهد به گونه‌ی صحیح در منابع، آنرا بکار گیرد، هیچگاه برای فقه رکود و ایستائی در برابر پدیده‌ها و مسائل تازه از هر نوع که باشد، نبوده و همگام با مظاهر

نوین زندگی خواهد بود. [۱۴] بیانات فوق نمونه‌های از نظرات دانشمندان در رابطه با وجود اجتهاد در زمان رسول خدا (ص) می‌باشد، ولی اگر در منابع دقت کنیم به نمونه‌های فراوان بر می‌خوریم که عده‌ای از صحابه در زمان پیامبر (ص) اجتهاد می‌کردند و پیامبر (ص) اجتهاد آنان را تأیید می‌فرمودند. چند نمونه از اجتهاد اصحاب پیامبر (ص) در زمان حیات ایشان در واقعه بنی قریظه روایت شده هنگامی که رسول خدا (ص) اصحاب خود را به بنی قریظه اعزام داشت به آنان فرمود: نماز عصر را تا رسیدن به آنجا بجا نیاورید. در اینجا برخی از آنان جهت تعبد به نص نماز عصر را در وقت ادائی بجا نیاوردند و تنها اهتمام رسیدن به مقصد مذکور را داشتند، ولی برخی دیگر از آنان از راه اجتهاد در کلام رسول خدا (ص) نماز عصر را پیش از رسیدن به آنجا در وقت ادائی بجا آوردند، زیرا اینان از راه اجتهاد بر این بینش و اعتقاد بوده‌اند که غرض رسول خدا (ص) از فرمان، تسریع در رسیدن به بنی قریظه بوده است نه نهی از نماز عصر در وقت خودش، لذا هم نماز را در وقت ادائی بجا آوردند و هم غرض رسول خدا (ص) را که تسریع در رسیدن به مقصد بوده است حفظ کردند. این اجتهاد در اصطلاح علمی در مقام اجتهاد تخریج ملاک در مقام تطبیق است. [۱۵] نمونه دوم از اجتهاد در زمان رسول خدا (ص) رسول خدا (ص) یکی از اصحاب خود را به سرتی فرستاد و برای او در اثنای راه احتلامی حاصل گشت. او بر اثر ترس از سرما تیمم کرد و غسل نکرد و با تیمم نماز خواند و بعد از برگشت از سفر به پیامبر (ص) جریان را گفت، پیامبر (ص) به او فرمود: «أصلیت به اصحابک و انت جنب» آیا با اصحاب خود نماز خواندی در حالی که جنب بودی؟ وی در پاسخ عرض کرد: چون هوا سرد بود و خائف بودم که غسل نمایم و با توجه به آیه {و لا تقتلوا انفسکم} تیمم نمودم و نماز خواندم. [۱۶] تأمل در این نمونه‌های که در اولی اصحاب از نوع برداشت و فهم خویش از نص کلام رسول خدا (ص) سخن می‌گفته و اجتهادشان را در آن مسأله معتبر دانسته و در دومی از اجتهاد و فهم مسأله از آیهی قرآن سخن می‌گویند و پیامبر (ص) تأیید فرموده مهر صحت بر عمل اصحاب به این گونه اجتهاداتشان می‌زند، و همچنین تصریح دانشمندان و علماء کرام مبنی بر وجود اجتهاد در زمان رسول خدا (ص) مطلب را بر ما روشن و هویدا می‌نماید. ب) اجتهاد در زمان ائمه‌ی معصومین (ع) وقتی سخن از اجتهاد در زمان حضور ائمه‌ی معصومین (ع) گفته می‌شود منظور همان دوران حضور امامان معصوم از آغاز امامت امام علی (ع) بعد از رحلت پیامبر (ص) تا آغاز غیبت کبری امام عصر (عج) می‌باشد. عده‌ای در این مدت شیعه را بی‌نیاز از اجتهاد می‌دانند، بدلیل این که امام معصوم در میان مردم حضور داشت و هر پیشآمد تازه‌ای که رخ می‌داد به امام (ع) مراجعه می‌کردند و از ایشان کسب تکلیف می‌کردند و نیازی به اجتهاد نبود، لذا اهل سنت را پیشگامان عرصه‌ی اجتهاد می‌پندارند. آیت الله شهید مطهری می‌نویسد: برخی مستشرقین پنداشته‌اند که اجتهاد در شیعه دو‌یست سال بعد از اهل تسنن پیدا شده، زیرا شیعه در زمان ائمه‌ی اطهار نیازی به اجتهاد نداشت، و در نتیجه نیازی به مقدمات اجتهاد نداشت ولی این نظریه به هیچ وجه صحیح نیست. اجتهاد به معنی صحیح کلمه، یعنی «تفریع» و رد فروع بر اصول و تطبیق اصول بر فروع، از زمان ائمه‌ی اطهار (ع) در شیعه وجود داشته است و ائمه‌ی اطهار (ع) به اصحابشان دستور می‌دادند که تفریع و اجتهاد نمایند. [۱۷] و نیز آیت الله شهید مطهری در جای دیگر این پندار غلط را که شیعه در زمان حضور ائمه اطهار (ع) نیاز به اجتهاد نداشت از قول بعضی از مستشرقان نقل نموده برای بطلان آن چند دلیل ذکر نموده است، این تصور که در عصر ائمه (ع) باب علم مفتوح بود و نیازی به اجتهاد و فتوا نبود غلط است. ائمه (ع) معمولاً در مدینه بودند و تنها برای شیعیانی که در مدینه می‌زیستند این امکان بود که حکم هر مسأله‌ای را مستقیماً از خود ائمه بپرسند، اما شیعیانی که در عراق یا خراسان یا جای دیگر می‌زیستند کجا می‌توانستند هر مسأله‌ی مورد ابتلای فوری را از ائمه (ع) بپرسند؟ آنها ناچار از روایان حدیث و شاگردان ائمه (ع) می‌پرسیدند. البته گاهی عین پرسشهایی که از آنها می‌شد قبلاً پرسش شده بود و جوابش را مستقیماً از ائمه (ع) شنیده بودند. ولی غالباً این چنین نبود، قهراً ضرورت پیدا می‌کرد که مشکل به طریق دیگر حل شود. ثانیاً، تاریخ شیعه و ائمه‌ی شیعه حکایت می‌کند که امامان معصوم (ع) اکابر اصحاب خویش را که مدت‌ها شاگردی کرده بودند و آشنا به اصول و مبادی فقه شیعه بودند تشویق می‌کردند که بنشینند و فتوا بدهند. امام صادق یا امام باقر

(ع) [۱۸] به ابان بن تغلب فرمود: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده من دوست می‌دارم که در بین شیعیانمان مانند تو می‌بینم». جمله معروف «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع» را ائمه به اصحاب خود فرمودند. ثالثاً، یکی از اموری که ایجاب می‌کند اجتهاد را، جمع میان خاص و عام، مطلق و مقید و حل تعارض اخبار و روایات است و همی اینها در زمان ائمه (ع) برای روایان حدیث وجود داشته است. آنها می‌بایست با قوهی اجتهاد حل تعارض کنند و جمع روایات نمایند و احیاناً برخی را طرد نمایند. روایات معروف علاجیه تنها برای زمانهای بعد از ائمه (ع) نبوده است، برای معاصران ائمه (ع) هم بوده است. رابعاً، اینکه می‌گویند علم اصول که پایهی اجتهاد است در شیعه بعد از ائمه (ع) پیدا شده و قبلاً در انحصار اهل تسنن بود، غلط است. علمای شیعه ثابت کرده‌اند که شاگردان ائمه (ع) در عصر ائمه (ع) در موضوعات اصول تألیفات داشتند. مرحوم سید حسن صدر (ره) در کتاب تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، این مطلب را بررسی و اثبات کرده است. [۱۹] آیت الله محمد ابراهیم جنّاتی برای اثبات اجتهاد در عصر ائمه معصومین (ع) ادلهی را ذکر نموده و این گونه نتیجه‌گیری می‌کند: از مجموع دلایل مذکور بدست می‌آید که اجتهاد از راه منابع معتبر شرعی در عصر امامان (ع) وجود داشته و اصحاب، در اتخاذ این شیوه، مورد تأیید آنان بوده‌اند و نیز امامان در این دوره بر گسترش اجتهاد تأکید داشتند. [۲۰] نمونه‌های دیگر از دستور ائمه (ع) به اجتهاد. الف: امام علی (ع) به قثم بن عباس پسر عمویش که فرماندار مکه بود نامه‌ای می‌نویسد و در ضمن آن او را به فتوا دادن دستور می‌دهد: «اما بعد فأقم للناس الحج، و ذکرهم بأیام الله، و اجلس لهم العصرین فأفت المستفتی، و علم الجاهل و ذاکر العالم...» پس از ستایش خدای تعالی و درود بر حضرت مصطفی (ص) با مردم حج را بپا دار (اعمال آنرا به نادانان بیاموز و آنها را برای گذاردن حج گردآور) و ایشان را به روزهای خدا (به کفرهایی که پیشینیان از کردارهای زشت‌شان بردند) یادآوری نما و در بامداد و سرشب (که بهترین اوقات است) با آنها بنشین و فتوا بده کسی را که حکمی (از احکام دین) پرسند، و نادان را بیاموز و با دانا گفتگو کن... [۲۱] ب: ابن فضال از حسن بن جهم نقل می‌کند که امام رضا (ع) به من گفت ای ابا محمد! نظر تو در باره ازدواج مرد مسلمان با زن مسیحی چیست با اینکه زن مسلمانی داشته است؟ عرض کردم در محضر شما نظر من چه ارزشی دارد. فرمود: اگر نظرت را بگویی رأی مرا خواهید فهمید. عرض کردم: ازدواج مرد مسلمان با زن مسیحی جایز نیست چه زن قبلی وی مسلمان باشد چه غیر مسلمان. امام فرمود: چرا جایز نیست؟ گفتم: بدلیل آیهی {و لاتنکحوا المشرکات حتی یؤمنن} [۲۲] امام فرمود: در بارهی این آیه چه می‌گویی {و المحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم}؟ [۲۳] گفتم: آیهی {و لاتنکحوا المشرکات} این آیه را نسخ کرده است. امام تبسمی کرد و دیگر چیزی نفرمود. [۲۴] از این گفت و شنود بدست می‌آید که امام (ع) اجتهاد حسن بن جهم را که در محضر امام و در جواب ایشان، می‌فرماید و به آیات قرآن استدلال می‌کند، با سکوتش تأیید می‌کند. ج: اجتهاد در عصر غیبت امام معصوم (ع): اگرچه اجتهاد در زمان پیامبر (ص) و امامان (ع) وجود داشته ولی در آن زمان بسیار ساده بوده است ولی بعد از امامان معصوم کار روایان احادیث که همان فقها و مجتهدین عظام‌اند چندین برابر مشکل شد، چون بنا به فرمایش امام که «اما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رواة احادیثنا» پیشآمدهای جدید را از مجتهدین می‌پرسیدند و آنان ناگزیر باید با غواصی در دل آیات و روایات جواب سؤال آنان را استخراج و استنباط نموده در اختیارشان قرار بدهند. لذا است که در این دوره اجتهاد تولد نوینی یافت تا با گردش در افکار و اندیشه‌های جویای اندیشه‌مندان مسلمان سیر تکامل خود را طی نماید. در این دوره وقتی رد پای اجتهاد را جستجو می‌کنیم می‌بینیم که علماء و دانشمندان مسلمان گاهی به شدت از اجتهاد نهی نموده و آنرا نکوهیده‌اند و گاهی هم آنرا ستایش نموده از نیازمندیهای مسلمانان دانسته‌اند. بنابراین وقتی در کلام دانشمندان دقت می‌کنیم می‌بینیم که از اجتهاد معناهای متفاوتی ارائه شده که عده‌ای از دانشمندان با اجتهادی به معنی خاص مخالف بوده‌اند. اهل سنت اجتهاد را به معنی رأی شخص معنی می‌کردند و آنرا به عنوان یکی از مصادر احکام می‌دانستند و در آنجایی که نص از قرآن و سنت نمی‌یافتند به رأی خود متکی شده فتوا می‌دادند. اینجا است که ائمه معصومین (ع) و اصحاب کبارشان و بعد از آنان بزرگان دین علماء و دانشمندان شیعه به تاسی از ائمه‌ی هدی اجتهاد به معنی رأی

شخصی را به شدت نکوهیده‌اند. اما با گذشت زمان دانشمندان اهل سنت هم اجتهاد را به معنی وسیع بکار بردند که نزدیک به همان معنی رد فرع بر اصل می‌شود. لذا بعد از آن دیگر اجتهاد ممنوع نبوده بلکه لازم شمرده شده است. لذا اجتهادی داریم ممنوع که همان معنی اول است و اجتهادی داریم مقبول. آیت الله شهید مطهری می‌نویسد: کلمه‌ی اجتهاد تا قرن پنجم به همین معنی بالخصوص یعنی به معنای قیاس و اجتهاد رأی که از نظر شیعه اجتهاد ممنوع است، استعمال می‌شد. علمای شیعه تا آنوقت در کتب خود، باب اجتهاد می‌نوشتند برای اینکه آنرا رد کنند و باطل بشمارند و آنرا ممنوع اعلام نمایند؛ مثل شیخ طوسی در کتاب «عدة» ولی تدریجاً معنای این کلمه از اختصاص بیرون آمد و خود علمای اهل تسنن مثل ابن حاجب در کتاب «مختصر الاصول» که عضدی آنرا شرح کرده و تا این اواخر کتاب اصول رسمی جامع الازهر بوده و شاید الآن هم باشد و قبل از او غزالی در کتاب معروف «المستصفی» کلمه‌ی اجتهاد را به معنی خصوص اجتهاد رأی معنا نکردند که در عرض کتاب و سنت قرار بگیرد، بلکه به معنی مطلق جهد و کوشش برای بدست آوردن حکم شرعی به کار بردند که با این تعبیر بیان می‌گردد: «استفراغ الوسع فی طلب الحکم الشرعی...» از این وقت علمای شیعه نیز این کلمه را پذیرفتند، زیرا اجتهاد را به این معنا قبول داشتند. این اجتهاد، اجتهاد مشروع است، هر چند این کلمه در ابتدا در میان شیعه یک کلمه‌ی منفوری بود ولی بعد از آنکه تغییر معنا و مفهوم داد، علمای شیعه تعصب نورزیدند و از استعمال آن خودداری نکردند. [۲۵] اجتهاد از دیدگاه عامه و امامیه‌ها تسنن اجتهاد را به معنی رأی و نظر شخصی می‌دانند یعنی آنجایی که آیه و روایتی نیافتند و رأی و نظر شخصی خودشان مراجعه می‌کنند و بر اساس قیاس، استحسان، مصالح مرسله و ترجیحات عقلی حکم می‌کنند. آیه الله حکیم نظر شافعی را در رابطه با اجتهاد نقل می‌کند: «بینما رادف الشافعی بینه و بین القیاس، فقال: إِنْهُمَا اسْمَانِ لِمَعْنَى وَاحِدٍ». [۲۶] و نظر ابی بکر رازی را این چنین نقل می‌کند: اجتهاد بر سه معنی واقع می‌شود که یکی قیاس است. [۲۷] آیت الله مطهری تحت عنوان اجتهاد ممنوع دیدگاه اهل تسنن در مسأله اجتهاد، با نقدش این چنین بیان می‌دارند: مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نیست با فکر خودش و رأی خودش وضع کند، این را در اصطلاح اجتهاد رأی می‌گویند... اهل سنت آنرا جایز می‌دانند، آنها منابع تشریح و ادله شرعی را که ذکر می‌کنند می‌گویند: کتاب، سنت و اجتهاد. اجتهاد را که مقصود همان «اجتهاد رأی» است در عرض کتاب و سنت قرار می‌دهند... اهل تسنن می‌گویند احکامی که به وسیله‌ی کتاب و سنت تشریح شده محدود و متناهی است و حال آنکه وقایع و حوادثی که پیش می‌آیند نامحدود است، پس یک منبع دیگر غیر از کتاب و سنت لازم است معین شده باشد برای تشریح احکام الهی و آن همان است که از او به «اجتهاد رأی» تعبیر می‌کنیم. [۲۸] اما اجتهاد از دیدگاه شیعه غیر از آن است که اهل سنت مطرح نموده‌اند از نظر شیعه آن اجتهادی را که آنها قبول دارند، مشروع نیست. از نظر شیعه و ائمه‌ی شیعه اساس اولی این مطلب یعنی این که احکام کتاب و سنت وافی نیست، پس احتیاج به اجتهاد رأی است، درست نیست؛ اخبار و احادیث زیادی در این زمینه آمده است که حکم هر چیزی بطور کلی در کتاب و سنت موجود است. در کتاب کافی بعد از باب «البدع و المقایس» بابی دارد به این عنوان: «باب الرّد إلى الكتاب و السنّة إنه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج إليه الناس إلا و قد جاء فیہ کتابٌ او سنّة». [۲۹] ائمه اهل بیت (ع) از قدیم الایام به مخالفت با قیاس و رأی شناخته شده‌اند. [۳۰] پس شیعه اجتهاد را به معنی مطلق جهد و تلاش برای بدست آوردن احکام شرعی از راه ادله‌ی آن می‌دانند. تفاوت دیدگاه عامه و امامیه در مورد اجتهاد مهم‌ترین فرقهای این دو نظریه عبارتند از: ۱- مجتهد از دیدگاه اهل تسنن بر اساس رأی شخصی خودش عمل می‌کند، یعنی نظر خود را در استنباط حکم شرعی بر اساس مصلحتی که درک می‌کند و یا مشابهتی که بین یک مسأله و مسأله‌ای دیگر می‌بیند، اعمال می‌کند. ولی مجتهد از دیدگاه شیعه تمام تلاش خود را بکار می‌گیرد که حکم شرعی را بر اساس ضوابط و قوانین از نصوص شرعی استخراج کنند. ۲- از نظر اهل سنت اجتهاد یکی از مصادر احکام شرعی حساب می‌شود، در کنار قرآن و سنت ولی درجه‌اش بعد از کتاب و سنت است یعنی هنگامی که نص از قرآن و سنت نیاید نوبت به رأی می‌رسد. ولی اجتهاد از نظر شیعه دلیل حکم شرعی نیست، دلیل شرعی از نظر شیعه منحصر است در نصوص شرعی و

مجتهد برای پیدا نمودن این نصوص تلاش نموده بعد از بدست آوردنش آنرا بر فروع تطبیق می‌نماید. بنابراین اجتهاد از نظر شیعه همان عملیه‌ی استنباط و جستجوی دلیلهای شرعی است. ۳- اجتهاد از نظر اهل سنت- اجتهاد رأی- اعترافی است به کوتاهی و نبود نصوص شرعی در خیلی از مسائل، و اعترافی است به این که نصوص شرعی اعم از آیات و روایات دربرگیرنده‌ی تمام جهات و جوانب حیات انسانی نیست، زیرا فروع فرضی و مسائل جدید را شامل نیست. لذا است که به ناچار دنبال دلیل دیگری راه می‌افتد که در پاره‌ای از مسائل بسوی آن استناد کنند (اجتهاد رأی). موضعی که عمر بن خطاب بعد از رحلت پیامبر عالیقدر اسلام اتخاذ کرد اهل سنت را در این تفسیرش از اجتهاد خیلی کمک کرد، عمر بعد از رحلت پیامبر (ص) روایت حدیث، یادداشت (کتابت) و مذاکره‌ی حدیث را ممنوع نمود. رسول جعفریان می‌نویسد: یکی از اصول فکر خلیفه (عمر بن خطاب) آن بود که تنها می‌کوشید قرآن را حجت بدان و به همین دلیل اعتنایی به حدیث نداشت، این سخن که او گفت: «حسبنا کتاب الله» [۳۱] در بسیاری از مآخذ تاریخی و حدیثی آمده و هیچ معنای جز این ندارد که نیازی به حدیث وجود ندارد. [۳۲] ۴- بعضی از اصحاب رأی تا بدانجا پیش رفتند که حتی در مقابل نص هم ایستادند، این قدر به اجتهاد رأی شان اعتبار دادند، آنجایی که نصوص با ادراکات شخصی آنان تعارض می‌کرد یا تأویل می‌کردند و یا طرد می‌نمودند، چون با آنچه که خودش درک کرده بودند و مصلحت و مفسده‌ای می‌دیدند جور در نمی‌آمد، و این بدعت آشکار را موضع گیری بعضی از صحابه در زمان رسول خدا (ص) کمک نمود آنانکه در برابر نص اجتهاد می‌کردند. ابن ابی الحدید از قول استادش می‌نویسد: آن مردم خلافت را در شمار معالم دینی همچون نماز و روزه نمی‌دانستند، بلکه آنرا از امور دینوی و در شمار مسایلی چون امارت بلاد، تدبیر جنگ و سیاست رعیت می‌دانستند و در این موارد نیز اگر مصلحت می‌دید مخالفت با نص رسول خدا (ص) را جایز می‌شمردند. به عنوان مثال پیامبر (ص) دستور داد تا ابوبکر و عمر در سپاه اسامه حاضر شوند اما آنان چون آنرا به دولت نمی‌دانستند نرفتند. [۳۳] ۵- قائلین به اجتهاد رأی تا بدان حد بی‌راهه رفتند که قایل به تصویب شدند و گفتند آراء و ظنون مختلفی از آنان در یک مسأله ممکن است درست و صواب و مطابق با واقع باشد و آنچه که ظنون مجتهد به آن می‌رسد حکم واقعی خداوند است. نتیجه: از آنچه در این نوشتار بحث شد بدست می‌آید که شیعه از ابتدا تا به امروز با اجتهاد رأی آنطور که آنرا عده‌ای از علمای اهل سنت یکی از ادله‌ی استنباط احکام می‌دانستند مخالف بوده و هست ولی آن اجتهادی که به معنی رد فروع بر اصول است که از این طریق می‌توان حکم فروع فقهی را بدست آورد، از ابتدا حتی زمان پیامبر (ص) تا به حال نه تنها قبول داشته بلکه روی آن تأکید و تصریح داشته‌اند، اما آن زمانی که علماء و دانشمندان شیعه مخالف اجتهاد بودند و آنرا تقبیح می‌نمودند اجتهاد به معنی اجتهاد رأی بوده است و آن زمان منظور از اجتهاد در لسان علماء همان اجتهاد رأی بوده لذا دانشمندان شیعه مطلقاً اجتهاد را رد می‌کردند و در عین حال اجتهاد به معنی رد فروع بر اصول را اگرچه به این نام یاد نمی‌شده قبول داشته و به آن عمل می‌کرده‌اند. بنابراین هنگامی که اجتهاد از آن معنای انحصاری (اجتهاد رأی) خارج شد و معنای وسیع‌تر به خود گرفت، شیعه فوراً از آن سخن گفته آنرا به نیکی پذیرفتند. و لذا مدرسه‌ی امروز فقهای شیعه همان رد فروع بر اصول است و این اجتهاد را می‌پذیرند و اجتهاد رأی را قبول ندارند. پی‌نوشتها [۱] - مفردات راغب، باب جیم، ص ۱۰۱، چاپ دار الفکر، بیروت. [۲] - ابی عبدالرحمن الخلیل بن احمد الفراهیدی، کتاب العین، حرف جیم، ص ۱۶۰، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۱ ق، ۲۰۰۱ م. [۳] - ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، باب جیم، ص ۳۹۵، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه‌ی تاریخ العربی، بیروت، [۴] - آیه الله العظمی خویی (ره)، الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد، ص ۹، مطبعة النعمان، النجف، ۱۳۸۶ ق. [۵] - آیه الله سید رضا صدر، الاجتهاد و التقليد، ص ۲۶، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش. [۶] - دراسات فی ولایة الفقیه و فقه دولة الاسلامیة، ج ۲، ص ۷۳. [۷] - توبه/۱۲۲. [۸] - سید رضا صدر، الاجتهاد و التقليد، ص ۲۳-۲۲، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش. [۹] - آیه الله محمد ابراهیم جنّاتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۵۴. [۱۰] - همان، ص ۱۲۵. [۱۱] - همان، ص ۴۰۹. [۱۲] - محمد رضا جواهری، اجتهاد در عصر ائمه معصومین (ع)، ص ۱۲۲-۱۲۱، قم، انتشارات بوستان

کتاب، ۱۳۸۱ش. [۱۳] - آیه الله العظمی مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۸، ص ۱۹۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه. چاپ ۲۵، ۱۳۸۱ش. [۱۴] - آیه الله محمد ابراهیم جنّاتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۴۳-۴۴، مؤسسه کیهان، ۱۳۷۲ش. [۱۵] - همان ص ۴۴. [۱۶] - همان، ص ۴۵. [۱۷] - آیه الله شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۳۹، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱ش. [۱۸] - اختلاف در کتب، شهید مطهری از قول امام صادق (ع) روایت نموده ولی کتاب اجتهاد در عصر ائمه معصومین از قول امام باقر (ع) نقل نموده است (ص ۱۵۱). [۱۹] - آیت الله شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۱۲۸-۱۴۰. [۲۰] - آیه الله محمد ابراهیم، جنّاتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۹۴-۹۳. [۲۱] - نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۱۶۴-۱۶۳، نامه ۶۷. [۲۲] - بقره/ ۲۲۱. [۲۳] - مائده/ ۵. [۲۴] - سید هاشم الحسین البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴۹، تهران، چاپخانه آفتاب، ۲۵. [۲۵] - آیه الله شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۱۶۷-۱۶۶. [۲۶] - الرسالة: (لشافعی) ص ۴۷۷، چاپ مصر، به نقل از اصول عامه للفقّه المقارن، آیه الله حکیم، ص ۵۴۵. [۲۷] - آیه الله محمد تقی حکیم، اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۵۴۵، چاپ امیر، مجمع جهانی اهلیت. [۲۸] - آیه الله شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۱۶۴. [۲۹] - یعقوب کلینی، کافی، کتاب العلم، باب رجوع به کتاب و سنت، به نقل از کتاب مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۱۶۵. [۳۰] - آیه الله شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۱۶۵. [۳۱] - رسول جعفریان در کتاب تاریخ خلفاء بیش از ده منبع از منابع اهل سنت را ذکر نموده که این جمله را از عمر آورده‌اند. ص ۸۸. [۳۲] - رسول جعفریان، تاریخ خلفاء، ص ۸۸. [۳۳] - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۸۲، به نقل از کتاب تاریخ خلفاء، ص ۸۹.

<http://www.n-farda.com/faq/۳۴--۱/۵۲-۱۳۸۹-۱۱-۰۶-۰۷-۴۶-۲۷.html>

بررسی مفهوم و مصادیق ربا در اسلام

یهودیان و رباخواری عرب جاهلی

تنظیم از جاوید یاری- مقدمه: وجود ربا یکی از مهمترین فصول ممیزه اقتصاد سرمایه داری از اقتصاد اسلامی است. بهره، از نگاه اقتصاددانان غربی در حقیقت ستون فقرات و از ضروریات اقتصاد سرمایه داری به حساب آورده و به عنوان یکی از مهمترین متغیرهای اقتصاد کلان نظامهای لیبرال - سرمایه داری، تاثیر غیر قابل انکاری دارد. از عرضه و تقاضای پول گرفته تا پس انداز، تولید، اشتغال، عرضه و تقاضای کل و ورود و خروج سرمایه، همه تحت تاثیر نرخ بهره هستند. دلیل دیگری که تحقیق درباره ربا را واجب می کند، رفع شبهاتی است که اکنون ذهن برخی از اندیشه گران مسلمان را به خود متوجه ساخته و تحریم ربا را زیر سؤال برده است. چراکه با گسترش سلطه اقتصادی نظام سرمایه داری و نفوذ آن در کشورهای اسلامی، برخی از دولتمردان و روشنفکران مسلمان که تحت تاثیر پیشرفت و شکوفایی اقتصاد غرب قرار گرفته بودند، کوشیدند که سیستم اقتصاد سرمایه داری که روح آن ربا و بهره است را با حربه ایجاد سازگاری نامشروع و غیر منطقی میان این بین اعتقادات مذهبی و شاخصه های سرمایه داری لیبرال، در کشورهای اسلامی حاکم سازند که تلاشهای چند سده اخیر این تجدید نظر طلبان از اوایل قرن چهاردهم هجری موثر واقع شده و ایشان با ایجاد تردید و القای شبهه در کشورهای سنی مذهب موفق به کاستن از غلظت و شدت حکم تحریم ربا و کوچکتر ساختن محدوده تحریم آن شدند. ربا در جوامع مختلف: ربا در عربستان جاهلیکی از عوامل موثر در فهم آیات و روایات، شناخت محیط اجتماعی و روابط حاکم بر اقتصاد و فرهنگ در صدر اسلام است. بر این اساس موضوع ربا، در زمان جاهلیت را بررسی اجمالی می نمایم. ابتدا به وضعیت اقتصادی جزیره العرب و راههای کسب درآمد اعراب بویژه مردم مکه و مدینه را بررسی نموده، سپس به بیان پدیده ربا خواری در عربستان و ماهیت ربای جاهلی می پردازیم. راه های کسب ثروت در عربستان جاهلی: مردم مکه چون تاجر پیشه بودند، در به کارگیری اموال و ازدیاد ثروت چیره دست بودند. ثروتمندان عرب به تنهایی و یا به صورت مشارکت، با اهل

طایفه خویش و سایر قبایل، اقدام به تشکیل شرکت‌های بازرگانی می‌کردند. ثروتمندان مکه گذشته از بازرگانی، از راه‌های دیگری هم برای افزودن بر دارایی خویش، بهره می‌جستند که به اختصار، آنها را توضیح می‌دهیم: ۱- مضاربه: از جمله راه‌های ازدیاد ثروت، مضاربه بود که به آن «قراض» هم می‌گفتند. مضاربه به این صورت بود که صاحب مال، سرمایه مورد نیاز تاجر را تامین می‌کرد تا وی به تجارت پردازد و در پایان، پس از کنار گذاشتن سرمایه، در سود باقیمانده به نسبت مشخصی سهم باشند. در زمان جاهلیت، خسارات احتمالی - در صورتی که شرط می‌شد - بر عهده تاجر بود. پس از اسلام، خسارت بر عهده صاحب سرمایه قرار گرفت و سود همچنان بر حسب توافق طرفین تقسیم می‌شد. (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۳۴ و ۴۳۵) ۲- ربا: ربا خواری در عربستان شایع بود و ثروتمندان عرب با دادن قرض‌های ربوی، بر اموال خویش می‌افزودند. آنان علاوه بر نیازمندان که جهت تامین مایحتاج زندگی وام می‌گرفتند، به بازرگانانی هم که سرمایه کافی در اختیار نداشتند، قرض می‌دادند. این افراد به طمع اینکه از راه بازرگانی می‌توانند به سودی بیشتر از بهره پول دسترسی پیدا کنند، وام می‌گرفتند. (مکه و المدینه فی الجاهلیه و عهد الرسول، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ المفصل فی تاریخ العذب قبل الاسلام، ص ۴۰۴ و ۴۲۱) ۳- معاملات نسیه: خرید و فروش نسیه در میان اعراب رایج بود. بیشتر بازرگانانی که سرمایه کافی برای تجارت نداشتند، نسیه خرید می‌کردند. برخی از افرادی که خودشان تجارت می‌کردند و یا در کاروان دیگری حضور داشتند، بخشی از سرمایه خویش را به‌طور نسیه و به قیمت بالاتر، به فرد دیگری می‌فروختند و مشتری امید داشت تا سررسید بیع نسیه، کالاها را به قیمتی بالاتر خواهد فروخت. نظیر همین معاملات نسیه، امروزه بین موسسات عمده فروشی و خرده فروشی رایج است. (المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۴۰۴) ۴- معاملات سلف: راه دیگر، معامله سلم یا سلف بود. ثروتمندان محصولات کشاورزی و دامی را پیش از به‌دست آوردن محصول می‌خریدند و از اختلاف قیمت معاملات نقد و سلف سود می‌بردند. این نوع معاملات در مدینه بیش از جاهای دیگر رواج داشت. وقتی پیامبر اکرم (ص) به مدینه آمد، مشاهده فرمود که باغداران میوه‌های باغهایشان را یک ساله و دو ساله به عقد سلف می‌فروشتند. آن حضرت (ص) پس از قبول اصل این گونه معاملات، فرمودند: «افرادی که معامله سلف می‌کنند، باید زمان تحویل، پیمانانه و وزن کالای مورد معامله را معین نمایند». (همان، ص ۴۲۵) ربا در جزیره العرب: بعد از جنگ‌های داخلی یمن، گروهی از یهودیان یمن به شهرهای مرکزی عربستان، مانند طائف، مدینه و مکه مهاجرت کردند. ناآرامی‌های فلسطین و شام نیز باعث کوچ یهودیان شمال به این شهرها گردید. یهودیانی که ثروتمند بودند، به دادن قرض‌های ربوی اقدام کردند و در معاملات نسیه و سلف وارد شدند. زرنگی یهودیان در مال اندوزی و سادگی اعراب، کار را به آنجا کشاند که در مدت زمان کوتاهی، یهودیان به قطب‌های ثروت شهرهای مهم جزیره العرب تبدیل شدند و از جهت اقتصادی، بر اعراب تسلط یافتند. مردم مکه نیز که افرادی تاجر پیشه بودند، دستکمی از یهودیان نداشتند. یهودیان، کالا و درهم و دینار به اعراب قرض می‌دادند و برای اطمینان از بازپرداخت، مطالبه رهن می‌کردند و اگر وام گیرنده وثیقه معتبری نداشت، زنان و فرزندان او را به رهن می‌گرفتند. اگر وام گیرنده در موعد مقرر قادر به پرداخت اصل و فرع وام نمی‌شد، یهودیان، زنان و فرزندان وی را به عنوان برده می‌فروختند. رباخواری در عربستان جاهلی اختصاص به یهود نداشت، مسیحیان نیز معاملات ربوی انجام می‌دادند. در پیمان صحی که رسول خدا (ص) پس از بعثت با مسیحیان نجران امضا کرد با آنان شرط کرد که ربا نخورند. آنها به دلیل عادت رباخواری را ترک نکردند تا اینکه بعدها عمر بن خطاب آنان را کوچ داد. (۲) یهودیان و مسیحیان مروج اصلی رباخواری در عربستان بودند. کم‌کم اعراب این طریقه ناپسند را از ایشان آموختند و رباخواری بیشتر شهرهای جزیره العرب، مثل مکه، مدینه، طائف، خیبر و وادی القری را در بر گرفت. ربا در میان اعراب چنان گسترش یافت که هیچ کاروان بزرگی راه نمی‌افتاد، مگر اینکه بخشی از سرمایه آن از طریق وام ربوی فراهم آمده بود. کسب درآمد از طریق ربا چنان بین اعراب رواج یافته بود که وقتی اسلام ربا را تحریم کرد، آنان شگفت زده می‌گفتند: «انما البیع مثل الربا؛ خرید و فروش و ربا مانند هم هستند». آنها معتقد بودند که نمی‌توان ربا را از دایره فعالیت اقتصادی کنار گذاشت؛ چون «ربا» اجرت سرمایه‌ای است

که در اختیار تاجر گذاشته می شود. (۳) البته باید توجه داشت که رباخواری نزد همگان کاری پسندیده نبود و افراد صاحب فکر و اندیشه، علی‌رغم اینکه گاهی خودشان معامله ربوی انجام می دادند، آن را عملی ناپسند می شمردند؛ طوری که وقتی دیوارهای کعبه فرو ریخت و قریش درصدد تعمیر آن برآمدند، تنها از افرادی کمک می گرفتند که مال آنها آلوده به ربا نبود، زیرا ایشان معتقد بودند که در بنای کعبه نباید مال حرام مصرف شود. (۴) مراکز رباخواری در جزیره العرب عبارت بودند از ۱- مکه: توسط ثروتمندان قریش؛ ۲- طائف: توسط بازرگانان طائف و یهودیان رانده شده از یمن؛ ۳- مدینه: توسط یهودیان مستقر در شهرها و روستاهای اطراف مدینه. پی نوشتها: ۱- برگرفته از کتاب «ربا، پیشینه تاریخی، ربا در قرآن و سنت، انواع ربا و فرار از ربا»، بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱.۲- ابو عبید، الاموال، ص ۲۰۲؛ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۷۶ و ۷۷۳- المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۴۲۶۴- ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۳۵۲ رسالت

مدیریت علمی و مدیریت فقهی تعارض یا تلائم

؟

آفتاب اگر منظور از «مدیریت فقهی»، «سیاست دینی» است و می خواهند بگویند نظام مبتنی بر اصول سیاست اسلامی و دینی، نسبت به مدیریت علمی بی اعتنا است، که این هم ناشی از یک آشفتگی زبانی است و هم تهمتی است بر سیاست دینی! یکی از ابهامات و شبهاتی که برای برخی دوستان جوان و دانشجو مطرح شده، این است که: «اداره جامعه در بخش های گوناگون و عرصه های مختلف به دانش و تخصص نیاز دارد و این حقیقت، مستلزم برخورداری حکومت و نظام از «مدیریت علمی» است، حال آنکه نظام سیاسی ما مبتنی بر ولایت فقیه است و «مدیریت فقهی» را تجویز می کند. مدیریت فقهی هم بر این است که جامعه را تنها با تکیه بر احکام و مقررات فقهی اداره کند و این امر موجب رکود، توقف و ناکامی جامعه ما خواهد شد.» حال آیا حقیقت همین است که مطرح شده است؟ آیا نظام جمهوری اسلامی با مدیریت علمی تعارض دارد و حرکت در چارچوب احکام دینی و مقررات فقهی، به معنی طرد و نفی علم و دانش و بهره برداری از تخصص های مدیریتی است؟! برای روشن شدن این ابهام، باید اندکی روی همین دو اصطلاح تأمل کنیم: «مدیریت علمی» و «مدیریت فقهی». معنای مدیریت علمی، شاید روشن باشد. به هر حال مدیریت هم یکی از مهمترین عناصر حیات اجتماعی است که مثل هر مقوله دیگری از قواعد و اصول خاصی برخوردار است و در دانش مدیریت - با گرایش ها و رشته های مختلف آن - این اصول بحث و بررسی می شود و چکیده تجربیات بشری و یافته های علمی، در اختیار مدیران قرار می گیرد. بدیهی است که بدون آگاهی و استفاده صحیح از این علم، نمی توان اداره جامعه را سرو سامان داد و زمینه های پیشرفت را فراهم کرد. هدف گذاری، برنامه ریزی، سازمان دهی، تأمین امکانات لازم و زمانبندی برای رسیدن به اهداف تعریف شده و تدبیر لازم در هر مورد، از مسائل مهم مدیریتی است که مورد نیاز ما است. اما معنای مدیریت فقهی اندکی مبهم و دو پهلو بنظر می رسد. اگر منظور این است که کسی تنها با استفاده از دانش فقه بخواند بخش های مختلف جامعه را اداره کند و «فقه» را جایگزین همه دانش ها و تخصص های دیگر قرار دهد، که چنین معنایی را نمی توان در قانون اساسی یا دیدگاه های مسئولان نظام پیدا کرد. چه کسی گفته است که به جای استفاده از تخصص های اقتصادی، تربیتی، فرهنگی، سیاسی و ... باید فقط از «فقه» - به معنی مصطلح آن - استفاده کرد؟! از قضا در جای جای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بر استفاده از دانش و تجارب بشری در عرصه های مختلف تأکید شده است! (۱) علاوه بر این، اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، استفاده از دستاوردهای علمی را یکی از اهداف فرهنگی نظام دانسته است. (۲) اما اگر منظور از «مدیریت فقهی»، «سیاست دینی» است و می خواهند بگویند نظام مبتنی بر اصول سیاست اسلامی و دینی، نسبت به مدیریت علمی بی اعتنا است، که این هم ناشی از یک آشفتگی زبانی است و هم تهمتی است بر سیاست دینی! «عذر کسانی که به جای «سیاست» علمی و دینی، «مدیریت» علمی و دینی گفته اند، هر چه باشد

این قبیل جابه جایی ها آشوب فکر و زبان را بیشتر می کند و زبان آشفته، زبان بی فکری است.» (۳) ردّ این تهمت که سیاست دینی و نظام مبتنی بر ولایت فقیه متعارض با مدیریت علمی است، نیازی به استدلال ندارد، چرا که در طول دوران ۲۵ ساله پس از انقلاب، در همه عرصه های اداره جامعه، بکارگیری دقیق و صحیح اصول و فنون علمی و تخصصی آن عرصه، مورد عمل و مد نظر بوده است. در دوران دفاع مقدس و در دوران سازندگی با اینکه مدیریت کلان و رهبری جامعه برعهده ولی فقیه بوده، ولی هم او تخطی و عدم رعایت اصول علمی، فنی و تخصصی را جایز نمی شمرده است. اساساً می توان گفت دینی بودن حکومت، خود تضمینی است برای علمی بودن مدیریتها، چرا که بر اساس احکام و دستورات دینی، فرد و جامعه مسلمان باید هر کاری را بر طبق همه اصول و ضوابط عقلایی و علمی آن انجام دهند. پیامبر اکرم (ص) در برخی امور بسیار جزئی هم، رعایت اصول و محکم کاری را مد نظر داشت و آن را توصیه می کرد. و اما اگر منظور از «مدیریت فقهی»، رعایت احکام دینی و ارزش های الهی در برنامه ها و تعاملات اجتماعی است، باید این نکته را به یاد داشت که هر نظام اجتماعی و سیاسی، برای خود رفتار و ضوابط حقوقی خاصی دارد. مثلاً ضوابط مالکیت، راههای مجاز انتقال آن، ممنوعیت های مالی، و ... در نظام اقتصادی هر جامعه ای، متفاوت است، یا حقوق خانواده، شرایط ازدواج، طلاق و ... در همه جوامع یکسان نیست، اما این تفاوت ها، ربطی به فنون، سازو کارها و شیوه های مدیریتی ندارد. اینکه یک ساختمان بلند مرتبه را چگونه باید ساخت تا در برابر حوادث طبیعی مقاوم باشد و یا تبادل حرارت کمتری در آن صورت گیرد، مسائلی است که به مدیریت و مهندسی احداث این ساختمان مربوط است، اما اینکه چگونه باید خرید و فروش شود یا برای اجاره آن چه ضوابطی جاری است، به نظام حقوقی ارتباط پیدا می کند. ملاحظه می کنید که مدیریت علمی در هر چارچوب حقوقی قابل رعایت یا قابل نقض است، و اینطور نیست که نظام حقوقی اسلام - که در علم فقه بحث و بررسی می شود - پذیرش مدیریت علمی را نداشته باشد. می توان گفت نسبت مدیریت علمی با همه نظام های حقوقی یکسان است. بنابراین اگر منظور از «مدیریت فقهی» روشن شود، اشتباه و ابهامی که بوجود آمده برطرف خواهد شد. بهر حال در نظام جمهوری اسلامی ایران، به همان اندازه که بر رعایت ارزش ها و احکام الهی در روابط اجتماعی تأکید می شود، بر رعایت اصول و روش های علمی نیز در همه عرصه ها - از جمله در عرصه مدیریت - نیز تأکید می گردد و حتی در شرایط و صفات «ولی فقیه» نیز شرط توانمندی مدیریتی نیز تصریح شده است. (۴) نباید اینگونه گمان کرد که فقیه بودن یک شخص با مدیر بودن وی تعارض دارد، همانطور که پزشک بودن یا حقوقدان بودن، منافاتی با برخورداری از دانش و توان مدیریت ندارد. بله، شاید ملاحظه برخی مواردی که مدیریت آن برعهده یک روحانی نهاده شده - حال آنکه آن روحانی از مدیریت بهره ای نداشته است - موجب تقویت یا طرح این شبهه شده باشد، ولی باید توجه کرد که چند مورد خطا یا اشتباه، نمی تواند یک قاعده کلی را نفی یا اثبات کند. نمی توان از اینگونه موارد نتیجه گرفت که مدیریت فقهی با مدیریت علمی تعارض دارد! ضمن اینکه اینگونه موارد، در مورد غیر روحانیون هم فراوان دیده می شود. چه بسیار مدیریت های پزشکی، دانشگاهی، صنعتی، تجاری ...، که افرادی در رأس آن قرار گرفته اند که گرچه متخصص رشته خود بوده اند ولی بهره کافی از تجربه و دانش مدیریت نداشته اند و مدیریت آنان عامیانه بوده نه عالمانه. به هر حال بین «علمی بودن» مدیریت و «فقهی بودن» نظام حقوقی - که ناشی از دینی بودن جامعه و سیاست آن است - ارتباطی وجود ندارد. علمی بودن اداره جامعه به روش ها و راهکارهای اداره مربوط می شود و فقهی و دینی بودن، به ارزش ها و احکام حقوقی. بنابراین این دو نه مانع الجمع است و نه مانع الخلو. می توان جامعه ای را فرض کرد که دارای نظام سیاسی لائیک و حتی ضد دینی باشد ولی مدیریت آن هم علمی نباشد! چنانچه در بسیاری از کشورهای عقب افتاده ملاحظه می شود. حقیقت این است که مسئله ضعف مدیریت نه فقط در جامعه ما که در بسیاری از جوامع و نه فقط در این زمان که در زمان های گذشته نیز، واقعیتی است که نمی توان آن را به سادگی تحلیل و ریشه یابی کرد. ساده کردن مسئله، کمکی به حل مشکل نخواهد کرد و اینکه اعتبار داشتن فقه در نظام جمهوری اسلامی را علیه العلل ضعف مدیریت قلمداد کنیم، نشانی غلطی است که ما را به منزل مقصود نخواهد رسانید. اگر

انگیزه اصلاح و رفع کاستی‌ها در میان باشد، باید به ریشه‌ها و عوامل مسئله پرداخت و فقه و سیاست اسلام را وجه المصلحه قرار نداد. پی نوشت: ۱. بند «ب» اصل دوم قانون اساسی: «استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها». این بند پس از بند «الف» که درباره اجتهاد فقها است به عنوان راه‌های تحقق اهداف کلان نظام مطرح شده است. همچنین بند ۴ اصل سوم، تقویت روح بررسی و ابتکار علمی را یکی از وظایف حاکمیت می‌داند. ۲. بند ۶ بخش «الف» اصول سیاست فرهنگی. و نیز بند ۴ و ۶ بخش «ج» آن. ۳. رضا داوری اردکانی، فرهنگ، خرد و آزادی، تهران، نشر ساقی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۷.۴. ر.ک: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۵ و اصل ۱۰۹. انتخابی از منابع گوناگون <http://www.aftabir.com>

الگوی جامع برای شناخت مدیریت اسلامی

مؤلف: روح الله تولایی

چکیده: شیوه‌های مدیریت و رهبری تابعی از ارزش‌های حاکم بر بافت سازنده یک جامعه یا تمدن می‌باشد. از همین رو چگونگی ماهیت عناصر تشکیل دهنده در جامعه، خود شیوه خاصی از مدیریت را اقتضا می‌کند. با عنایت به لزوم حاکمیت ارزش‌های الهی در سازمان‌های اسلامی، لازم است تا شیوه خاص مدیریت اسلامی نیز در آنها اجرا گردد تا به موفقیت‌های منحصر به فرد خود، که همان تعالی انسانی می‌باشد، دست یابند. در راستای نیل به این هدف و یافتن الگویی برای مطالعات مدیریت اسلامی، دفتر مطالعات مدیریت اسلامی بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع) اقدام به برگزاری سلسله جلسات مقدمات مدیریت اسلامی نموده است که در این مقاله از ماحصل آن سلسله جلسات، و همچنین انجام یک تحقیق کتابخانه‌ای در مطالعات و پژوهش‌های انجام شده در حوزه مدیریت اسلامی، به پیشنهاد الگویی جامع برای شناخت مدیریت اسلامی و تدوین اصول و مبانی آن پرداخته شده است. این مقاله پس از بیان تعاریف مختلف صاحب‌نظران از مدیریت اسلامی و جمع‌بندی آنها، در پاسخ به سؤال چستی مدیریت اسلامی به ارائه یک تعریف جامع از مدیریت اسلامی می‌پردازد؛ و سپس با بررسی روش‌شناسی مطالعات مدیریت اسلامی و تلفیق و جمع‌بندی دیدگاه‌های مختلف مطرح شده در سلسله جلسات مقدمات مدیریت اسلامی، یک الگوی جامع را برای شناخت مدیریت اسلامی ارائه می‌نماید. کلید واژه‌ها: علم مدیریت، مدیریت اسلامی، روش‌شناسی مدیریت اسلامی، منابع اسلامی، فلسفه مدیریت، تئوری‌های مدیریت. مقدمه: ظهور سازمان‌های اجتماعی و گسترش روزافزون آنها یکی از خصیصه‌های بارز تمدن بشری است. به این ترتیب و با توجه به عوامل گوناگون مکانی و زمانی و ویژگی‌ها و نیازهای خاص هر جامعه، هر روز بر تکامل و توسعه این سازمان‌ها افزوده می‌شود. بدیهی است هر سازمان اجتماعی برای نیل به اهدافی طراحی شده و با توجه به ساختار و نیازمند نوعی مدیریت است. ناگفته نماند که ظهور پدیده «اداره کردن» مربوط به روزگار اخیر نیست، بلکه از دیرباز، بشر متوجه شده است که برای رسیدن به یک «هدف» لازم است به بسیج امکانات و رهبری این امکانات به سوی آن هدف مشخص اقدام کند. باید توجه داشت شیوه رهبری و مدیریت در هر تمدنی بستگی به ساخت فرهنگی آن تمدن دارد. از جمله خاطره تلخ دانشمندان اروپا از دادگاه‌های تفتیش عقاید و بیم از تکرار مطالعات مدرسه‌ای باعث شد تا تحلیل مبتنی بر تجربه صرف بشری پس از رنسانس بر روح تحقیق در غرب حاکم گردد و سرانجام انسان نیز به عنوان یکی از عوامل تولید در ردیف ماشین و دیگر منابع به شمار آید؛ یعنی انسانی که خود خالق ماشین است، در نظام ارزشی غرب، هم سطح مخلوق و گاه در آثار بعضی از متفکران، حتی در سطحی پست‌تر از ماشین جای گرفت، و این بسیار شگفت‌آور است. (رضاییان، ۱۳۸۰، ص ۴) امروزه اگر چه مطالعات انسان‌شناسی، بعضی از صاحب‌نظران غربی را متوجه این امر کرده است که در تحلیل‌های «مهندسی انسانی»، انسان را تنها به عنوان یک عامل صرف محسوب نکنند، اما متأسفانه همچنان صدای خرد شدن ارزش‌های فطری انسان در لابلای چرخ‌های ماشین‌ساز غربی و شرقی طنین انداز است. یکی از پیامدهای مهم درهم ریخته شدن نظام ارزشی غرب، حاکم شدن مکتب اصالت نفع بر روند فعالیت‌های

اقتصادی و تولید است؛ معتقدین به این مکتب یک عمل را تا آنجا درست قلمداد می‌کنند که برای فرد یا افرادی، بیشترین خوشی و آسایش را به وجود آورد. به بیان دیگر، ملاک درستی یک عمل نتایج آن است نه شیوه انجام آن عمل؛ در واقع طرفداران این اندیشه، چهره اصلی هر عمل را که همانا انگیزه آن می‌باشد، بی‌بها جلوه داده‌اند. بدیهی است در این مکتب میزان درستی نتیجه بستگی به میزان سوددهی آن دارد. بدین سان این تمدن بعد از انقلاب صنعتی به یک تمدن سود انگار تبدیل شد و در نتیجه زندگی بشر در غرب، صحنه رقابت تمام عیار سود محوری شده است. (رضاییان، ۱۳۸۲، ص ۵) روشن است که اصول مدیریت حاکم بر چنین جوامعی را نمی‌توان مطلق پنداشت و یا کاربرد تمامی آن اصول را در جوامع مختلف مجاز دانست. اگر چه به کارگیری تئوری‌های غربی مدیریت که با آموزه‌های الهی تعارضی ندارند، و به جهت رفع حاجات علمی کشور می‌باشد، خالی از اشکال است، منتها اصل بر تدوین اصول مدیریت بر مبنای ارزش‌های الهی است که ما آن را علم مدیریت اسلامی می‌نامیم. آنچه در بحث مدیریت اسلامی مطرح است حاکم بودن ارزش‌های اسلامی و معیارهای الهی بر مدیریت در کنار بهره‌مندی از چارچوب‌ها و ساختارهای علمی و مدیریتی می‌باشد، یعنی اگر علم مدیریت برای داده‌های خود از احکام، راهکارها و ارزش‌های اسلامی بهره‌مند گردد، به موفقیت حقیقی خود دست خواهد یافت. در واقع به نظر می‌رسد مدیریت اسلامی بر مبنای ارزش‌های الهی اسلام، زمینه‌های تعالی و شکوفایی انسان را فراهم می‌آورد. این امر چه در سطح جامعه (مدیریت و رهبری در جامعه اسلامی) و چه در سطح سازمان (مدیریت و رهبری سازمانی) مصداق دارد که نمونه آن در تغییر نوع نگاه به انسان‌ها در سازمان، از نگاه منابع به انسان در کنار دیگر منابع سازمانی، به نگاه سرمایه ارزشمندی که با پرورش آن مسببات خلاقیت و نوآوری در سازمان فراهم خواهد شد. در عین حال ذکر این نکته نیز ضروری است که این امر با به کارگیری اصولی که در علم مدیریت از نظر صاحب نظران غربی ارائه شده است، منافاتی ندارد. منتها اگر سازمان‌ها بخواهند اهداف و مأموریت خود را تنها در دستیابی به منافع کمی مادی تعریف کنند، به مرور زمان پس از دستیابی نسبی به آنها، دیگر برای ادامه فعالیت سازمان خود و فلسفه وجودی خود دچار تردید خواهند شد. شاهد بر این مدعا هم تغییر رویکرد بسیار مهم در ادبیات امروزه مدیریت استراتژیک سازمان‌ها در دنیا می‌باشد. امروزه سازمان‌های بزرگ دنیا به جای آنکه اهدافی را برای خود تعیین کنند و به دنبال تدوین راهبردهایی برای رسیدن به آن باشند، ارزش‌هایی را برای سازمان خود تعریف می‌کنند و مأموریت سازمان را پیاده کردن آن ارزش‌ها در سازمان تعریف می‌کنند. برای مثال اگر سازمانی صرفاً به دنبال افزایش درآمد سهامداران و صاحبان خود باشد، ارزش خود را "بالا بردن نسبی قیمت هر سهم سازمان" تعریف می‌کند و تمام ارکان سازمان به دنبال پیاده‌سازی این ارزش در سازمان می‌باشند. ما در مدیریت اسلامی مدعی هستیم که با نگاهی جامع به تمام ابعاد وجودی انسان و با مد نظر قرار دادن تمام نیازهای او (با در نظر گرفتن اولویت‌بندی نیازها)، می‌خواهیم ارزش‌هایی را برای سازمان تعریف کنیم که با توجه به فلسفه وجودی و رسالت هر سازمان، آن را به موفقیت‌های منحصر بفرد و متعالی برساند. شناخت مدیریتی اسلامی و روش‌شناسی تحقیق در مدیریت اسلامی جهت کاربردی کردن مفاهیم و اصول آن برای سازمان‌های اسلامی، بحثی است که در این مقاله به آن پرداخته شده است. تاکنون تلاش‌های زیادی جهت شناخت و معرفی مدیریت اسلامی صورت پذیرفته است، منتهی هنوز به الگویی جامع، اثبات شده و کاربردی که مورد قبول دانشمندان علم مدیریت و اساتید حوزه علمیه باشد دست پیدا نشده است. در همین راستا این مقاله به پیشنهاد الگویی برای شناخت مدیریت اسلامی می‌پردازد تا با اصلاح و اثبات آن در تحقیق‌های بعدی به مبنایی جهت کاربردی ساختن مدیریت اسلامی تبدیل گردد. (سلسله جلسات مقدمات مدیریت اسلامی، ۱۳۸۵) اهمیت و ضرورت مدیریت اسلامی ضرورت جایگزین کردن مبانی و اصول مدیریت اسلامی به جای مدیریت فعلی، از دو جنبه قابل بحث و بررسی می‌باشد.... تعاریف مدیریت اسلامینویسندگان و صاحب نظرانی که در قلمرو مدیریت اسلامی و دیدگاه‌های اسلام در مورد مدیریت قلم زده‌اند هر یک به فراخور برداشت‌های خود از اسلام، مبانی اخلاقی، و سیره پیامبر (ص) و معصومین (ع) به طور مستقیم و یا غیرمستقیم تعاریف و یا توضیحاتی را ارائه داده‌اند که

نوعی مفهوم مدیریت اسلامی از آن مستفاد می‌شود. البته دامنه این برداشت‌ها و تعریف‌ها (که بیشتر بر محور ارزش‌ها و مبانی اخلاقی مکتب اسلام و سیره پیشوایان دین قرار داشته‌اند) گسترده و از نظر نوع نگاه نیز (در عین نزدیکی به هم بودن) متنوع است، در ادامه به تعدادی از تعریف‌های ارائه شده در مورد مدیریت اسلامی اشاره می‌شود: افجه‌ای مدیریت اسلامی را مقوله‌ای مکتبی می‌داند و وظیفه مکتب نیز از نظر او ارائه راه‌حل‌هایی است که با مفهوم عدالت خواهی سازگار است (افجه‌ای، ۱۳۷۷، ص ۲۲).

حمیدی‌زاده نیز معتقد است که نظام مدیریت در تفکر اسلامی از اصول اعتقادی آن سرچشمه می‌گیرد و بنابراین، مدیریت بر یک مجموعه انسانی و در یک سازمان در راستای مدیریت جهان خلقت است، با این ویژگی وی مدیریت را به عنوان یک بینش مطرح می‌کند که در آن مدیر نیز عضوی از اعضای آفرینش است که باید همراه و هماهنگ با ضوابط و قوانین کلی آن باشد زیرا تشکیلاتی که به وی سپرده شده، هدفش در جهت نظم کلی جهان و برای پیشبرد فعالیت‌های بشری به منظور دستیابی به سطوح آرمانی است (حمیدی‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۲). عسگریان مدیریت از دیدگاه اسلام را در مسیر نزدیکی به خداوند می‌داند. بدین معنی که در کلیه سطوح آن زهد و تقوی پیشه می‌شود، سعی در بخشش و ارشاد فزونی می‌یابد و جلب رضایت اکثریت بیشتر می‌شود (عسگریان، ۱۳۷۰، ص ۵۲). مشرف جوادی معتقد است در مدیریت اسلام (اسلامی)، ابتدا محور رابطه با خدا و حرکت به سوی او همراه با قادر مطلق دانستن وی و شهادت به یگانگی، یعنی فقط یاری و کمک طلیدن از او منظور است (مشرف جوادی، ۱۳۷۸ ص ۱۱)، «مدیریت در اسلام» بدون در نظر گرفتن اعتقاد به معاد و یا دنیای دیگر ناقص است. در واقع مطلب و مسایل مدیریت در اسلام، جدا از دنیای دیگر همان مدیریت غربی است (مشرف جوادی، ۱۳۷۸، ص ج)، هنگامی که صحبت از مدیریت در اسلام می‌شود، ابتدا منظور اداره امور و بهره‌برداری صحیح از نعمت‌های الهی بر اساس اعتقاد به جهان‌بینی توحیدی است، یعنی کلیه اعمال و رفتار انسان‌ها و یا مدیران باید بر مبنای جهان‌بینی توحیدی باشد و فلسفه توحیدی ایجاب می‌کند که اعمال یک مدیر، علاوه بر انطباق با جهان‌بینی توحیدی، با اصول و اهداف جامعه اسلامی نیز تطبیق داشته باشد (مشرف جوادی، ۱۳۷۸، ص ۳).

هاشمی رکاوندی نیز مدیریت در اسلام را در اصل بر مبنای کلامی و عقیدتی ملهم از قرآن و سنت نبی (ص) استوار می‌داند (هاشمی رکاوندی، ۱۳۷۹، ص ۷۶). تقوی دامغانی بدون این که از مدیریت اسلامی تعریفی ارائه دهد در مورد چستی مدیریت توضیحی داده و به امانت بودن، تکلیف بودن، خدمت بودن و مواردی از این قبیل اشاره کرده است و سپس به توضیح نقش مدیر در جوامع اسلامی پرداخته است (تقوی دامغانی، ۱۳۷۸). نبوی مدیریت اسلامی را این چنین تعریف کرده است، مدیریت هنر و علم به کارگیری صحیح افراد و امکانات در جهت وصول اهداف سازمانی است، به نحوی که با موازین شرع مغایرت نداشته باشد (نبوی، ۱۳۸۰، ص ۳۳). قبادی نیز مدیریت اسلامی را آن بخش از «مدیریت» و فرآیند آن می‌داند که مستند به وحی الهی و منابع اسلامی باشد و وجه تمایز آن با دیگر مدیریت‌ها را در مبتنی بودن بر وحی، نبود نظام بهره‌کشی انسان از انسان، مبتنی بودن بر ارزش‌های متعالی، مطلق و ثابت و استوار بودن بر پایه تعالی، کرامت و شرافت انسانها می‌داند. (قبادی، ۱۳۷۸، ص ۱۲) روش‌شناسی تحقیق در مدیریت اسلامی... روش تحقیق در مدیریت اسلامی از روش‌های تحقیق در مدیریت اسلامی می‌تواند از طریق آنالیز واژگانی مدیریت اسلامی صورت پذیرد. در این روش ابتدائاً تمامی اجزاء مورد بحث در مدیریت اسلامی طبق الگویی جامع مشخص می‌گردد و سپس با تبیین جایگاه هر یک از اجزاء و تبیین روابط بین خود اجزاء؛ مدل کاملی از تدوین مدیریت اسلامی جهت ارائه چهارچوب مشخص برای تحقیق در این علم ارائه خواهد شد. مدیریت اسلامی از ترکیب دو واژه «مدیریت» و «اسلامی» شکل گرفته است. اجزاء کاربردی علم مدیریت شامل ۵ مرحله اصلی برنامه ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل به همراه یک نظام بازخورد می‌باشد. واژه دوم در مدیریت اسلامی، اسلام می‌باشد. همانطور که علم مدیریت خود از اجزای متعددی تشکیل شده است که اگر هر کدام از آن اجزاء در مطالعات و تحقیقات مورد توجه قرار نگیرد نتیجه حاصل از آن تحقیق جامع علم مدیریت نخواهد بود؛ برای اسلامی بودن نتایج حاصله بایستی اجزای دین مبین اسلام و روابط بین آن اجزاء را

شناخت تا نتیجه حاصل از تحقیق را بتوان حقیقتاً اسلامی نامید. اسلام متشکل از ۴ جزء اصلی می باشد که عبارتند از قرآن، روایت، سیره ائمه اطهار(ع) و بزرگان اسلامی، و عقل. برای تدوین الگوی مطالعاتی مدیریت اسلامی لازم است تا به طور جامع در تمام اجزای ذکر شده تحقیق صورت پذیرد و سپس با تعریف روابط بین آنها به خروجی علم مدیریت اسلامی نائل آییم. الگوی تدوین مدیریت اسلامیمروری جامع در مطالعاتی که در حوزه مدیریت اسلامی انجام شده است نشان می دهد که هر کدام از آنها تنها از یک یا دو جنبه خاص به مدیریت اسلامی پرداخته‌اند، به همین دلیل هم غالباً به اصول و مبانی کاربردی دست پیدا نکرده‌اند و به جز مواردی که توصیه‌های اخلاقی در مورد شخص مدیر بیان شده است، برنامه‌ها و راهکارهای روشنی ارائه نشده است. برای به نتیجه رسیدن این مطالعات و پژوهش‌ها نیاز به تدوین یک الگوی جامع با خروجی‌های مشخص می باشد. بدین منظور پس از برگزاری نشستهایی در حدود دو سال با عنوان «مدیریت اسلامی» توسط دفتر مدیریت اسلامی بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق(ع) و دعوت از اساتید و صاحب‌نظران این حوزه، یک الگوی جامع برای شناخت مدیریت اسلامی تدوین گردید که در نمودار شماره ۱ نشان داده شده است. بر اساس این الگو مطالعات علم مدیریت اسلامی به صورت کلی به دو حوزه مطالعات محتوایی و حوزه مطالعات ساختاری تقسیم می شود. در حوزه محتوایی به دنبال بررسی جامع تمام منابع مدیریت اسلامی می باشد. در این حوزه تمام منابع موجود مدیریت اسلامی را به ۴ گروه زیر تقسیم می کند: ۱- منابع قرآنی ۲- منابع روایی و حدیثی ۳- منابع فلسفی اسلامی ۴- منابع تاریخی و سیره‌در حوزه مطالعات ساختاری هم جهت تدوین اصول و مبانی مدیریت اسلامی، می باید مطالعات و پژوهش‌های مورد نیاز در ۳ گروه زیر انجام پذیرد. ۱- غرب شناسی ۲- فلسفه مدیریت غربی ۳- تئوریها و نظریه‌های مدیرتالیف) حوزه محتوایی مدیریت اسلامیدر این حوزه با یک رویکرد جامع و سیستمی، می توان منابع اطلاعاتی مورد استفاده در علم مدیریت اسلامی را به ۴ گروه زیر تقسیم بندی نمود: ۱- منابع قرآنی ۲- منابع روایی و حدیثی ۳- منابع فلسفی ۴- منابع تاریخی و سیره ۱- منابع قرآنیهر موجودی در عالم طبیعت، موجودی زمانی- مکانی است، پس برای مطالعه وجه مادی هر پدیده باید به زمان و مکان آن پدیده عنایت نمود. لذا برای درک شان قرآن و سنت معصومین(ع) از حیث چگونگی صدور، ویژگی‌ها و چگونگی فهم و عمل به آنها باید به نقش زمان و مکان در آنها توجه نمود. با این مقدمه، قرآن به طور عام، و قصص قرآن و موارد بحث از اعمال مدیریت الهی و کارگزاران عالم در قرآن به طور خاص، یکی از حوزه‌های مهم و ضروری تحقیق در مدیریت اسلامی می باشند. علاوه بر آن، توجه به کلید واژه‌های مدیریت و مشتقات آن در قرآن همچون تدبیر، تدبر، ملک، امر، ولایت، رشد، هدایت، رسالت، تربیت، و توجه به صفات خداوند و مدیریت‌های الهی در قرآن، راهنمای شناخت حوزه‌های خاص مدیریتی قرآن خواهند بود. احادیث وارد شده در تفسیر آیات فوق و همچنین رجوع به تفاسیر تحلیلی معتبر قرآن، منابع غنی دیگری برای مدیریت اسلامی هستند که در این گروه قرار می گیرند. در خصوص این بند از مقاله موارد زیر می تواند در فهم قرآن کریم و برداشتهای عملی مورد نیاز از آن کمک کند: ۱- مطالعه تاریخ صدور قرآن و کتابت و آموزش و کیفیت جمع آوری و تدوین آن، یکی از مقدمات ارزشمند در فهم پیام قرآن می باشد. ۲- توجه به ویژگی نظارت قرآن بر نهضت اسلامی پیامبر(ص)، در عین ابدی بودن آن، خود یکی از مظاهر اعجاز قرآن را برای ما آشکار می سازد و به فهم صحیح ما کمک می کند. ۳- توجه به امرمکی و مدنی بودن آیات، ما را به دو دوره بسیار مهم نهضت اسلامی پیامبر(ص)، واقف می گرداند: الف) دوره قبل از حکومت اسلامی(دوره بعد از حکومت اسلامیدوره اول، دوره کادرسازی و تربیت نیروهای مکتبی کارآمد، و دوره دوم، دوره تشکیل حکومت و بکارگیری نیروها و چگونگی اداره نظام اسلامی، می باشد. ۴- توجه به ترتیب نزول آیات و سوره‌ها، شأن نزول و شأن جری و تطبیق در آیات، فضای اجتماعی زمان نزول آیات و جو بین‌المللی زمان نزول آیات، ما را با حقایق مکنون بسیاری در امر مدیریت و رهبری، و فهم و اجرای وحی الهی آشنا خواهد نمود. ۵- توجه به ویژگی تربیتی، اعتقادی و معنوی نیروها و مراحل آن در دوره اول، و نزول تدریجی حجم کثیری از آیات و احکام عبادی در دوره دوم، سیاستگذاری‌های خرد و کلان الهی و نحوه

مرحله‌بندی اجتماعی در مسیر حرکت بر اساس ارزش‌های الهی را برای ما آشکار می‌نماید. ۶- توجه به زمان و مکان صدور آیات محکم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقید، جمل و مبین، ناسخ و منسوخ و غیره، ما را در نحوه تقنین قوانین و اجرای آن، توانا می‌گرداند. بخصوص پدیده «فسخ»، و پدیده تاخیر صدور بعضی از احکام عملی از زمان تشکیل حکومت اسلامی، ما را به ویژگی بعضی از معضلات اجتماعی، و نحوه حل و فصل آن، آگاه می‌گرداند. ۷- معاشرت با اقشار مختلف، و تجربه مستقیم موضوعات قرآنی در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی، ما را با خصوصیات موضوعات واقف نموده، فهم صحیح احکام آنها را از قرآن، برای ما میسر می‌نماید. فقدان این معاشرت و تجربه، ما را به افراط و تفریط در فهم احکام کشانده، موجب عسر و حرج، و یا راحت طلبی خواهد شد. (نقی‌پور، ۱۳۸۱، ص ۲۶) - منابع روایی و حدیثی منظور از منابع روایی و حدیثی مجموعه سخنان، عملکردها و سکوت‌های معنی‌داری می‌باشد که به «قول و فعل و تقریر» نیز موسوم است. همه ویژگی‌های مورد عنایت به قرآن، در سنت معصوم (ع) نیز باید مورد ملاحظه قرار گیرد؛ علاوه بر آن در فهم منابع روایی و حدیثی توجه به نکات زیر بسیار کمک می‌نماید: ۱-

میزان فهم مخاطب حدیث، در کیفیت و سطح صدور سنت، بسیار قابل توجه است: «نحن معاشر الانبیاء نکلّم الناس علی قدر عقولهم» «ما جماعت انبیاء، با مردم به میزان عقلشان سخن می‌گوییم» ۲- قصد و غرض مخاطب معصوم (ع)، بخصوص مخاطبین اهل بیت (ع)، در اعتبار و عدم اعتبار حدیث بسیار دخالت دارد که در اصطلاح به آن «جهت صدور حدیث» گفته می‌شود، صدور احادیث تقیه‌ای از این قبیل می‌باشد که عمدتاً به دوره اهل بیت (ع) بعد از پیامبر (ص)، تعلق دارند. ۳- ضرورت اداره حکومت، و رهبری و هدایت مردم، گاه اقتضای فرامینی مقطعی شبیه به آیات نسخ را دارد که باید آنها را از سنت ابدی معصوم، تفکیک نمود. خلط این دو دسته سنت، نتایج بسیار غلطی را پدید خواهد آورد که گاه موجب برداشت تعارض در احادیث و در نتیجه به بن بست رسیدن در فهم آن خواهد شد. ۴- جواز پدیده «نقل به معنا» به علت طبیعت خطا و نسیان انسانی در سنت قولی معصوم (ع) که مهم‌ترین و گویاترین گزارش از سنت معصوم (ع) می‌باشد، و مشروعیت گزارش حدیثی تنها یک فرد راستگو، با وجود جائز الخطا بودن، و احتمال بروز خطا در سلسله نقل‌ها، و احتمال رعایت زمان و مکان خاص مخاطبین از جانب معصوم (ع) و احتمالات دیگر، همه و همه، محوریت قرآن و تبعیت حدیث از قرآن را تاکید می‌کند که باید در تفکر دینی و پژوهش‌ها، از قرآن شروع کرد، و حدیث را از دریچه تفکر قرآنی نگریست و از این راه به پذیرش یا رد حدیث اقدام نمود. ۵- پراکندگی صدور احادیث به علت دخالت زمان و مکان (محدودیت مخاطبین، شرایط خاص اجتماعی و ...) و انسجام و جامعیت دینی قرآن به علت حکومت وجه ابدی آن در بیان مسائل، و ارتباط مفهومی و نظام‌مند بیانات قرآنی همچون اجزاء یک پیکر واحد، و تنظیم الهی آیات و سور قرآنی در این راستا، همه و همه، ضرورت تمرکز و محوریت قرآن را بخصوص در سیاستگذاری‌های کلان و برنامه‌ریزی‌های بلندمدت و میان‌مدت، و طراحی ساختار اداری، اجتماعی، سیاسی نظامی حکومت، مطرح می‌نماید. در این جهت، توجه به نظام ترتیب آیات و سور، در کنار پژوهش موضوعی قرآن، ما را با حقایق مکنون بسیاری، آگاه خواهد ساخت. ۶- توجه به اندیشه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی اهل سنت، و گروه‌های مخالف اهل بیت (ع) در عصر ائمه اطهار (ع)، ما را در فهم خصوصیات موضوعات، و خصوصیات احکام آنها در سنت معصوم (ع)، واقف می‌گرداند. ۷- هیچ منبعی از احادیث منتسب به اهل بیت (ع)، بی‌نیاز از ارزیابی سندی نیست، مگر احادیثی که در حد تواتر لفظی، معنوی و اجمالی باشند؛ که تواتر یقین‌آور آنها، ما را از تحقیق اسنادشان، بی‌نیاز می‌گرداند. با این توصیف، بطریق اولی، احادیث وارده از طریق اهل سنت، علاوه بر متن، اسنادشان نیز، نیازمند ارزیابی، می‌باشد. البته قوت محتوی و بلاغت کلام در بعضی از متون، همچون نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه، ما را از تحقق سندی اکثر محتویات قریب به اتفاق آنها، بی‌نیاز می‌گرداند. ۸- استفاده از معجم‌های قرآنی و حدیثی در یافتن حوزه‌های بحث بسیار مفید می‌باشد. این معجم‌ها معمولاً بر اساس الفاظ قرآن و حدیث و یا بر اساس موضوعات تنظیم گشته‌اند. ۳- منابع فلسفی اسلام‌پسندی که مربوط به چیستی و چرایی و فلسفه علم مدیریت اسلامی می‌باشد توسط اندیشمندان اسلامی در قرون متمادی

تدوین گشته است. این منابع فلسفی می‌تواند ما را در رسیدن به الگوی اولیه و چارچوبی برای دسته‌بندی و طبقه‌بندی منابع حوزه‌های دیگر راهنمایی نماید. به همین جهت ضرورت آن در تدوین مدیریت اسلامی احساس می‌گردد. ۴- منابع تاریخی و سیرهبخشی از منابع مدیریت اسلامی مربوط به منابع تاریخی و اندیشه‌های اندیشمندان بزرگ اسلامی می‌باشد. منابع موجود از سیره نظری و عملی معصومین (ع)، انبیاء و اوصیاء الهی نیز در این حوزه قرار می‌گیرند. قسمتی از منابع این حوزه در کتب تاریخی شیعه و اهل سنت آمده است، قسمتی دیگر از آن در تفاسیر روایی و قسمتی از سیره‌های عملی به طور خاص، در کتبی حدیثی همچون «بحارالانوار» علامه مجلسی، و به طور عام مجموعه‌های حدیثی شیعه همچون «وسائل الشیعه»؛ و از مجموعه‌های حدیثی اهل سنت همچون «کنز العمال» علاءالدین فاضل هندی می‌باشد. کتب موجود خاص سیره پیامبر اکرم (ص) و سیره اهل بیت (ع) همچون «سیره رسول الله» ابو محمد عبدالملک بن هشام و «سیره نبوی (منطق عملی)» مصطفی دلشاد تهرانی منابع غنی دیگری در این زمینه می‌باشد. ب) حوزه ساختاری مدیریت اسلامی ۱- غرب شناسی تمدن کنونی غرب و پیشرفت‌های شگرف آن در حوزه‌های علمی و تکنولوژیکی، من جمله در علم مدیریت، حاصل یک حرکت پانصد ساله (از قرون وسطی تا کنون) می‌باشد. از طرفی فهم جریان‌شناسی یک علم به دلایل متعددی بر فهم خود آن علم تقدم و ضرورت دارد؛ زیرا اولاً- جایگاه تاریخی و سیر آن علم (تکاملی یا غیرتکاملی) بهتر فهم می‌شود؛ ثانیاً با توجه به ریشه‌دار بودن تمام علوم، فهم جریان‌شناسی یک علم باعث می‌گردد گام و مرحله بعدی آن به گونه‌ای بهتر پیش‌بینی، برنامه‌ریزی و محاسبه شود؛ ثالثاً فهم نسبت تاریخی یک علم با علم محوری، درجه اصالت و اعتبار آن علم را معین می‌کند. این نگاه‌های کلان به اندیشه‌های تاریخی، باعث می‌شوند حتی فهم تئوری‌های جزئی آن علم شفاف‌تر و بهتر صورت گیرد. لذا آشنایی با سیر زمانی این تمدن و تکامل علوم مقدمه فهم فلسفه علوم غربی و مقدمه‌ای برای بهره‌مندی از راه‌های رفته شده در حوزه‌های مختلف علم می‌باشد. ۲- فلسفه مدیریت غربی مدیریت اسلامی از دو جنبه نیاز به بهره‌مندی از علم مدیریت غربی دارد. اولاً- برای سرجمع کردن، مدوّن کردن، منظم کردن و نظام‌مند کردن منابع خام موجود در مدیریت اسلامی، به یک تفکر و تجربه‌ی علمی احتیاج است، ثانیاً برای استفاده از مواد و پایه‌هایی که دانشمندان غربی در این علم جمع آورده‌اند، به یک نگاه علمی نیاز می‌باشد. البته گرفتن پایه‌های یک علم، لزوماً به معنای قبول تمام نتایج آن نیست. لذا برای دریافتن سیر پیشرفت علم مدیریت و چارچوبی که در غالب آن تئوری‌های جدید در حوزه‌های مختلف علم مدیریت مطرح می‌شود، لازم است تا با فلسفه به وجود آمدن علم مدیریت در غرب آشنایی پیدا شود. فلسفه مدیریت غربی در نهایت چارچوبی می‌دهد تا به وسیله آن بتوان منابع مدیریت اسلامی مدون و نظام‌مند شده و جنبه کاربردی پیدا کند. ۳- تئوری‌های مدیریت برای درک بهتر و عملی چارچوب اصول و مبانی علم مدیریت غربی لازم است تا در ابتدا با تمام نظریه‌ها و تئوری‌هایی که در این چارچوب مطرح شده است آشنایی پیدا شود. همچنین مقدمه تولید علم و گسترش مرزهای دانش، فراگیری علوم تا سر حد مرزهای موجود می‌باشد. لذا برای تدوین علم مدیریت اسلامی آشنایی با تئوری‌های مدیریت امری ضروری به نظر می‌رسد. تحقق دین در جامعه... نتیجه‌گیریهما نظور که در مقدمه اشاره شد، شیوه رهبری و مدیریت تابعی از ارزش‌های حاکم بر بافت سازنده یک جامعه (تمدن) است و بدیهی است چگونگی ماهیت عناصر تشکیل دهنده یک جامعه، خود نوع خاصی از نظام ارزشی و شیوه خاص مدیریت را اقتضا می‌کند. در جوامع غربی، به علت بافت مادی صرف، غالباً ارزش‌گذاری‌ها بر پدیده‌های حیات انسانی، مبتنی بر یک سلسله مفاهیم و معانی اومانستی است و انسان‌شناسان اومانست در نظریه‌های خود، به دلیل بی‌بهرگی از مکتب وحی تصویر گر انسانی هستند که هاله‌ای از توهمات بشری، پیرامون او را گرفته است؛ گاه او را موجودی بدذات و گاه او را موجودی خوش ذات و ... معرفی می‌نماید و چون در این تئوری‌های انسان‌شناسی، انسان همچنان موجودی است مجهول، بالطبع می‌بینیم که جوامع مغرب زمین گرفتار نسبیت در مفاهیم ارزشی گشته‌اند یعنی: تحلیل‌های آنها در تعیین میزان و نوع ارزش «پدیده‌ها» تابعی از وضعیت زمان و مکان موجود است، و آشکار است که نقش اصلی را در این رابطه قدرت‌های غیر الهی مسلط بر این جوامع

دارند. از طرف دیگر، جوامع کمونیستی اصالت را به جامعه داده و فرد را فدای طبقه خاصی می‌کنند (بدیهی است که اگر چه در شعارها این منافع را منافع طبقات زحمتکش قلمداد می‌نمایند ولی عملاً این شعارها در جهت خواسته‌های هیات حاکمه شده است). در مکتب اسلام بر خلاف دیگر مکاتب، ارزش‌ها نسبی نیست و زمان و مکان در تبدیل مفاهیم ارزشی دخیل نیستند، این امر از اینجا ناشی می‌شود که واضح ارزش‌ها در مکتب اسلام، تعقل ناقص بشری نیست، بلکه واضح خداوندی است حکیم و علیم، پروردگاری که علم او سرمدی است؛ بنابراین نظام ارزشی اسلام که تعیین‌کننده مقبولیت یا عدم مقبولیت یک فعل از دیدگاه خداوند است، در نزد مسلمانان (شیعه)، بر مبنای منابع مشخص تدوین گشته است. در این نظام ارزشی، هم فرد، حقوقی دارد و هم جامعه (اصالت توأمان فرد و جامعه) بنابراین نمی‌توان هیچ یک را فدای دیگری کرد. با عنایت به تفاوت ماهوی نظام ارزشی در اسلام، لازم است تا شیوه رهبری و مدیریت خاص در دولت‌های اسلامی تدوین گردد. برای دستیابی به این مهم به نظر می‌رسد لازم است تا یک تغییر رویکردی در مطالعات و نظریه پردازی‌های این شاخه از علم صورت گیرد و اندیشمندان و صاحب‌نظران با نگاه جامع و سیستمی، تمام جنبه‌های مدیریت اسلامی را که در این مقاله از آنها به ابعاد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری مدیریت اسلامی یاد شده است، در تعامل با یکدیگر مدنظر قرار دهند تا خروجی‌ها و تئوری‌های حاصل از آن به صورت کاربردی در دولت‌های اسلامی قابل اجرا باشد. در نهایت خروجی‌های کاربردی مدیریت اسلامی بر اساس مدل ذکر شده در این مقاله به دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول شامل حوزه‌های بومی سازی علوم روز دنیا در علم مدیریت می‌باشد که به آن مدیریت اسلامی نیز اطلاق می‌شود. دسته دوم حوزه‌های خاص مدیریت اسلامی می‌باشد. تولید علم از دل منابع اسلامی به وسیله چارچوب دادن به آنها و نظام مند کردن منابع اسلامی می‌باشد. به طور مثال حوزه‌هایی مدیریت عدالت در سازمان، مدیریت تغذیه در سازمان، و مدیریت جنسی در سازمان می‌توانند خروجی‌های این دسته از مطالعات مدیریت اسلامی باشند که متناسب با فرهنگ ایرانی اسلامی ما و قابل ارائه به تمامی مجامع علمی دنیا نیز خواهد بود. منابع و ماخذ:

- ابطحی، سید محمد تقی (۱۳۸۴)، در آمدی بر روش شناسی مدیریت اسلامی، "فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال یازدهم، شماره ۴۵. حمیدی زاده، محمدرضا (۱۳۷۸)، تبیین نقش پیش‌بینی و آینده‌نگری در نظام مدیریت اسلامی، "فصلنامه مطالعات مدیریت، شماره ۲۰. دفتر مطالعات مدیریت اسلامی بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع) (۱۳۸۵)، سلسله جلسات مقدمات مدیریت اسلامی، "چاپ نشده. افجه‌ای، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷)، "مدیریت اسلامی، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی. تقوی دامغانی، سیدرضا (۱۳۷۸)، نگرشی بر مدیریت اسلامی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی. رضاییان، علی (۱۳۸۲)، اصول مدیریت، تهران، انتشارات سمت. عسگریان، مصطفی (۱۳۷۰)، "مدیریت اسلامی، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه تربیت معلم. قبادی، اسماعیل (۱۳۷۸)، اصول و مبانی مدیریت اسلامی، قم، انتشارات فقه. قرآن کریم (۱۳۶۸)، تهران، خط عثمان طه، انتشارات اسوه. مشرف جوادی، محمدحسین (۱۳۷۸)، اصول و متون مدیریت در اسلام، "همدان، انتشارات نور علم. نبوی، محمدحسن (۱۳۸۰)، مدیریت اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. نقی پور، ولی الله (۱۳۸۱)، اصول مدیریت اسلامی و الگوهای آن، تهران، موسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه ریزی. هاشمی رکوندی، سیدمجتبی (۱۳۷۹)، رهبری و مدیریت روابط انسانی و سازمانی در ایران، اسلام و غرب "انتشارات باطن، چاپ اول.

بازار در نگاه اسلام

لیلا نعمتی

اشاره: تجارت و دادوستد در جامعه اسلامی یک سری آداب و اصول خاصی دارد که به آداب قبل از تجارت، هنگام تجارت و بعد از انجام آن تقسیم می‌شود. قوانین تجارت و دادوستد در جامعه اسلامی در واقع برای بهبود انجام معاملات و در نظرگیری

منافع عموم مردم، جلوگیری از وابستگی کشور به جوامع دیگر و حفظ استقلال اقتصادی و اجتماعی مسلمانان تدوین شده است. بر مسلمانان واجب است که در زمان انجام تجارت این اصول را در نظر داشته باشند. مراد از آداب پیش از تجارت آن دسته آدابی است که پیش از داد و ستد با فاصله کوتاه یا بلند باید مورد توجه قرار گیرد که به شرح زیر آورده می شود انگیزه سالم: انسان هر عملی را که انجام می دهد اعم از عبادات و اعمال صالح یا فعالیت های اجتماعی باید نیت و انگیزه سالم و شرعی داشته باشد. در ارزش گذاری رفتارهای آدمی از دیدگاه اسلام، افزون بر حسن عمل سنجش ها و معیارهایی همچون نیت نقش دارند. از سوی دیگر پسندیدگی حسن نیت، همه رفتارها و کردارهای آدمی را در بر می گیرد و به وظایف عبادی ویژه ای منحصر نمی شود؛ رسول گرامی خدا (ص) فرمودند: بر تو باد که در همه چیز، حتی در خوابیدن و خوردن، نیتی داشته باشی در رفتارهای اقتصادی و داد و ستد نیز انگیزه، نقش مهمی دارد. چرا که در آموزه های دینی اقتصادی، با اینکه ساختن انسان و رشد معنوی او را در جایگاه بالاتری قرار داده اند افزون بر این، دارا بودن انگیزه سالم و آرمان متعالی نقش موثری در حسن عمل دارد و با جهت بخشی مناسب به رفتارها، عاملی بازدارنده از ناشایست های اقتصادی شمرده می شود. این گونه است که تجارت نوعی عبادت به شمار می رود، چه رکن عبادت همان انگیزه و نیت درست است دانش و تخصص: انجام هر عملی که از سوی فرد صورت می گیرد نیازمند دانش، مهارت، تجربه و تخصص در آن رشته است. در دیدگاه اسلام تجارت به دو دلیل نیازمند آگاهی است: دانش دینی و رای ورزی و تخصص در کار. درباره امر نخست فراگیری احکام بازرگانی و شناخت حرام و حلال از آدابی است که در روایات به آن تاکید شده است. فراگیری آن دسته از احکام واجب و حرام داد و ستد که در تلاش های اقتصادی فرد مسلمان به آن نیاز است، وظیفه ای الزامی و فراتر از استجاب است و برای این مسئله دلایل خاصی وجود دارد؛ تجارت در اسلام پایبندی ها و ممنوعیت هایی دارد که آگاهی از آنها نیازمند آموزش و فراگیری است. بنابراین حکم به استجاب در فراگیری احکام تجارت و روا دانستن ترک آن در واقع بستر سازی برای گرفتار آمدن به محرّمات شرعی است. هرگز نادانی و ناآگاهی را دلیلی برای انجام فعالیت های اقتصادی حرام و ترک واجبات نمی توان به شمار آورد. یک تاجر مسلمان باید به تمامی احکام و قوانین دینی مربوط به نحوه و آداب تجارت علم داشته باشد. تجارت موفق تجارت کسانی است که از تخصص و آگاهی های لازم برخوردار باشند، قوانین و قراردادهای تجاری، چند و چون تولیدات کشورها و مناطق گوناگون و ویژگی های بازارها را بشناسند و اطلاعات لازم را در این زمینه داشته باشند. این مهم بویژه در عصر کنونی که با انقلاب در فناوری های اطلاعات و ارتباطات و گذر از فناوری سخت افزاری به نرم افزاری نقطه عطفی در شکل گیری بازارهای مبتنی بر نظام ها و شبکه های اطلاعاتی به وجود آمده، بیش از پیش ضرورتی یابد. چنان که آنان که فاقد عقل اقتصادی درست و آگاهی های لازم اند، پیوسته خود و جامعه را با خطر عملکرد های تجاری نادرست و ویرانگر روبه رو می سازند. از این رو قرآن کریم، از قرار گرفتن اموال در دست افراد "سفیه" باز می دارد: "و لا توتوا السیفهء اموالکم الّتی جعل الله لکم قیاماً". انسان در سرمایه گذاری و انجام فعالیت های تجاری باید افراد عاقل و دانشمند را در اولویت داشته باشد. چنان که امام صادق (ع) نیز می فرمایند: "کان امیر المؤمنین (ع) یقول: لا یقعدنّ فی السّوق الّا من یعقل الشّراء و البیع." حتی در لسان روایات اعتماد به شخص تباه کننده در ردیف اعتماد به خیانت پیشه قرار داده شده است، چرا که نتیجه هر دو زیان و خسارت است. اولویت تجارت داخلی: در تجارت و دادوستد تا حد ممکن باید سعی شود که نتایج و سود حاصل از آن در معاملات داخلی و حریم کشور انجام شود مگر تجارت های خارجی که به نفع مردم جامعه اسلامی است. بی گمان فعالیت های تجاری و دادوستد های بازرگانی به سود جامعه و در زمینه منافع ملی باشد، باعث رشد و شکوفایی اقتصاد و توانمندی ملی و در نتیجه کاستن از میزان وابستگی به بیگانگان خواهد شد. این مهم افزون بر آنکه گامی در راه استقلال اقتصادی و از اهداف اقتصاد اسلامی به شمار می رود، اثراتفرخنده ای نیز در زمینه های گوناگون سیاسی و فرهنگی به جای خواهد گذاشت شایسته است که تاجر مسلمان فعالیت های خود را برای خدمت به جامعه و رفاه و آسایش هم میهنانش انجام دهد و با سود خواهی

و نافع سطحی و شخصی، او را به هدر دادن سرمایه های ملی نکاشند. رسول گرامی خدا (ص) در سخنی برانگیزاننده و رسامی فرمایند: "فَأَنَّ الْجَالِبَ إِلَى سَوْقِنَا كَالْمَجَاهِدِ فِي السَّبِيلِ اللَّهِ". واژه جالب در مفهومی گسترده انتقال هر گونه سرمایه، فناوری، مدیریت و کارآفرینی و کالاهای مورد نیاز را به کشور در بر می گیرد که خود، زمینه رونق تجاری و رفاه عمومی را فراهم می سازد. اکنون دولت ها نه تنها تلاش می کنند که از گریز سرمایه های گوناگون اعم از انسانی و غیر انسانی جلوگیری کنند، بلکه از فعالیت سرمایه گذاران خارجی نیز استقبال می کنند. جالب است که رسول خدا (ص) در آن عصر، برای تحقق این امر تدابیری اندیشیدند، برای واردکنندگان کالاهای استراتژیک و اساسی از خارج کشور امتیازاتی قرار دادند که از جمله می توان به تامین مخارج آنان طی اقامت در شهر و بیمه کالاهای آنان در برابر خسارات اشاره کرد انتخاب کالای مرغوب: تجارت یک مسلمان واقعی زمانی مورد عنایت و لطف خداوند قرار می گیرد که فرد کالاها و اجناس مرغوب و شایسته را در اختیار مردم قرار دهد. از وظایف اخلاقی و اجتماعی تاجر مسلمان و متعهد ارائه خدمات مناسب و عرضه کالاهای مرغوب است؛ گسترش و نهادینه شدن این شیوه در جامعه دستکم این اثر اقتصادی مثبت را همراه خواهد داشت که تولیدکنندگان به کیفیت محصولات خود توجه ویژه داشته باشند. هر گاه از کالاهای نامرغوب در بازار استقبال نگردد، تولیدکنندگان ناگزیر نیروی فکر و فیزیکی بیشتری در بهبود کیفیت آنها صرف می کنند، بویژه در اجناسی که بازار رقابتی شدیدتری دارد. طبیعی است که تولید بیشتر کالاهای مرغوب در اثر بالا رفتن میزان تقاضا می تواند به کاهش قیمت ها نیز بینجامد استفاده بهینه از امکانات: بیشتر موسسه های بزرگ بازرگانی و مراکز تجارت جهانی با سرمایه گذاری های اندک و امکانات و فعالیت های محدود، آغاز به کار کرده اند و از کمترین فرصت ها و زمینه ها به طور شایسته سود جسته اند. از این رو در روایات تاکید شده است که بر کار و پیشه خود هر چند با درآمد اندک مداومت کنید تا به پیشرفت دست یابید. امام صادق (ع) می فرمایند: "من طلب قليل الرزق كان ذلك داعية الى اجتلاب كثير من الرزق". بی گمان عمل به این دستور در ایجاد فرصت های شغلی برای افراد بیکار، افزایش درآمد و نیز جلوگیری از بیکار شدن نیروی کار، نقش موثری می تواند بازی کند. با وجود این ایجاد روحیه در افراد بر تقویت اراده و ایجاد پاره ای زیرساخت های اخلاقی چون شکیبایی، خرسندی و قناعت، امید و توکل به خدا استوار است اصلاح سرمایه: از دیدگاه اسلام سرمایه امانتی الهی در دست انسان است که باید برای منافع خود و جامعه و اصلاح و رشد به نگهداری آن پردازد. در روایات با واژه های اصلاح، استصلاح، استثمار و حفظ به این امر تاکید شده است. برای نمونه رسول خدا (ص) می فرمایند: "من المرؤه استصلاح المال" لازم به ذکر است که واژه استثمار در زبان عرب، به معنای بهره برداری، سودجویی و سرمایه گذاری آمده است و با مفهوم رایج آن در زبان فارسی یعنی بهره کشی استثمارکارانه تفاوت دارد. سرمایه گذاری و به گردش در آوردن سرمایه در فعالیت های اقتصادی از برجسته ترین مصادیق اصلاح و استثمار آن به شمار می رود نفی واسطه گری های غیر ضروری: اسلام برای سلامت و حفظ روند طبیعی بازار با وضع قوانین حقوقی و اخلاقی نظارت خود را انجام داده است. یکی از مقررات نهی از واسطه گری های کاذب است که با عناوینی همچون "منع از تلقی رگبان" یاد شده است. بر پایه روایات و احادیث نهی واسطه ها دستوری الزامی برای ساماندهی و سالم سازی امور تجاری و فراتر از نهی کراهتی است چرا که نوعی استثمار، نیرنگ و فریب و ستمگری است. کسی که با خرید کالاها به قیمت پایین تجارت آن را به انحصار خود در می آورد و سپس با قیمت گزاف آن را به فروش می رساند، بدون انجام کاری مفید، سود سرشاری را به دست می آورد و فشار گرانی و گاه کمبود کالا را بر جامعه تحمیل می کند. پس هر گاه واسطه گری تنها مایه گرانی کالاها و زیان رساندن به فروشندگان و موجب اختلال و ناهماهنگی در روند طبیعی عرضه و تقاضا شود مشمول نهی و حرمت شرعی می شود. عمل به موارد و عناوین یاد شده قبل از انجام معاملات، تجارتی اسلامی و اقتصادی سالم را در جامعه ایجاد می نماید منابع: ارزش کار و نفی اصالت سود در آموزه های قرآنی، دکتر محمد امامی، مجموعه مقالات همایش قرآن و اقتصاد، تهران، ۱۳۸۵. نظام اقتصادی و اجتماعی اسلام، تألیف انور اقبال قرشی، ترجمه دکتر سید علی اصغر هدایتی، نشر دانشکده علوم

بانکی، تهران ۱۳۶۹ مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی، حسن معلمی، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ رسالت

جایگاه ربا در اسلام و حقوق موضوعه

احسان علی اکبری* - امین ناصری**

چکیده: هدف این مقاله بررسی و تبیین مسئله ربا در حقوق اسلامی و فلسفه حرمت آن به همراه بررسی جایگاه و نحوه برخورد با این پدیده مهلک اجتماعی در حقوق موضوعه ایران می‌باشد. به همین منظور ضمن تعریف و معرفی انواع ربا، به بررسی جنبه‌های مختلف لغوی و اصطلاحی ربا پرداخته شده است. همچنین موضوع ربا از دیدگاه اسلام و قرآن، سنت رسول اکرم (ص)، فقها و مفسرین نیز مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه نیز جایگاه ربا در حقوق موضوعه ایران بعد از انقلاب، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و همچنین قانون عملیات بانکی بدون ربا و قانون مجازات اسلامی نیز بررسی شده است. البته روند بحث از مطالب تا حدی که در وسع مقاله است محل بحث قرار گرفته حال آنکه اطلاع به خود محتاج کتابی مفصل است. کلیدواژه‌ها: ربا، اسلام، قوانین موضوعه، حرمت، قرآن، سنت، اجماع فقها، مقدمه‌ریبا یکی از جرائم غیر مشهود در جوامع مختلف بشری اعم از مسلمان و غیرمسلمان می‌باشد و به نوعی سد راه آحاد و رشد اقتصادی گروهی از افراد جامعه می‌شود و در ضمن سنن حسنه‌ای مثل قرض الحسنه را که در دین مبین اسلام بر آن بسیار تأکید شده است، مظلوم واقع کرده و منجر به فراموشی آنها شده و به قیاس اولویت مسائلی مثل فساد اخلاقی، رواج تنبلی و بی‌بندوباری اقتصادی را به همراه داشته است. لذا دین مبین اسلام ربا و طرفین آن را مذموم می‌داند. به تبع آن قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران هم بایستی اشد مجازات را برای فعل این جرم در نظر بگیرد. هدف این مقاله بررسی و تبیین مسئله ربا در حقوق اسلامی و فلسفه حرمت آن و جایگاه و نحوه برخورد با این پدیده مهلک اجتماعی در حقوق موضوعه ایران می‌باشد. ۱- تعریف ربا از نظر لغوی، معنای مطلق افزایشی شیء است؛ اعم از مال یا غیر آن. (معوف، ۱۳۶۱: ۲۵۰). این معنا همچنین در آیات مختلف قرآن نیز به کار رفته است. از جمله در سوره روم، آیه ۳۹ که می‌فرماید: «در نزد پروردگار افزایش نمی‌یابد» یا، در آیه ۵ سوره حج که می‌فرماید: «چون باران را بر زمین بفرستادیم به اهتزاز در بیاید و نمو کند...». همچنین در آیه ۲۷۶ سوره بقره داریم که می‌فرماید: «خدا پاداش کارهای نیک را افزایش می‌دهد». البته قابل ذکر است که فرهنگ لسان العرب با تعریفی که از لغت ربا می‌کند آن را تنها محصور در زیادت مالی کرده است و زیادت غیرمالی را داخل در تعریف نکرده است. لکن معنای شرعی ربا با معنای لغوی آن تفاوت دارد، چرا که در معنای لغوی اصل زیادت است چه از راه معامله باشد چه از راه تجارت و... حال آن که هر زیادت و اضافه شدنی در مال شرعاً موضوع بحث ربا نمی‌باشد و لذا راغب اصفهانی در تعریف کلمه ربا می‌نویسد: «ربا اصل زیادی بر مال است ولی از نظر شرع به زیادی ویژه‌ای اطلاق می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۸۰). در تعریف ربا در اصلاح سه رویکرد وجود دارد یکی تعاریف علما و مفسران که مبنای روایی دارد و تعاریف کاملی نبوده و دارای اشکال‌هایی می‌باشد. برای مثال در کنزالعرفان آمده است «معنای لغوی ربا زیادی است و در شرع به آن زیادی ربا گفته می‌شود که دو کالای همجنس مکیل و موزون را به تفاضل مبادله کنند» (ابراهیمی، ۱۳۷۲: ۹۰). در ضمن تعاریفی هم علمای اهل سنت دارند که همانند تعریف فوق تعاریف کاملی نمی‌باشند. چرا که عیب اساسی این تعاریف آن است که یکی از انواع ربا را یعنی ربای معاملی را تنها مورد توجه قرار داده و نوع دیگر آن - ربای قرضی در این تعاریف مهمل گذاشته است (ربای قرضی و معاملی در آینده توضیح داده می‌شود). اما در این میان رویکرد دیگری هم در تعریف ربا وجود دارد و آن تعریف فقهای امامیه بوده که نسبتاً تعریف مانعی می‌باشد، بدین صورت که «ربا عبارت است از دریافت زیادی در مبادله دو کالای هم جنس که موزون و مکیل باشد و یا دریافت اضافی در قرض با شرط قبلی» (موسایی، ۱۳۷۶: ۲۵). از آن جهت این تعریف را

جامع ندانستیم که نوعی از ربا را که مفسران به آن قائلند یعنی ربای جاهلی را شامل نمی‌شود. قابل ذکر است که منظور از ربای جاهلی نوعی از ربا می‌باشد که در عربستان مقارن با ظهور اسلام رواج داشت و از آن جایی که تخصیصاً از بحث خارج است به آن نپرداختیم - رویکرد دیگری هم در تعریف ربا اصطلاحاً وجود دارد و آن برخاسته از فلسفه حرمت ربا یعنی ظالمانه بودن آن می‌باشد بدین صورت که «دریافت و یا پرداخت هرگونه زیادی ناحق و ظالمانه در مبادلات بر اساس ارزش آنها». (موسایی، ۱۳۷۶: ۲۵-۳۲). این تعریف اگر واقعاً علت تحریم ربا؛ ظالمانه بودن باشد جامع است اما مانع دخول اغیار نمی‌باشد، از آن جهت که شامل بسیاری از معاملات غیرربوی هم می‌شود حال آنکه شاید آنها ظالمانه باشد اما ربوی به معنای که مراد اسلام می‌باشد، نمی‌باشد و اشکال‌های دیگری هم بر این تعریف مترتب است که مجال بررسی آن در این مختصر نمی‌باشد. صاحب جواهر نیز دو ملاک برای ربوی بودن شرط می‌داند که باز شامل ربای جاهلی نمی‌شد بدین شرح که: ربای حرام در دو مورد تحقق می‌یابد: ۱- مبادله دو جنس مشابه با زیادی یکی از آنها به شرط مکیل و موزون بودن. ۲- قرض دادن یک جنس به دیگری به شرط بازپرداخت اضافی (نجفی، ۱۳۶۵: ج ۸، ۱۵۰). با تمام این اوصاف تعاریف فقهای امامیه از ربا؛ تعاریف جاهلی که مفسران به آن قائلند را در بر نمی‌گیرد ولی این تعاریف بر مبنای روایت‌ها شکل گرفته و در ضمن، ربای جاهلی تخصیصاً محل بحث نمی‌باشد. لذا تعاریفی که فقهای امامیه کرده‌اند از آن جهت که مقصود دین اسلام را از ربا منعکس می‌کنند تعاریف جامع و مانعی می‌باشند. ۲- انواع ربا را در فقه به دو قسم تقسیم شده است: ۱) قرضی و ۲) معاملی ۱-۲-۱- ربای قرضی عبارت است از این که کسی مالی را به دیگری قرض دهد و سپس به صورت صریح یا ضمنی یا بنا بر رویه‌ای که بین طرفین وجود دارد، اضافه بر اصل مال را به نفع خود یا دیگری، شرط دریافت چیزی اعم از مال یا منفعت مالی از قرض گیرنده نموده باشد. این اضافه مزبور را - به شرط أخذ - ربای قرضی می‌گویند (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۳۸۰؛ خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۱: ج ۲، ۶۵۳). تعریف دیگری که از ربای قرضی می‌توان عنوان کرد عبارت است از: «قرض یا تمدید زمان طلب با شرط پرداخت ارزش اضافی عینی یا حکمی به نحو ظالمانه». بر مبنای این تعریف؛ دریافت اضافه در صورتی نامشروع است که از قبل معین باشد و لذا بدون شرط قبلی اگر بدهکار اضافه‌ای را به طلبکار بدهد حرام نبوده و در ضمن در دین مبین اسلام بر آن هم تأکید شده است البته قابل ذکر است در تعریف زیاده خواهی به ازای تمدید مهلت هم اشکالی ندارد؛ حال آنکه از لحاظ فقهی محل اشکال است. در تعریف اخیر، نکته ظریف دیگری هم نهفته است که قابل ذکر است و آن اینکه در این تعریف مازاد بر اصل پول و یا کالا به تنهایی ربا نمی‌باشد، بلکه هرگونه امتیاز و تعهدی که ارزش اضافی محسوب شود در این تعریف ربا به شمار می‌آید. در ضمن مناط در این تعریف ظلم است و لذا قرض‌هایی مصداق ربا خواهند شد که جنبه ظلم و ستم در آنها پیشی گیرد. و اگر قرضی در آن اضافه شرط شده باشد ولی طرفین ظلم و اجحافی نشود مصداق ربا نمی‌باشد. لذا این تعریف جامع، آنچه فقه امامیه اراده فرموده است نمی‌باشد لذا محل نظر و تأمل است. ۲-۲- ربای معاملی در حرمت ربا نسیه از دیدگاه شیعه هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد، چرا که روایتی از رسول اکرم (ص) نقل شده که می‌فرمایند: «ربا به جز در نسیه وجود ندارد». بر اساس این روایت، عده‌ای ربا را منحصر در ربای قرضی دانسته‌اند. ولی نوع دیگری از ربای حرام، در معاملات و خرید و فروش مطرح است. بدین شرح که أخذ مال اضافه بر ثمن در بیع دو جنس همانند مکیلی یا موزون را ربای معاملی گویند (خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۴: ج ۱، ۶۵۳) در ضمن مال اضافه ممکن است از جنس ثمن یا چیز دیگری باشد. همچنین در معیار حرمت ربای معاملی نیز علمای شیعه، ربای معاملی را در اشیای همجنس که مکیل و موزون باشد جاری می‌دانند. مبنای آنها هم قاعده معروف فقهی می‌باشد: «ربا تنها در مکیل و موزن است». معیار دیگری را هم شهید استاد مطهری در کتاب مسئله ربا بیان می‌کند که آن قابلیت اندازه‌گیری و تقدیر است (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۸-۷۹). این معیار عام‌تر و فراگیرتر از مکیل و موزون بوده است و اشیای محدودی را که مقدّر است، مثلاً اسکناس را نیز در بر می‌گیرد. ۳- حکم ربا در اسلام در تمام ادیان الهی ربا حرام شمرده شده است و لذا در اسلام به طریق اولی این مسئله باید حرام شناخته شود و در ضمن در حرمت آن از نظر

قرآن، سنت و اجماع علما هیچ‌گونه تردیدی نمی‌باشد تا آنجا که حتی امام خمینی (ره) حرمت آن را تا مرز انکار ضروریات دین دانسته‌اند (خمینی، روح‌الله ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۳۶). حال در ادامه مقاله به بررسی حکم ربا در منابع استنباط حکم در فقه امامیه می‌پردازیم. ۱-۳- ربا در قرآنبرخی آیات در قرآن کریم حول تحریم ربا بحث می‌کند که عبارتند از: ۱- «مالی که به ربا می‌دهید تا در اموال مردم افزون شود نزد خدا هیچ فزونی بر آن ایجاد نمی‌شود و مالی را که برای خشنودی خدا برای زکات می‌پردازید دو برابر می‌شود» (سوره روم، آیه ۳۹). ۲- «از عادات زشت یهودیان این بود که ربا می‌گرفتند در حالی که از آن نهی شده بودند و اموال مردم را به ناحق می‌خوردند...» (سوره نساء، آیه ۱۶۱). ۳- «ای اهل ایمان، ربای به هم فراینده را نخورید از خداوند بترسید تا رستگار شوید...» (سوره آل عمران، آیه ۱۳۰). از این آیات قرآن کریم می‌توان حرمت ربا را از دید خداوند متعال دریافت و این مسئله بیش از آیه اول و دوم، در آیه سوم ظاهر می‌شود چه آنکه خداوند متعال اهل ایمان را به ترس از خدا و دوری از اکل ربا فرا می‌خواند. خلاصه اینکه همه این آیات، حکایت از شدت حرمت ربا در اسلام دارند. هر چند در خصوص مصادیق ربا، مفسران اختلاف نظر دارند اما در قرآن کریم نوع الحکم ربا متعلق فیه حرمت واقع شده است. ۲-۳- ربا از نظر سنت رسول اکرم (ص) روایت‌های بسیار زیادی کاشف از قول، فعل و تقریر معصوم در کتب معتبر شیعه و سنی دال بر حرمت ربا وجود دارد که به برخی از آنها اجمالاً در زیر اشاره خواهیم کرد: ۱- شیخ عباس قمی از رسول گرامی اسلام (ص) چنین روایت می‌کند: «خداوند در روز قیامت شکم رباخوار را به اندازه ربایی که خورده است از آتش جهنم پر می‌کند: هیچ یک از اعمال و کارهای نیک او نمی‌پذیرد تا زمانی که اندکی از اموال ربوی در دستش است، پیوسته مورد لعن و نفرین فرشتگان قرار خواهد گرفت» (قمی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۰۷). ۲- رسول اکرم (ص) در جای دیگری هم رباخواری را بدترین کسب‌ها معرفی می‌کند (حکیمی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۴۰۳). ۳- ابان بن بکیر روایت می‌کند به جناب امام صادق (ع) رسیدم «به ایشان خبر رسید که مردی ربا می‌خورد و آن را شیر می‌نامد. امام (ع) فرمودند: اگر خداوند مرا بر او چیره گرداند، گردن او را خواهیم زد» (حرعاملی، ۱۳۴۷: ج ۱۲، ۴۲۹). ۴- از امیرالمؤمنین علی (ع) نیز چنین روایت شده است که «هرگاه خداوند متعال بخواهد قومی را نابود کند ربا در میان‌شان ظاهر می‌کند. (طبرسی، ۱۳۵۰: ج ۲، ۳۹۰). مخلص کلام اینکه درباره حرمت ربا روایت‌های متعددی در کتب شیعه و سنی آمده است و تنها مرحوم حر عاملی در کتاب شریف وسائل الشیعه بیش از سیصد روایت دال بر حرمت ربا جمع‌آوری کرده‌اند، که این کثرت احادیث کاشف از شدت حرمت ربا، نزد ذوات مقدس معصوم می‌باشد. ۳-۳- ربا از دیدگاه اجماعی دیگر از ادله کشف و استنباط احکام اجماع فقها در یک عصر می‌باشد و بنابر نگاهی اجمالی به نظرات فقها، می‌توان اجماع فقها را در باب حرمت ربا دریافت. برای مثال شیخ طوسی می‌گوید: «علما اجماع دارند بر اینکه ربا از گناهان کبیره می‌باشد» (طوسی، ۱۳۴۲: ۵۸۹). همچنین در تفسیر قرطبی آمده است که حرمت ربا اجماعی است (قرطبی، ۱۳۵۵: ۳۴۸). امام خمینی نیز در تحریر الوسيله چنین می‌فرماید که: «حرمت ربا به کتاب و سنت و اجماع مسلمین ثابت شده است؛ بلکه بعید نیست از ضروریات دین باشد» (خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۴: ۱۷۵). با توجه به این اجمالی که از قرآن، سنت و اجماع در این مقاله آوردیم به وضوح برای خواننده محترم آشکار می‌شود که دین مبین اسلام برای ربا حکم به حرمت داده است و متقابلاً برای طرفین ربا اشد مجازات را مقرر فرموده است. ۴- جایگاه راه‌های تخلص از ربا در اندیشه امام خمینی (ره) در کتب قدیم فقهی از جمله کتاب شریف شرح لمعه، شهیدین راه‌هایی را برای تخلص از ربا بیان فرموده‌اند به همین سبک دیگر فقها هم در کتب خود متعرض بحث پیرامون این راه‌ها شده‌اند. لیکن امام خمینی به طور قاطع نظر خود را مبنی بر عدم جواز توسل به استفاده از حیل جاری برای تخلص از ربا اعلام داشته‌اند. این نوع نگرش حضرت امام شاید منشأش فلسفه تحریم باشد (خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۱: ج ۲، ۴۰۶-۴۰۷). در ضمن لازم به ذکر است در قانون مدنی (قبل از انقلاب اسلامی) اخذ ربا با پوششی شرعی و قانونی مشروع جلوه داده شده بود. [۱] ۵- فلسفه تحریم ربا از دیدگاه فقها و مفسران مرحوم طبرسی علت حرمت ربا را ترک تجارت و مختل ماندن کسب و کار می‌داند (طبرسی، ۱۳۵۰: ج ۳، ۱۸۲). قطب‌الدین راوندی به نقل از کسی، علت حرمت

ربا را همان چیزی دانسته که مرحوم طبرسی بیان فرموده‌اند و ایشان متمسک به روایت امام صادق (ع) شده‌اند که، علت حرمت ربا را ترویج کار نیک می‌دانند، در ادامه ایشان از دیگر عوامل حرمت ربا را مصلحتی می‌دانند که فقط خدا بدان آگاه است (راوندی، ۱۳۶۴: ج ۲، ۴۷-۴۸). علامه طباطبائی درباره علت حرمت ربا می‌فرماید: «اگر ربا حرام شده علتش این بوده که از روش صحیح زندگی خارج است و منافی با ایمان به خدا و ناسازگار با آن است و نیز یکی از مصادیق ظلم است» (طباطبائی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۶۳۹). آیت الله ناصر مکارم شیرازی در کتاب ربا و بانکداری اسلامی علل حرمت ربا را چنین محصور فرموده‌اند: ۱- «ربا اکل مال به باطل است» استناد ایشان آیه‌های ۱۶۰ و ۱۶۱ سوره نساء و روایت امام هشتم (ع) درباره فلسفه حرمت ربا بوده است. ۲- «ربا باز دارنده مردم در تلاش‌های اقتصادی است». متمسک به منقول هشام از امام صادق (ع) شده‌اند که می‌فرمودند: «شأن چنین است که اگر ربا حلال می‌بود مردم تجارت را ترک می‌کردند». ۳- ربا باعث تضعیف عواطف انسانی است. ۴- ربا مصداق بارز ظلم می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۳۱-۴۵). با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دریافت که اساساً فلسفه حرمت ربا در بین فقها و مفسران محل تشکیک و اختلاف است و این تشکیک ناشی از روایت‌های متعدده در این حوزه می‌باشد. اما آنچه بر هر متدینی مبرهن و واضح است این است که شارع مقدس بنا به هر دلیلی حرمت اخذ ربا را قایل شده است و گذشته از فلسفه حرمت، به قیاس اولی باید اهتمام هر متفقه، فقیه و مفسری بر حرمت آن باشد. ۶- جایگاه ربا در حقوق موضوعه پس از انقلاب اسلامیربا در قوانین اساسی پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی به تبع فقه امامیه، حکم حرمت به خود گرفته است و اخذ ربا مجرم شناخته و مجازات معینی برای آن در نظر گرفته شده است. در ضمن به خلاف قوانین قبل از انقلاب حیل‌گریز از ربا هم تا حدودی در این قوانین عقیم مانده‌اند. در زیر به بررسی قوانینی خواهیم پرداخت که ضمن پیش‌بینی اخذ ربا، ضمانت‌های اجرایی مؤثر حقوقی و کیفری برای مجرمین و اخذین ربا در آنها مقرر شده است. ۶-۱- قانون اساسیدر بند پنجم از اصل چهل و سوم قانون اساسی، به ممنوع بودن ربا و ناروا تلقی شدن ثروت ناشی از اخذ ربا تصریح شده است. اصل چهل و نهم قانون اساسی هم اخذ ثروت‌های ناشی از ربا و استرداد آن به صاحب حق یا بیت‌المال را از جمله وظایف دولت جمهوری اسلامی ایران مطرح نموده است (مجموعه کامل قوانین مقررات اساسی - مدنی با آخرین اصلاحات، ۱۳۸۱). ۶-۲- قانون عملیات بانکی بدون ربا (بهره) مصوب سال ۶۲ ماده ۲۱ این قانون به صراحت بانک مرکزی را از انجام عملیات بانکی ربوی با هر یک از بانک‌ها و نیز بانک‌ها با یکدیگر ممنوع نموده است. البته این که این قانون تا چه حدی در روابط بانکی اجرا می‌گردد، محل تأمل و خود نیازمند بحث مفصل بوده و در این مختصر مجال بحث آن نمی‌باشد (عملیات بانکی بدون ربا، ۱۳۶۴). ۶-۳- قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۷۵ در ماده ۵۹۵ قانون مذکور چنین آمده است که: هر نوع توافق بین دو یا چند نفر تحت هر قراردادی از قبیل: بیع، قرض، صلح و امثال آن که جنسی با شرط اضافه با همان جنس مکیل و موزون معامله نماید و یا زیادی پرداخت دریافت نماید، ربا محسوب و جرم شناخته می‌شود. مرتکبین اعم از ربا دهنده و یا ربا گیرنده و واسطه بین آنها، علاوه بر رد اضافه به صاحب مال به شش ماه تا سه سال حبس و تا ۷۴ ضربه شلاق و نیز معادل مال مورد ربا به عنوان جزای نقدی محکوم می‌شوند (مجازات اسلامی، ۱۳۷۶). نتیجه‌گیریها توجه به مطالبی که گذشت می‌توان دریافت که رابطه معنای لغوی ربا و معنای اصطلاحی آن عموم و خصوص مطلق بوده و به عبارت دیگر معنای لغوی آن اعم از معنای اصطلاحی می‌باشد. چرا که در معنای اصطلاحی، زیادی و اضافه‌ای که مد نظر می‌باشد نوع خاصی از زیادی با همان شرحی است، که در متن آمد. علاوه بر این مطلب، از مباحث مطرح شده می‌توان دریافت که ربا در منابع استنباط دین اسلام کاملاً مذموم و حرام شمرده شده و بنا به مصالح مختلفی که برخی از آنها در متن گذشت، در فقه حکم به حرمت آن شده است. لیکن فلسفه تحریم آن در دین مبین اسلام در بین علما، فقها و مفسران محل اختلاف می‌باشد. در ضمن جالب توجه این که در حقوق موضوعه قبل از انقلاب نه تنها هیچ‌گونه اقدامی جهت مبارزه با این پدیده شوم انجام نگرفته بود بلکه، از مطالعه سطحی برخی قوانین، رایحه تجویر ربا استشمام می‌شد. لیکن به یمن پیروزی انقلاب اسلامی در برخی قوانین این پدیده شوم غیر شرعی شناخته

شده است، مرتکب آن مجرم شناخته و مجازات متناسب برای هر یک از طرفین ربا و واسطه‌ها در نظر گرفته شده است و این نوع نگرش در قوانین موضوعه برگرفته از، قوانین الهی دین مبین اسلام - فقه امامیه - می‌باشد. پی‌نوشت‌ها: * دانشجویی کارشناسی ارشد پیوسته، مقطع کارشناسی، رشته الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، ورودی ۱۳۸۴، دانشگاه امام صادق(ع). ** دانشجویی کارشناسی ارشد پیوسته، مقطع کارشناسی، رشته الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، ورودی ۱۳۸۴، دانشگاه امام صادق(ع). ۱- برای مطالعه بیشتر در این زمینه: ر.ک: حسن علی مؤذن زادگان (۱۳۷۸)، بررسی جرم ربا در حقوق موضوعه ایران (قسمت اول)، فصلنامه وام، سال چهارم، شماره ۱۲. فهرست منابع و مأخذ: ۱- ابراهیمی، محمدحسین (۱۳۷۲)، ربا و قرض در اسلام، قم: بوستان کتاب. ۲- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۳۴۷)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی. ۳- حکیمی، محمدرضا (۱۳۶۳)، الحیاه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ۴- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱)، کتاب البیع، قم: مؤسسه اسماعیلیان. ۵- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۴)، تحریرالوسیله، قم: دارالعلم. ۶- راغب اصفهانی، حسین (۱۳۸۷)، مفردات الفاظ قرآن؛ صفوان تحقیق عدنان داوودی، قم: انتشارات طلعه النور. ۷- راوندی، قطب‌الدین (۱۳۶۴)، فقه القرآن، قم: مکتبه آیه الله مرعشی. ۸- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: دفتر نشر اسلامی. ۹- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۵۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه حسین نوری، و محمد مفتاح، تهران: فراهانی. ۱۰- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۴۲)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قیصر العالمی، بیروت: داراحیاء التراث العربی. ۱۱- علامه حلی، حسین بن یوسف (۱۳۶۳)، تبصره المتعلمین فی احکام الدین، تهران: انتشارات اسلامی. ۱۲- عملیات بانکی بدون ربا: مجموعه مصوبات مربوط به عملیات بانکی بدون ربا شامل... (۱۳۶۴)، دوره آموزش و مطالعات نیروی انسانی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مرکز آموزش بانکداری. ۱۳- قانون مجازات اسلامی: حدود قصاص، دیات، تعزیرات مجازات‌های بازدارنده مصوب دوم خرداد ۱۳۷۵... (۱۳۷۶)، تنظیم و تصحیح علی اکبر عبداللہی، تهران: اردیبهشت. ۱۴- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۵۵)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو. ۱۵- قمی، عباس (۱۳۶۳)، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، تهران: فراهانی. ۱۶- مجموعه کامل قوانین و مقررات اساسی - مدنی با آخرین اصلاحات (۱۳۸۱)، تدوین فرج‌الله قربانی، تهران: دانشور. ۱۷- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مسأله ربا، تهران: انتشارات صدرا. ۱۸- معطوف، لوئیس (۱۳۶۱)، منجد، ترجمه محمد بندریگی، تهران: انتشارات اسلامی. ۱۹- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶)، ربا و بانکداری اسلامی؛ تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژادی، قم: مؤسسه امام علی (ع). ۲۰- مؤذن زادگان، حسن علی (۱۳۷۸)، بررسی جرم ربا در حقوق موضوعه ایران، فصلنامه وام، سال چهارم، شماره ۱۲ و ۱۳. ۲۱- موسایی، میثم (۱۳۷۶)، تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی، تهران: موسسه تحقیقات پول بانکی. ۲۲- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام [محقق حلی]، تهران: دارالکتب الاسلامیه. ۲۳- نوری کرمانی، محمد امیر (۱۳۸۱)، موضوع شناسی ربا و جایگاه آن در اقتصاد معاصر، قم: بوستان کتاب.

نقش دین در استقرار و هدایت دولت

مدیران آینده اشاره: نوشتار حاضر پس از ذکر مقدماتی به صحبت از رابطه دین و دولت می‌پردازد و در این راستا سه تصویر از نسبت و نگاه دین به دولت ترسیم کرده، آنها را به بررسی می‌گذارد. در نهایت براساس تصویر و دیدگاه دوم، با دو تقریری که از ضرورت حضور قواعد اجتماعی در دین عرضه می‌کند، مطلب را با بحث از اعتبار قواعد اجتماعی دین و بیان فهرست مجملی از آن قواعد، به پایان می‌برد. لازم به ذکر است که این مقاله بخشی از یک مقاله مفصل‌تر است که قسمتی از آن در اینجا آورده شد سیر تحول اجتماعی بشرانسان بر اثر گرایشها و منشأهای همگرایی درونی و غیرانتخابی، از همان ابتدا، زندگی را اجتماعی دانسته و زیست اجتماعی را نوعی فرآیند اضطراری قلمداد کرده است. سپس با دور شدن از آموزه‌های فطری و کم اثر شدن آنها و همچنین

محدودیت منابع زیستی که با توان کم در فرآوری آمیخته است و سودطلبی متضاد، واگرایی رخ نموده است. به تدریج، انسانها براساس منطق سودطلبی جمعی که فرآیندی متفکرانه بود، دوباره گرد هم آمدند. در فرآیند نوپدید، چون هر انسان می‌کوشید بهره مشارکت جمعی را در محور خود شکل دهد، لازم بود سهم‌بری هر یک از اعضای اجتماع نیز با توافق اعضای دیگر و به کمک روش توزیع قدرت محاسبه شود. یا آنکه سهم‌بری هر یک از اعضا، بر اساس رأی عنصر ثالثی که رضای او بر رضای دیگران تقدم داشت؛ معین شود و به این گونه نظام بخشی سود حاصل از حیات اجتماعی، شکل یافت. خالی نبودن زمین از حجت، که فرافرد مطلق است مؤکد نظر دوم است. با تغییر در تعادل قدرت و یا غیردینی شدن نظام اجتماعی، افراد و طبقات مسلط بروز کردند. بنابراین شکل سومی از نظام بخشی سود حاصل از اجتماع به وجود آمد که همان رضای عناصر سلطه‌گر بود. این شکل از نظام بخشی، به دلیل گسترده‌بودن حضور تاریخی عناصر سلطه‌گر، در بیشتر نظامهای اجتماعی شکل یافته، خود را نشان داده است. اما این جریان در عصر جدید بشری کند گردید، زیرا انسان معاصر با مقدم‌داشتن، آزادی بر معیشت که عنصر معنوی است، سلطه‌ناپذیرتر شده است. از آن گرایش نو اجتماعات بشری، گرایش به کثرت‌گرایی در قدرت است. از این رو دین نیز به سبب ماهیت کثرت‌گرایی خود در این فرآیند بعد از یک غیبتی طولانی، حضور فعال یافته است. نتیجه سخن اینکه اجتماع بشری از عصر پیدایش تاکنون دارای حیات واحدی نبوده است. بطور کلی حیات اجتماعی بشر، مراحل گوناگونی را طی کرده و یا خواهد کرد. این مراحل عبارتند از: ۱. مرحله همگرایی خود خواسته طبیعی ۲. مرحله همگرایی خودخواسته دینی و یا کثرت‌گرایی ساده [به علت سادگی روابط اجتماعی، این همگرایی شعاع کمی داشت] ۳. مرحله همگرایی ناخواسته که عناصر سلطه‌گر اقلیت غالب به وجود آوردند. ۴. همگرایی خودساخته پیشرفته که به علت سلطه‌ناپذیری اکثریت در برابر نظامهای سلطه رخ نموده است. این نوع همگرایی به سبب پیشرفت حاصل در روابط اجتماعی فرآیند همگرایی را تشدید می‌کند. نظام اسلامی، با داشتن ویژگیهای درونی، در مرحله چهارم حیات بشری و همگرایی خودپیشرفته، نقش برجسته‌تری ایفا کرده است و حضور پررنگ‌تری خواهد داشت. در این نظام، نتیجه سود حاصل از طریق فرافردی که کل جامعه آن را پذیرفته است و بر اساس بینش فرافردگرای دینی حکم می‌راند، انجام می‌پذیرد. در حقیقت، این نظام، همسو با سلطه‌ناپذیری انسان معاصر است. زیرا به دلیل وانهادگی انسان به خدا و اینکه انسان به او بستگی حقیقی دارد، همه وابستگیهای دیگر گسسته می‌شود و انسان به آزادی حقیقی دست می‌یابد انواع کارکردهای نظام اجتماعی کلیه نظامهای بشری دارای دو کارکرد عمده هستند: ۱. کارکرد معیشتی ۲. کارکرد تربیتی ۱. کارکرد معیشتی، اصل این کارکرد ویژه انسان نیست و در نظامهای حیوانی نیز وجود دارد، البته اختلاف آشکاری بین این کارکرد در نوع انسانی و حیوانی آن مشاهده می‌شود. در نوع انسانی، کارکرد مزبور در بستر تفکر و ابتکار به سمت مطلوبیت هر چه بیشتر راه می‌گشاید. ۲. کارکرد تربیتی، وجود چنین کارکردی در نظام اجتماعی حاصل هدفدار بودن انسان در غایت اجتماع است ناگفته نماند که هدف مذکور هدفی معیشتی نیست بلکه کمالی اجتماعی است که فرد آن را در اجتماع کسب می‌کند یا اجتماع آن را در گستره حیات دارا می‌گردد. (۱) این دو نوع کارکرد، از دوگانگی انسان ناشی شده است زیرا انسان هم مادی و هم معنوی است. رابطه این دو کارکرد بسته به نوع ارتباطی است که بعدها انسان با یکدیگر دارا هستند. البته تصور نظام اجتماعی بدون کارکرد معیشتی فرض واقعی ندارد تعریف دولتدولت فرآیند نظم یافته فرافردی موجود در هر جامعه است. چه آنکه فرافردی محصول زور باشد و چه بر اثر اختیار شکل گیرد. آثار (۲) دولت در اجتماع می‌تواند معرف دیگری برای تبیین مفهوم آن باشد: الف. انسجام تواناییها به منظور انجام دادن اعمالی که توان جمعی برای آن لازم است. ب. ایجاد بستر مناسب به لحاظ اكمال افراد جامعه. ج. برطرف کردن تضادهای حقوقی، با قواعد بازدارنده یا قواعد ترسیمی. د. بهروری هر چه بیشتر از تواناییها و افزایش آن سیر تحول دولتدولت، در اشکال قدیمی خود، به دلیل فقدان ارتباط کافی فرد با فرد یا فرد با جامعه فقط در چند مسأله عمده اجتماع مانند دفاع جمعی و قضاوت به اعمال قدرت می‌پرداخت و در اقتصاد جامعه و امور معیشتی دیگر فاقد سیاستگذاریهای عام بود. اما به تدریج برخی

عوامل باعث تحول دولت شدند که عبارتند از: ۱. افزایش ارتباط در خصوص مسائلی که در قلمرو فردی حادث می‌گردد و در قلمرو اجتماعی خود را به سرعت نشان می‌دهد. ۲. لزوم بهروری بهتر که با افزایش جمعیت و محدودیت منابع همخوانی دارد و به واقع عقلانی شدن جامعه نیز در ازای کار کمتر سود بیشتری را طلب می‌کند و بر این مسئله تأکید دارد. ۳. افزایش قدرت دولت، که فرایند مشارکت جمعی آن را اقتضا کرد دامنه مسئولیت دولتها را در قبال اجتماع افزود. دامنه تحول: در باب مدنیت جدید که محصول تخصصی شدن افراد جامعه به منظور حل نیازهای اجتماعی است، دولتها به سیاستگذارهای کلان در همه زمینه‌های مربوط به اجتماع روی آورده‌اند و اعمال قدرت فردی به نفع حیات اجتماعی محدود شده است دین و تحول دولت‌دولت در سیر تکامل وجودی خویش سیاست‌گذارهای وسیع را در اجتماع حق خود می‌داند و عرف دول آن را حقی نافذ می‌شمردند. نهادهای اجتماعی نیز براساس چنین حقی شکل یافته‌اند. به این گونه دولت پیوندی عمیق با حیات فردی پیدا کرده است. این رخداد با توجه اراده مطلق که او داراست به واقعیت انسانی تبدیل شده است. ولی هر واقعیت انسانی در نظام ارزشی حاکم بر روابط فرد و محیط پیرامون اقلاً-حقانی نیست و تا مادامی که آن واقعیت در گستره جهان‌شناسی مؤمنانه تفسیر حقانی نیابد، از ارزش دینی برخوردار نخواهد شد. تلاش در این گستره بر این است که حیات فرد چه در بعد فردانی و چه در بعد فرافردانی همسو و هماهنگ با نظام الهی شود. در حقیقت این مناسب سازی ویژگی اصلی دین است. دین در برابر این واقعیت می‌تواند چهار موضع اتخاذ کند: ۱. این روند نامطلوب است. ۲. این روند مطلوب است. ۳. نه مطلوب و نه نامطلوب و یا سکوت است. ۴. هم مطلوب و هم نامطلوب و یا نقد است بررسی مواضع ۱. نامطلوب این موضع مبتنی بر این است که تکامل دولت، تکاملی است که تنها براساس مصلحت حاکمان شکل یافته است. به عبارت دیگر ترکیب این دولتها ترکیبی از فردیت غالب و مغلوب است زیرا بیشتر اوقات توزیع قدرت در اجتماع بشری یکسان نبوده است و نتیجتاً این نوع دولتها به وجود آمده‌اند. بنابراین به کمک توزیع یکسان قدرت سازگاری اجتماعی فرآیندی از فرهنگ درونی هر فرد حاصل خواهد شد. برای نمونه این سازگاری در عصرهای آغاز زندگی بشر وجود داشته است. چنانکه در قرآن کریم آمده «کان‌الناس امه واحده» (۱) در آن عصرها کماکان طبقه‌بندی قدرت وجود نداشت دین در این نگاه به بازگشت می‌اندیشد اما نه بازگشتی ساده بلکه با عمیقتر شدن فرهنگ انسانی به ویژه با دینی شدن این فرهنگ سازگاری حاصل از بازگشت عمیقتر و بادوامتر از سازگاری موجود در عصر نخستین ایجاد می‌شود دین در این نگاه می‌کوشد، ابتدا توزیع قدرت را عادلانه برقرار کند و سپس به اعمال قدرت و تعیین محدوده آن پردازد ۲. مطلوبیت این موضع بر این باور است که دولت با چنین گستردگی در تصرف، براساس کمال جویی اجتماعی انسان پدید آمده است. انسان از روی فطرت خود به دنبال کمال است و نمود چنین فطرتی در صحنه اجتماع فرآیندی این گونه به بار آورده است. از این دیدگاه نه تنها این فرآیند مطلوب است بلکه بر اثر کمال خواهی مداوم انسان در رسیدن به غایت کمال اجتماعی خود، این مطلوبیت افزایش می‌یابد. نهایت این کمال خواهی به آن جا می‌رسد که حقوق فردی تا اندازه‌ای ارزش می‌یابد که حیات اجتماعی برتر، خواهان آن است ۳. سکوت در این نگاه باور اجتماعی دین این است که اجتماع خصیصه حیات پست است و آثار اخروی یعنی آثاری که مرتبط با حیات جاویدان انسان باشد، ندارد. قلمرو دولت، قلمروی عرفی است نه دینی و دین فاقد قضاوت درباره آن است. دیدگاه اصلی این موضع، این است که قلمرو حقیقی هر فرد، باور و اعتقاد اوست و هیچ فردی در این باور تصرف ندارد. دولت نیز تصرفی پنداری دارد و فاقد تصرف حقیقی است. بنابراین قضاوت دینی، که قضاوت درباره حقایق است شامل آن نمی‌شود ۴. نقد باور این نگاه آن است که دین به دلیل فقدان منزلت اجتماعی، نظارتی بر تأسیس و تکامل این تصرفات نداشته و لازم است به منظور درک سازگاری دینی نگاهی نقادانه به آن بیندازد دولت و اقتدار دولتها اگر چه بر اساس تحکیم اراده اقلیت بر اکثریت و یا به عکس شکل گرفته باشند، ولی به لحاظ پایایی و دوام خود نیازمند اقتدار هستند. اقتدار، دامنه نفوذپذیری یک دولت بدون توسل به زور است، نفوذپذیری که حاصل پیوند اعتقادی زیر مجموعه انسانی و هم ذهنی آنان با دولت است، به گونه‌ای که زمینه تحقق خلق یک اعتبار واحد را فراهم

سازد. از این رو باید گفت: هیچ جامعه‌سیاسی بی‌نیاز از اقتدار نیست، هر چند که این اقتدر گاه وسیع و گاه محدود است. اما هر گاه برد اقتدار اندک باشد، دولت در اعمال قدرت از دو مکانیسم بهره می‌گیرد: ۱- هم اعتقادی اقلیت با خود ۲- مقهور سازی اکثریت با قدرت اقلیت هر گاه برد اقتدار دولت آن قدر وسیع شود که اکثر جامعه‌سیاسی را در بر گیرد، در آن صورت، مکانیسم‌های اعمال قدرت دولت نیز از لحاظ محتوی معکوس می‌گردد و اکثریت جایگزین اقلیت می‌شود. لذا نتیجه می‌گیریم که هر دولتی نیازمند به اقتدار است. با این همه اقتدار هیچ دولتی به صورت فراگیر نمود نخواهد یافت، مگر آن جامعه به یک وحدت مطلق دست یابد. هر چند چنین فرضی امتناع و قوعی ندارد ولی تحقق آن به صورت عادی ممتنع به نظر می‌آید. البته در نهادهای کوچکتر سیاسی مانند احزاب، این اقتدار به وفور دریافت می‌شود. آنچه گفته شد بر مبنای اقتدار به معنای قبول قدرت بود. اما هر گاه ما اقتدار به «صحت نفوذپذیری قدرت» معنا شود، احتمالاً به اقتداری مطلق تبدیل می‌گردد. زیرا اگر برهان ضرورت اعمال قدرت چنان باشد که افراد از روی عقل با آن مخالفت نکنند، بی‌تردید صحت این اعمال قدرت را خواهند پذیرفت. هر چند موافقت عقلانی افراد به معنای پذیرش عملی آنان نخواهد بود اقتدار و دین‌هویت رحمانی دین، به آن جوهره‌ای نرمخویانه داده است، از آن رو دین هیچگاه تحقق بیرونی خود را بر اصل توسل به زور بنیاد نداده است. توجیه این رویکرد دینی آن است که دین در پی سوق دادن افراد بشر به سوی سعادت است و این سعادت تنها بر اساس اختیار آنان شکل می‌یابد لذا کاربرد زور تنها مانع از شقاوت فعلی انسان می‌شود نه آنکه فرد را به سعادت برساند. بنابراین طبیعی است اگر دین خواهان تاسیس دولت شود، خواهان اقتداری مطلق و شکل یافته است. و در صورت دست نیافتن به آن، لااقل جویای اقتداری نسبی است. ممکن است ادعا شود، اقتدار دولت دینی همواره مطلق است زیرا دین بر اساس فطرت بنا شده است و اعمال قدرت دولت دینی، همیشه صحیح است. ما منکر چنین ادعایی نیستیم و می‌گوییم در عصر حضور معصومان؛ دین حایز چنان شفافیتی است که جوهر فطری خود را به صورت کامل آشکار می‌سازد. ولی در عصر غیبت دین شفافیت خود را تا اندازه‌ای از دست می‌دهد و به همین نسبت اقتدار مطلق دولت دینی به اقتداری نسبی تبدیل می‌شود. کشف مناسبات اجتماعی دین که ابتدایی فطری دارند می‌تواند دامنه این اقتدار را افزایش دهد دولت، دین و دیدگاه‌ها دولت؛ نظامی متشکل از اختیار و ارزشهاست. تا مادامی که دو کفه انجام دادن یا انجام ندادن کاری به یک طرف میل نکند. آن کار تحقق نخواهد یافت. دین از این رو، که یک نظام ارزشی است احتمالاً به دو صورت به دولت می‌نگردد. ۱- دولت وسیله و ابزاری به منظور تحقق ارزشهای دینی بیرون از خود است و ذاتاً ارزشی ندارد. ۲- دولت هدف است و واجد ارزش یا ارزشهای دینی است. (۳) نگاه نخست احتمالاً دو مبنای مختلف دارد: الف: مبنای اصالت فرد ب: مبنای اصالت فرد و اجتماع بنابراین نگاه دین به دولت می‌تواند به دو صورت انجام گیرد دیدگاه نخست در این دیدگاه هویت جمعی و رای هویت افراد انگاشته نشده است و حایز ارزش حقوقی نیست و از لحاظ حقوقی نمایندگی ندارد. البته حاکمیت دولت بر وجه اشتراک داوطلبانه افراد قرار گرفته است. در این نگاه تنها وظیفه دین، بیان حقوق خدا بر فرد و حقوق فرد بر دیگران است. برخی از لوازم این نگاه عبارت‌اند، از: ۱- سیاست گذارهای اجتماعی با اتکا بر مشارکت داوطلبانه و مراعات ارزشهای دینی محقق می‌شود. ۲- وجود و بقای دولت به معنای تقدم بر ارزشها نیست. ۳- قلمرو تصرف دولت تنها در اموری است که شرع انجام دادن آن را حرام نکرده باشد. یعنی مباحات به طور اعم که شامل: واجبات، مستحبات، مکروهات و مباحات اخص است. البته دولت حق تغییر دادن هیچ یک از عنوانها را ندارد. ۴- دولت، به اجبار حق تعیین وظایف افراد اجتماع که به آن ملزم شده‌اند، ندارد و تنها می‌تواند راجع به کارهایی که باید انجام شود یا نشود؛ رهنمود دهد. ۵- انعطاف احکام دینی در این نگاه تنها بر قواعدی همچون «لا-حرج و لا-ضرر» و با تفسیر غیراجتماعی آن امکان‌پذیر است دیدگاه دوم در این نگاه نیز دولت وسیله‌است، دین سه عنصر را در محیط حقوقی به رسمیت می‌شناسد. حق خدا، حق فرد و حق اجتماع؛ در این نگاه دین، اجتماع را یک پدیده به شمار می‌آورد و احکامی را برای آن در نظر گرفته است. چنین نگاهی به دین متوقف بر قرائت نوعی از دین است. به این معنا که اگر تاکنون، از منابع دینی حقوق خدا بر فرد و

حقوق فرد بر دیگران استخراج می‌شود، باید حقوق اجتماعی، نیز استخراج شود. از جمله حقوق خدا بر اجتماع، حقوق اجتماع بر فرد و بالعکس و حقوق اجتماع بر اجتماع دیگر است. این اندیشه به لحاظ تسری قواعد و احکام دینی، به عنصر اجتماع، نیازمند است تا به توسعه طولی و یا عرضی در منابع قایل شود. زیرا منابع دینی یعنی سنت و قرآن ثبات دارند. و توسعه‌پذیر هستند و تنها راه نیز، توسعه عقل است. توسعه عقل همانا توسعه در فهم عقلی است که توسعه طولی ادله کتاب و سنت را در پی دارد. این توسعه با تقویت بعد اجتهادی امکان‌پذیر است تا قرائت نوعی از دین انجام گیرد. توسعه عرضی در ادله، یعنی بزرگ شدن منبع عقل بر مستقل شمردن آن در منابع دینی؛ این توسعه، با تبیین نو دین درباره عقل، و منزلت دینی آن امکان‌پذیر است. برخی از لوازم این نگاه عبارت‌اند از: ۱- قلمرو دولت تابع فهم جدید دینی است. هر چند این فهم گسترش یابد، این قلمرو نیز گسترده‌تر می‌شود. ۲- قلمرو دین، ساکن و بی‌تحرك نیست و دین دائماً گسترش می‌یابد. ۳- در این نگاه هم فرد و هم اجتماع اصل شمرده شده است و تقابلی حقوق این دو با قواعد دینی حل می‌شود دیدگاه سوم در نگاه سوم، دولت، «هدف» است. پیش فرضهایی که موجب خود ارزشی شدن دولت دینی می‌شود، عبارت‌اند از: ۱- دولت در این اندیشه یا حق الله را نمایندگی می‌کند (حقی که بر همه حقوق به طور مطلق مقدم است) یا حق اجتماع را بنا بر تقدم مطلق آن بر حقوق فردی و به عبارت دیگر بنا بر جامعه‌گرا بودن دین مقدم می‌شمارد. اساس، این نگرش، واقعیت اجتماع در صحنه حقوقی است. ۲- دولت بر آمده از متن اجتماع، هدفی دینی است. دولت در این دیدگاه یا مؤلفه‌ای از ارزشهای دینی است یا واجد ارزشی فراگیر است. ۳- احکام دینی در درون خود نسبت به هم حقیقتی مشکک را حکایت می‌کنند. هر حکمی که بیانگر یک حق یا واقعیت برتری نسبت به حکم دیگر است، ذاتاً نیز بر آن تقدم دارد. ۴- این اندیشه بر الهی شدن حاکمیت ولو بدون حضور معصومان (ع) استوار است. برخی از دستاوردهای این نگاه عبارت‌اند از: ۱- دولت در این اندیشه در قلمرو دین است. ۲- این نگرش حق حاکمیت دولت دینی، حقی فراگیر و مطلق در مقایسه با حقوق خصوصی افراد و حقوق اساسی اجتماع است اما در زمینه حق الله نیز چنین حاکمیتی فقط محدود به انعطاف درونی حق الله است. ۳- حفظ و بقای دولت همانند به وجود آمدن آن از هدف‌های دینی و بل از بالاترین آن‌ها در صحنه اجتماعی دینی است تشریح دیدگاه‌های تشریح نخستین دیدگاه اگر دین از این منظر به دولت بنگرد، ناچارست به بازگشت فکر کند، بازگشت به عصر فرد؛ در این نگرش دین هیچ گونه سازش اصولی و قاعده‌ای با این شکل از زندگی اجتماعی که دولت با اقتداری وسیع و گاه مطلق، هسته اصلی آن باشد؛ پیدا نخواهد کرد. از آن رو، چون تکالیف دینی بر مدار قدرت شکل یافته است و نبود چنین قدرتی به لحاظ شکل‌گیری دولت دینی موردنظر، مشکلاتی ایجاد می‌کند، لذا زعمای دین یا انزوای سیاسی برمی‌گزینند یا آنکه سیاست فعال صبر و انتظار را پیشه خود می‌سازند. در این سیاست، دین می‌کوشد با غلبه فرهنگی به اقتداری داوطلبانه دست یابد تا زمینه دولت دینی دلخواه خود را فراهم آورد. از طرفی با مبارزه‌ای بازدارنده، سیاستهای توسعه‌طلبانه دولتها را متوقف و یا کند می‌سازد. ما در بحث خود به نقد چنین نگاهی بسنده می‌کنیم و نقد این نگاه با اثبات قواعد اجتماعی دینی یا هدفدار بودن دولت، امکان‌پذیر است. گفتنی است که التزام به این نگاه به سبب تبعات وسیع، نوعی دولت‌گزیری را بر صاحب‌نظران تحمیل کرده است. زیرا هیچ یک از شکل‌های متداول با آن سنخیتی ندارد. به همین دلیل ممکن است برخی از صاحب‌نظران این اندیشه دولت دینی را با در نظر گرفتن شرایط فعلی، ناممکن بدانند تشریح دومین دیدگاه محور این دیدگاه و به لحاظ تحقق دولت دینی دست‌یابی به قوانین اجتماعی دین، ضروری است. برای دستیابی به چنین قواعدی، گسترش درک دینی لازم است. لذا ره آورد این بحث اقتدار دینی دولت و حدود آن خواهد بود. در خصوص پاسخگویی دین به نیازهای متغیر اجتماعی، به تطبیق و یا ترکیبی از قواعد دینی موجود، مبادرت می‌کنیم. نکته اصلی در بحث قاعده‌ها، مقدم بودن حقوق اجتماعی بر حقوق فردی است. البته حدود آن نیز مد نظر است و باید بررسی شود. اصول بحث از این دیدگاه عبارت است از: ۱- دین قاعده‌های اجتماعی دارد. ۲- این قواعد یا صریحاً ذکر شده است و یا استنباطی است. ۳- قواعد اجتماعی که به دست آمده‌اند. ۴- امکان تحقق دولت دینی با قواعد موجود تشریح سومین

دیدگاه عناصر حقوقی در این دیدگاه همچون دیدگاه دوم سه عنصری است. (۴) جز این که افزون بر حقوقی که در آن جا بر شمردیم حق دیگری نیز مورد توجه است. «حق خدا بر اجتماع»؛ دولت در این نگاه نماینده است و چون چنین حقی مقدم بر همه حقوق اجتماعی و فردی است، دولت به اعتباری ذاتی دست می‌یابد. اقتدار دینی در نگاه موجود، از حقیقتی راستین سرچشمه گرفته و زندگی دینی، به واقع سازگاری با چنین حقیقتی است. این حقیقت راستین همان معبود یکتاست و سازگاری با آن منشا دین و احکام اجتماعی و فردی است. این حقیقت جوهر اصلی دین است. از طرفی حیات اجتماعی بر ضرورت عقلانی انسان برتری بسته است و هدایت اجتماعی بسوی سازگاری با آن حقیقت راستین (معبود یکتا) ضرورت می‌یابد. از این رو دولت مسولیت هدایت اجتماعی را بر عهده دارد و حقوق آن بر کلیه حقوق مقدم است که البته منشأ اصلی آن تقدم حقیقت راستین بر همه مظاهر است. گستره این تقدم در محیط تکوینی و اعتباری مشاهده می‌شود و دولت خود نماد چنین تقدمی است. اقتدار دینی در این نگاه اقتداری مطلق است اما بر طبق اصول هویت الهی خود را حفظ می‌کند. با مراعات چنین اصولی، الهی بودن اقتدار و شخصی بودن آن از یکدیگر متمایز می‌شود. این نگاه تقریر دیگری هم دارد و آن اینکه، اجتماع علاوه بر اصیل بودن، در نگاه دین تقدمی مطلق دارد. انده آل اجتماعی دین، تحقق وحدت اجتماعی به صورت کامل است. دولت در قالب هسته اصلی این وحدت اجتماعی، هدف همه احکام و حقوق اجتماعی و فردی است. با توجه به این نگرش، اقتدار دینی دولت باز مطلق خواهد بود. این تقریر، برگرفته از تقریر نخست است و بیان جداگانه‌ای محسوب نمی‌شود. زیرا فراخوان به وحدت اجتماعی، خواسته‌ای الهی است که از حقوق خدا بر اجتماع شمرده می‌شود لذا این تقریر، نوعی انطباق و مصداق‌یابی پیشین است. با نگرش حاصل از نگاه سوم، دولت مزیت‌هایی را دارا می‌گردد که کارکرد دولت دینی را بهبود می‌بخشد و آن را به نهادی قدرتمند بدل می‌سازد و راه سازگاری دین را با نیازها اجتماعی و مقتضیات آن هموارتر می‌سازد. گرایشهای موجود در این مبحث بر اساس این دیدگاه عبارت‌اند از: ۱- یافتن فلسفه اصلی احکام و قواعد دینی و عنصر اساسی در آن، عنصری که قوام بخش دینی بودن حکم یا قاعده‌ای است. ۲- تفسیر احکام حکومتی (دولتی) دینی با چنین فلسفه‌ای ۳- ثابت و متغیر از این دیدگاه و شیوه برخورد با آن در زمینه‌های اجتماعی ۴- امکان تاسیس قواعد اجتماعی از این دیدگاه (تنها امضای آن ملاک نیست) ۵- امکان تحقق چنین دولتی در عصر غیبت امام معصوم (ع) و پاسخ به، پرسش انحصار این نوع دولت به شخص معصوم ۶- تحدیدپذیری دورنی مشروعیت این دولت و راههای دست‌یابی به آن که محور عمده بحث و گرایش اصلی آن است. ۷- بحث درباره اهرمهای نظارت بر این قدرت ضروری است تا به جای حاکمیت الهی فراگیر به استبداد مبدل نشود دولت از دیدگاه دوم ضرورت قواعد اجتماعی در دین: تقریر اول ۱- ثابت و متغیر در اجتماع تغییر در صحنه روابط اجتماعی و الگوهای نظام‌بخش به آن، امری واضح و روشن است. چنانکه در بحث‌های مربوط به سیر تحول اجتماعی بشر و سیر تحول دولت، تصویری از این واقعیت مسلم اجتماعی ارایه شد. این تغییر، دو علت اساسی دارد: ۱- پیشرفت علمی بشر ۲- مشیت مطلق انسان در تحقق خواسته‌های اجتماعی (۵) محدوده تغییراتی که این دو علت آن را ایجاد می‌کنند، دو سطح دارد: ۱- عقلانیت زیست اجتماعی، دو علت فوق معایب این عقلانیت را از لحاظ کیفیت و شکل رفع می‌کند و بهبود می‌بخشد. ۲- کمال‌جویی اجتماعی انسان، درک بیشتر کمال اجتماعی انسان و راههای وصول به آن مرهون این دو علت است و الزامات اجتماعی جدیدی را به لحاظ مراتب نزدیکی و دوری به کمال‌نهایی اجتماعی پیش‌روی انسان کمال‌جو قرار می‌دهد. این تغییرات مسائلی را در پی دارد از جمله: ۱- الزامات گذشته کارآیی موثر خود را از دست می‌دهند. ۲- موضوعات الزامی جدید باید جایگزین شود. ۳- ضمانت‌های اجرایی به لحاظ حمایت از این الزامات نوین ضرورت می‌یابد ۲- ابعاد تغییرات اجتماعی در بحث پیشین اصل وجود تغییر و چگونگی ضرورت‌یابی آن به بررسی گرفته شده ولی بحث دیگری در به دنبال پذیرفتن وجود تغییر در الزامات اجتماعی پیش می‌آید، اینکه ابعاد این تغییرات چگونه است؟ آیا این تغییر کلیه سطوح احکام اجتماعی، را از نفس احکام گرفته تا کلیات آن را در بر می‌گیرد؟ یا آنکه تنها سطح تغییرپذیر لوازم موجود مرحله‌ای است که احکام در آن تبیین

شده‌اند؟ لوازمی که تنها در شکل احکام و نه در محتوای درونی آن، موثر بوده‌اند. در تبیین بیشتر مسائل، توجه به هویت وجودی تکامل ضروری به نظر می‌رسد. منظور از تکامل از دیدگاه وجودی یعنی شدت یافتن آنچه هست. بنابراین تغییرات لازم در خصوص کمال‌یابی، نفی ویژگی‌هایی مقطعی است نه آنچه «باید» خود را از اصل وجود می‌یافته است. بنابراین می‌توان گفت تنها احکامی اعتبار همیشگی دارد که همزمان با اصل وجود انسان تکامل یابد ۳ - دین و تغییرات اجتماعی دین با پذیرش اجتماع در قالب واقعیتی کمال‌یاب، نمی‌تواند تنها به تشریح احکام مرحله‌ای اکتفا کند. زیرا با این فرض که اجتماع متکامل است و دین به دلیل هویت الهی‌اش چهره‌ای ثابت و همیشگی دارد، ما به این واقعیت رهنمون می‌شویم که برخی از الزامات اجتماعی، که دین در گذشته به تشریح آن پرداخته، واقعیت مرحله‌ای را گویا می‌ساخته است که متأثر از شرایط خاص اجتماعی خود بوده است و البته به کلیات و قواعدی بازگشت دارد که جوهره احکام دینی مزبور بوده‌اند. این کلیات، به دین امکان می‌دهد تا در صحنه اجتماع حضور پیدا کند و تا آخرین مرحله کمال در این مسیر گام بردارد. نفی چنین کلیاتی باعث می‌شود تا دین در عرصه تدبیر برای اجتماع، به لحاظ وصول به کمال نهایی توان خود را از دست بدهد. این کلیات با حضور معصومان جلوه‌ای خاص می‌یابد و به صورت قضیه‌های اصلی فقه اجتماعی مطرح می‌شد و در عین حال حضور معنوی آنان را در عرصه اجتماع، متجلی می‌سازد ۴ - تنوع در کلیات و قواعد دینی اجتماع گفته شد کلیات و قواعد دینی اجتماعی، اساس کارکردهای دین در صحنه اجتماعی است. زیرا این کلیات به دولت دینی و اقدامهای آن مشروعیت می‌دهد. لکن در این خصوص سوالاتی نیز مطرح است از جمله اینکه رابطه دولت دینی با این کلیات چگونه است؟ آیا این کلیات به نحوی مجری است؟ یا برخی از آن به مشروعیت ذاتی دولت می‌انجامد؟ وجود چنین تنوعی هیچ‌گونه منع ذاتی ندارد. زیرا کلیاتی که ماهیت اجرایی و کارگزاری به دولت دینی می‌دهد غیر از آن کلیاتی است که به هدفدار بودن دولت دینی منجر می‌شود. هر علتی، معلول ویژه‌ای دارد و قاعداً دو معلول متناقض از یک علت ناشی نمی‌شود. این کلیات، نیز به دلیل داشتن منشا واحد دینی با یکدیگر تباینی ندارند بنابراین بر فرض تحقق هر دو با یکدیگر هیچ محالی ندارد، جز آنکه ممکن است گروهی به انکار کلیات گروه دوم بپردازد. که در فرصتهای بعدی به آن خواهیم پرداخت. بنا بر این می‌توان سازگاری این دو کلی را در عمومیت گروه دوم در مقایسه با گروه اول دانست که با فرض اختلاف قلمرو هر یک به سازگاری دو جزء از یک مجموعه و یا وحدت در کلیتی مشترک منجر می‌شود، چگونگی این ارتباط (دو کلیت) پس از بیان کلیات هر دو گروه مورد بحث و کاوش قرار خواهد گرفت ضرورت قواعد اجتماعی در دین تقریر دوم در آغاز به لحاظ روشن شدن هر چه بیشتر بحث لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که آیا احکام اجتماعی، احکامی ثابت است یا خیر؟ منظور از احکام اجتماعی، احکامی است که بین افراد جامعه، انسجام برقرار کند و یا بستر ظهور چنین یکپارچگی را فراهم آورد. اگر بنا باشد احکام اجتماعی را احکامی ثابت فرض کنیم، در نتیجه این احکام جزیی بوده و در حصار زمان قرار خواهد گرفت و به همین سبب هرگز قابلیت انطباق با شرایط گوناگون را نمی‌یابد. از آن رو دولتی برآمده از چنین احکامی، تنها می‌تواند نظام یافتگی فرافردی اجتماعی را در شکلی ثابت ظهور دهد. معنای این رویکرد، نفی تکامل انسان در عرصه اجتماع است و اینکه او تنها به این گونه می‌تواند فرافردی خود را نظام بخشد. به هر صورت با توجه به اینکه واقعیت اجتماعی انسان تابعی از واقعیت تکامل پذیر اوست، نفی تکامل اجتماعی انسان نیز نمی‌تواند معنای درستی داشته باشد و اگر ما به واقعیت اجتماعی انسان در طول تاریخ حیاتش بنگریم، چنین تکاملی را به وضوح مشاهده می‌کنیم. زیرا اگر تکامل اجتماعی انسان به معنای شدت ظهور فرافردی باشد باید گفت ما با چنین پدیده‌ای هم‌اکنون نیز رودررو هستیم. البته ممکن است این پدیده در اجزای پیشین تاریخ به صورت ناپیوسته و منفرد و در مقطعی خاص نمایان شود ولی هرگز به شکل متعالی و فراگیر کنونی نبوده است. هر چند اگر ما اختیاری بودن را شرط تحقق کمال انسان بدانیم که چنین نیز هست شاید وجود چنین تکاملی قدری تأمل برانگیز باشد. در این صورت تکامل اجتماعی ممکن است به دلیل عوامل جبری بیرونی باشد نه اجباری دورنی که ماهیت اختیاری بودن انتخاب انسان نیز به آن وابسته است. امکان دارد

این تکامل به عوامل جبری درونی که بر اساس بیداری فطرت پدید آمده است، نسبت داده شود. این بیداری، که حقیقت تکامل جوهری انسان را می‌سازد، مرهون حضور ممتد دین در عرصه حیات بشری است و وابستگی او را به جسم کم‌رنگتر نموده است. تفسیر مذکور، تفسیری مبتنی بر تکامل معنوی بشر بود. ممکن است گفته شود، این تکامل اجتماعی به معنای شدت گرفتن تعاون و همزیستی انسان است، که البته تفسیری مادی است. این تعاون و همزیستی از ویژگیهای انسانی است و غالباً بشر آن را برمی‌گزیند. این انتخاب در دایره اعتبار انسان (۶) می‌گنجد و انسان توان گسترش آن را به صورت دلخواه دارد و چون اعتبار، فرآیندی انسانی است هر چه مشمول و گسترده‌گی آن فزونی گیرد تمیز او از حیوانات دیگر نیز آسانتر می‌شود. در واقع زیست تعاونی، زیستی عقلانی است. اجتماع که نمود چنین زیستی است؛ آسانی، آسایش و بهبود کیفیت زندگی فرد را به همراه دارد و فرد در اجتماع پیشرفته هر چند قلمرو محدودتری می‌یابد ولی در همین قلمرو محدود شده، بهره‌وری او از زندگی فزونتر است. بنابراین تکامل اجتماعی انسان بر طبق هر دو تفسیر نمودی انکار نشدنی است و با پذیرفتن تکامل اجتماعی انسان روشن می‌شود، احکام جزئی گذشته، نمی‌تواند اعتباری همیشگی بیابد. دین در برخورد با این معضل راههای گوناگونی را پیش رو بخواهد داشت: ۱- همه احکام جزئی حال و آینده را یکجا بیان کند. ۲- کلیات و قاعده‌هایی را که اساس احکام جزئی‌اند، بیان کند. ۳- شناخت موارد ناشناخته را به توانایی عقلانی انسان و چگونگی استفاده از آن، محول کند. صورت دوم خود بر دو قسم است: ۱- تبیین احکام جزئی مبنی بر کلیات محصور بر فرد معصوم است. ۲- تبیین احکام جزئی مشترک بین فرد معصوم و غیر معصوم است. (۷) بررسی فرضه فرض اول اساس این فرض، فقدان کلیات دینی است. از این رو دین تنها دارای احکامی جزئی است. نتیجه سخن اینکه راه دستیابی به احکام دینی راهی منحصر به فرد و محدود به حضرات معصومان باشد. بنابراین به لحاظ برقراری دولت دینی یا باید چنین احکامی به طور کامل بیان شود یا آنکه به آسانی بتوان به معصوم دست یافت. زیرا فرض آن است که، احکام جزئی مورد نیاز کاملاً گفته نشده‌اند لذا وجود مبنی ضروری است و بی‌حضور او انتظام به فرافردیت اجتماعی که هویت دولت رهین آن است؛ از لحاظ دینی امکان پذیر نخواهد بود. مگر آنکه گفته شود، به هنگام فقدان نص دینی، می‌توان از اصولی که برای رفع تردید در حیطه عمل وجود دارد؛ بهره گرفت. در این صورت با احکام جزئی گفته شده به انضمام اصول عملی که خود احکام ثانوی دینی است به فرافردیت اجتماعی، نظامی دینی داد و حتی آن را به سوی کمال غایی‌اش پیش برد. اما اثبات چنین مدعایی بس مشکل است. زیرا سه اصل از این چهار اصل، استصحاب، براءت و تخییر هیچ یک در این عرصه کارا نیستند و «استصحاب»، ادامه اعتبار نص پیشین است و تنها با فرض ثبوت موضوع و وجود نصی پیشین، امکان حضور می‌یابد و در صورتی با ارزش است که تطورات حاصل آمده در موضوعات اجتماعی، تحولاتی باشند که قوام موضوع را در اصل حکم بر هم نزد ولی گسترش کمی موضوعات اجتماعی، کار آمد بودن این اصل عملی را زیر سؤال می‌برد. علاوه بر این ثبات موضوعات مشترک بین حال و گذشته نیز با این تحولاتی که رخ داده است، جای بحث و تردید فراوان دارد. درباره براءت باید گفت: اگر محتوای درونی آن همان اصل آزادی بشر باشد به این معنا که او در حیطه عمل (مگر در آنچه شرع آن را ممنوع دانسته است) آزاد بوده است، باز گشت آن به قسم سوم است که در جای خود مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت و اگر مفاد آن یک پدیده اعتباری دینی یعنی جواز خاص [مباح] باشد، باز هم این اصل کارساز نخواهد بود. زیرا نمی‌تواند اطلاق یا عموم ادله و حقوق و احکام فردی را محدود سازد و به طور عملی نقشی را در نظام بخشی اجتماعی ایفا کند. «اما تخییر» دیگر اصل عملی عمومی وابسته به وجود طرفینی است که هر دو منطقه ادله دینی‌اند. با این ویژگی که نمی‌توان به درستی هیچ یک از آنان اذعان داشت، از این رو باید گفت «تخییر» تنها در قلمرو موضوعاتیست که اعتبار دینی به صورت مبهم به آن تعلق یافته است و قابلیت تعمیم به موضوعات ناگفته را دارا نیست. در این میان تنها اصل عملی که می‌توان آن را به مثابه قاعده کلی دینی به کار گرفت؛ احتیاط است ولی بسنده نمودن به احتیاط راهگشا نیست. زیرا نمی‌تواند موانع موجود را (تحدیدهای قلمرو فردی) بر طرف سازد. بلکه گاه دامنه آن تحدیدها را از موارد یقینی به موارد

متشابه گسترش می‌دهد. با این حال نمی‌توان به طور کلی رویکردهای اجتماعی این اصل عملی را و نقشی را که در حل معادلات حقوقی ایفا می‌سازد؛ نادیده گرفت و درستی آن را در پاره‌ای از موضوعات پنهان کرد. اما ابتدای کلیه احکام اجتماعی به این دلیل که تنها راه باقیمانده است؛ دولت دینی و به تبع آن نظام زیست اجتماعی را با مشکل روبرو می‌کند که با احکام کلی دین که بر اساس سوق دادن انسان به کمال ابدی، استوار است، همخوانی ندارد فرض دوم فرض دوم، قسمت اول پذیرفتن این مبنا از نظر نگاه عملی احتمالاً - یا همانند فرض سوم است، یا به انزوا می‌مطلوبد. زیرا با نپدید شدن «حجت» و برهان حاضر، دستیابی به احکام مورد نیاز نیز میسر نخواهد بود. بنابراین یا باید به حجیت عقل در این گونه امور صحه گذاریم یا به عرفی بودن حل آن مسائل تن دهیم و اقرار کنیم که توانایی دینی کردن رفتارهای نظام دهنده دولت را نداریم و آن را به مثابه یک حرام اضطراری قلمداد نماییم. استناد به عقل در این نگاه نه برای دینی کردن رفتار دولت بل به لحاظ نزدیک ساختن آن به رفتاری دینی مطلوب است. زیرا عقل از لحاظ ملاک اعتبار، نزدیکترین «حجت‌ها» به معصوم (ع) است. علاوه بر این با اضطراری شمردن رفتارهای دولت و ناسازگاری با روح دین، مشخص می‌شود که بشر تاب چنین تکلیفی (۸) را ندارد و به استناد سخن پیامبر «رفع ما لا یطیقون» از فعلیت باز می‌ایستد. به ناچار باید به عرفی شدن مطلق دولت تن دهیم و هیچ گونه توجیه دینی را از دولت طلب نکنیم به جز در موارد مخصوص دینی که در اجرای آن خصوصیت مجری لحاظ نشده است و دولت در قالب یک مجموعه وظیفه دارد بر طبق آن عمل کند فرض دوم، قسمت دوم کلیات گفته شده می‌تواند بر دو گونه باشد: ۱- کلیاتی که هیچ گونه مشروعیتی برای دولت به همراه نمی‌آورد. بلکه دولت تنها می‌تواند بر اساس این کلیات به نظام بخشی اجتماع پردازد. این کلیات که ما از آن به عنوان قواعد اجتماعی دین یاد می‌کنیم، محور نخست بحث ماست. ۲- کلیاتی که با انطباق با دولت دینی مشروعیتی ذاتی می‌یابد. این همان بخشی است که در بررسی نگاه به دولت از نگاه سوم طرح خواهد شد. قسم سوم: بهره‌گیری از توان عقلی به منظور درک قلمرو اجتماعی دین قواعد اجتماعی دین تعریف قواعد اجتماعی دین در حقیقت، قواعدی است که امهات تشریح احکام اجتماعی اند. به عبارت دیگر کلیاتی هستند که احکام اجتماعی از آن استنباط می‌شود. این احکام فراتر از زمان و مکان است و تغییرات زمانی و مکانی نمی‌تواند. آن را به کلی بی‌اعتبار سازد. بلکه این تغییرات تنها با شدت و ضعف در گستره تطبیق روبروست. علت آن نیز، اختلاف اجتماعات در نیل به ارتباط اجتماعی است. هر چه اجزای یک اجتماع به هم پیوسته‌تر و مرتبط‌تر باشند، این احکام نیز عرصه و سیعتری از مسائل را در برمی‌گیرد. کلیات یادشده، ناظر به دو رویکرد اساسی انسان در حیات اجتماعی، یعنی: حفظ بقا با دفع ضرر و کمال جویی یا جلب سود است و چون در هر اجتماع این رویکردها نمی‌توانند به شکل مطلق بروز کنند، همواره وجود قواعدی که بتوانند به رویکردهای انسان در کثرت اجتماعی نظام بدهد، ضروری به نظر می‌رسد. با توجه به ماهیت دوگانه این رویکردها، ما با دو نسخه از قواعد روبرو هستیم: ۱- قواعد اجتماعی نظام بخش دفع ضررها ۲- قواعد اجتماعی نظام بخش سودها یک نکته فنی آیا قواعد اجتماعی دین، ماهیت اصولی دارد یا ماهیت فقهی؟ همان گونه که عنوان شد قواعد اجتماعی دین همانند قانونهای اصولی - با تاکید بر قوانین لفظی آن - از احکام کلی‌اند و هر دو در حد وسط قرار می‌گیرند که هدف از حد وسط قرار گرفتن در یکی - قانونهای اصولی - استنباط حکم موضوع طرح یافته در صغری است و در دیگری تطبیق آن حکم کلی بر آن موضوع است. فرق اساسی دیگر آن است که در اجرای قانونهای اصولی اجتهاد، دو دیدگاه دخالت دارد ولی در اجرای قواعد مزبور، به اجتهاد نیازی نیست اعتبار قواعد اجتماعی دینپیش از ورود به بحث، لازم است سخنی را از محقق فرزانه، شهید «آیه الله صدر» نقل کنیم تا زاویه نگرش ما در این بحث روشن شود. وی می‌گوید: «فکر می‌کنم همه ما در اینکه هدف اجتهاد، همان تطبیق دادن نظریه اسلام با زندگی است، توافق داریم و چون بدون روشن شدن مشخصه‌ها و ابعاد این نظریه تطبیق آن ممکن نیست، پس باید دو حوزه متفاوت تطبیق تئوری اسلام در زندگی را مشخص سازیم. ۱- تطبیق این نظریه در حوزه فردی و رفتارها و تصرفات شخصی. ۲- تطبیق آن در حوزه اجتماعی و بنای جوامع انسانی، بر اساس آن در ابعاد مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی. آهنگ

اجتهاد گرچه در آغاز و در تحلیل نظری، هر دو جنبه را وجهه همت می‌داند، ولی سیر تاریخی آن در مذهب شیعه، بیشتر به حوزه اول معطوف شد. از این رو، مجتهد در خلال استنباط «فرد» مسلمانی را در نظر می‌گیرد تا آن تئوری را بر رفتارهای او تطبیق کند و تصویری از «جامعه»‌ای که خواستار بنای حیات و روابط آن بر اساس اسلام است، ملحوظ نمی‌دارد. چنانکه خود نیز پیشتر گفته بودیم، با توجه به نگرش خاص یاد شده بر فهم دینی، فهم قواعد اجتماعی دین، فهمی نو و به اصطلاح «فقه تأسیسی» خواهد بود. فقدان هیچ گونه سابقه‌ای در این باب اساسی‌ترین اشکالی است که بر اعتبار فقهی قواعد اجتماعی دین وارد می‌شود. ولی این اشکال صحیح نبوده و نمی‌تواند، اعتبار چنین قواعدی را بر هم زند. در واقع این اشکال به نبودن امکان رای دادن باز می‌گردد به این معنا که فقهای پیشین می‌توانستند چنین رای‌ی داشته باشند ولی نداشته‌اند. پر واضح است که سابقه‌ای این گونه، خود تضعیف کننده یک رای فقهی است. از همان فقها در تایید و تقویت رای اجتهادی خود، آرای فقهای پیشین را مد نظر قرار می‌دهند. اما طبق دیدگاه «آیت الله صدر» نبود چنین رای‌ی، به دلیل محدودیت نگرش بوده است. بنابراین نو بودن فهم قواعد اجتماعی دلیل بر بی‌اعتباری یا تضعیف آن نیست زیرا نو بودن این مسئله به معنای غیر فنی بودن آن نیست. بلکه این موضوع با بهینه کردن همان ابزار به لحاظ درک گذشته، که تنها ابزار ضروری به منظور فهم دین هستند، شکل یافته است و اختلاف اساسی آن با فهم گذشته تنها در پیش فرضها و در نتیجه در غایت فهم است. منشا چنین اختلافی، محدودیت اندیشیدن و اندیشه در گذشته بوده است. از طرفی این خود اصلی پذیرفته شده در استنباط است که فهم قدیم فاقد چنان اعتباری است که موجب بی‌اعتباری فهم نو به طور کلی شود هر چند که درک قدیم برخوردار از مزایایی است که فهم جدید امکان دستیابی به آن را به مرور زمان فاقد گشته است. ولی فهم جدید نیز این کاستی و خلأ را با توانمند شدن عقل در فهم ادله دین پر نموده است و مزایای نوی را چون عمق فهم، استحکام آن و وسعت نگرش یافته است. این است که اجتهاد امروز دستاورد پر ارزشی را از دوره‌های آغاز فقه به ارمغان آورده و متکامل گشته است. به دیگر سخن اینکه چنین قواعدی در ارتکاز فقهی فقهای پیشین، موجود بوده است و اگر پژوهشی گسترده در فقه گذشته انجام گیرد؛ صحت این مدعا را نشان می‌دهد و لایه‌های گفته‌های پیشین فقه، به شاهدانی بر می‌خوریم که از چنین قواعدی آگاهی دارند. معنای این سخن آن است که فقدان نگرش اجتماعی از فقهای پیشین به صورت دائمی نبوده است و به عبارت دیگر چنین نگرشی از ضرورت مطلق بر خوردار نیست تنويع قواعد اجتماعی دین به طور کلی دین به منظور پاسگویی به معادلات مذکور به سه قاعده نیاز دارد: این قواعد عبارت است از: ۱- قواعد همزیستی اجتماعی ۲- قواعد تکامل اجتماعی ۳- قواعد ضمانتی که زمینه اجرای قواعد یاد شده را فراهم می‌آورند. چون استیفای کامل این بحث، مجال وسیعتری می‌طلبد ما تنها به ذکر چند قاعده که اهمیت بسزایی در قلمرو مشروعیت و در نتیجه فهم مبانی احکام دولتی دارد، اشاره می‌کنیم و تفصیل بحث را به فرصت مناسب دیگری موکول می‌کنیم. قبل از طرح فهرست بحث، این نکته گفتنی است که به علت وجود نگرش ابزاری به دولت (بر طبق این دیدگاه)، ما از طرح قواعدی که نتیجه نگرش هدفداری به دولت است اجتناب کرده‌ایم و در جایی دیگر به آن می‌پردازیم. فهرست اجمالی قواعد به صورت زیر است الف. قواعد همزیستی: ۱. قاعده "لا ضرر و لا ضرار" ۲. قاعده "الزام به التزامات دو جانبه ب. قواعد تکامل اجتماعی ۱. قاعده "الزام به التزامات وابسته" ۲. قاعده "الترام به التزامات مستقل ج. قواعد "ضمانتی" ۱. قاعده "بازدارندگی" ۲. قاعده "جبران پی‌نوشتها" ۱- تردید برای آن است که آیا اجتماع واقعیت خارجی دارد یا خیر؟ ۲- منظور آثاری است که پیش‌بینی می‌شود دولتها بر جای گذارند. ۳- تردیدی در این است که دولت یا مولفه‌ای از ارزشهای دینی است که واجد ارزش واحد و جامع است و یا نسبت به ارزشهای فرودست خود، فراگیری دارد. ۴- سه عنصری بودن این دیدگاه ضروری نیست. بلکه این نگاه با اصالت فرد نیز سازگار است. هدف از سه عنصری شمردن، این بود که از سازگاری آن با نگاه دوم در برخی از وجوه بهره‌برد و در حقیقت خود را به صورت کاملتری نشان دهد. ۵- صحنه حقیقی اجتماع، صحنه‌ای اعتباری است و اعتبار در درون انسان، هیچ گونه محدودیتی ندارد. ۶- با توجه به اجتماعی بودن این انتخاب، اعتبار مزبور، جمعی خواهد بود. اشکال این

اعتبار در بحث «صورت‌های فرآیند پیوستن فرد به اجتماع» به بررسی گرفته شد. ۷- در این صورت احکام جزئی، دارای ارزش دینی می‌گردند و باید حضور معصوم تنها در کمال یافتگی این تبیین چه از لحاظ شمول و چه از نظر حجت آن، مشاهده شود. به عبارت کوتاه‌تر ضرورت استمرار وجود معصوم (ع) در اكمال دین در سطح تبیین و تطبیق است. ۸- این تکلیف، همانا دینی کردن رفتار دولت است.

ارکان مضاربه در حقوق اسلام و مدنی ایران

ارکان عقد مضاربه در حقوق اسلام و حقوق مدنی ایران عیسوی تفرشی - استادیار دانشگاه تربیت مدرس
عقد مضاربه یکی از عقود معین است که در قانون مدنی ایران به پیروی از فقه امامیه در ردیف عقود خاص و بانام، مورد توجه قانونگذار قرار گرفته است. پیش از پیروزی انقلاب اسلامی به دلیل دور بودن حکومت از فقه اسلامی، عقد مضاربه مانند دیگر عقود شرعی در حیات اقتصادی و تجاری جامعه، در سطح کلان، نقش چندانی ایفا نمی‌کرد، بویژه با توجه به اینکه نظام بانکداری قبل از حکومت جمهوری اسلامی، نظامی متناسب با ویژگیهای نظام اقتصادی حاکم و بر مبنای نظام بانکداری ربوی بود و عقود اسلامی از جمله مضاربه اهمیت در خور توجهی نداشت. جلیل قنواتی خلف آبادی - دانشجوی دکتری رشته حقوق خصوصی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده: در این مقاله ارکان عقد مضاربه یعنی سرمایه، کارعامل و سود در فقه امامیه، فقه عامه و حقوق مدنی ایران بررسی شده اند. نتایج حاصل عبارت است از: ۱- سرمایه باید وجه نقد باشد و مضاربه با کالا باطل است. ۲- از شرایط اساسی عقد مضاربه، معلوم و معین بودن سرمایه مضاربه است، البته جهلی که سرانجام منجر به علم شود مفسد عقد نیست. ۳- عامل باید با سرمایه ای که صاحب آن در اختیار وی می‌گذارد تجارت کند. برای شناسایی اعمال تجاری باید به قانون تجارت، مصوب ۱۳۱۱، رجوع کرد و مفاد ماده ۲ آن را در نظر داشت. عامل، چون در حکم امین محسوب می‌شود، باید به طور متعارف عمل کند و الاضامن خواهد بود. ۴- سود باید به نحو مشاع مشخص شود و در غیر این صورت، شرط و عقد باطل است. کلید واژگان: مضاربه: فقه عامه: حقوق مدنی: قانون تجارت: مشاع ۱- مقدمه عقد مضاربه یکی از عقود معین است که در قانون مدنی ایران به پیروی از فقه امامیه در ردیف عقود خاص و بانام، مورد توجه قانونگذار قرار گرفته است. پیش از پیروزی انقلاب اسلامی به دلیل دور بودن حکومت از فقه اسلامی، عقد مضاربه مانند دیگر عقود شرعی در حیات اقتصادی و تجاری جامعه، در سطح کلان، نقش چندانی ایفا نمی‌کرد، بویژه با توجه به اینکه نظام بانکداری قبل از حکومت جمهوری اسلامی، نظامی متناسب با ویژگیهای نظام اقتصادی حاکم و بر مبنای نظام بانکداری ربوی بود و عقود اسلامی از جمله مضاربه اهمیت در خور توجهی نداشت. اما با تحول نظام سیاسی و در نتیجه تحول نظام اعتباری، اهداف نظام بانکی معین شد و استقرار نظام پولی و اعتباری بر مبنای حق و عدل و رعایت ضوابط اسلامی به منظور تنظیم گردش صحیح پول و اعتبار در جهت سلامت و رشد اقتصاد کشور، فعالیت برای تحقق اهداف و سیاستها و برنامه های اقتصادی دولت جمهوری اسلامی با به کار گرفتن ابزارهای پولی و اعتباری، ایجاد تسهیلات لازم به منظور گسترش تعاون عمومی و قرض الحسنه آنهم از طریق جذب جلب و جوه آزاد و اندوخته ها و پس اندازها و سپرده ها و بسیج آنها برای تامین شرایط و امکانات کار و سرمایه گذاری به قصد اجرای بند ۲ و ۹ اصل چهل و سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان اهداف نظام بانکی اعلام شد و بدین ترتیب، تخصیص منابع که در نظام بانکداری ربوی مبتنی بر اعطای وام و اعطای اعتبار بود دگرگون شد و در نظام جدید اعطای وام و اعطای اعتبار جای خود را به تسهیلات اعطایی بر پایه معاملات و عقود اسلامی داد و اینگونه شد که عقود اسلامی از جمله مضاربه نقش موثر و برجسته خود را در نظام اقتصادی کشور پیدا کرد. جایگاه قابل توجه این عقود در حیات اقتصادی و تجاری و نظام بانکداری و اهمیت آنها در نظام حقوقی حاکم اقتضا میکند که از چشم انداز فقه و حقوق، زوایای مختلف این عقود اسلامی و

قانونی را تحلیل کنیم. همان گونه که در ماده ۵۴۶ قانون مدنی مقرر شده است: (مضاربه عقدی است که به موجب آن احد متعاملین سرمایه می دهد باقید اینکه طرف دیگر با آن تجارت کرده و در سود آن شریک باشند).... در ماده ۳۶ آیین نامه فصل سوم قانون عملیات بانکی بدون ربا(بهره)، مصوب سال ۱۳۶۲ هیات وزیران، در تعریف مضاربه آمده است: (مضاربه قراردادی است که به موجب آن یکی از طرفین (مالک) عهده دار تامین سرمایه (نقدی) می گردد باقید اینکه طرف دیگر(عامل) با آن تجارت کرده و در سود حاصله شریک باشند). به نظر می رسد ذکر کلمه قرارداد در ماده ۳۶ آیین نامه یاد شده به جای کلمه عقد مذکور در ماده ۵۴۶ قانون مدنی -تاثیر درخور توجهی ندارد. از جمله شرایط درستی هر معامله، معین بودن موضوع آن است(ماده ۱۹۰ قانون مدنی) (موضوع مضاربه سرمایه(وجه نقد) مالک و کار عامل است. سود نیز ممکن است به یک اعتبار، بخشی از موضوع مضاربه تلقی شود. ۱. بنابراین، ارکان عقد مضاربه عبارت است از: الف. سرمایه ای که مالک در اختیار عامل قرار می دهد، ب. کاری که عامل برای اداره سرمایه و تجارت با آن به عهده می گیرد، ج. سودی که در نتیجه تجارت با سرمایه به دست می آید. عقد مضاربه ویژگیهایی دارد، از جمله اینکه، عقدی است جایز که بر اثر آن، شرکتی بین مالک سرمایه و عامل ایجاد میشود که برخلاف شرکتهای تجاری، شخصیت حقوقی ندارد. به علاوه، عقد مضاربه در نظام بانکداری، از جمله تسهیلات کوتاه مدت حداکثر یکساله است. در این مقاله، فقط به بررسی و تحلیل دیدگاه فقه امامیه، فقه عامه و حقوق ایران درباره ارکان عقد مضاربه می پردازیم و تحلیل سایر موضوعات مربوط به عقد مضاربه را به مجال دیگری وا می گذاریم. بدین ترتیب، مطالب این مقاله ابتدا در چهار مبحث به شرح ذیل بررسی می شود و در خلال آنها نظر مختار بیان می گردد و سپس در مبحث پنجم، نتیجه گیری مباحث مذکور ارائه می شود: الف. سرمایه مضاربه ۱- نقد بودن سرمایه ۲- معین و معلوم بودن سرمایه ب. کار عامل ج. سود. شرط سود به نفع ثالثه. نتیجه گیری سرمایه مضاربهها ملاحظه مقررات فقهی و قانونی درباره مضاربه می توان گفت یکی از ارکان عقد مضاربه سرمایه است که باید اولاً وجه نقد باشد و ثانیاً معین و معلوم باشد. در اینجا، ابتدا موضوع را در فقه امامیه و فقه عامه و سپس در حقوق ایران بررسی می کنیم. ۱-۲- نقد بودن سرمایه ۱-۱-۲- فقه امامیه در فقه امامیه، از جمله شرایط سرمایه مضاربه این است که مانند در هم و دینار(طلا و نقره مسکوک) یا پول نقد رایج باشد. دلایل این امر به شرح ذیل است: الف. عده ای از فقها گفته اند که در این مورد اختلافی وجود ندارد و در تایید نظر خود مدعی اجماع منقول و محصل شده اند ب. برخی فقهای امامیه ۳ در بیان دلیل نقد بودن سرمایه مضاربه گفته اند: (در صورتی که سرمایه مضاربه، کالا باشد لازمه اش این است که یا مالک، تمام سود را دریافت کند یا بخشی از سرمایه را ببرد)؛ بدین توضیح که اگر سرمایه مالی مثلی باشد، سرمایه یا خود آن مال است یا قیمت آن که در صورت اول، مضارب باید در پایان مضاربه و زمان محاسبه، عین آن را در صورت وجود و مثل یا قیمت آن را در صورت تلف بدهد. در این صورت، اگر برای مثال، قیمت کالا در روز تسلیم آن به مضارب ده میلیون ریال باشد مشکلی به وجود نمی آید؛ اما اگر قیمت کالا بالا رفته یا پایین آمده باشد، عامل باید بعد از پایان مضاربه همان کالا را مسترد کند و در صورت تلف، مثل آن را به قیمت بالا رفته یا پایین آمده خریداری کند که در صورت اول لازم می آید اصل و سود به مالک داده شود و در صورت دوم لازم می آید فقط بخشی از سرمایه به مالک داده شود و مضارب در مابقی آن با مالک سرمایه شریک شود، حال آنکه سرمایه مضاربه از آن مالک است. ج. دلیل سوم بر نقد بودن سرمایه مضاربه، روایات است ۴. برخی فقیهان در سه دلیل مذکور تردید کرده و گفته اند: اجماع فقها در این مورد بر این است که مضاربه با وجه نقد صحیح است، اما در این مورد که مضاربه با غیر وجه نقد صحیح نیست اجماعی وجود ندارد. ۵. به علاوه، اجماع مذکور محتمل الا ستناد است و وجود روایات و دلیل عقلی، احتمال استناد را تشکیل می دهد. ۶. در پاسخ به استناد به روایات می توان گفت که استدلال مبتنی بر مفهوم لقب است و مفهوم لقب حجت نیست ۷. بنابراین، روایات مورد استناد نیز دلیل مناسبی بر نقد بودن سرمایه مضاربه نیست، به علاوه، روایاتی وجود دارد که در آنها کالا، سرمایه عقد مضاربه تلقی شده است. ۸. در جواب به استدلال علامه حلی، یعنی استدلال دوم نیز می توان گفت: بالا رفتن قیمت مال مثلی و پایین آمدن آن، مشکلی

ایجاد نمی‌کند، زیرا بالا رفتن قیمت مانند وضعیت وارد آمدن زیان و خسارت در مضاربه است که در آن عامل به هیچ سودی نمی‌رسد و پایان آمدن قیمت نیز مانند مضاربه دارای سود است، الا- اینکه عامل سود بیشتر می‌برد. با توجه به این انتقادات، بعضی از فقهای امامیه در لزوم نقد بودن سرمایه مضاربه تردید کرده و مضاربه طلا و نقره را اجازه داده‌اند. اینان با توجه به عموم ادله مضاربه و الناس مسلطون علی اموالهم می‌گویند: سزاوار این است که در مضاربه به غیر وجه نقد اشکالی وارد نباشد.^۹ البته برخی دیگر با اینکه نقد بودن سرمایه را شرط لازم عقد مضاربه دانسته و درستی مضاربه طلا و نقره را نپذیرفته‌اند، اما مضاربه را با اوراق نقدی رایج در کشور صحیح می‌دانند.^{۱۰} نویسنده کتاب عروه الوثقی یگانه دلیل لزوم (وجه نقد) بودن سرمایه مضاربه را اجماع دانسته و با تأمل در اجماع مزبور، عموماً مضاربه را دلیل بر صحت مضاربه به غیر وجه نقد تلقی کرده است. وی فقط تحقق اجماع را مانع محسوب کرده و سرانجام با بعید ندانستن (اجماع محقق)، فتوی به احتیاط داده و احتیاط را در ترک مضاربه با غیر وجه نقد دانسته است.^{۱۱} تعدادی دیگر از فقهای نیز اجماع را نپذیرفته و به درستی مضاربه با غیر وجه نقد تمایل پیدا کرده‌اند.^{۱۲} در این میان برخی فقها بر این اعتقادند که هیچ دلیلی بر حصر معاملات به عقود مذکور در روایات و کتب فقهی وجود ندارد و بنابراین اگر سرمایه غیر نقد باشد، گرچه عقد، مضاربه نیست، اما عمل حقوقی طرفین صحیح است.^{۱۳} ۱-۲- فقه عامه فقه عامه، فقهای مذاهب مختلف بر درستی مضاربه با وجه نقد اتفاق دارند، اما در صحت مضاربه با غیر وجه نقد نظرات مختلفی ابراز شده است. جمهور فقهای عامه، نقد بودن سرمایه را از شرایط درستی عقد مضاربه می‌دانند. احمد حنبل و مذهب فقهی اباضیه کالا بودن سرمایه مضاربه را پذیرفته‌اند.^{۱۴} در حالی که حنفیان بر لزوم نقد بودن سرمایه مضاربه چنین استدلال می‌کنند که پیامبر (ص) ربح مالا یضمن^{۱۵} را نهی کرده و مضاربه با کالا- منجر به ربح مالا- یضمن می‌شود، زیرا کالا-ها با کالا از بین بروند، ضامن نیست و معامله منفسخ می‌شود. بنابراین، کالا درید او (مضمونه) نیست و او، ضامن تلف کالای مزبور محسوب نمی‌شود. حال اگر مضارب بعد از عقد مضاربه کالا را در یافت کند و بعد از عقد قیمت آن افزایش یابد، با تحقق عقد بیع، ربح حاصل می‌شود و مضارب مستحق نصیب خود است، بدون اینکه ضامن چیزی باشد؛ اما در عقود چنین مشکلی وجود ندارد، زیرا با خرید کالا توسط مضارب با این وجه نقد، ثمن در ذمه مضارب است و وجه نقد با تعیین متعین نمی‌شود و در صورتی که وجه نقد قبل از تسلیم تلف شود بر مشتری لازم است مثل آن را به فروشنده تسلیم کند. بنابراین در این صورت ربح مالا یضمن وجود ندارد. استدلال دوم گروهی که نقد بودن را شرط درستی مضاربه می‌دانند همان بیان ابن قدامه مقدسی در کتاب المغنی است.^{۱۶} در این باره شافعیان می‌گویند: مضاربه از جمله عقود غرری است که نه عمل در آن مضبوط و معین است و نه رسیدن به سود مسلم و در حقیقت این عقد به طور استثنا و به دلیل نیاز و حاجت مردم مجاز شده و از این رو، در مورد آن باید بر قدر متیقن اکتفا کرد و قدر متیقن موردی است که غالباً رواج دارد و تجارت به واسطه آن سهل و آسان صورت می‌گیرد. یعنی حالتی که سرمایه وجه نقد است.^{۱۷} در مقابل نظریه جمهور، برخی فقهای عامه بر اساس دو استدلال زیر به درستی مضاربه کالا فتوا داده‌اند.^۱ - کالاها اموالی هستند که برای تحصیل سود میتوان در آنها تصرف کرد. با تقویم کالا- و قراردادن قیمتشان به عنوان سرمایه مضاربه، ربح بین آنها مشترک است و به یکی از آنان اختصاص ندارد و بنابراین، مضاربه منعی ندارد. به نظر می‌رسد که در این فرض سرمایه مضاربه کالا نیست بلکه قیمت کالا است که وجه نقد است. بنابراین نمی‌توان آن را دلیلی بر درستی مضاربه با کالا- دانست.^۲ - خرید و فروش مال مکمل و موزون جایز است و در این صورت دینی در ذمه ایجاد می‌شود که شبیه وجه نقد است. زیرا مضارب مستحق آنچه مضمون است می‌شود و ربح ما لا یضمن به وجود نمی‌آید تا با روایت نبوی تنافی داشته باشد. به علاوه، برای مضارب میسر است که مثل سرمایه مضاربه را بعد از پایان مضاربه بپردازد.^{۱۸} جمهور فقهای عامه که معتقد به نادرستی مضاربه با سرمایه غیر نقدی هستند، دوشیوه برای تصحیح مضاربه با این نوع سرمایه بیان کرده‌اند. الف. مالک کالا، دیگری را وکیل در فروش آن کند و مضاربه بر قیمت به دست آمده انجام شود که البته در این حالت ممکن است وکیل مزبور شخص عامل یا غیر او باشد. ب- مضاربه بر قیمت کالا با توجه به زمان فروش آن

واقع شود، به این معنا که مالک کالا به مضارب بگوید: «کالا را بفروش و با ثمن آن مضاربه کنفرق دوشیوه مذکور این است که درروش اول، درزمان اعطای وکالت برای فروش کالا- ذکرری از مضاربه نمی شود ووکالت مستقل از عقد مضاربه است، اما درروش دوم عقد مضاربه مقدم بربیع کالا اما مضاف به زمان فروش وبتوجه به آن است، یعنی مضاربه از ابتدا بین طرفین واقع می شود. اما آثار آن اززمان بیع کالا وتبدیل به وجه نقد جریان می یابد. درفقه عامه، صحت شیوه اول بین فقها اتفاق است، اما شیوه دوم فقط طبق یکی از آرای فقهای حنفی، حنبلی، زیدی، و اباضی صحیح شمرده است وفقهای سایر مذاهب یعنی مالکی، شافعی و اباضی دررای دیگر خود آرادرست تلقی نمی کنند. دلیل نادرستی شیوه دوم درنظر گروه اخیر این است که اولاً دراین صورت مالک سرمایه شرطی به نفع خود قراردادده که خارج از عقد مضاربه ومفسد عقد است ۱۹، ثانیاً مضاربه برفروش کالا معلق شده است وتعلیق درمضاربه جایز نیست وثالثاً کالایی که بعداً به فروش می رسد مجهول است وسبب جهل به سرمایه مضاربه می شود. ۲-۱-۳- حقوق ایرانماده ۵۲۷ قانون مدنی ایران مقرر می دارد که درمضاربه (سرمایه باید وجه نقد باشد) منظور ازوجه نقد پول رایج کشوراست درفقه امامیه به اجماع فقیهان، مقصود ازوجه نقد مسکوکات طلا ونقره یعنی درهم ودیناراست مقنن درماده ۵۴۷ ق-م. که از فقه امامیه اقتباس شده به این اعتبار که درهم ودینار از نظر نقد رایج بودن مورد توجه شرع بوده وجه نقد یعنی پول رایج را شرط سرمایه مضاربه دانسته استیکی از حقوقدانان در تفسیر این ماده نوشته است ... (ومنحصراً همان مسکوکات طلا ونقره ممکن است سرمایه مضاربه واقع شود. بنابراین معاملاتی که امروز درمورد مضاربه با سرمایه اوراق بهادار انجام می شود. مانند اسکناس مطابق این تعریف وفتوای فقها مضاربه نخواهد بود وبالتیجه مضاربه با آنها فاسد است واگر عامل جاهل به قضیه باشد درحکم اجیر بوده نه مضارب، یعنی مستحق اجره المثل عمل می شود ۲۰. چنین تفسیری درست به نظر نمی رسد، زیرا همان طور که گفتیم بیان درهم ودینار در عبارات فقها یا نصوص دیگر به این دلیل است که وجه نقد وپول رایج زمان آنان درهم ودینار بوده است ودرهم ودینار بودن به معنای مسکوکات طلا ونقره موضوعیت ندارند. بنابراین، ابتدائاً وبدون نیاز به هرگونه تبدیل، می توان پول رایج کشور را به عنوان سرمایه مضاربه قرارداد وظاهر بلکه صراحت ماده ۵۴۷ ق. م. نیز موید همین استدلال است. آنچه عرف ازواژه «وجه نقد» استنباط می کند پول رایج کشوراست والفاظ عقود ومعاملات محمول بر معانی عرفیه است بنابراین آنچه گفته شد. اگر سرمایه گذار، طلا ونقره در اختیار دیگری به عنوان مضارب بگذارد تابه فروش برساند و طرفین در سود حاصل شریک باشند. عقد مضاربه به وجود نمی آید و آنچه محقق شده در واقع نوعی وکالت در فروش با شرط مشارکت در سود یا نوعی حق العمل کاری است. همچنین بر اساس مفهوم مخالف ماده ۵۴۷. قانون مدنی سرمایه مضاربه نباید کالا باشد در صورتی که مالک، کالایی را به عامل بدهد وقصد انعقاد عقد مضاربه رانیز داشته باشد، عقد مضاربه واقع نمی شود، مگر اینکه او را وکیل در فروش کالا سازد وپس از فراهم شدن وجه نقد حاصل از فروش کالا، عقد مضاربه را واقع سازند. اما آیا مالک سرمایه می تواند با پرداخت ارز - مانند دلار ومارک وپوند - عقد مضاربه منعقد سازد یا اینکه بر اساس ماده ۵۴۷ قانون مدنی چنین قراردادی باطل است. یکی از حقوقدانها ۲۱ ارز را در حکم کالا دانسته واز این روعقد رامشمول ماده ۵۴۷ قانون مدنی تلقی نمی کند. اما برخی حقوقدانها ۲۲ وهمچنین رویه قضایی، ارز را وجه نقد تلقی می کنند وعرف راموید این نظر دانسته اند. به نظر می رسد منظور از وجه نقد در ماده مزبور پول رایج کشور است و بنابراین، نظر اول که ارز را در حکم کالا دانسته، منطبق بافهم عرفی از ماده ۵۴۷ قانون مدنی است. پرسش دیگر این است که آیا با پذیرفتن نظر مشهور، بلکه اجماع فقیهان امامیه بر بطلان عقد مضاربه با غیر وجه نقد، میتوان در قالب عقد بی نام چنین عملی راتصحیح کرد؟ برخی دیگر از حقوقدانها ۲۳ بر این عقیده اند که ضرورتی ندارد خواسته طرفین عقد با یکی از صورتهای پیش بینی شده در قوانین منطبق باشد، بلکه همین اندازه کافی است که قانون چنین پیمانی را منع نکند. در قانون مدنی هیچ مانعی وجود ندارد که دو یا چند نفر بتوانند در حاصل کار خود شریک شوند. پس قرارداد بین طرفین نافذ است (ماده ۱۰). به عقیده بعضی از حقوقدانان (این گمان که تحقق بخشیدن اثر ذاتی عقد معین، از طریق عقد غیر معین، با فرار از شرایط خاص عقد معین از اهداف

وضع عقد غیر معین و مقررات ماده ۱۰ قانون مدنی است ناصحیح و غیر قابل قبول است چه اینکه در این صورت نه تنها باید مقرراتی را که عدم رعایت این شرایط را در عقود معین، موجب بطلان عقد معرفی کرده است، مانند لزوم قبض و اقباض در بیع صرف و رهن، نادیده گرفت، بلکه حتی تفکیک بین عقود معین از غیر معین و تنوع الگوی معاملاتی که شرایط و احکام متفاوتی برای آنها مقرر شده است، بی معنی می بود و در این صورت عقود و معاملات باید منحصر به قراردادهای خصوصی می شد و فایده وضع عقود معین، تنها منحصر به آثاری می شد که طرفین در هنگام عقد یا عرف آن را تغییر نداده باشند) ۲۴. بر اساس چنین دیدگاهی مضاربه با غیر وجه نقد در قالب یک عقد بی نام نادرست است. نتیجه مطالب بالا این است که به موجب قانون مدنی ایران، سرمایه مضاربه باید وجه نقد باشد و مضاربه کالا باطل است. ۲-۲- معین و معلوم بودن سرمایه در فقه امامیه، از جمله شرایط درستی هر معامله، معین بودن موضوع آن است. با توجه به این امر، فقها مضاربه با مال مردد را باطل می دانند ۲۵. همچنین در فقه امامیه، مال مضاربه باید معلوم باشد؛ زیرا جهالت سبب غرر است و معامله غرری نیز محسوب می شود؛ مضافاً اینکه در صورت مجهول بودن مال مضاربه، آگاهی از سود میسر نمی شود؛ اما این سخن در صورتی صحیح است که جهل به کالا سرانجام به علم نینجامد. اما در صورتی که سرانجام علم حاصل شود - اگرچه این علم بعد از عقد باشد - می توان قائل به درستی عقد شد و مشکل غرر رانیز با این استدلال رفع کرد که نهی از غرر اختصاص به بیع دارد، نه مطلق معاملات ۲۶. به هر حال، مشهور در فقه امامیه بطلان چنین معامله ای است ۲۷ به گونه ای که مشاهده سرمایه نیز برای معلوم شدن آن کافی نیست، زیرا مشاهده طریق حصول عین تلقی نشده است. از میان فقیهان، سید مرتضی انصاری و صاحب جواهر، مشاهده را شیوه مناسبی برای معلوم شدن مال مضاربه می دانند. شهید ثانی در مسالک از شیخ طوسی نقل می کند که مضاربه با مال غیر معلوم را صحیح دانسته و آنرا به مشاهده نیز مقید نساخته است ۲۸. شیخ طوسی همچنین با استناد به عموم (المومنون عند شروطهم) جهل به سرمایه را مفسد مضاربه نمی داند. دلیل دیگری که شیخ بر درستی مضاربه با سرمایه مجهول ابراز می کند این است که بر اساس اصل عدم وصول زاید به عامل، در صورت تردید و اختلاف در مقدار سرمایه ای که به عامل داده شده، قول عامل مقدم می شود و بنابر این، جهالت سبب تنازع نمی شود تا مفسد مضاربه باشد. صاحب جواهر نیز جهلی را که به علم منجر می شود، مبطل مضاربه نمی داند، اما این نظر را مشروط بر نبودن اجماع می کند ۲۹. در مورد معلوم بودن عمل عامل، فقیهان جهل به عمل را مضر نمی دانند و از این رو در فقه امامیه معلوم بودن کار عامل از شرایط درستی عقد مضاربه نیست. به همین دلیل، در فقه اسلام مضاربه را یک عقد غرری دانسته اند که شارع به دلیل نیاز و حاجت مردم آن را تشریح کرده است. در فقه اهل سنت نیز از جمله شرایط صحت مضاربه، معلوم و معین بودن سرمایه است. دلایل فقیهان عامه این است که اولاً مقتضای عقد مضاربه این است که با پایان یافتن مضاربه، عامل سرمایه را به مالک آن برگرداند و در صورت مجهول بودن سرمایه، عامل میزان سرمایه ارجاعی را نمی داند و این امر منجر به منازعه و اختلاف می شود که شریعت از آن نهی کرده است. ثانیاً جهل به سرمایه، به جهل در سود می انجامد، زیرا سود مقدار زاید بر سرمایه است و با جهل به سرمایه، مقدار زاید آن یعنی سود نیز مجهول می شود، حال آنکه معلوم بودن ربح، شرط درستی مضاربه است، زیرا سود نیز محل و موضوع عقد مضاربه محسوب می شود ۳۰. در حقوق ایران، معین بودن موضوع عقود، از جمله عقد مضاربه، از شرایط درستی آن است (بند ۳ ماده ۱۹۰ قانون مدنی) (ماده ۲۱۶ قانون مدنی مقرر می دارد که: (مورد معامله باید مبهم نباشد مگر در مورد خاصه که علم اجمالی به آن کافی است). با توجه به نظر مشهور در فقه امامیه، می توان گفت چنانچه در عقد مضاربه سرمایه معین نباشد، این عقد در حقوق ایران که عمدتاً بر فقه امامیه مبتنی است، باطل است. نتیجه مطالب بالا - این است که شرط درستی مضاربه، معلوم و معین بودن سرمایه مضاربه است. به نظر می رسد در صورت فقدان اجماع در فساد عقد با وجود جهل، به دلیل وجود ادله عام و مطلق، جهالتی که سرانجام منجر به علم و آگاهی می شود مفسد عقد نیست؛ مانند موردی که، عقد مضاربه بر صندوقی که حاوی مقداری وجه نقد است منعقد می شود بدون اینکه در زمان عقد علم به مقدار آن باشد، اما پس از عقد، طرف معامله وجه موجود را شمارش می کند و

از آن آگاه می شود و به مفاد عقد می پردازد ۳۱.۳- کار عامل به موجب ماده ۵۴۶ قانون مدنی عامل (مضارب) باید با سرمایه ای که صاحب آن (مالک) در اختیار او می گذارد تجارت کند. برای شناسایی اعمال تجارتهای باید به حقوق (قانون) تجارت رجوع کرد و مفاد ماده ۲ قانون تجارت (مصوب ۱۳۱۱) را در نظر داشت. بنابراین، هرگاه شخصی به منظور تاسیس و به کار انداختن کارخانه ای به دیگری سرمایه دهد (بند ۴ ماده ۲ ق.ت.) و قرار بگذارد که در برابر خدمات مربوط به اداره کارخانه، سود حاصل را بین خود تقسیم کنند، این پیمان تابع قواعد مضاربه است ۳۲. شایان ذکر است که در سال ۱۳۰۷ که جلد اول قانون مدنی مشتمل بر ۹۵۵ ماده به تصویب رسید، معاملات تجارتهای به قرار مذکور در ماده ۲ قانون تجارت مصوب ۴-۱۳۰۳ بودند که بدون هیچگونه تغییر در ماده ۲ قانون تجارت مصوب ۱۳۱۱ نقل شده اند ۳۳. در عقد مضاربه، مضارب امین است. شیخ طوسی در کتاب مبسوط می گوید: عامل در مورد آنچه در تصرف اوست، مانند وکیل، امین است، زیرا در مال مالک به اذن او تصرف می کند ۳۴، در روایات هم عامل، امین دانسته شده است. در روایت صحیحی از امام باقر (ع) در پاسخ به سوال کننده آمده است: (لیس علیه غرم بعد ان یکون الرجل امینا)؛ یعنی از آنجا که عامل امین است، مسئولیتی ندارد. در روایت صحیح دیگری از امام باقر (ع) آمده است: (قال امیرالمومنین علیه السلام من اتجر مالا و اشترط نصف الربح فلیس علیه ضمان)؛ یعنی امیرالمومنین علیه السلام فرمودند: کسی که با مالی تجارت می کند و در آن نصف ربح را شرط کرده، ضامن و مسئول نیست ۳۵. از این نصوص استفاده می شود که مضارب فقط در صورت تعدی و تفریط مسئول است همین امر موجب شده که قانونگذار ایرانی در ماده ۵۵۶ قانون مدنی مقرر دارد: «مضارب در حکم امین است و ضامن مال مضاربه نمی شود، مگر در صورت تعدی و تفریط؛ مطابق ماده ۹۵۱ قانون مدنی (تعدی) تجاوز نمودن از حدود اذن یا متعارف است نسبت به مال یا حق دیگری) و طبق ماده ۹۵۳ قانون مدنی (تفریط عبارت است از ترک عملی که به موجب قرارداد یا متعارف برای حفظ مال غیر لازم است) بنابراین مضارب به دلیل اینکه امین است باید بر طبق متعارف عمل کند و الا ضامن است شایان ذکر است که معمولاً بانکها در قرارداد های مضاربه شرط می کنند که (عامل متعهد می شود اقدامات متعارف انجام دهد). این عبارت تأکیدی بر حکم ماده مزبور و مواد ۵۵۵ و ۵۵۳ قانون مدنی است، زیرا وظیفه قانونی و عرفی مضارب عمل بر طبق عرف است و چون در موارد تخصصی، منظور از عرف همان عرف خاص است، در مضاربه عرف خاص تجارت مربوط ملاک است. ۴- سود هدف عمده و اصلی مالک و عامل از انعقاد عقد مضاربه، کسب سود است که باید بین آنان تقسیم و البته میزان سهم هریک از مالک و مضارب باید به نوعی تعیین شود. ماده ۵۴۸ قانون مدنی مقرر می دارد، (حصه هریک از مالک و مضارب در منافع باید جزء مشاع از کل از قبیل ربع یا ثلث و غیره باشد) قانون مدنی در مورد ضمانت اجرای تخلف از مقرره فوق، حکمی ندارد و همین سکوت، این پرسش را ایجاد می کند که آیا عقودی که در آن سهم عامل به طور قطعی معین می شود باطل است یا بر اساس قواعد عمومی قرارداد هائی توان آن را عقد دیگری غیر از مضاربه دانست که صرفاً مقررات کلی عقود بر آن حاکم است، نه مقررت خاص عقد مضاربه؟ یکی از نویسندگان حقوقی ۳۶ در پاسخ می گوید: شرط خلاف مقتضای ذات عقد در صورتی توافق را بی اثر می سازد که معلوم شود طرفین هیچ اثر حقوقی را به طور جدی اراده نکرده اند یا آنچه را خواسته اند با قانون یا نظم عمومی مخالف است و گرنه امکان دارد که شرط خلاف مقتضای عقد، توافق را تبدیل به قرارداد مشروع دیگری سازد. پس در واقع، بحث در این نکته نیست که آیا مشاع بودن سود مقتضای مضاربه است یا نه؟ بلکه پرسش اصلی این است که آیا توافقی که در آن سهم عامل به طور قطعی معین شده است با قانون یا نظم عمومی مخالفت دارد یا بر طبق ماده ۱۰ قانون مدنی باید آن را نافذ شمرد؟ وی اضافه می کند: تمام بحث در این پرسش خلاصه می شود که آیا مقصود ماده ۵۴۸ قانون مدنی منع اجرای احکام مضاربه است یا اعلان بطلان کامل توافق؟ پاسخ این پرسش را می توان در ماده ۵۱۹ قانون مدنی نسبت به عقد مزارعه یافت، زیرا از نظر ساختمان حقوقی بین مزارعه و مضاربه شباهت زیاد وجود دارد. ماده ۵۱۹ قانون مدنی باینکه بر لزوم مشاع بودن حصه مزارع و عامل با ذکر کلمه (باید) تأکید کرده است در مقام ضمانت اجرای آن مقرر می دارد: اگر به نحو دیگر [معین شده] باشد احکام و مزارعه جاری نخواهد شد (در واقع در عین

حال که قرارداد را مزارعه نمی شناسد آن را باطل نمی داند، پس با قیاس ایندو مورد می توان نتیجه گرفت که درمضاربه نیز هدف از ماده ۵۴۸ قانون مدنی اعلان بطلان قرارداد نبوده است ۳۷. اما نظر این نویسنده به دلایل ذیل قابل انتقاد است: ۱. در عبارت ایشان آمده است که بطلان ناشی از شرط خلاف مقتضای ذات عقد، مشروط به این است که طرفین هیچ اثر حقوقی را به طور جدی اراده نکرده باشند، درحالی که شرط خلاف مقتضای ذات عقد، عقد را به طور مطلق باطل و بی اثر می سازد و مشروط به هیچ شرطی نیست اگر قصد طرفین انعقاد عقد مضاربه بوده، هرگونه شرط خلاف مقتضای ذات، آن را باطل می سازد و اگر قصد آنها عمل حقوق غیر از مضاربه است شرط مزبور را درچه توافقی گنجانده اند، در عقد مضاربه یا در یک قرارداد بی نام؟ بر فرض اول، شرط خلاف عقد را به طور مطلق باطل می سازد و بر فرض دوم، شرط مزبور شرط بر خلاف مقتضای ذات عقد مضاربه نیست. ۲. اثر خلاف مقتضای ذات عقد تبدیل عقد خاص به یک توافق دیگر نیست، بلکه اثر آن بطلان و بی اثری توافقی است که این شرط در ضمن آن گنجانده شده است، زیرا منشا درانشای موجب یا مفاد عقد مضاربه است یا مفاد عقد بی نام دیگر. اگر شرطی بر خلاف مقتضای ذات عقد باشد و مضاربه انشا شود، اساسا منشا حاصل نمی شود، نه اینکه شرط خلاف مقتضای ذات، آن را تبدیل به عقد دیگر سازد زیرا در هر عمل حقوقی منشا باید قصد شود و آنچه در اینجا قصد شده یا مضاربه است یا عمل حقوقی دیگر (عقد بی نام) که در صورت اول، منشا به وجود نمی آید و در صورت دوم شرط مزبور خلاف مقتضای ذات نیست، بلکه قرینه ای لفظی بر اراده خلاف ظاهر از واژه های به کاررفته است. برای مثال در موردی که مالک سرمایه می گوید: «این مال را به مضاربه به تو می دهم به شرط آنکه مقدار معینی سود از آن من باشد» شرط مزبور قرینه کلامی است بر اراده خلاف ظاهر، به این معنا که از ابتدا طرفین عقد مضاربه را اراده نکرده اند. به دیگر سخن، از اعلام اراده موجب به صورت مشروط به خوبی روشن است که آنان مقتضای عمل مشروع دیگر را خواسته اند و شرط خلاف مقتضای عقد ماهیت عقد را دگرگون ساخته و به نهاد دیگری تبدیل کرده است ۳۸. اما این تحلیل با این ایراد روبه روست که از وسایل غیر متعارفی برای اعلام اراده استفاده شده است. به کارگیری واژه مضاربه برای انعقاد عقد بی نام امری غیر متعارف است و باین وضع به دلیل متعارف نبودن وسیله اعلام عقد تشکیل نمی شود ۳- طرح این پرسش در عبارت ایشان که «آیا توافقی که در آن سهم عامل به طور قطعی معین شده با قانون یا نظم عمومی مخالفت دارد یا بر طبق ماده ۱۰ قانون مدنی باید نافذ باشد؟ نادرست است زیرا در صورتی که قصد طرفین، عقد مضاربه باشد، به طور منطقی این پرسش در مورد آن مطرح نمی شود پرسش مذکور در صورتی منطقی است که طرفین قصد عمل حقوقی دیگری را در قالب یک قرارداد بی نام داشته باشند که در این وضعیت پرسیده می شود، آیا چنین شرطی با قانون یا نظم عمومی مخالف است یا نه ۴۹- مقایسه مضاربه با مزارعه، باطل و غیر معتبر است، زیرا قیاس درجایی موثر است که یا به اولویت منجر شود یا به تنقیح مناط قطعی و در این مورد هیچ یک از این دو وجود ندارد. ۵. استفاده از حکم ماده ۵۱۹ قانون مدنی که در باب مزارعه است - درباره مضاربه نادرست است، چراکه از جمله «احکام مزارعه جاری نخواهد شد» نمی توان چنین استنباط کرد که عمل حقوقی مزبور باطل نیست چه در این ماده فرض این است که طرفین با قصد مزارعه عمل حقوقی را انشا کرده اند و فقط شرط موازعه نباشد و احکام مزارعه بر آن جاری نشود، احکام هیچ عمل حقوقی دیگر نیز بر آن با ر نمی شود، زیرا قصد عمل حقوقی دیگری غیر از مزارعه نشده و در نتیجه، عمل حقوقی مزبور باطل است و در نتیجه بطلان تمام محصول ار آن صاحب بذر است و طرف دیگر که مالک زمین یا آب یا صاحب عمل بوده است به نسبت آنچه که مالک بوده مستحق اجره المثل است (م ۵۳۳ قانون مدنی) در تایید انتقاد های بالا و نیز تبیین دیدگاه فقه امامیه بررسی آرای فقیهان مفید و لازم می نماید از آنجا که دیدگاههای نویسنده کتاب جواهرالکلام در این باره جامع و دقیق است نظر های وی را در تفسیر کلام محقق حلی بررسی می کنیم وی می گوید: در مضاربه حصه ای از سود بر اساس توافق بین طرفین مقرر می شود، بدون اینکه اجرتی برای عمل قرارداد شده و این نظر مطابق دیدگاه مشهور در فقهاست و اجماع بر مشروعیت آن دلالت می کند. آیه مبارکه یا (ایهاالذین آمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجاره عن

تراض (۳۹) و نیز حدیث متواتر مستند آن است از این رو نظریه شیخ مفید، شیخ طوسی درنهایه، سلار و ابن براج و طاهر کلمات ابی صلاح در مورد مشروع نبودن حصه، نادرست است. آنچه باید بدان توجه شود این است که تمام سود باید به طور مشاع معلوم شود و در صورتی که برای یکی از دو طرف عقد، ربح معین شود و باقی آن برای طرف دیگر باشد به اجماع فقیهان باطل و بی اثر است.^{۴۰} سپس صاحب جواهر در تفسیر نظریه علامه حلی بحث حقوقی مفیدی را مطرح می کند ۴۱ در صورتی که مالک سرمایه در عقد بگوید. (این مال را از باب مضاربه در اختیار داشته باش و ربح آن برای من باشد) مضاربه فاسد می شود، اگرچه ممکن است این عمل را (بضاعت) بدانیم، زیرا مفهوم و معنای این عمل حقوقی (بضاعت) است در واقع در اینجا مالی داده شد تا با آن کاری انجام شود به این شرط که ربح از آن مالک باشد بدون اینکه اجرتی برای عامل منظور شود. در حقیقت این عمل توکیل در تجارت به طور تبرعی است که لفظ خاصی برای آن لازم نیست و عبارت مذکور در اینجا مالک سرمایه دلیل بر آن است، اگرچه لفظ (مضاربه) در آن به کار رفته است اما می توان از آن بضاعت را اراده کرد، زیرا قائل شدن به اراده بضاعت ولو مجازا بهتر از الغای آن است. محقق حلی سپس در درستی این نظریه تردید می کند. زیرا هر لفظی ظاهر در معنای حقیقی است و معنای حقیقی اعم از صحیح و فاسد است. در اینجا مضاربه در معنای عقد فاسد به کار رفته و این امر با بضاعت که اقدام بر تبرع در عمل است تفاوت دارد... مشهور چنین عملی را مضاربه می دانند. البته اگر قرینه حالی یا مقالی بر این اقدام تبرعی باشد، بضاعت است، اما باید دانست که هیچ دلالتی بر قصد به جز ظاهر لفظ صادر از گوینده نیست و فرض این است که در این مورد واژه (مضاربه) به کار رفته و از این رو مضاربه فاسد است ۴۲ در فرع دیگری نیز این بحث مطرح می شود که: اگر برای یکی از دو طرف ربح به طور معین، مشخص شود و بقیه بین آنان مشترک باشد مضاربه فاسد است. دلیل فساد را برخی این می دانند که اطمینانی به حصول زیاده وجود ندارد و شرکت محقق نمی شود ۴۳ برخی، دلیل فساد را فقدان دلیل بر صحت عقد می دانند نص و فتوا بر صحت، منحصر به جایی است که تقسیم سود به اشاعه یا در حکم آن باشد و بدون تعیین سهم مشاع، در شمول اطلاقات صحت مثل (اوفوا بالعقود) و (احل الله البیع) نسبت به آن تردید حاصل می شود و اصل اولی در معاملات فساد است. اگرچه تصویب هم در این صورت به بطلان حکم می کنند. فتاوا نیز به صراحت این مورد را باطل می دانند. ۴۴ محقق حلی در فرع دیگری می گوید: اگر مالک در اینجا بگوید: با این مال تجارت کن و ربح آن برای من باشد این عمل حقوقی، ابضاع یا بضاعت است و اگر بگوید ربح برای تو باشد، قرض است، از این نظر انتقاد می شود که بین این مورد و مورد قبل تفاوتی وجود ندارد جز اینکه در مورد اول واژه مضاربه به کار رفته و در اینجا اگر چه قصد مضاربه بوده اما لفظ مضاربه به کار نرفته است و این امر مشخص نمی کند که آنها بضاعت را اراده کرده اند یا قرض را [در عقود و معاملات همه چیز دایر مدار اراده و قصد است] مگر اینکه دعوی انصراف به بضاعت و قرض شود یا عبارت را ولو به دلیل اصالت صحت حمل بر این دو عمل حقوقی کنیم، آن چنان که شهید دوم در مسالک چنین کرده است. نویسنده جواهر الکلام در این زمینه می گوید: اگر مالک قصد بضاعت و قرض داشته باشد بدون تردید صحیح است اما اگر قصد مضاربه داشته باشد مضاربه فاسد است و تصریح به واژه مضاربه در عقد شرط نیست. ۴۵ به اجرای فقهای عامه نیز مشاع بودن سود، شرط است و در این امر هیچ قول مخالفی دیده نمی شود. دلایل ذیل نیز به عنوان مستند این حکم ابراز شده است: ۱- مقتضای عقد مضاربه شرکت در سود حاصل از تجارت است، زیرا حقیقت شرعی و عرفی آن شرکت در سود است و چون سود نه معلوم است و نه محقق الوقوع باید نصیب هریک از طرفین به طور مشاع مشخص شود. از طرف دیگر، شرط مقدار معین از ربح برای یکی از طرفین گاهی شرکت را منتفی می سازد، زیرا احتمال دارد سود حاصل به اندازه همان مقدار معین باشد. ۲- ۲- در صورتی که سود معین باشد ضرر و زیان ایجاد می شود و قاعده (الضرر یزال) ۴۶ آن رانفی میکند. ۳- قیاس با مزارعه و مساقات در مورد شرط تقسیم سود بین طرفین عقد نیز فقیهان عامه بر این عقیده اند که اختصاص آن به یکی از دو طرف، سبب فساد عقد و شرط است. حنفیها و شافعیان دریکی از دو قول، این عمل حقوقی را مضاربه نمی دانند اگرچه در آن صیغه مضاربه به کار رفته باشد، زیرا (العبره فی العقود للمعانی لا

لذات الالفاظ والمبانی) از این رو، اگر شرط شود تمام ربح برای مضارب باشد، قرض است و اگر تمام ربح برای مالک باشد ابضاع ۴۷. جمهور فقهای عامه یعنی حنبلیها و زیدیهها و قول را جح شافعیه، این مضاربه را فاسد می دانند و معتقدند عقد به عمل حقوقی دیگر تبدیل نمی شود. زیرا ذکر کلمه مضاربه یا قراض دلیل بر این است که آنها قصد مضاربه را دارند، نه عمل حقوقی دیگر. اما در صورتی که الفاظ صریح در مضاربه را به کارنگیرند برای مثال در ایجاب گفته شود: (باین مال تجارت کن و ربح آن برای من) این عقد مضاربه نیست، بلکه ابضاع یا قرض است. نظر مالکیهاست که شرط ربح را برای یکی از دو طرف صحیح و لازم الوفا می دانند، اگرچه عقد به واسطه این شرط تبدیل به هبه می شود و احکام هبه بر آن جاری است. ۴۸. نتیجه این که بر اساس فقه اسلامی میزان سود باید به نحو مشاع باشد و در غیر این صورت، مضاربه باطل است و به عامل، اجره المثل عمل داده می شود. اما درجایی که قصد طرفین از ابتدا این باشد که یکی سرمایه بدهد و دیگری کار کند و به این وسیله عامل به تجارت پردازد و مقداری از سود را به طور معین برای یکدیگر مشخص کنند و به علاوه قصد مضاربه نیز در بین نباشد، بلکه از همان آغاز طرفین تصمیم به انعقاد قرارداد بی نامی داشته باشند، دو نظریه مطرح است. بر اساس یک نظریه، این عمل حقوقی در قالب قرارداد بی نام درست است، اما بر اساس نظریه دیگر نمی توان برای فقرار از احکام و شرایط قانونی یک عقد معین قرارداد بی نامی را منعقد ساخت. قانون مدنی ایران نیز در این زمینه از حکم مشهور بلکه اجماع فقیهان امامیه عدول نکرده است. در مورد شرط تعیین سود قطعی برای یکی از طرفین، طبق فقه امامیه عقد باطل است، اما در فقه عامه سه نظریه مطرح شده است که البته در این زمینه قانون مدنی ایران بر اساس فقه امامیه تفسیر می شود. همچنین در موردی که حداقل سودی برای صاحب سرمایه به طور معین در نظر گرفته شود، شرط و عقد باطل است. زیرا چنین شرطی بر خلاف مقتضای ذات عقد مضاربه است. البته ممکن است بتوان چنین توافقی را بر اساس ماده ۱۰ و ۲۲۳ قانون مدنی صحیح دانست، اما به هر حال چنین قراردادی مضاربه نیست، گرچه در نظر فقیهان، نوعی شرط ابتدایی است.

۵- شرط سود به نفع ثالث در این مورد دو وجه مطرح است ۱- جزئی از سود برای ثالثی مقرر شود که به عنوان عامل، کاری در اداره سرمایه و داد و ستد با آن انجام می دهد، برای مثال حمل و نقل کالا به عهده او است. در این صورت عمل مزبور صحیح محسوب می شود که این قول مطابق نظر مشهور است. ۲- جزئی از سود برای ثالثی باشد که عملی از مضاربه را انجام نمی دهد. مضارب بهدرا این صورت فاسد است، زیرا مضاربه صحیح مضاربه ای است که تمام سود آن، مشترک بین مالک و عامل باشد به علاوه این نوع شرط، از قبیل تملیک معدوم است و دلیل که عموم یا اطلاق آن شامل تملیک مالایملک شود وجود ندارد ۴۹. البته این استدلال درست نیست، زیرا این اشکال در مورد عامل نیز صادق است. استدلال سوم بر بطلان، این است که مقتضای قاعده، تبعیت منافع در ملکیت از سرمایه است و به دلیل خاص، مضاربه ای را که مقداری از ربح آن برای عامل است خارج کردیم و چون دلیلی بر جواز ربح برای ثالث وجود ندارد شرط مزبور باطل است. پاسخ این استدلال این است که نکته مزبور مقتضای اطلاق مضاربه است و تقیید این اطلاق به واسطه شرط منعی ندارد. شرط واجب الوفا است و اطلاقات و عمومات شامل آن می شود. اما به هر حال اجماع یا لا اقل نظریه مشهور چنین شرطی را باطل می داند. در مورد درستی این شرط برخی نویسندگان امامیه می گویند: مقتضای اطلاق عقد مضاربه این است که تمام ربح بین مالک و عامل تقسیم شود و این اثر در صورتی که عقد مطلق باشد از عقد منفک نمی شود. اما در صورتی که عقد مشروط به شرطی است که مخالف با مقتضای ذات عقد یا کتاب و سنت نیست عقد و شرط صحیح است. انحصار ربح بین مالک و عامل از مقومات عرفی عقد و جزء ماهیت عرفی عقد نیست به همین دلیل عرف چنین شرطی را مغایر با مفهوم مضاربه نمی داند ۵۰. در فقه عامه نیز مباحثی در این باره مطرح شده است. فقهای عامه بر این عقیده اند که سود مضاربه، ثمره و نتیجه مال و عملی است که از طرف مالک سرمایه و عامل، آورده شده است. از اینرو، حق خالصی برای آن محسوب می شود و به دیگری سرایت نمی کند اما در صورت شرط سود به نفع ثالث دو فرض مطرح است: در فرض اول بر ثالث شرط عمل می شود و در فرض دوم نمی شود. در فرض اول به اتفاق فقها می توان بخشی از سود را برای ثالث قرارداد که به مثابه دادن مال مضاربه به دونفر

برای انجام امور مضاربه است. اما در فرض دوم، حنفیها قائل به بطلان شرط وصحت عقد هستند شرط فاسد است به این دلیل که ربح مربوط به سرمایه و عمل است. اما سبب درستی عقد این است که شرط جزئی از سود مضاربه برای ثالث است و این شرط سبب جهالت در ربح نمی شود. طبق نظریه سوم که از طرف مالکیها و اباضیه مطرح شده، شرط و عقد صحیح هستند. ۵۱. در حقوق مدنی ایران نیز بر اساس ماده ۱۰ و مفاد مواد ۱۹۶ و ۷۶۸ قانون مدنی می توان به درستی چنین شرطی حکم کرد. اما با توجه به اینکه این حکم برخلاف اجماع و نظر مشهور است و احکام حقوقی باید منطبق با شریعت اسلامی باشد، پذیرش چنین نظری مشکل است. بویژه در صورتی که اختصاص سود به طرفین را از شرایط صحت عقد بدانیم فقدان این شرط، موجب بطلان عقد یا لااقل تردید در صحت است و با وجود تردید، اصل بر فساد معامله است. ۵۲.۶- نتیجه گیرید این مقاله ارکان عقد مضاربه یعنی سرمایه، کارعامل و سود در فقه امامیه، فقه عامه و حقوق مدنی ایران بررسی شد در مورد سرمایه مضاربه، نقد بودن رابه عنوان یکی از شرایط اساسی آن مطالعه کردیم. در فقه امامیه، فقه عامه و حقوق ایران سرمایه باید وجه نقد باشد و مضاربه کالا باطل است. پس از آن به شرط معلوم و معین بودن سرمایه مضاربه پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که با توجه به اینکه از شرایط اساسی عقود - به طور کلی - معلوم و معین بودن آن است، این حکم در عقد مضاربه نیز جریان دارد. اگرچه به نظر نگارندگان در صورت فقدان اجماع بر فساد عقد با وجود جهل بر اساس دلایل عام و مطلق جهالتی که سرانجام منجر به علم و آگاهی می شود مفسد عقد نیست از سوی دیگر مشهور فقه امامیه مشاهده را وسیله ای برای آگاهی یافتن از سرمایه ندانسته است اگر چه برخی مشاهده را برای از بین رفتن جهالت کافی می دانند. دز زمینه سود مضاربه نیز گفته شد مستفاد از فقه و حقوق ایران این است که تعیین مشاع آن مقتضای ذات عقد مضاربه است و در صورتی که طرفین، قصد عقد مضاربه را داشته باشند و سود را معین کنند چنین عقدی فاسد است. همچنین گفتیم در موردی که حداقل سودی برای صاحب سرمایه به طور معین در نظر گرفته شود شرط و عقد باطل است، زیرا چنین شرطی برخلاف مقتضای ذات عقد مضاربه است. البته ممکن است بتوان چنین توافقی را بر اساس ماده ۱۰ و ۲۲۳ قانون مدنی صحیح دانست، اما به هر حال، چنین قراردادی مضاربه محسوب نمی شود، گرچه در نظر فقیهان، این توافق، نوعی شرط ابتدایی است. منابع: [۱] امامی، سید حسن، حقوق مدنی، ج ۲، چ ۳، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۱. [۲] بروجردی عبده، محمد، حقوق مدنی، ج ۱، تهران: ۱۳۲۹. [۳] حائری شهاباغ، سید علی، شرح قانون مدنی، ج ۱، تهران: انتشارات بهنشر، ۱۳۷۲. [۴] شهیدی، مهدی، تشکیل قراردادها و تعهدات، ج ۱، تهران: نشر حقوقدان، ۱۳۷۷. [۵]. کاتوزیان، ناصر؛ حقوق مدنی - قواعد عمومی قراردادها؛ ج ۳، چ ۲، تهران: انتشارات بهنشر، ۱۳۷۲. [۶]. کاتوزیان، ناصر؛ حقوق مدنی، مشارکتها - صلح، چ ۳، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۳. [۷]. ابن ادریس، محمد بن احمد؛ سرائر؛ ج ۲، جماعه المدرسین بقم المشرقه، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۰. [۸] ابن برآج، المهذب؛ ج ۱ [۹] ابن قامه، محمد بن احمد؛ المغنی؛ ج ۵، قاهره: مطبعه المنار، ۱۳۴۸ هـ، ق. [۱۰] الفاتح القضاة، زکریا محمد، السلم والمضاربه، ج ۱، عمان: دارالفکر للنشر والتوزیع، ۱۹۸۴ [۱۱] امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، نشر دارالکتب العلمیه، [بی تا] [۱۲] امام مالک، الموطا، ج ۴ بیروت: دار لجلیل، ۱۴۰۴ هـ، ق. [۱۴] حسینی عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامه، شرح قواعد علامه، ج ۴، موسسه آل البیت علیهم السلام، [بی تا] [۱۵] حسینی عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامه، شرح قواعد علامه، ج ۷، موسسه آل البیت علیهم السلام [بی تا] [۱۶] العالمی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، ج ۱۳، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۸۹ هـ. ق. [۱۷] حکیم، سید محسن، مستمسک العروه الوثقی، ج ۱۲، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ هـ. ق. [۱۸] خویی، سید ابوالقاسم، مبانی العروه الوثقی، ج ۲ مطبعه علمیه، ۱۴۰۸ هـ. ق. [۱۹] دسوقی، حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر، ج ۳ [۲۰] زرقانی، شرح الزرقانی علی مختصر لخلیل، ج ۶ قاهره: مطبعه الکبری ۱۲۹۳ هـ. ق. [۲۱] سبحانی، جعفر، نظام المضاربه فی الشریعه الاسلامیه الغراء، موسسه امام صادق ۱۴۱۶ هـ. ق. [۲۲] شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، خلاف، ج ۳ کتاب المضاربه، قم: دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۰ هـ. ق. [۲۳] شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، المبسوط، ج ۳ تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۸۷ هـ. ق. [۲۴] شیخ

زین العابدین بن ابراهیم بن نجیم معروف به ((ابن نجیم)) حنفی الاشباه وانظایر، دارالفکر ۱۹۶۸. [۲۵] شیرازی، سید محمد.، الفقه ج ۵۳ بیروت دارالعلوم ۱۴۰۹ ه.ق. [۲۶] شیرازی، ابی اسحاق ابراهیم ابن علی، المذهب، ج ۱ مصر: مطبعة عیسی البابی الحلبی وشرکاه. [۲۷] طباطبایی، سید محمد کاظم، عروة الوثقی ج ۲، کتاب المضاربه، تهران: سوق الشیرازی المکتبه العلمیه الاسلامیه، [بی تا] [۲۸] علامه حلی، الجامع للشرایع، منقول در سلسله الینایع الفقهیه، گرد آوری علی اصغر مروارید، بیرنا: موسسه فقه الشیعه ۱۴۱۰ ه.ق. [۲۹] علامه حلی، تذکره الفقهاء ج ۲، انتشارات موسسه آل البیت، سال ۱۴۱۴ ه.ق. [۳۰] قرآن مجید سوره نساء [۳۱] کاسانی، علاءالدین ابی بکر، بدایع الصنایع، ج ۸ چ ۱، کراچی: دارالکتب بیروت ۱۳۹۴. [۳۲] مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفایده والبرهان، ج ۱۰ قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ه.ق. [۳۳] محقق حلی، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: نشر دارالهدی، تهران: دارالکتب اسلامیه المکتب الاسلامیه ۱۳۵۰ [۳۴] مظفر، محمد دضا، اصول فقه ج ۱، انتشارات اسماعیلیان، [بی تا] [۳۵] نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۶، چاپ سربی ذر ۴۳ مجلد، داراحیاء التراث العربی، [بی تا] ۱. موضوع عقد امیری است که متعلق قصد طرفین عقد قرار می گیرد. برخی حقوقدانان، از جمله دکتر ناصر کاتوزیان، علاوه بر سرمایه و کار، سود را نیز موضوع و رکن مضاربه می دانند (ر.ک. [۶] مصص ۱۱۰-۱۱۱). ۲. ر.ک. [۳۵]، ص ۳۵۶ مسئله ۳-۱؛ [۸]، ص ۴۶۰؛ [۷]، ص ۴۰۷؛ [۲۹]، ص ۲۳۱؛ [۱۵]، ص ۴۴۰۳. ر.ک. [۲۹]، ص ۲۳۱.۴. در روایت عبدالملک از امام صادق (ع) آمده است: اعط الرجل الف درهم اقرضها اياه و اعطه عشرين درهما يعمل بالمال كله. همچنین رجوع کنید به: [۱۶]، ص ۱۸۴، حدیث ۱ و ۴؛ اذا دفعت المال وهو خمسون الفاً عليك من هذا المال عشرة الاف درهم قرض و الباقي معك تشتري لی بها. ۵. ر.ک. [۲۱]، ص ۶۶ و [۲۵]، ص ۱۴۷.۶. از نظر فقه امامیه اجماع یکی از منابع فقه است که می تواند مستند احکام قرار گیرد. اما اگر در موردی آیه یا روایت یا دلیل عقل به عنوان مستند حکم وجود داشته باشد احتمال دارد فتوای اجماع کنندگان مستند به آن آیه یا روایت یا دلیل عقل باشد. هرگاه قطع به این مطلب پیدا شود یا احتمال داده شود که مجمعی به آن آیه یا روایت یا دلیل عقل استناد کرده اند، اجماع به عنوان دلیل و مدرک تلقی نمی شود. چنین اجماعی را اجماع مدرکی گویند که حجیت ندارد. ۷. یکی از مباحث علم اصول فقه، مبحث مفاهیم است، مانند مفهوم شرط، صفت، لقب و... منظور از مفهوم لقب این است که اگر عنوان و اسمی موضوع حکمی قرار گرفت هر آنچه عموم این اسم شامل آن نشود حکم از آن منتفی می شود. برای مثال واژه فقیر در جمله ((فقیر را اطعام کن)) عنوان و اسمی است که موضوع حکم اطعام کردن واقع شده است، بنابراین، حکم ((اطعام کن)) در این جمله، در مورد شخص ثروتمند جاری نیست، زیرا شخص ثروتمند مشمول عنوان فقیر نمی شود. در مورد بحث بالاستدلال به مفهوم لقب چنین است: در روایات عنوان حکم، درهم و دینار (وجه نقد) است و چون کالا از این عنوان خارج است، پس مضاربه در مورد آن صحیح نیست؛ اما پاسخ داده می شود که این استدلال مبتنی بر مفهوم لقب است که حجت نیست؛ زیرا بنابر نظر تمام اصولیان و فقها، مفهوم لقب حجت نیست و حتی گفته می شود مفهوم لقب ضعیفترین مفاهیم است (رجوع کنید به: [۳۴]، ص ۱۳۰). ۹. ر.ک. [۳۲]، ص ۱۰۲۴۸. ۱۰. ر.ک. [۱۱]، صص ۱۰۸-۱۰۹. ۱۱. ر.ک. [۲۷]، الشـرط الثـانـی، ۱۲. ر.ک. [۲۵]، ص ۱۴۸. ۱۳. همان، ص ۱۴۸ و [۱۷]، ص ۲۴۴. ۱۴. ر.ک. [۳۱]، ص ۲۵۹۴؛ [۱۲]، ص ۳۲۲ و [۲۶]، ص ۳۹۹. ۱۵. منظور از ربح مالا یضمن، سود ناشی از چیزی است که شخص ضمانتی نسبت به آن ندارد. چنین سودی را پیامبر (ص) نهی کرده است. ۱۶. ر.ک. [۹]، صص ۱۲۴-۱۲۵. علامه حلی از فقیهان امامیه استدلال ابن قدامه را مطرح کرده است. رجوع کنید به استدلال دوم در فقه امامیه. ۱۷. محمد بن احمد الخطیب، الشربینی، مغنی المحتاج فی شرح المنهاج، ج ۲، مصر، ص ۳۱۰. ۱۸. ر.ک. [۱۰]، ص ۲۰۰. ۱۹. ر.ک. [۱۲]، ص ۳۲۲. ۲۰. ر.ک. [۳]، ص ۴۹۹. ۲۱. ر.ک. [۱]، ص ۹۹. ۲۲. ر.ک. [۲]، ص [۱۵]، ص ۴۴۵؛ [۲۹]، ص ۲۳۱ و [۳۲]، ص ۲۳۴. ۲۶. ر.ک. [۳۵]، ص ۳۵۸. ۲۷. همان، ص ۲۹. همان، ص ۳۰. ۳۰. ر.ک. [۳۱]، ص ۳۵۹۵. ۳۱. ر.ک. [۳۵]، ص ۳۵۹. ۳۲. ر.ک. [۶]، صص ۱۱۵-۱۱۶. دکتر ناصر کاتوزیان پس از ذکر مثال ((تاسیس و به کار انداختن کارخانه)) اظهار می دارند که: در عرف زمان تدوین ماده ۵۴۶ ق.م. اینگونه کارها را تجارتي نمی دانستند و مقصود

از تجارت، داد و ستد (بند ماده ۲ قانون تجارت) یا خرید و فروش کالا به منظور سود جوئی بوده است (همان، ص ۱۱۶). به نظر می‌رسد که قانون تجارت ۴-۱۳۰۳ از دید ایشان پنهان مانده است که به عرف زمان تدوین ماده ۵۴۶ ق.م. یعنی عرف سال ۱۳۰۷ استناد کرده‌اند. در هر حال، با وجود ماده ۲ قانون تجارت ۴-۱۳۰۳، عرف سال ۱۳۰۷ قبل استناد نیست. ۳۴. ر.ک. [۳۲]، ص ۱۷۴؛ [۳۵]، ص ۳۷۸؛ [۲۸]، ص ۳۱۵ و [۱۵]، ص ۵۳۸.۳۵. ر.ک. [۱۶]، باب سوم از ابواب مضاربه، حدیث ۲ و ۳.۳۶. ر.ک. [۶]، ص ۱۱۸.۳۷. همان جا. ۳۸. ر.ک. [۵]، ص ۱۹۸.۳۹. نسا ۲۹.۴۰. ر.ک. [۳۵]، ص ۳۶۴.۴۱. این فرع اگرچه غیر از بحث تقسیم مشاعی سود است، اما با توجه مطالب مفید و موثر آن در اصل بحث مطرح می‌شود. ۴۲. همان. ۴۳. ر.ک. [۳۳]، ص ۱۱۳ به بعد. ۴۴. ر.ک. [۳۵]، ص ۳۶۶-۳۶۷. ۴۵. همان. ۴۶. مفهوم قاعده ((الضرر یزال)) این است که هیچ کس نمی‌تواند به دیگری ضرری وارد کند، اعم از آنکه دیگری قبلاً به او زیانی رساند باشد یا چنین کاری انجام نداده باشد (ر.ک. [۲۴]، ص ۹۴.۴۷. ر.ک. [۳۱]، ص ۳۶۰۴. منظور از ابضاع آن عمل حقوقی است که مالک، سرمایه را می‌دهد و عامل، عمل می‌کند با این ویژگی که تمام سود یا شی از عملیات عامل، برای مالک باشد. ۴۸. ر.ک. [۲۰]، ص ۲۱۹؛

[۱۹]، ص ۵۲۳؛ و [۱۳]، ص ۴۸.۴۹. ر.ک. [۱۸]، ص ۲۸.۵۰. ر.ک. [۱۲]، ص ۹۳.۵۱. ر.ک. [۱۳]، ص ۴۹.۵۲. شایان ذکر است در مقابل اصل برئت که مقتضای صحت است، گاهی استصحاب موضوعی قرارداد در صورت اول، اگر در صحت معامله از نظر شک در اخذ شرطی در آن تردید شود، مقتضای استصحاب عدم انتقال عوضین و بطلان معامله است و مقتضای اصل برئت، صحت معامله؛ اما در صورت دوم اگر تردید شود که در زمان وقوع معامله، فروشنده بالغ بوده یا خیر؟ عدم بلوغ استصحاب می‌شود و در نتیجه بطلان معامله، معارض با اصل صحت است. در مورد اول ممکن است گفته شود اگر تردید در بقای حالت سابق یعنی عدم انتقال به سبب تردید در صحت و کارآیی عقد باشد، با اجرای اصل برئت در سبب، تردید در ناحیه مسبب رفع می‌شود و اصل برئت حاکم می‌شود، زیرا ثابت است که با اجرای اصل سببی موردی برای اجرای مسببی باقی نمی‌ماند. به دیگر سخن شک در درستی و فساد ناشی از شک در شرط بودن شرطی در معامله است و جریان اصل برئت، مانع از اجرای استصحاب می‌شود و بنابراین عقد مزبور صحیح است. به نظر می‌رسد اگرچه اصل برئت حاکم بر استصحاب می‌شود، اما در این صورت اولاً اصل مزبور اصل مثبت است که حجت نیست. ثانیاً حدیث رفع که مستند اصل برئت است - اگرچه احکام وضعی را شامل است - اما جزئیت، شرطیت و مانعیت را در بر نمی‌گیرد. از این رو برئت حاکم بر استصحاب نمی‌شود و همچنان اصل عدم نقل و انتقال جاری می‌شود. مطالب بالا در جایی است که به دنبال اصل اولی در معاملات باشیم، یعنی صرف نظر از اصول لفظی و امارات، در صورت فقدان اماره، اصل عملی اولی حاکم در معاملات اصل استصحاب است. اما در صورت وجود اماره، مجالی برای بحث مزبور باقی نمی‌ماند. بنابراین اگر اصل صحت را از امارات تلقی کنیم بدون شک در موارد تردید در صحت و فساد، این اصل لفظی بر استصحاب مقدم است. منبع: <http://www.ghavanin.ir/PaperDetail.asp?id=۸۳۹> نظرات (۰)

حقیقت اقبال و ادبار عقل و جهل کلی و جزئی

حسین شاهد خطیبی حقیقت اقبال و ادبار عقل و جهل حقیقت ادبار عقل کلی که در حدیث دیگر به اقبال تعبیر شده (۶۷) عبارت است از: ظهور نور آن از ماورای حجابهای غیبی در مرائی تعینات خلقیه به ترتیب نزولی مرتبه بعد مرتبه تا نزول به حضرت شهادت مطلقه، که طبیعتاً الکل مرآت آن است، و در کلمات شریفه معلم اول ارسطاطالیس (۶۸) است که: العقل نفس ساکن، و النفس عقل متحرک (۶۹) و این اقبال اشاره به کمال اتصال بین عوالم و شدت اتحاد آنهاست که به ظاهریت و مظهریت و جلوه و تجلی و بطون و ظهور، از آن تعبیر می‌کنند و این قول حق تعالی به اقبال و ادبار عبارت از قول تکوینی است، همچون قول قرآنی: اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون (۷۰) که عبارت از: افاضه اشراقی و تجلی غیبی الهی است و شاید اختلاف تعبیر در روایات شریفه که

در بعضی، اقبال بدل ادبار، و ادبار بدل اقبال است (۷۱)، اشاره به آن باشد که اقبال حقیقت عقلیه عین ادبار، و ادبار آن عین اقبال است، یا به واسطه آن که حرکت دوریه است در قوس صعود و نزول، و در حرکات دوریه مبدا و منتهی یکی است، گرچه این حرکت دوریه معنویه است و یا برای احاطه قیومیه حق است، چنانچه در حدیث وارد است که: بطن ماهی، معراج یونس بود (۷۲)، چنانچه عروج به سماوات، معراج ختمی. پس از اقبال به غیب مطلق، عین ادبار، و ادبار عین اقبال خواهد بود. و اقبال عقل کلی عبارت از: رجوع طبع الكل به مثال الكل و مثال الكل به نفس الكل و نفس الكل به عقل الكل و عقل الكل به فناء کلی است کما بداکم تعودون (۷۳) و این منتهی به قیامت کبری شود. در توجیه دیگر از اقبال و ادبار عقل استو شاید این اقبال و ادبار اشاره باشد به تجلی در تحت اسماء ظاهره و باطنه، که دائما علی سبیل تجدد امثال واقع می شود، چنانچه اصحاب معرفت می گویند (۷۴)، و به آن تصحیح حدوث زمانی به وجهی عرفانی در جمیع قاطنین ملک و ملکوت و ساکنین ناسوت و جبروت نمودیم، به طوری که منافات با مقامات مقدسه عقلیه نداشته باشد (۷۵). و این از موهبتهای خاصه حق - جل و علا - است به این ناچیز - والحمدلله و له الشکر. و این قوس نزولی و صعودی، غیر از آن است که حکمای محققین مذکور داشته اند. (۷۶) و اما ادبار جهل، عبارت است از: تنزل حقیقت و هم الكل، در مرآت مظلمه کدره اوهام جزئیه. و اما اقبال این حقیقت جهلیه، به واسطه محدودیت و غلبه احکام کثرت و سوائت، صورت نگیرد و چون حقیقت عقلیه از تعینات سوائه عاری و بری است، ظلمت ماهیات را در آن تصرفی نیست و نور جمال جبروت بر نکته سودای خلقی غلبه و قهر دارد، از این جهت از رجوع به حقیقت غیبیه و فنای در حضرت لاهوت امتناعی ندارد، به خلاف حقیقت و همیه که به واسطه اشتباک آن با ظلمات ماهیات و تعینات متکثره و اعتناق آن با اعدام و تحدادات مشتته از ساحت قرب ازلی و آستان قدس سرمدی، بعید و از فنای در آن حضرت، مهجور است، پس لیاقت قبول این اشراق نوری و فیض سرمدی و استعداد ایتمار به این امر الهی را ندارد. پس، از مقام مقدس اولیای قرب، دور و از محضر مکرم اصحاب معرفت، مهجور است. اما ادبار عقول جزئیه عبارت است از: توجه آنها به کثرات و اشتغال به تعینات، برای اکتساب کمال و ارتزاق روحانی و ترقیات باطنیه روحیه، که بدون این وقوع در کثرت صورت نگیرد. و این به یک معنی، خطیئه آدم با یکی از معانی خطیئه آدم - علی نبینا و آله و علیه السلام - است، زیرا که آدم - علیه السلام - در تحت جذبه غیبیه اگر مانده بود، و در آن حال فنا و بی خبری - که بهشت دنیا به آن معبر است - باقی می ماند، از تعمیر عالم و کسب کمالات ملکیه، آثاری نبود. پس به واسطه تسلط شیطان بر او، توجه به کثرات حاصل شد و از درخت گندم، که صورت دنیا در عالم جنت است، تناول نمود. پس از آن توجه، باب کثرت مفتوح و راه کمال و استکمال، بلکه باب کمال جلا و استجلا باز شد. پس با آن که در مذهب محبت و عشق، این توجه خطیئه و خطا بود. در طریقه عقل و سنت نظام اتم لازم و حتم بود. و مبدا همه خیرات و کمالات و بسط بساط رحمت رحمانیه و رحیمیه گردید. پس حقیقت ادبار وقوع در حجب سبعة (۷۷) است و تا در این حجب واقع نشود، قدرت خرق حجاب پیدا نشود. و اما اقبال عقول جزئیه عبارت است از: خرق حجب سبعة که بین خلق و حق است، که اصول حجب و تعینات آنها است، و گاهی به سبعین حجاب و گاهی به سبعین الف حجاب، به حسب مراتب و جزئیات، تعبیر شود، چنانچه در حدیث است: ان الله سبعین الف حجاب من نور و سبعین الف حجاب من ظلمة ... (۷۸) (الی آخره). پس انسان سالک پس از آن که، متسنن به سنن الهیه و متلبس به لباس شریعت شد و اشتغال به تهذیب باطن تصقیل سرّ و تطهیر روح و تنزیه قلب پیدا کرد، کم کم از انوار غیبیه الهیه در مرآت قلبش تجلیاتی حاصل شود و با جذبه های باطنیه و عشق فطری جبلی، مجذوب عالم غیب گردد. و پس از طی این مراحل، سلوک الی الله با دستگیری باطنی غیبی شروع شود و قلب حق طلب و حق جو شود و وجهه قلب از طبیعت منسلخ و به حقیقت منسلک گردد و با جذوه ناز محبت و نور هدایت، که یکی رفرع عشق و یکی براق سیر است، به سوی کوی محبوب و جمال جمیل ازل رهسپار شود و دست و رو از آلودگی توجه به غیر، شست و شو دهد و با قلب پاک از آلودگی به رجز شیطان، که حقیقت سوائت و اصل شجره منحوسه خبیثه غیریت و کثرت است، متوجه به مقصد و مقصود گردد و مترنم به وجهت

وجهی للذی فطر السموات و الارض... (الی آخره) (۷۹) گردد و خلیل آسا، تنفر از آفلین، که مقارن نقص و رجز است، پیدا کند و توجه به کمال مطلق نقشه قلب او گردد و چون به کلی از عالم و هر چه در آن است - که خود نیز یکی از آنهاست - فانی شد و به حق - جل جلاله - باقی، حقیقت اقبال متحقق گردد. از این بیان معلوم شد که از برای جهل، ادبار میسور و متحقق گردد و آن توجه به تعمیر دنیا و اقبال تام به شجره خبیثه طبیعت و استیفای شهوات و انغمار در ظلمات است، و این حق جهل است. و اما اقبال در حقیقت جهلیه متحقق نگردد، زیرا که آن متقوم به دو اصل شریف است که: یکی ترک انانیت و انیت عالم (است) مطلقاً، که در آن منظوی است ترک انانیت خویش. و جهل هر چه رو به ترقیات جهلیه رود، این خاصیت - یعنی خودخواهی و خودبینی - در آن افزون گردد و از این جهت، نماز چهار هزار ساله شیطان (۸۰) جز تا کد انانیت و کثرت عجب و افتخار، ثمره (ای) از آن حاصل نشد و به آن جا رسید که در مقابل امر حق، قیام کرد و خلقتی من نار و خلقتی من طین (۸۱) گفت و از غایت جهل و خودبینی و خودخواهی، نورانیت آدم (ع) را ندید و قیاس مغالطی کرد. و اصل دیگر، حب کمال مطلق است که به اصل فطرت در خمیره انسان مخمر است و آن در جهل مغلوب و محکوم، بلکه گاهی منطقی و معدوم گردد و خلود در جهنم، تابع انطفاء نور فطرت است و آن از اخلاص الی الارض (۸۲) بطور مطلق حاصل شود.

مشخصه‌های اقتصاد اسلامی

آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی

چکیده: اقتصاد اسلامی دارای مشخصات متنوع و مختلفی است، در اینجا به بیان چهار نوع مشخصه کلی اقتصاد اسلامی می پردازیم. این مشخصه‌های کلی، اقتصاد اسلامی را از دیگر مکاتب‌های اقتصادی تفکیک می کند. نوع اول: مشخصات فلسفی یا به تعبیر دیگر مفاهیم بنیایی اقتصاد اسلامی است. نوع دوم: مشخصات فقهی یا به تعبیری دیگر منابع اقتصاد اسلامی است. نوع سوم: مشخصات حقوقی اقتصاد اسلامی یا به تعبیری دیگر حقوق اقتصادی است. نوع چهارم: مشخصات تحلیلی اقتصادی است. با در نظر گرفتن هر یک از این چهار مشخصه، اقتصاد اسلامی فرق اساسی و ماهیتی با دیگر مکاتب اقتصادی پیدا می کند. موضوع بحث، مشخصات اقتصاد اسلامی است. سعی کردم به طور خلاصه و فشرده سرخط‌های اصلی و شاخص‌های اساسی اقتصاد اسلامی را مطرح کنم. البته این عنوان، بسیار گسترده است و بحث‌های زیادی را می طلبد، ولی ما در اینجا ناچار از اختصار و اکتفا به طرح عناوین کلی بحث هستیم. اقتصاد اسلامی دارای مشخصات متنوع و مختلفی است، در اینجا به بیان چهار نوع مشخصه کلی اقتصاد اسلامی می پردازیم. این مشخصه‌های کلی، اقتصاد اسلامی را از دیگر مکاتب‌های اقتصادی تفکیک می کند. نوع اول: مشخصات فلسفی یا به تعبیر دیگر مفاهیم بنیایی اقتصاد اسلامی است. نوع دوم: مشخصات فقهی یا به تعبیری دیگر منابع اقتصاد اسلامی است. نوع سوم: مشخصات حقوقی اقتصاد اسلامی یا به تعبیری دیگر حقوق اقتصادی است. نوع چهارم: مشخصات تحلیلی اقتصادی است. با در نظر گرفتن هر یک از این چهار مشخصه، اقتصاد اسلامی فرق اساسی و ماهیتی با دیگر مکاتب اقتصادی پیدا می کند. مشخصات فلسفی یا مفاهیم بنیایی اقتصاد اسلامی: در این باره مقدمتاً این نکته را باید بگوییم که مسائل اقتصادی ارتباط تنگاتنگ و ریشه‌ای با مبانی و مفاهیم بنیایی جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها دارد. گر چه اقتصاد دانان خیلی سعی کرده‌اند مسائل اقتصادی را بعنوان علم اقتصاد مجزا از مبانی فلسفی جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها مطرح کنند، ولی بر خلاف نظر اقتصاددانان، به تدریج به این واقعیت پی برده شد که جهان بینی و اعتقادات و مفاهیمی که جامعه و افراد به آن‌ها اعتقاد دارند فوق العاده در مسائل اقتصادی مؤثرند. خیلی از بحث‌های اقتصادی مبتنی بر تحلیل‌های اعتقادی یا به اصطلاح مبتنی بر یک سلسله پیش فرض‌های اعتقادی است. مثلاً وقتی انسان اقتصادی را تعریف می کنند، انسان را دارای مفهوم مشخصی از سود، زیان و مسائل دیگر فرض می کنند و بعد تحقیقات اقتصادی فراوانی را بر اساس این پیش فرض‌ها که صرفاً مربوط به جهان بینی یک مکتب در مورد انسان است،

پی ریزی می کنند. در اقتصادهای چپ گرا یا سوسیالیستی، این مسأله روشن تر است و رابطه مسائل اقتصادی را با مسائل فلسفی خیلی صریح مطرح کرده اند. گر چه به شکلی که آنان مطرح کرده اند مورد انتقاد دیدگاههای اسلامی است، ولی اصل رابطه درست است. نمی توان مسائل اقتصادی را مجزا از مبانی فلسفی دانست و برای اعتقادات نقشی در مسائل اقتصادی و حتی مکانیزم های اقتصادی قائل نشد. تمام مسائل اقتصادی تحت تأثیر مفاهیم مبنایی اعتقادات و ایدئولوژی ها قرار دارد. براساس این مقدمه ای که ذکر شد جایگاه مشخصات فلسفی یا مقدمات مبنایی اقتصاد اسلامی روشن می شود. قهراً هر اقتصادی نیاز به شاخص های مبنایی و فلسفی دارد و متکی بر مبانی فلسفی است. حتی اقتصادهایی که سعی می کنند خودشان را مجزای از ایدئولوژی ها مطرح کنند - اقتصادهای نظام سرمایه داری - آن ها هم مبتنی بر یک سلسله مفاهیم مبنایی است که به عنوان پیش فرض های مسلم پذیرفته شده است. آنچه را که سرمایه داری در مورد آزادی ها و حقوق طبیعی مطرح می کند، همه در حقیقت مربوط به مقولات جهان بینی و انسان شناسی و جامعه شناسی است. مفاهیم مبنایی حتی در تحقیق های اقتصادی که سعی می شود به صورت هندسه اقتصاد و علم اقتصاد و مجزا از مبانی فلسفی مطرح شود، نیز مستتر است. البته این سخن بدان معنا نیست که تحقیق های علمی اقتصادی که آنان مطرح می کنند، تحقیق علمی نباشد؛ خود آن تحقیق علمی است، ولی متکی بر مفاهیم و پیش فرض های فلسفی و جهان بینی هایی است و این مفاهیم مبنایی در عملکرد و صحت و سقم آن نظریه علمی مؤثرند. لہذا این مفاهیم مبنایی از مشخصه های هر نظام اقتصادی است که در بررسی یک نظام اقتصادی نباید نادیده گرفته شود و نباید مسایل درونی علم اقتصاد، مجزا از این مشخصه دیده شود. مخصوصاً وقتی می بینیم تأثیر این مفاهیم و اعتقادات و جهان بینی ها در مسائل اقتصادی، گاهی خیلی بیشتر از تأثیر مکانیزم های اقتصادی و قضایای علم اقتصاد و روابط علت و معلولی اقتصادی است. بیان این مقدمه برای توضیح این نکته بود که مشخصات فلسفی یا مفاهیم مبنایی اقتصاد اسلامی، یک بحث اجنبی از مفاهیم اقتصادی نیست، بلکه یکی از ارکان مشخصه های نظام اقتصادی اسلام و هر نظام اقتصادی دیگری است. حال به اختصار به تشریح این مشخصات فلسفی می پردازیم، سعی کرده ام فقط به رئوس مطالب اشاره شود. در مشخصه های فلسفی یا مفاهیم مبنایی اقتصاد اسلامی، سه مشخصه اصلی وجود دارد: ۱- اقتصاد اسلامی، مبتنی بر جهان بینی توحیدی است. ۲- اقتصاد از نظر اسلام، بخشی از قلمرو اختیار و حرکت انسان ها در جامعه و تاریخ است، یعنی اقتصاد در خدمت انسان است نه انسان در خدمت اقتصاد. ۳- اقتصاد اسلامی در عین واقع گرایی، برخوردار از ارزش های معنوی و ضوابط اخلاقی است. البته شاید مشخصات فلسفی اقتصاد اسلامی منحصر در سه مشخصه نباشد و ممکن است با تأمل، مشخصه های دیگری از این نوع را شناسایی کرد. اما مشخصه اول، اقتصاد اسلامی مبتنی بر جهان بینی توحیدی است: اعتقادات یک مسلمان به توحید و اصول عقاید منشعب از توحید و به عبارتی جهان بینی توحیدی او، اثرات فوق العاده ای در مسائل اقتصادی دارد و حیات اقتصادی انسان ها و جامعه اسلامی را تحت تأثیر قرار می دهد. اعتقاد به توحید و اصول منشعب از توحید، نقش اقتصادی دارد و به نظام اقتصادی پوشش توحیدی می دهد و آن را در این مسیر به حرکت در می آورد. در اینجا به چند نمونه از این تأثیرها اشاره می کنیم: مثلاً براساس جهان بینی توحیدی، انسان مسلمان در برابر خدا و جامعه انسانی مسئولیت دارد. اینکه انسان خود را در برابر خدا مسئول بداند، در تمام فعالیت های اقتصادی، تولیدی، توزیعی و مصرفی خود به این مسئولیت توجه دارد و آنها را براساس این مسئولیت تنظیم می کند. در یک جهان بینی غیر الهی که انسان معتقد به خدا نیست، معتقد به این است که فقط خودش هست و این دنیا و همه وجودش را مسائل مادی و مادیگرایی پر کرده است، رویکرد او به فعالیت های اقتصادی نیز به گونه ای دیگر خواهد بود. همین انسان وقتی معتقد به خدا و توحید و مسئولیت در برابر خالق و خلق شود، قهراً برنامه زندگی او عوض خواهد شد. تأثیر این اعتقاد در فعالیت های اقتصادی و کیفیت به دست آوردن ثروت و مصرف آن، در مقوله عدالت اجتماعی، بسیار آشکار است، بحث های تأمین های اجتماعی و عدالت اجتماعی و بیمه های اجتماعی و انفاق، همه بر این اصل قرار می گیرد. در جهان بینی توحیدی یکی از اصول منشعب از توحید، ایمان به معاد و حیات اخروی است، ایمان به جهان

دیگری که از این جهان پر بارتر، والاتر، بالاتر است و جهان ابدی است. این ایمان در بسیاری از مسائل و مشکلات اجتماعی و تنظیم روابط و مناسبات اقتصادی نقش بسیار اساسی و فوق العاده دارد. ایمان به حیات دیگر و جهان دیگر که یکی از اصول اعتقادات اسلامی است، سبب می شود معنی سود، زیان، مطلوبیت، خسارت، تجارت، نزد انسان عوض شود و مصادیق آنها گسترش پیدا کند. دیگر برای چنین انسانی فقط سود و زیان در این دنیا مهم نیست، چون جهان دیگری را بعد از این جهان می بیند و به آن معتقد است. یقین دارد که آنچه را که در این جهان بدهد ده برابر آن را در جهان دیگر به دست می آورد. این مسأله‌ای است که در آیات قرآن زیاد به چشم می خورد، خدا وقتی می خواهد با ما در مسائل مربوط به انفاق و عدالت‌های اجتماعی و تأمین‌های اجتماعی و زکوات و خدمات و خیرات و میراث و غیره سخن بگوید، همیشه از این تعبیر استفاده می کند و می فرماید این تجارت بالاتری است. گر چه در این دنیا چیزی را از دست می دهد اما آنچه را در آخرت در عوض آن به دست می آورد بسیار بیشتر و بالاتر از چیزی است که از دست داده است. مصداق تجارت و سود بیشتر و بهره حقیقی این است، نه بهره‌ای که به زعم جهان بینی مادی تنها در این دنیا و در این حیات ترسیم می شود. هم چنین مطلوبیت‌ها نیز در جهان بینی توحیدی عوض می شود، مطلوبیت‌ها در یک جامعه مؤمن در مطلوبیت‌هایی از قبیل لهو و لذت و نفع طلبی خلاصه نمی شود. مطلوبیت، مصادیق خیلی ارزنده‌تر و بالاتری پیدا می کند که همه مبتنی بر اعتقاد به جهان دیگر است، مفهوم و مصداق سود و زیان بر اساس اعتقاد به آخرت تعریف می شود. توحید و آنچه از اصل توحید منشعب می شود و مفهومی را که جهان بینی توحیدی از مال و ثروت به ما می آموزد نقش فوق العاده‌ای در تعریف رابطه انسان با ثروت دارد، به مال و ثروت چطور نگاه کنیم و مال و ثروت و سود تا چه حد اصالت دارد. تعریف جهان بینی‌های دیگر از رابطه انسان با ثروت و سود و زیان، با آنچه اسلام می گوید فرق دارد. اسلام مال را به عنوان مال خدا فرض می کند، سعی می کند این مفهوم مبنایی را در تمام دل‌ها جا بیندازد که این مال، مال شما نیست، مال خداست که در اختیار شما قرار گرفته است «آتاکم الله من فضله»، «مال الله»، «رزق الله»، تعبیراتی است که در قرآن کریم در مورد اموال انسان‌ها به کار برده شده است. قرآن سعی می کند نگاه انسان به مال، نگاه ابزاری و وسیله‌ای باشد نه نگاه اصلی و هدفی که مال را همه چیز و هدف نهایی بداند. برداشت انسان توحیدی از مال به عنوان یک وسیله آن هم وسیله‌ای که خدا در اختیار انسان قرار داده و در واقع مال خدا، رزق خدا و فضل خدا است، از آموزه‌های جهان بینی توحیدی است. این باورها به تدریج، خود یکی از ابزارهای مهم اقتصاد اسلامی برای دستیابی به هدف‌های والای آن در ابعاد فردی و اجتماعی و تربیت انسان‌ها و برقراری جامعه اقتصادی عادلانه شده است. ببینید اسلام از انفاق مال چگونه تعبیر می کند، این گونه تعبیرها بار اعتقادی دارد، مثلاً درباره زکات می گوید: «خذ من اموالهم صدقه تطهرهم» از زکات به عنوان چیزی که مال را پاک و پاکیزه تطهیر می کند، تعبیر شده است. اگر ما باشیم و فلسفه مادگرایی، زکات یعنی چه؟ طهارت یعنی چه؟ وقتی یک چهلیم یا یک پنجاهم مالی گرفته شود، خسارت است نه طهارت. اسلام می خواهد با این القائات و آموزه‌ها تأثیر باورهای اعتقادی را بر مسائل اقتصادی در وجدان شخص مسلمان همواره حفظ کند. یکی دیگر از اصول اعتقادی اسلام، عدل است. این عدل، تنها بعد فلسفی ندارد که خداوند عادل است، بلکه این بعد فلسفی دارای یک دلالت اجتماعی است. با ایمان به عدل خدا در حقیقت جایگاه و ارزش عدل و هدف قرار گرفتن عدالت در همه امور انسان مشخص می شود و در حقیقت افراد در سایه این اعتقاد تربیت می شوند که عدالت به عنوان یک هدف مقدس، یک ارزش مطلق که به هیچ وجه استثناپذیر نیست و به عنوان یک مشخصه اصلی نظام خلقت مطرح است. بر این اساس، افراد موظفند که در سلوک فردی و اجتماعی و به خصوص اقتصادی خود عدالت را اجرا کنند. یکی دیگر از تأثیرات مبنایی جهان بینی توحیدی در اقتصاد، نفی امتیازات اقتصادی برای کانون‌های قدرت و ثروت - چه فردی و چه طبقاتی - است. نفی هر گونه بندگی برای طاغوت‌ها و قدرت‌ها و نفی مظاهر طاغوت از اصول اعتقادی انسان مؤمن است که همگی از اصل توحید سرچشمه می گیرد. با حاکمیت ارزش‌های معنوی، حاکمیت و رهبری جامعه به افراد صالح می رسد، به فردی که هر چه بیشتر این ارزش‌ها را در خود

تحقق بخشیده باشد. این نقیض آن چیزی است که در جهان بینی‌های مادی مطرح است. مرحوم شهید صدر در برخی از بحث‌های اقتصادی خود، مسأله بسیار مهمی را مطرح کرده‌اند. ایشان می‌گویند اساساً ما بدون جهان بینی توحیدی به هیچ وجه قدرت حل مشکل تضاد اجتماعی را نداریم، راه حل تضاد اجتماعی در جهان بینی توحیدی است. یک بار بحث در اصالت و صحت یک جهان بینی است که آیا این جهان بینی درست هست یا نه؟ این بحثی ارزنده است، ولی جای آن در مسائل اقتصادی نیست. یک بار بحث در کارایی جهان بینی است. ایشان می‌گویند در حل مشکلات تضاد اجتماعی، فقط جهان بینی توحیدی کارایی دارد. تا انسان معتقد به خدا و حیات دیگر نباشد از نظر منطقی ممکن نیست تضادهای اجتماعی حل شود. برای انسان معتقد به ماده و دنیا اصلاً معنا ندارد که کسی برای حفظ مصالح جامعه و دیگران از سودجویی خود دست بکشد. مشکلات اجتماعی کلاً در اثر تضاد و تراحمی است که میان منافع شخصی و فردی و منافع دیگران ایجاد می‌شود. فرقی ندارد که این تضاد و تراحم در اثر محدود بودن ثروت و امکانات فعلی جامعه باشد یا در اثر عوامل دیگر. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، در جامعه و بر اثر این محدودیت‌ها و کمیابی‌ها یا بر اثر هر عامل دیگری به تدریج اختلاف میان منافع شخص و جامعه ایجاد می‌شود. یک نفر که قدرت یا ثروت دارد، منافع بیشتری را برای خودش تخصیص می‌دهد، قهراً برای این تخصیص منافع باید با منافع دیگران مقابله کند. این بدان معناست که مقداری از منافع دیگران کم می‌شود تا به منافع او افزوده شود و اینجاست که منافع فردی با منافع اجتماعی در تراحم و تضاد قرار می‌گیرد. وقتی فرد آزاد و مطلق باشد و بتواند هر کاری که دوست دارد انجام دهد، این تضاد سبب می‌شود که فرد با همه امکانات مادی خود به سوی تمرکز و جمع کردن ثروت بیشتر برود و از این جا، سلطه پدید می‌آید، اقتصادی، سلطه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تضادهای طبقاتی و جنگ‌ها و زورگویی‌ها از اینجا آغاز می‌شود. چگونه می‌توان این مشکل را حل کرد؟ اقتصاد سرمایه‌داری سعی می‌کند این تضاد را بر مبنای کمیابی منابع، تحلیل کند. اگر به تدریج، تولیدات رشد کند این تضاد که ناشی از کمبود منابع است خود به خود حل می‌شود. این تحلیل به خیال و رؤیا شبیه‌تر است، ثابت شده که کشش و جاذبه و تقاضای قدرت برای انسان، حد و مرز ندارد و با افزایش تولیدات مهار نمی‌شود. هر چه امکانات تولیدی بالاتر برود، قدرت تمرکز و تکاثر انسان بیشتر می‌شود و خصلت سودجویی و قدرت طلبی و سلطه بیشتر ادامه پیدا می‌کند. مشکل نه فقط حل نمی‌شود، بلکه افزایش می‌یابد، اقتصاد اصلاً از آن شکل اول بیرون می‌آید و به سوی استعمار و اقتصاد سلطه پیش می‌رود. اقتصاد سوسیالیستی سعی کرده این مشکل را با الغای مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و ایجاد اقتصاد عمومی، حل کند. اینان پنداشته‌اند که در سایه فلسفه و جهان بینی مارکسیستی می‌توان افراد را به طریقی از اصل منفعت طلبی و سودجویی شخصی منصرف کرده و مبدل کنند به افرادی که دنبال سود جمع باشند نه سود فرد. به عقیده آنان، افراد در خلال جهان بینی مارکسیستی، تربیت می‌شوند که جمع‌گرا باشند نه فردگرا، هر انسانی به تدریج وجود خود را در وجود جمع منحل می‌بیند. این ادعا در چارچوب جهان بینی مادی علاوه بر اینکه غیر واقعی است، غیر منطقی نیز هست. وقتی قرار شد که انسان معتقد به خدا و معاد نباشد از نظر منطقی پذیرفتنی نیست که خود را مضمحل در جمع ببیند و از منفعت خود برای دیگران دست بکشد. بر خلاف وقتی که انسان معتقد باشد حیات او در این حیات مادی منحصر نیست، نوع دیگری از ارزش‌ها، لذت‌ها، مطلوبیت‌ها، تقاضاها به روی او گشوده می‌شود و نگاه او به منافع فردی خود دگرگون خواهد شد. اینجاست که تضاد میان منافع فردی و منافع جمعی برطرف می‌شود، اینجاست که فرد حاضر می‌شود از نفع شخصی خود برای نفع اجتماعی دست بکشد، او این کار را به منظور دست یابی به نفع بالاتری در جهان دیگر انجام می‌دهد، بنابراین از نظر منطقی قابل توجیه است. می‌داند وقتی امروز انفاق می‌کند فردا ده برابر آن را می‌گیرد، فردایی که باور دارد و در جهان بینی او اثبات شده است، نه فردای خیالی. این فرد، دست کشیدن از منفعت مادی و جسمی محدود خود را در مقابل یک لذت و سود بالاتری در مقام موازنه قرار می‌دهد و می‌بیند آن سود بر این سود ترجیح دارد. قهراً این همان اصل سودطلبی فردی است که از اصول فطری انسان است و قابل حذف نیست، ولی در اینجا انسان سود پایدار اخروی را بر سود دنیایی ترجیح می‌دهد و

در نتیجه و بالملازمه، مصالح اجتماعی را بر مصالح فردی ترجیح داده است. بدین ترتیب تضاد بین مصلحت شخصی و مصالح اجتماعی از بین می‌رود، به عبارت دیگر، رعایت منافع و مصالح اجتماعی در حقیقت مقدمه رسیدن به منافع عظیم اخروی برای فرد است. در مکتب‌ها و نظام‌های دیگر اقتصادی با جهان‌بینی دنیاگرانه، چنین موازنه‌ای وجود ندارد و لذا همواره میان منافع شخصی و منافع اجتماعی تضاد وجود دارد. این تضاد در جهان بینی توحیدی قابل حل است، واقعیت‌های خارجی در تاریخ جامعه اسلامی گویای همین حقیقت است. جهانی بینی اسلامی در تفسیر انسان و حرکت انسان و جامعه انسانی در تاریخ، با جهان‌بینی‌های دیگر فرق اساسی دارد. مخصوصاً مکتب‌های اقتصادی سعی کرده‌اند از انسان موجودی بسازند که معلول حرکت تاریخ و جامعه است. جهان‌بینی‌های مادی در این باره مفهوم جبر تاریخ را مطرح کرده‌اند و کوشیده‌اند حرکت تاریخ را معلول حرکت روابط تولیدی و اقتصادی معرفی کنند، و به این ترتیب انسان را موجودی تابع حرکت تاریخ و روابط تولید، قلمداد کنند. مکتب‌های سرمایه داری گرچه در ابتدا برای انسان، اصالت و اختیار و آزادی قائلند، ولی وقتی در بحث‌های اقتصادی شان دقت شود معلوم می‌شود که آنها هم به صورت ناخودآگاه انسان را محکوم یک نظام طبیعی قرار داده‌اند. در اقتصاد سرمایه‌داری سعی کرده‌اند اقتصاد آزاد را به عنوان نظام طبیعی روابط اقتصادی مطرح کنند و در کتاب‌هایشان این گونه عنوان کرده‌اند که نظام اقتصاد آزاد یک نظام طبیعی است. همان طور که نظام فیزیکی داریم، نظام طبیعی اقتصادی هم داریم و براساس نظام طبیعی اقتصاد، رقابت آزاد موجب رشد اقتصادی خواهد شد. اینها هم در حقیقت نقش فعالی به انسان نداده‌اند و اختیار انسان را در فرایند اقتصادی جامعه سلب کرده‌اند، چنین فرض کردند که مکانیزم‌های اقتصادی خودکار است و خود به خود جامعه را به سوی عدالت و رفاه و... می‌کشاند. معنای این سخن آن است که همان طور که انسان در طبیعت محکوم نظام فیزیکی است در اقتصاد هم محکوم نظام اجتماعی و اقتصادی طبیعی است. در نظام‌های سوسیالیستی، خیلی صریح انسان تابع حرکت تاریخ و روابط اقتصادی و اجتماعی قرار داده شده است، البته در اقتصادهای سرمایه داری این صراحت کمتر است و بعضی از متفکران سرمایه داری مساله آزادی فلسفی را هم مطرح کرده‌اند، ولی باز در این بحث‌های فلسفی نیز براساس بینش مادی، اصالت را به نظام مادی و اقتصادی داده‌اند. اسلام با اصل این بینش مخالف است و انسان را موجودی آگاه و مختار می‌داند که کل حرکت‌هایش براساس آگاهی و اختیار خود او است. البته این آزادی فلسفی غیر از آزادی اقتصادی است و این دو نباید با هم خلط شود. از نظر فلسفی انسان موجودی آگاه است (عَلَمَ الانسان مالم يعلم)، (عَلَمَ آدم الاسماء) و نیز موجود انتخابگر و با اراده و دارای قدرت انتخاب خوب یا بد. از طرفی انسان چون آگاهی و انتخابگری دارد پس مسئولیت دارد، شرط اصلی مسئولیت و تکلیف پذیری این است که انسان مختار و آگاه باشد، موجودی که آگاهی یا انتخاب ندارد قهراً قابل مسئولیت نیست. سپس در رابطه انسان و طبیعت، برای انسان اصالت قائل است و طبیعت را در مرحله معلول قرار می‌دهد نه در مرحله علت رفتارهای انسان. یعنی انسان، موثر در طبیعت است و با آگاهی و اراده خود می‌تواند تا حدی طبیعت را تغییر بدهد. البته آگاهی و اراده و اختیار مراتب دارد، مرتبه مطلقش از آن خداست، مراتب دیگرش در موجودات دیگر تا حدی که لازمه زندگی و رسیدن آنها به کمالات وجودیشان است وجود دارد. انسان نیز با ابزار آگاهی و اراده می‌تواند شرایط طبیعت را تغییر بدهد و بر طبیعت تاثیر بگذارد. اینجا قضیه درست معکوس می‌شود و برخلاف آنچه که در مکتب‌های دیگر آمده است، انسان در مرتبه علت و موثر و فاعل قرار می‌گیرد و طبیعت و تاریخ و جامعه و مقررات اجتماعی و اقتصادی در مرحله معلول قرار می‌گیرند. بهترین دلیل این ادعا، تغییر و تحول‌های اجتماعی است که در تاریخ بشر همواره بوده و ادامه دارد. تحول از فردی یا افرادی - مخصوصاً انبیا و اولیا و صالحان - شروع می‌شود و با بسط آگاهی و اراده انسانی به شکل اجتماعی در کل جامعه، به تدریج جامعه‌ای آگاه و با اراده ایجاد می‌کنند و اوضاع را دگرگون می‌کنند. پس یک خطای بزرگی در کل مکتب‌های مادی اقتصادی این است که انسان و رابطه انسان با طبیعت و جامعه را به تصریح یا به تلویح طوری تفسیر می‌کنند که نقش فعالیت و فاعلیت و محرک بودن او یا به طور کلی سلب و یا تضعیف می‌شود. برخلاف اسلام که با تکیه بر دو

موهبت اختیار و آگاهی انسان در بعد فردی و اجتماعی، خود انسان را اصل قرار می‌دهد و هرگونه تغییر و تحولی را از خود انسان شروع می‌کند و او را مسئول می‌شمارد. با تفسیری که اسلام از انسان دارد، دیگر جایی برای جبر تاریخ و تاثیرات جبری و اساطیری نمی‌ماند و به انسان در مقابل تاریخ و ابزار اقتصادی اصالت داده می‌شود انسان چون عالم و انتخاب‌گر است، پس خود او مسئول است و باید حرکت کند. و به این ترتیب در کنار عنصر ابداع و خلاقیت انسان در همه بخش‌ها به خصوص در بخش اقتصادی، عنصر مسئولیت افراد در مقابل دیگران و حقوق جامعه و حقوق خدا، نیز به وجود می‌آید. در اقتصاد سوسیالیستی نمی‌توانیم به یک فرد بگوییم تو مسئولی که چرا نتوانستی تغییرات اجتماعی لازم را در جامعه خود انجام دهی. او می‌گوید من در منطق شما معلول شرایط اجتماعی و محکوم حرکت جبر تاریخ هستم. اما در مکتب اقتصادی اسلام به انسان می‌گوییم اگر در جامعه در کنار تو گرسنگان و فقیران وجود دارند، تو در مقابل خدا و همین‌طور در مقابل حقوق دیگران مسئول هستی. براساس همین مسئولیت، زمینه مبارزه با ظلم قدرت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و طاغوت‌ها ایجاد می‌شود. بخش سوم این مشخصه فلسفی آن است که اقتصاد اسلامی در عین واقعی بودن برخوردار از ارزش‌های معنوی و ضوابط اخلاقی است. این فصل را هم مرحوم شهید صدر بحث کرده و ما فقط به آن اشاره می‌کنیم. اقتصاد اسلامی در مفاهیم مبنایی و در حقوق اقتصادی، واقع‌گراست. تعاریفی که در جهان بینی اسلامی از انسان می‌شود تعاریف واقعی است، یک بعدی نیست، بلکه همه ابعاد انسان را در نظر گرفته است. و لذا این مشخصه‌هایی که ذکر شد مفاهیم ذهنی و رویایی نیست - چنانکه در برخی مکاتب مطرح است - بلکه مفاهیمی است با مبنای منطقی و منسجم با فطرت و واقعیت‌های حیاتی انسان. در بعد اقتصادی نیز همین واقع‌گرایی وجود دارد، اسلام نیامده تنها به همین انگیزه‌ها و بینش‌های فلسفی و اخلاقی و اعتقادی اکتفا کند و بخواهد جامعه را تنها و تنها براساس این مفاهیم اداره کند. اسلام با آنکه انسان را از طریق این جهان بینی‌ها و مفاهیم مبنایی تربیت می‌کند و باورهای مخصوصی به او می‌دهد که در سیر و سلوک اقتصادی و اجتماعی و سیاسی او نقش دارد، در عین حال برای فعالیت اقتصادی چارچوب حقوقی و ضوابط قانونی وضع کرده است و یک نظام اقتصادی مشخصی را از نظر حقوق اقتصادی مطرح می‌کند. مشخص می‌کند مالکیت‌ها بر چه اساسی درست و بر چه اساسی نادرست است، تا چه اندازه آزادی اقتصادی برای فرد وجود دارد، تا چه اندازه حق جامعه و طبقات محروم جامعه است؟ این معنای واقع‌گرا بودن اقتصاد اسلامی است، یعنی اسلام فقط و اعظ اخلاقی، معنوی و الهی نیست که به عنوان اندرز بگوید این کار را بکنید و آن کار را نکنید، بلکه چارچوب و ضوابط حقوقی را هم مشخص کرده است. ارزشی بودن اقتصاد اسلامی نیز بسیار مشخص است. یکی از هدف‌های مهم نظام اقتصاد اسلامی، برپایی عدل و قسط و به تعبیری عدالت اجتماعی است. بخش وسیعی از مسائل اقتصادی اسلام را بحث عدالت اجتماعی و تامین‌های اجتماعی می‌گیرد. عدالت یک اصل است و یک هدف اقتصادی است و هرگاه روش و سیاست‌های اقتصادی جامعه در تضاد با عدالت قرار گرفت، عدالت مقدم است. ارزش‌ها تنها عدالت و قسط نیست. ارزش‌های اسلامی دیگری نیز مطرح است که آنها هم باید به عنوان اساس مسائل اقتصادی مورد نظر قرار بگیرد. به طور کلی سیاست‌های اقتصادی باید ذیل ارزش‌های معنوی قرار گیرد. اقتصاد اسلامی به امور اقتصادی، نگاه اخلاقی دارد، اسلام وقتی می‌خواهد برای افراد وظایف اقتصادی قرار بدهد، وظیفه‌ای که نقش اقتصادی در جامعه در تولید یا توزیع ثروت دارد، سعی می‌کند این وظیفه را با یک ارزش اخلاقی و عبادی بیامیزد. مثلاً - انفاق که کاملاً کاربرد اقتصادی دارد و در توزیع مجدد ثروت و در تامین اجتماعی و برقراری عدالت بسیار مؤثر است، آنقدر با مسائل عبادی و معنوی آمیخته شده که صبغه اقتصادی آن را تحت الشعاع قرار داده است. در انفاق شرط است که مانند زکات و خمس با قصد قربت و عبادت و بدون منت داده شود. اسلام، تمام صدقات و زکوات و دیگر مقولات اقتصادی را با رنگ عبادی و معنوی و ارزشی آمیخته و سعی کرده افراد این اعمال را زیر پوشش معنوی و اخلاقی انجام دهند و این اعمال دارای بعد مادی و اقتصادی محض نباشند. این مسئله از دو نظر اهمیت دارد: یکی این که اسلام سعی کرده در زندگی انسان ابعاد مادی و معنوی را با هم پیوند دهد. در دیدگاه اسلام، ماده و معنا از هم

جدا نیست، دنیا و آخرت دو تا نیست، در دیدگاه اسلام فرد و خدا جدا نیست، اینها در حقیقت همه در یک راستا قرار دارند. پوشش اخلاقی و ارزشی رفتارهای اقتصادی، اثرات فوق العاده‌ای در حفظ هدف‌های اقتصادی و توزیع بهتر ثروت‌ها در جامعه دارد. دیگر، آن که اسلام در خلال این آموزه‌ها، انگیزه‌های مخصوصی را شکوفا می‌کند. انگیزه اخوت، تعاون، همکاری، ایثار، محاببات در معامله، اینها نکات ریزی است که ممکن است به سادگی از کنار آنها گذشت و پنداشت که اثری ندارند، در صورتی که آثار اجتماعی فراوان دارند. از لابلای همین نکات ریز، مکانیزم‌های معنوی اقتصاد اسلامی کشف می‌شود. این مکانیزم‌های معنوی، خیلی از پیش فرض‌ها و شاخص‌هایی که در اقتصادهای دیگر به عنوان اصول و شاخص‌ها و پیش فرض‌های مسلم مطرح می‌شود، عوض می‌کند. یعنی به جای رقابت‌های آنچنانی که منجر به ورشکستگی‌ها و درگیری‌ها و بروز تفرقه‌ها و دشمنی و عداوت می‌شود، تعاون و ایثار و احسان را در روابط اقتصادی افراد، جایگزین می‌کند. در تاریخ اسلام و بازارهای اسلامی نمونه‌های فراوانی را از تاثیر این عوامل معنوی در روابط اقتصادی جامعه می‌بینیم که جهان بینی الهی چه نقش فوق‌العاده و ظرفیتی در حیات اقتصادی افراد داشته و چگونه انگیزه‌ها و روحیات و اخلاقیات افراد را عوض کرده و سود طلبی‌های آنچنانی را که در جهان سرمایه‌داری می‌بینیم به حس تعاون و ایثار و محاببات در معامله و برادری و ... تبدیل کرده است. با پایان یافتن وقت، مجال برای بیان دیگر مشخصه‌های اقتصاد اسلامی نمانده است. پرسش و پاسخ‌ها همان طور که می‌دانید در اقتصاد اسلامی برخلاف اقتصاد غربی هم اعتقاد به معاد و هم اعتقاد قلبی به عدالت اجتماعی وجود دارد و غیره ... حال سؤال اینجاست که ما آیا یک اقتصاد مجددی را می‌خواهیم تبیین کنیم که کاری به تنظیم امور مالی نداشته باشد؟ اگر بخواهیم اقتصادی را تبیین کنیم که در صدد تنظیم امور مالی مردم در کشورهای مسلمان هست، فکر می‌کنم ما در خارج چنین نظام اقتصادی را پیدا نکنیم. اقتصادی که در خارج هست، از آنچه که ذکر شده است می‌باشد. بنابراین به نظر می‌رسد اگر بنا بر پیاده شدن این اقتصاد باشد واکنش‌هایی دیده می‌شود، برخلاف اقتصاد غربی که آنها انسان را مطرح می‌کنند انسان خودش در صدد حداکثر کردن سود خودش است و واقعاً هم همین طور است. یعنی یک فرد انگلیسی در حب و بغض خودش هم حداکثر زندگی خودش را در نظر می‌گیرد و خوب کاربرد اقتصادشان هم قوی است ... مقصود از این سؤال چیست، آیا مقصود این است که این انسان اقتصادی که ما فرض کردیم وجود خارجی ندارد یا نمی‌تواند پیدا کند، یا مقصود اینست که این تنها کافی نیست و ما یک نظام مالی و اقتصادی و یک چارچوب اقتصادی هم می‌خواهیم؟ اگر مقصود دومی باشد، آنچه ما عرض کردیم یک مشخصه است، مشخصات دیگری هم هست. در بحث واقع‌گرایی اقتصاد اسلامی گفتیم که اسلام تنها به این بعد و این مشخصات اکتفا نکرده، گرچه این مشخصات نقشی فوق‌العاده در روند حیات اقتصادی دارد. اگر مقصود شما، برداشت اول است، جوابش این است که آنچه را که آنها به عنوان یک انسان اقتصادی فرض کرده‌اند درست خلاف واقعیت‌های خارجی است، خود آنها هم به این نتیجه رسیده‌اند. این انسانی که فقط و فقط سود مادی خودش را می‌خواهد، همه واقعیت انسان نیست، در خود غرب هم مسائل زیادی واقع شده که نشان می‌دهد انگیزه‌هایی در افراد وجود دارد که برخلاف سود مادی بوده و براساس مبانی ارزشی است، البته ارزش‌های مورد قبول خود آنان. جنگ‌های صلیبی که بین غرب و شرق واقع شده و آن همه خسارت به بار آورد، تنها انگیزه‌اش، انگیزه معنوی و تعصب مذهبی بوده و هیچگونه انگیزه ماده و نژاد پرستی نداشته است. ما نمی‌خواهیم بگوییم افراد تحت تربیت اقتصاد اسلامی انگیزه سود طلبی ندارند، اتفاقاً در این زمینه ما واقع بین‌تر از دیگر مکتب‌های اقتصادی از جمله سوسیالیست‌ها هستیم که با این بینش مخالفند، ما می‌گوییم جهان بینی اسلامی در تربیت اقتصادی انسان از همین اصل سودجویی او استفاده می‌کند و حتی آن را افزایش می‌دهد، ولی به او می‌فهماند که مصداق سود، منحصر به سودهای مادی این جهانی نیست. اینکه می‌بینیم یک زن کل مایملکش و کل زیور آلات عروسی‌اش را با کمال میل به جبهه می‌دهد، نه اینکه این زن عوض شده و انگیزه سود طلبی ندارد، بلکه این زن سود واقعی خود را در همین کار می‌داند، او تحت تربیت اسلامی و باورهایی که از دین اسلام به او القا شده، فهمیده که دنیای دیگری هست

که جاودانی است، لذا وقتی که آن طلا را می دهد در مقابل آن، طلا که هیچ، لذت‌های بالاتر و والاتر، کم‌ا و کیفاً و شکلاً و ماهیتاً در انتظار اوست. در حقیقت اقتصاد اسلامی در این قسمت واقع بینانه تر عمل می کند و با استفاده از همان اصل سودجویی به ضمیمه اعتقاد به اصل آخرت این رفتارهای ایثارگرانه را خلق می کند. اینها سعی کرده‌اند در تعاریفی که از انسان اقتصادی ارائه می دهند این واقعیت انسانی را نادیده بگیرند و انسان را موجود اقتصادی محض تعریف کنند، لذا تعریف آنان از انسان نارساست نه این تعریف. چرا همیشه بحث‌ها در همین حد متوقف شده و جنبه‌های روانی قضیه مطرح می شود و دیگر جلوتر نمی رود و بحث‌های کاربردی اقتصادی مطرح نمی شود؟ بحث‌های کاربردی هم تا اندازه‌ای مطرح شده، البته باید بین این دو مساله تفکیک قائل شویم، در کیفیت طرح اقتصادی قوی و مستدل و تطبیقی با سایر مکتب‌ها، شاید کار کم شده باشد، ولی اصل کار انجام شده، کتاب‌های زیادی نوشته شده، برنامه‌های زیادی در این زمینه‌ها داده شده است. مثلاً کتاب اقتصادنا را که حدود سی سال پیش نوشته شده و در زمان خود پیشرفته بود، می توان ذکر کرد. اسکلت اقتصاد اسلامی در حد خوبی مطرح شده است، ما در اقتصاد اسلامی یک بحث تبیینی داریم و یک بحث واقعی، بالاخره چه بتوانیم تبیین کنیم و چه نتوانیم، یک نظام اقتصادی در جامعه ما دارد پیاده می شود. با اجرای این نظام اقتصادی، بدون شک جامعه اسلامی چه در گذشته و چه در امروز امتیازات فوق العاده‌ای داشته، بخصوص در بخش توزیع ثروت و عدالت اجتماعی که در اقتصادهای غرب نبوده و نیست. برخی از تحولات امروز دنیا و پیشرفت‌های صنعتی که در غرب صورت گرفته، عوامل تاریخی و سیاسی دیگری دارد و معلول عوامل و نظریات اقتصادی نیست. منابع اقتصاد اسلامی و منابع فقهی احکام که صادر شده، معمولاً بدون توجه به قصد و موضوع در دست علماست، مثلاً ملاحظه می کنید حکم صادر شده در زمینه‌های دعوا وجه فقهی است. این مربوط می شود به مشخصه دوم، یعنی مشخصه فقهی اقتصاد اسلامی. بحث منابع اقتصاد اسلامی یا منابع کشف اقتصاد اسلامی، برنامه‌ریزی کلی اقتصاد اسلامی از طرف شارع مقدس، تاثیر فقه و درک شرایط زمان و مکان و روابط حاکم بر اوضاع اجتماعی بر کشف ابعاد دقیق تر اقتصاد اسلامی، منابع شناخت اجتهادی اقتصاد اسلامی، فرق مباحث اقتصادی با مباحث فقهی دیگر، فرق منابع اقتصاد اسلامی با منابع احکام فقهی حتی در ابواب معاملات، اینها همه مربوط به بحث مشخصات فقهی اقتصاد اسلامی است. نظام اقتصادی اسلام چگونه و از چه راهی و از چه منابع شرعی به دست می آید؟ در اسلام، اصلی به نام اولویت حقوق اجتماعی بر حقوق فرد داریم. در آنجا می گوئیم اگر در جایی حق اجتماعی یعنی عدالت اجتماعی در تضاد با حق فرد قرار بگیرد آنجا حق عامه بر حق فرد قدم است. در مسائل فقهی هم همین را می گوئیم. حتی اگر احکام اولیه اش هم صادر شده باشد؟ بله، خود حق اجتماعی یک حکم اولی است. خود این حق اولی مشتمل بر احکام اولی است. حکم ثانوی نیست، بلکه حکم اولی است و اولویت آن در صورت تراحم با احکام فردی و حقوق فردی هم باز یک حکم اولی است.

تعیین معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول

سید حمید رضا حسینی

چکیده: این نوشتار به گزارش، بررسی و سنجش دیدگاه‌های هرمنوتیست‌ها و عالمان اصول در مبحث تعیین معنای متن می پردازد. سعی بر آن بوده است تا ضمن بررسی اجمالی دیدگاه‌ها به مبانی و بنیان‌های تفکرات مطرح در این زمینه اشاره شود تا امکان سنجش و ارزیابی هر چه بیشتری را برای خوانندگان فراهم آورد. مباحثی نظیر چیستی فهم متن، توجه به حیث اکتشافی آن نسبت به مراد مؤلف و امکان آن، امکان سوء فهم و اعتبارسنجی فهم‌ها از مهم‌ترین مسائلی است که در این باب مطرح است. به طور کلی منظرهای موجود در این باب را می توان به سه دسته تقسیم نمود: دسته اول، دیدگاه‌هایی هستند که به رغم اختلاف نظرهای موجود در بین شان متن را دارای معنایی بنیادین، یگانه و متعین و کاشف از قصد و نیت و مراد مؤلف می دانند. دومین دسته، قائل

به عدم تعین معنا در متن بوده و بر آنند که متن، معنای بنیادی، ثابت، معین و یگانه ای ندارد و حامل بی نهایت معانی است. در میان این طیف، دو گرایش عمده وجود دارد که البته به رغم قول به عدم تعین معنای متن، نتایج مختلفی را به دست داده اند. و بالاخره سومین دیدگاه بر آن است که معنای متن نه کاملاً متعین و نه به طور کلی غیرمتعین است؛ یعنی به رغم اینکه متن، معنای یگانه ای ندارد، اما این گونه هم نیست که از قابلیت پذیرش معانی بی نهایت برخوردار باشد. کلیدواژه ها: فهم متن، مراد مؤلف، هرمنوتیک رمانتیک، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک هرش، هرمنوتیک ریکور، علم اصول. مقدمه‌نابر فهم عرفی، متن دارای امری بنیادی، ثابت و متعین به نام معنا است و مفسر با استفاده از علایم زبانی متن که با قواعد خاصی نظم یافته اند، به دنبال دست یابی به معنای متن است. از این رو، بحث از اینکه آیا فهمی که بدان نایل شده ایم، همان معنای متن است، یا اینکه آیا این امکان وجود دارد که مفسر بتواند به معنای متن دست یابد و یا ممکن است دچار سوء فهم گردد و به معنای متن نرسد، از مباحث مهم و اساسی هرمنوتیک و علم اصول است. یک دیدگاه کلی، همگام با فهم عرفی وجود دارد که بر اساس آن، متن از معنایی بنیادی، متعین و ثابت به مشابه مراد مؤلف، برخوردار است. اصولی ها و هرمنوتیست هایی مانند شلایرماخر، دیلتای و هرش (با اختلاف دیدگاه هایی که در این زمینه دارند) بر آن است که متن، دارای معنایی بنیادی، یگانه و متعین است که کاشف از قصد و نیت و مراد مؤلف است. دیدگاه دوم، قائل به عدم تعین معنا در متن بوده و بر آن است که متن، معنای بنیادی، ثابت، متعین و یگانه ای ندارد و حامل و مقتضی معانی بی نهایت است. در میان این طیف، دو گرایش عمده وجود دارد که البته به رغم قول به عدم تعین معنای متن، نتایج مختلفی را به دست داده اند. این دو گرایش عبارتند از هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی دریدا. در میان این دو دسته از دیدگاه ها، نظریه ای قرار دارد که معتقد است معنای متن نه کاملاً متعین و نه به طور کلی غیرمتعین است. به بیان دیگر، در دیدگاه امثال ریکور به رغم اینکه متن، معنای یگانه ای ندارد، اما این گونه هم نیست که از قابلیت پذیرش معانی بی نهایت برخوردار باشد. تعین مطلق معنا. ۱. تعین معنای متن از دیدگاه شلایرماخرشلایرماخر اکتفا به تفسیر دستوری و قواعد زبانی را برای فهم متن صحیح نمی دانست و معتقد بود که فهم متن و تفسیر آن از دو طور یا دو حیث برخوردار است (Schleiermacher, ۱۹۹۸, p. ۱): ۹. طور ۱ دستوری نحوی؛ ۲. طور روان شناختی (فنی). از دیدگاه شلایرماخر، هر متنی از دو سو با زبان و اندیشه ارتباط دارد. وی تصریح می کند که به کارگیری درست هنر یا فن فهمیدن از یکسو به توانایی دانستن زبان و از دیگر سو، به توانایی و ذوق شناخت فردیت انسان (= مؤلف) باز می گردد (Ibid, p. ۱۱). بدین رو شلایرماخر برخلاف سنت اسلاف خود بر اهمیت نقش مؤلف در فهم متن پای فشرد و بر آن شد که برای فهم هر متنی علاوه بر دریافت و فهم متن و سخن در زمینه زبان، باید به درک و فهم جایگاه آن سخن در میان دیگر اندیشه ها و حیات عقلانی مؤلف نیز نایل آمد. لازمه این امر، تحقیق در زندگی و افکار مؤلف و شناخت شرایط محیطی و پیرامونی و اجتماعی وی است (Ibid, pp. ۹ - ۱۰). بدین رو شلایرماخر بر توجه به شناخت سبک و اندیشه های مؤلف و لزوم شناخت فردیت و ذهنیت وی تأکید ورزید و معتقد شد که هر کسی باید فهمی از مؤلف داشته باشد تا بفهمد او چه می گوید و در عین حال از کلام هر فرد می توان پی برد که چگونه انسانی است. البته شلایرماخر صرفاً به تحلیل روانی نویسنده نمی پردازد، بلکه بر آن است تا تجربه مؤلف را باز تجربه نماید. به بیان دیگر، به دنبال بازسازی تفکر نویسنده از طریق تفسیر نوشته های او است. به بیان خود وی: فن تفسیر، تنها می تواند نتایجش را از طریق قواعد مثبت، یعنی تفسیر فنی رشد دهد و این امر با بازسازی تاریخی، حدسی و پیش گویانه و همچنین بازسازی عینی و ذهنی کلامی مفروض، انجام می پذیرد (Ibid, p. ۳۲). شلایرماخر در این روش آن چنان بر نقش مؤلف در فهم متن تأکید می کند که معتقد است مفسر برای فهم متن باید خود را جای مؤلف قرار دهد تا تفرد و نبوغ و عمل ذهنی نویسنده را بی واسطه درک کند، حدس بزند یا به نحوی شهود کند (Ibid, pp. ۸۵۲ - ۹۵۲). در نتیجه شلایرماخر متن را دارای یک معنای واحد و بنیادین می داند؛ همان معنایی که مورد نظر مؤلف بوده است. بنابراین، برای فهم معنای نهایی و بنیادین آن باید به شناسایی خصوصیات روحی و روان شناختی مؤلف و ابعاد

وجودی او پرداخت و با بازسازی این ابعاد، خود را به لحاظ ذهنی در جایگاه موءلف قرار داد؛ زیرا در واقع، معنای بنیادین متن، تمام زندگی موءلف است. ۲. تعیین معنای متن از دیدگاه دیلتادیلتهای از دیگر متفکران بزرگ عصر رمانتیسم نیز به تبع استاد خود شلایرماخر، بر آن بود که برای فهم متن باید بین مفسر و موءلف، یک همزمانی برقرار گردد؛ یعنی مفسر باید با عنصر همدلی، خود را هم عصر موءلف کند، نه آنکه موءلف را هم عصر خود سازد. از نظر وی موضوع اصلی هرمنوتیک، شناخت زندگی و حیات متبلور شده و ظهور یافته در متن می باشد و مفسر می بایست با بررسی مدارک و داده های تاریخی، جهان هم عصر موءلف و دنیای ذهنی او را در خود بازسازی کند. به گونه ای دنیای ذهنی موءلف را بشناسد که خود موءلف نیز به این فهم نایل نشده باشد (احمدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۳۴). هدف از قرار دادن خود به جای موءلف، کشف این حقیقت است که موءلف، چه گونه موءلفی است و قصد تألیف چه نوع متنی را داشته، تا از این رهگذر و با سنجش او و آثارش با آثار دیگر موءلفان هم عصر وی که در یک فرهنگ زیسته اند، امکانات ادبی مهیا برای موءلف و تألیف آثاری از این دست، شناخته شود و متن به بهترین وجه فهمیده شود. به روشنی پیدا است که در این دیدگاه، موءلف، جزئی غیر قابل انکار و جدایی ناپذیر از متن به حساب می آید. در رابطه با فهم حیات انسان، دیلتای همسان با جریان اندیشه زمان خود و به خصوص شلایرماخر به مفهوم دیگری تحت عنوان «فردیت» متوسل می شود؛ یعنی خصوصیات فردی و روانی افراد که جامعه، تاریخ و روح جمعی را می سازد. به رغم آنکه شلایرماخر معنای بنیادین متن را تمام زندگی موءلف می دانست، اما دیلتای معنای بنیادین متن را نیت موءلف می داند. او متن را صرفاً تجلی روان موءلف دانسته و معتقد است که مفسر برای کشف معنای متن باید قصد و نیت موءلف را مد نظر قرار دهد. دیلتای متن را تجلی روح و روان موءلف و بروز شخصیت او دانسته و کاوش متن برای رسیدن به نیت موءلف را که معنای نهایی متن است، به معنای پژوهش متن، جهت شناخت موءلف و درک کامل تر او می داند. دیلتای با تکیه بر اینکه تمام فردیت موءلف در التفات و قصدیت او متبلور می شود، نیت را آینه تمام نمای کل زندگی موءلف می داند و برخلاف شلایرماخر عنصر نیت را در موءلف، مطرح می کند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹ و ۱۶۰). بدین ترتیب، وظیفه مفسر آن است که متن را در این شبکه پیچیده، به گونه ای مد نظر قرار دهد که ارتباط آن با موءلف، با افرادی که با آن مواجه شده و از آن تأثیر پذیرفته اند، با دیگر متن هایی که متن مورد نظر در میان آنها ظهور و بروز یافته است و همین طور با زمان ها و مکان های دیگری که بعد از تولید متن مورد نظر آمده اند، از هم نگسلد؛ زیرا از طریق این ارتباطات است که معنای خاص متن مورد نظر را می توان در قلمرو روح عینی درک کرد. این در حالی است که در نگاه پوزیتیویستی پیش از دوران رمانتیک، متن را تابع یک روح کلی نمی بینیم، بلکه به طور کلی متن، مستقل و فارغ از جریانات فکری معاصر ایجاد متن، خواننده و تفسیر می شود. حوزه دیگری که دیلتای بر آن متمرکز شد، اندیشه های فیلسوف معاصرش هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) بود که در مباحث پدیدارشناسی مطرح کرده بود. هوسرل، التفات ۱ یا قصدیت را ویژگی و مشخصه زندگی روانی می دانست؛ یعنی خصوصیت التفات به یک معنا و قصد کردن معنایی که قابل شناسایی است. از این رو از دیدگاه هوسرل به رغم اینکه مستقیماً به زندگی روانی افراد راه نداریم، اما از طریق درک قصد و نیت اعمال آنها می توان به درون آنها راه یافت (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۵۰). دیلتای در پی آن بود که برای فهم امور انسانی و پدیده های تاریخی و فراقینی ۲ و جایگزینی روان مفسر نسبت به روان و ذهن پدید آورنده متون تاریخی و هر پدیده دیگر انسانی، کدام مشخصه روانی را باید اساس کار قرار داد تا بتوان بر اساس آن به درون «فردیت» انسان ها راه یافت. وی در پی هوسرل بر آن شد که راه اساسی برای درک درون و روان دیگران، قصد کردن معنایی است که موءلفین قصد کرده و به آن التفات ورزیده اند. در واقع، تنها چیزی که می توانیم درک کنیم و از آن طریق، روح و روان دیگران را تفسیر کنیم، اموری است که آنها قصد کرده اند و از طریق تحلیل مقصود آنان و جایگزینی خودمان در جای آنان نسبت به آن مقصود، به روح آنها راه پیدا می کنیم. دیلتای این امر، یعنی دست یابی به نیت موءلف و راهیابی به درون حیات و زندگی دیگران را از طریق همدلی ۱ امکان پذیر می داند. ۲. مراد از جایگزینی ۳ نزد دیلتای که پیش از این به آن

اشاره شد، این است که با نوعی فرافکنی می‌توانیم خود را با تمام شرایط زمانی و مکانی تاریخی، جایگزین موءلف کنیم تا بتوانیم قصد و نیت او را دریابیم و همان طور که او می‌فهمید، بفهمیم. لذا ديلتای، عنصر تاریخ‌گرایی ۴ را در عنصر التفات یا قصدیت وارد کرد؛ یعنی اینکه انسان خود را در بستر تاریخ دیگران قرار دهد تا به قصدیت و نیت آنان راه یابد و بتواند جایگزینی صحیحی صورت دهد (Valdes, ۱۹۹۱, pp. ۱۵۹-۱۶۱). معلوم شد که موضوع اصلی در هرمنوتیک ديلتای، بیش از شناخت متن و شناخت معنای آن، شناخت زندگی و حیات متبلور شده و ظهور یافته در متن می‌باشد. از نظر ديلتای با بررسی مدارک و داده‌های تاریخی می‌توان جهان هم‌عصر موءلف و دنیای ذهنی او را بازسازی کرد و به گونه‌ای دنیای ذهنی موءلف را شناخت که حتی خود او نیز به این فهم نایل نشده باشد. او می‌گوید: «هدف اصلی هرمنوتیک، درک کامل تری از موءلف است؛ آن سان که او خود را چنین درک نکرده باشد.» (احمدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۳۴)؛ یعنی به ناگفته‌های موءلف هم می‌توان راه یافت. ديلتای با طرح مسئله نقش مهم «نشانه‌های تاریخی» در امر تفسیر متن بر آن بود که برای فهم متن باید بین مفسر و موءلف، یک هم‌زمانی برقرار باشد. وی معتقد بود که فرد، گسیخته از تاریخ نیست؛ چون همه انسان‌ها در همه تاریخ، دارای روح مشترکی هستند و به قول ریکور، هرمنوتیک نزد ديلتای عبارت است از اختلاط فرد با معرفت و شناخت تاریخ جهانی و عمومیت بخشیدن به فرد (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۵۲). بدین ترتیب ديلتای نیز بسان شلایرماخر، معنای واحد، نهایی و بنیادین متن را نیت موءلف می‌داند و مخالف تکثرگرایی معنایی در متن است. او متن را صرفاً تجلی روان موءلف دانسته و معتقد است مفسر برای کشف معنای متن باید با از میان بردن فاصله تاریخی میان خود و موءلف، قصد و نیت او را بشناسد. ديلتای، متن را تجلی روح و روان موءلف و بروز شخصیت او می‌داند و کاوش در متن را برای رسیدن به نیت موءلف که معنای نهایی متن است، به مثابه پژوهش در متن، جهت شناخت موءلف و درک کامل تر او می‌داند. ۳. تعیین معنای متن از دیدگاه هرشاریک د. هرش، ۱ نویسنده آمریکایی (متولد ۱۹۲۸) از هرمنوتیست‌های معاصر، به تعیین معنای متن و حاکی بودن آن از نیت و مراد موءلف، باورمند است و در واقع بازگشتی نو به هرمنوتیک ديلتای در باب «بازسازی روان‌شناختی ذهنیت موءلف در ذهن مفسر را برای دریافت معنای بنیادین متن» دارد (کوزنز هوی، ص ۷۳). هرمنوتیک هرش را می‌توان به لحاظ دیدگاهی که نسبت به معنای بنیادی متن اتخاذ می‌کند و اینکه اعتبار متن و تعیین معنایی آن را در ارزیابی نیت موءلف می‌داند، در نقطه مقابل هرمنوتیک فلسفی قلمداد کرد. وی در این رابطه تصریح می‌کند که اگر چه اهمیت یک اثر می‌تواند با گذشت زمان و در چارچوب قلمرو یا زمینه‌های گوناگون تفسیری تغییر کند، اما یگانه معنای بنیانی اثر دگرگون نمی‌شود (همان، ص ۷۷). در جای دیگر اظهار می‌دارد که برای ارزیابی صحت و سقم تفاسیر ارائه شده از یک متن باید دید که خود موءلف کدام تفسیر را صحیح می‌داند (احمدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۱). از دیدگاه هرش، تفسیری صحیح است که معنای متن (که به نظر وی همان معنای مراد موءلف است) به مثابه معنایی متعین و ثابت و عاری از پیش‌فرض‌های مفسر فهمیده شود. وی بر آن است که به طور کلی معنادار بودن واژه‌ها و نشانه‌های زبان‌شناختی متن، وابسته به آن است که کسی به واسطه آنها معنایی را اراده کرده باشد. ۱ به اعتقاد وی، اگر متن را مستقل از موءلف و نیت او تفسیر کنیم، هرگز نمی‌توان از تفسیر معتبر و صحیح، سخنی به میان آورد. هرش با تفکیک بین معنای لفظی ۲ از معنای وابسته به آگاهی مفسر (significance)، معتقد است که باید بین فهم متن و تفسیر و نقد و سنجش در مورد آن، تفکیک قائل شد. از دیدگاه هرش معنای لفظی متن، محصول واژگان نیست، بلکه امری قصدی ۳ بوده و تنها به قصد موءلف بستگی دارد. به اصطلاح اصولیان از دیدگاه وی معنای لفظی متن، همان مدلول تصدیقی متن است. از این رو با پیوند بین معنای لفظی متن و نیت موءلف و عدم ارتباط آن با آگاهی مفسر، معنای لفظی متن، امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۹). هرش، تفسیری را از متن، معتبر تلقی می‌کند که متضمن کشف و درک این معنای لفظی و متعین یا همان مدلول تصدیقی متن باشد. ۴ وی ویژگی اشتراک پذیر بودن معنا و در نتیجه تعیین پذیر بودن آن را دلیل بر امکان پذیر بودن تفسیر متن می‌شمارد. البته دیدگاه هرش که

توضیح کامل آن مجال مفصل تری را می‌طلبد در باب ارائه مدلی برای تفسیر معتبر، دچار مشکلات معرفت‌شناختی تطابق بین معنای به دست آمده برای موءلف و معنای مراد موءلف است که از آن به «مغالطه سیندرلا» تعبیر می‌شود و مراد از آن، این است که هرش چگونه کفش بلورین معنای مراد موءلف را با تفاسیر مختلف می‌سنجد و چگونه تفسیر معتبر (سیندرلا) را پیدا می‌کند؟ زیرا به نظر می‌رسد که دچار نوعی مصادره به مطلوب می‌گردد (کوزنزهوی، ص ۷۳؛ نیز هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۸ ۲۵۷). در ادامه خواهد آمد، دیدگاه اصولیان دچار این مغالطه نمی‌باشد و آنان قائل به تطابق معرفت‌شناختی بین معنای متن و مراد موءلف در تفسیر معتبر نیستند؛ بلکه در نظر نگرفتن احتمال خطای مذکور در بنای عملی عرف عام را به دلیل حفظ نظام بشری و جلوگیری از هرج و مرج در تعاملات انسانی می‌دانند (کازمی خراسانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۴۱). ۴. علم اصول و تعیین معنای متندر علم اصول، مبحث دلیل شرعی لفظی، نوعاً از سه جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد: الف. بررسی ضوابط کلی نحوه دلالت متن و ظهور آن: در این سلسله از مباحث به بررسی مسائلی مانند «فعل امر، ظاهر در وجوب است» یا «جمله شرطی، ظاهر در مفهوم است»، پرداخته می‌شود. ب. بررسی وسایل اثبات صدور متن و دلیل شرعی: این سنخ، مباحثی از قبیل تواتر، حجیت اخبار آحاد، شهرت، اجماع و غیره را برمی‌رسد. ج. بررسی اعتبار مدلول متن و مدرکیت و حجیت ظهور: در این گونه از مباحث به بررسی اثبات مَیْدَرَك بودن ظهور متن به لحاظ عرفی یا حجیت آن به لحاظ شرعی و کیفیت آن نسبت به اقسام ظهورات، مورد بررسی قرار می‌گیرد. از آنجا که این قسم از مباحث با موضوع این نوشتار مرتبط است، به بررسی آن می‌پردازیم: پیش از پرداختن به بحث حجیت ظهور، لازم است ابتدا به تعریف اصطلاح «ظهور» پردازیم. در یک نگاه در علم اصول، متن و کلام را بر حسب کیفیت دلالتشان بر معنا بر دو قسم مجمل و مبین تقسیم می‌کنند. و متن مبین نیز بر سه قسم قابل تقسیم است: نص، ظاهر، اظهر. اگر دلالت متن به گونه ای صراحت داشته باشد که احتمال هیچ گونه معنای خلافی را در مورد آن نتوان داد، به آن «نص» گویند. اگر متن به گونه ای باشد که احتمال معنای متعددی را در آن بتوان داد، اما به لحاظ عرفی بتوان یک معنا را بر معنای دیگر ترجیح داد، آن را «ظاهر» گویند. در مقابل، اگر متن بتواند در دو یا چند معنا ظاهر باشد، اما به لحاظ عرفی بتوان یک معنا را بر معنای دیگر ترجیح داد، آن معنای مرجح را «اظهر» گویند. و بالاخره اگر دلالت متن به گونه ای باشد که احتمال معنای متعددی را در مورد آن بتوان داد، به گونه ای که نتوان هیچ یک را بر دیگری ترجیح داد، به آن «مجمل» گویند. حجیت «نص» به لحاظ شرعی و مَیْدَرَك بودن آن به لحاظ عرفی و حقوقی به دلیل وجود دلالت قطعی متن بر معنا به گونه ای که هیچ گونه احتمال دیگری برای آن وجود ندارد، ثابت و ذاتی متن است و نیازمند دلیل خاصی نیست. در مورد حجیت متن مجمل، قول مشهور در علم اصول، آن است که هیچ یک از معنای محتمل در این گونه متون، حجیت نداشته، تنها معنای جامع بین این معنای محتمل، اقتضای برخوردار از حجیت را دارا است؛ مشروط بر اینکه مانع دیگری برای تنجیز آن معنای جامع، موجود نباشد. ۱۴. حجیت ظهور متندر باب حجیت ظهور متن که از آن به «اصالة الظهور» تعبیر می‌شود، دلایل متعددی در علم اصول ارائه شده است: استدلال به سیره عقلا، استدلال به سیره متشرعه و استدلال به برهان عقلی. نحوه استدلال به سیره عقلا و بنای عملی عرف عام، به این صورت است که سیره عقلا و به طور کلی عموم مردم و عرف عام بر این امر، مستقر است که همواره در تعاملات خود با دیگران بر ظهور کلام یکدیگر اعتماد می‌کنند؛ مگر اینکه قرینه ای برخلاف آن وجود داشته باشد. به بیان دیگر، عرف و عقلا در مقام تفهیم و تفهم کلام با یکدیگر همان معنای مستفاد از ظاهر متن و کلام را معنای مراد و مقصود موءلف و متکلم قلمداد می‌کنند؛ بدون اینکه به ذهنیات و ویژگی های روان‌شناختی واقعی متکلم و موءلف دسترسی داشته باشند. آن‌گاه با این استدلال که شارع مقدس هم در متون دینی، شیوه جدیدی برای رساندن مراد خود ابداع نکرده و نه تنها این سیره عام عرفی را ردع نکرده، بلکه با همین شیوه با انسان‌ها سخن گفته است، از این رو این سیره، یعنی تردید نکردن در اعتبار ظهور کلام افراد و حکایتگر و کاشف دانستن آن از مراد موءلف و متکلم، مورد تأیید شارع هم بوده، شارع هم با همین شیوه مراد خود را بیان داشته است و از این رو اگر قرینه دیگری برخلاف آن موجود نباشد، ظاهر

کلام و متن به اصطلاح اصولی، حجت و به اصطلاح عرفی، مدّرك است؛ اگر چه ممکن است فهم ما از متن و نیز خود متن با مراد و نیت مؤلف، تطابق کامل نداشته باشد. در باب برهان عقلی بر اصالت ظهور می توان گفت که اگر عقلا در محاورات و تعاملات خویش، ظاهر کلام یکدیگر را مبرز و کاشف از مراد متکلم و نویسنده ندانند، در این صورت یا باید به طور کلی از کشف مراد متکلم، دست بردارند که امری غیر عقلایی است، زیرا آنچه انسان ها را به سخن گفتن و نگاشتن وامی دارد، انتقال پیام خود به دیگران با استفاده از نشانه های گفتاری و نوشتاری می باشد و از این رو هدف از خواندن متن هم باید کشف مقصود و مراد جدی مؤلف باشد. و یا اینکه باید در مکالمات خود تنها بر نصوص کلام یکدیگر اکتفا کنند که عدم امکان آن هم به دلیل خاصی نیاز ندارد. بنابراین وجه بنای مذکور عقلا- می تواند بر این نکته استوار باشد (لاریجانی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸). بنابراین مراد از «اصالة الظهور» یا حجت بودن ظهور کلام و متن، آن است که بنای عملی عرف عام بر این استقرار دارد که عرف عام به رغم اینکه احتمال خطا و سوء فهم در کشف مراد مؤلف از ظاهر کلام را می دهند، اما به این احتمال توجه نکرده و ظاهر متن را کاشف از مراد مؤلف و متکلم به حساب می آورند و آن را مبنای مفاهمه قرار می دهند؛ مگر اینکه قرینه ای برخلاف آن وجود داشته باشد. از این رو، بنابراین اصل عرفی و عقلایی هم نویسندگان و گویندگان، مرادات خود را در صورت عدم استعمال قرینه با ظاهر تعبیرشان بیان می دارند، و هم خوانندگان و شنوندگان، بنابراین اصل، ظاهر کلام افراد را در صورت عدم استعمال قرینه به صاحبان کلام نسبت می دهند. ۲۴. موضوع حجیت ظهور اصولیان در یک تقسیم بندی، ظهور را به وضعی یا تصویری و فعلی یا تصدیقی تقسیم می کنند. مراد از دلالت و ظهور تصویری الفاظ، این است که بین تصور لفظ و تصور معنا تلازمی برقرار باشد که از شنیدن لفظ، معنا به ذهن خطور کند. این دلالت صرفاً وابسته به وضع بوده و هر کسی که با وضع آن آشنا باشد، به این معنا از لفظ منتقل می شود. به بیان دیگر، خاستگاه دلالت و ظهور تصویری، وضع الفاظ بر معانی مخصوص شان می باشد که همان دلالت مفردات متن و کلام بر معانی لغوی و عرفی شان است؛ به گونه ای که حتی اگر قرینه متصلی در کلام وجود داشته باشد مبنی بر اینکه متن در معنای حقیقی و وضعی خود استعمال نشده است، باز هم متن و کلام برای شنونده یا خواننده، ظهور تصویری خود را از دست نمی دهد، اگر چه آن را مراد مؤلف یا متکلم نداند. بنابراین، ظهور تصویری، تابع وضع است؛ خواه قرینه ای برخلاف آن در متن یا در خارج از آن موجود باشد، خواه نباشد. دلالت و ظهور تصدیقی نیز به معنای آن است که خواننده یا شنونده با خواندن یا شنیدن لفظ، مراد بودن آن از جانب متکلم را تصدیق کند. پس دلالت تصدیقی لفظی، عبارت است از کشف اراده متکلم از لفظ. تصدیقی بودن دلالت وضعی به معنای آن است که خود لفظ، کاشف از تحقق اراده متکلم باشد. اگر دلالت وضعی الفاظ، دلالت تصدیقی باشد، در این صورت اگر متکلم بر حسب قانون وضع، الفاظی را استعمال کند، در این صورت، الفاظ، کاشف از تحقق اراده معنای آنها از سوی او است و برای تحقق دلالت وضعی، احراز اراده متکلم از خارج، الزامی ندارد. پس مراد از ظهور تصدیقی، همان معنایی است که در واقع مراد مؤلف است و از مجموع کلام و متن حاصل می شود؛ زیرا چه بسا به دلیل وجود قراین متصله در کلام، معنای برآمده از متن با برآیند معنای حاصل از مفردات آن، تطابق نداشته باشد. از این رو ظهور تصدیقی بعد از اتمام سخن و نیز بعد از پایان خواندن متن، به دست می آید. بنابراین تعریف، وجود دلالت تصدیقی، متوقف بر موارد زیر است: ۱. احراز اینکه متکلم در مقام بیان و افاده پیامی بوده است. ۲. احراز اینکه متکلم اراده جدی بر افاده پیام خود داشته است. ۳. احراز اینکه متکلم بر معنای کلام خود کاملاً آگاهی داشته و آن را قصد کرده است. ۴. احراز اینکه قرینه ای دالّ بر اینکه مراد متکلم برخلاف ظاهر کلامش است، وجود نداشته است که در غیر این صورت، دلالت تصدیقی، منطبق بر آن قرینه خواهد بود. اگر شنونده یا خواننده به این نتیجه رسید که مؤلف یا متکلم، معنای متن یا کلام را به طور جدی، قصد کرده و معنای متن، مراد جدی مؤلف است. در این صورت، متن یا کلام، دارای ظهور تصدیقی ثانوی نیز خواهد بود. بنابراین، وجود ظهور تصدیقی ثانوی در کلام، منوط است به عدم وجود قرینه متصله در آن مبنی بر اینکه متکلم یا مؤلف، خلاف آن را قصد نکرده است. از این رو، ظهور تصدیقی، حکایت

از دلالت داشتن متن و کلام بر قصد معنا از سوی موءلف یا متکلم دارد و عبارت است از دلالت لفظ بر قصد موءلف و اینکه وی معنای ظاهر از متن را اراده کرده است. اکنون باید به بررسی این نکته پردازیم که مراد اصولیان از اینکه می‌گویند ظهور متن و کلام، حجت است، حجت کدام ظهور است؟ ظهور تصویری یا ظهور تصدیقی؟ در اینکه کدام ظهور حجت است، میان اصولیان اتفاق نظر وجود ندارد که در این مجال مختصر به گزارش برخی از این نظریه‌ها می‌پردازیم: محقق نایینی به تبع شیخ اعظم انصاری بر آن است که موضوع حجت ظهور، ظهور تصدیقی یا فعلی است؛ مشروط بر آنکه واقعاً قرینه منفصله‌ای برخلاف ظاهر کلام و متن، وجود نداشته باشد (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۴۰ و ۱۴۱). بنابر این دیدگاه، اگر عدم وجود قرینه متصله و منفصله، مقطوع باشد، تطبیق حجت بر ظهور کلام بر وجود شرط دیگری وابسته نیست. اما اگر احتمال وجود قرینه متصله یا منفصله وجود داشته باشد، نمی‌توان ظهور تصدیقی متن را حجت دانست؛ زیرا با احتمال وجود قرینه متصله همان گونه که بیان شد ظهور تصدیقی به طور کلی منعقد نمی‌شود. نیز با احتمال وجود قرینه منفصله، بنابر این دیدگاه، جزء دوم موضوع حجت ظهور، تحقق نمی‌یابد. از این رو، تحقق موضوع حجت ظهور از دیدگاه محقق نایینی، منوط به کاربست اصل عقلایی «اصالت عدم القرینه» برای نفی احتمال وجود قرینه برخلاف ظاهر متن (چه متصله و چه منفصله) می‌باشد. اما محقق اصفهانی، بر آن است که موضوع «اصالة الظهور»، ظهور وضعی یا تصویری است؛ مشروط به عدم علم به وجود قرینه متصله یا منفصله برخلاف ظاهر کلام. از این رو موضوع حجت ظهور از منظر محقق اصفهانی، مرکب از دو جزء ظهور تصویری و عدم علم به قرینه متصله و منفصله است (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۵). بنابر این دیدگاه، تطبیق حجت بر ظهور متن بر اعمال هیچ پیش شرطی منوط نیست؛ زیرا موضوع حجت ظهور متن از دو جزء ظهور تصویری یا وضعی و نیز عدم علم به قرینه (متصله یا منفصله) تشکیل یافته است که احراز هر دو جزء به صورت وجدانی امکان‌پذیر است. مرحوم شیخ محمد رضا مظفر، بر آن است که تقسیم یادشده (تقسیم ظهور به تصویری و تصدیقی)، توجیه معقولی ندارد. از دیدگاه وی، ظهور یک قسم بیش ندارد که همان دلالت متن و کلام بر مراد متکلم و موءلف (ظهور تصدیقی ثانوی) است. حال اگر از متن به مراد موءلف، علم و قطع پیدا کنیم، در این صورت گفته می‌شود که متن، نص است؛ اما اگر از متن به مراد موءلف ظن پیدا کنیم، در این صورت گفته می‌شود که متن، ظاهر است. از دیدگاه مرحوم مظفر آنچه که به عنوان دلالت تصویری متن به شمار رفته است، در واقع به معنای دقیق کلمه، دلالت نیست، بلکه صرفاً تداعی معانی می‌باشد که از خواندن متن به ذهن خواننده خطور می‌کند و هیچ گونه دلالتی بر مراد متکلم و موءلف ندارد. همین‌طور مرحوم مظفر بر آن است که ظهور تصدیقی تا زمانی که به طور یقینی یا ظنی بر مراد جدی متکلم دلالت نکند، واقعاً ظهور نخواهد بود. آری؛ پیش از علم به قراین منفصله کلام می‌توان گفت که یک نوع ظهور ابتدایی و بدوی از کلام شکل می‌گیرد، اما به محض حصول علم به قرینه منفصله، این ظهور، زائل شده، از بین می‌رود. ایشان بر این نکته تأکید می‌کند که هر تقسیمی که در مورد اقسام ظهور داشته باشیم، به هر حال، موضوع حجت ظهور، فقط ظهوری است که کاشف از مراد متکلم و موءلف (ظهور تصدیقی ثانوی) باشد (مظفر، ۱۴۲۲، ج ۱ و ۲، ص ۶۵؛ نیز ج ۳ و ۴، ص ۱۵۱ و ۱۵۲). اکنون بعد از تبیین اجمالی مراد برخی از اصولیان از موضوع حجت ظهور، باید به این نکته پردازیم که در اصطلاح اصولیان هنگامی که گفته می‌شود، ظهور کلام، حجت است، مراد آنان از «حجت» چیست. تبیین این موضوع به روشن تر شدن دیدگاه اصولیان در باب معنای بنیادین متن خواهد انجامید. ۳۴. چستی حجت در علم اصولاً اینکه مراد از حجت امارات یا ظنون معتبره در علم اصول و به بیان دیگر، مجعول در باب امارات چیست و اینکه حجیتی که در مورد امارات جعل شده، آیا بنفسه جعل شده است یا اینکه منتزع از جعل حکم تکلیفی است، دیدگاه‌های متفاوتی در بین اصولیان متداول است که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم: ۱. محقق خراسانی بر آن است که برخلاف دیدگاه شیخ انصاری، حجت در باب امارات، مجعول بالذات است و حجت آنها منتزع از جعل حکم تکلیفی نیست. از دیدگاه وی چستی حجت مجعول در باب طرق و امارات، جعل منجزیت و معذرت است. به بیان دیگر، حجت بودن امارات، عبارت است از جعل

منجزیت آنها در صورت مصادفت و تطابق با واقع و نیز جعل معذرت در صورت مخالفت آنها با واقع (آخوند خراسانی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۹ و ۳۲۰؛ نیز ۱۴۰۷، ص ۱۱ و ۱۳). در این دیدگاه، مراد از منجزیت، حکم عقل است بر استحقاق عقاب در صورت مخالفت با تکلیفی که حجت و مدرک بر آن اقامه شده است و نیز مراد از معذرت، حکم عقل است بر عدم استحقاق عقاب در صورت مخالفت با تکلیفی که حجتی بر آن اقامه نشده است. ابدیهی است که این دیدگاه مبتنی است بر اینکه امارات و از آن جمله، ظاهر کلام و متن طریق به واقع هستند و بنای عملی عرف بر آن است که با این ظنون به مثابه علم وجدانی برخورد می‌کنند و شارع نیز این بنا را تأیید کرده است. این دیدگاه صرفاً در مقام اثبات است و ناظر به ثبوت یا عدم ثبوت واقع نیست. به بیان دیگر بنا بر دیدگاه منجزیت و معذرت در باب حجیت امارات، شارع بنای عرف را مبنی بر نادیده گرفتن احتمال خطای اماره تأیید کرده است. بر این اساس، ظن حاصل از ظهور کلام و متن در کاشفیت مراد جدی متکلم و موءلف، به هیچ وجه ناظر به واقع نمایی و تثبیت واقعی و کشف مراد جدی موءلف در ظهور کلام وی نیست؛ بلکه صرفاً حاکی از آن است که به رغم اینکه این احتمال وجود دارد که به دلیل قصور یا تقصیر موءلف از بیان مقصود خود، نارسایی الفاظ به کار گرفته شده در متن و نیز احتمال وجود قراین منفصله بر خلاف ظاهر متن که ممکن است از خواننده، مخفی مانده باشد ظهور متن با مراد جدی موءلف در تطابق کامل نباشد، اما بنا و سیره عرف عام بر آن است که به این احتمالات وقعی ننهد، با ظاهر متن بسان مراد جدی موءلف برخورد می‌کنند. شارع مقدس نیز بر این منوال، سیر کرده است. ۲. محقق نایینی بر آن است که مجعول در باب امارات، طریقی است. از دیدگاه وی امارات به گونه ای ناقص، کاشف از واقع هستند و واقع نمایی آنها تام نیست و حجت قرار دادن امارات توسط شارع به مثابه متمیم کاشفیت آنها از واقع است. به بیان دیگر، شارع با حجت قرار دادن امارات، احتمال خلاف را در آنها نادیده می‌انگارد و آنها را به مثابه اموری واقع نما که طریق به واقع هستند، قرار می‌دهد (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۰۸) ابدیهی است که این دیدگاه مبتنی است بر اینکه امارات (و از آن جمله، ظاهر کلام و متن) طریق به واقع هستند و بنای عرف بر آن است که با این ظنون به مثابه علم وجدانی برخورد کند و شارع نیز این بنا را تأیید کرده است. بر این اساس، ظن حاصل از ظهور کلام و متن، طریق به واقع و کاشف از مراد جدی موءلف است که در ظاهر کلام وی ابراز شده است. به بیان دیگر، عرف عام به احتمال عدم تطابق اراده متکلم با آنچه ظاهر متن، دال بر آن است، ترتیب اثر نمی‌دهند و شارع نیز بر این طریق، سیر کرده است (همان، ص ۱۳۵). ۳. محقق اصفهانی بر آن است که مجعول در باب امارات، خود حجیت است. از دیدگاه وی مفهوم حجیت به معنای آن است که امری از این صلاحیت برخوردار باشد که با آن بتوان احتجاج کرد. این حیثیت گاهی در امور، به طور ذاتی و غیر جعلی موجود است که در مورد قطع، این چنین است و لذا اگر کسی به امری قطع داشت، می‌توان نسبت به آن، مورد احتجاج قرار گیرد. گاهی نیز این حیثیت در امور به طور جعلی موجود است که آن نیز بر دو نوع قابل تقسیم است: یک. گاهی این امر جعلی، انتزاع می‌شود؛ مانند حجیت ظاهر کلام و متن. بنای عملی عرف بر آن استقرار یافته است که بر ظاهر کلام ترتیب اثر دهد و از این سیره می‌توان حجیت ظاهر را انتزاع کرد و با استفاده از ظاهر کلام کسی بر وی احتجاج نمود. دو. گاهی نیز این امر جعلی، اعتبار می‌شود؛ چنانکه از برخی روایات، این معنا استفاده می‌شود (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۲۶ و ۱۲۷). بنابراین دیدگاه، جعل حجیت برای ظاهر کلام به معنای ترتیب اثر ندادن به احتمالات برخلاف ظاهر کلام و امکان احتجاج کردن با صاحب سخن و بر عهده وی گذاشتن کلام است. بنابر این مبنا نیز ظن حاصل از ظهور کلام و متن، طریق به واقع و کاشف از مراد جدی موءلف و یا متکلم و منجز آن قلمداد می‌شود. با توجه به مباحث فوق، نکته ای که باید به آن اشاره کرد، آن است که بنا بر مسالک مختلفی که در علم اصول در باب حجیت امارات مطرح است، جعل اماره فقط در مقام عمل معنا دارد و اثر آن نیز فقط در عمل، ظاهر می‌شود. به بیان دیگر در مباحث مربوط به ظهور متن که در علم اصول به مثابه یک اماره است، اگر گفته می‌شود: «ظهور متن و کلام، حجت است»، مربوط به مقام عمل است و به معنای آن است که عرف عام و نیز شارع مقدس در مقام عمل، ظاهر متن را مقصود گوینده تلقی می‌کنند، چه در

مراد استعمالی، چه در مراد جدی؛ زیرا تعید و جعل، تنها در مقام عمل معنا دارد. از این رو گرچه استظهارات فی حد نفسه انحصاری به فقه یا امور عملی ندارد و در واقع، کاشف از واقعیتی در باب دلالات هستند، اما در غیر امور عملی، حجیتی ندارد و بنابراین در مواردی که نیاز به یقین به مفادی باشد، فایده نظری بر آن مترتب نمی باشد؛ مگر در مواردی که صرف ظن به مفادی، دارای اثر باشد. از این رو بحث از اصالة الظهور و حجیت ظهور کلام و بحث از تعیین معنای متن در علم اصول، تنها یک بنای عملی است که شارع، سیره عرف عام را در باب ترتیب اثر ندادن به احتمال خلاف ظاهر بودن مراد موءلف و متکلم، تأیید کرده است. گرچه در علم اصول، امکان تضمن معانی متکثر در متن انکار نمی شود، اما بحث اصولیان بر سر آن است که متن دارای یک معنای متعینی است که در مقام عمل، این معنای متعین که همان معنای ظاهر متن است کاشف از مراد و نیت موءلف و متکلم می باشد و همین معنا به عهده وی گذاشته می شود. به بیان دیگر، انسان ها همواره در تعاملات خود با یکدیگر و در مقام تفهیم و تفهم بر این سیره سخن گفته و عمل کرده اند و شارع نیز بر این منوال سیر کرده است. ناگفته نماند که از دیدگاه قائلان به متعین بودن معنا برای متن، هدف و مقصود از فهم متن، کشف مراد نویسنده است و اصولاً نگارش و خواندن به منظور ارسال و انتقال پیام و نیز دریافت آن صورت می گیرد. ۴۴. معنای متن و مراد موءلف متعین بودن معنای متن و لزوم کشف اراده متکلم از ظاهر کلام، مورد قبول همه اصولیان است، و این را امر مسلمی می دانند که در تفهیم و تفاهم ضرورتاً باید در پی معنای متعین و بنیادین متن که همان مراد موءلف است، بود. محقق اصفهانی در این باره استدلالی به شرح زیر دارد: انسان ها مقاصد خود را یا به نحو تکوینی ابراز می کنند و یا از طریق استعمال الفاظ. بنابراین غرض و غایت از وضع الفاظ، توسعه در ابراز مقاصد برای افاده و استفاده می باشد. از این رو جعل و اعتبار علقه وضعیه در الفاظ به نحو مطلق به گونه ای که غایت مذکور را حاصل نکند، لغو خواهد بود. به تعبیر دیگر، واضع حکیم اگر به قصد توسعه در ابراز مقاصد و افاده و استفاده، بخواهد لفظی را برای معنایی وضع کند، این وضع باید محدود به غایت و هدف مذکور باشد. محدوده این غایت در جایی است که قصد تفهیم و تفهم در بین باشد و بتوان این قصد را استیفا کرد. اما سخن این است که کشف مراد متکلم یا موءلف با استفاده از کلام وی چگونه امکان پذیر است؟ در این رابطه روش ها و شیوه های مختلفی متصور است که در علم اصول مورد بررسی و نقض و ابرام واقع شده است. در این مجال کوتاه با بهره گیری از دیدگاه های چندی از بزرگان علم اصول به شرح مختصر برخی از آنها می پردازیم: الف. اخذ اراده به عنوان قید معنای الفاظ: یکی از مباحث مهمی که در علم اصول مطرح شده است، بحث از امکان اخذ اراده در معنای الفاظ است و اینکه آیا الفاظ، برای ذوات و نفس معانی وضع شده اند یا برای معانی مقید به اینکه مراد متکلم باشد. آیا در مقام وضع می توان معنا را مقید به اراده کرد تا لفظ برای معنای مقید به اراده وضع شود یا نه؟ محقق خراسانی بر آن است که معنای الفاظ نمی توانند مقید بر اراده باشند و الفاظ برای نفس معانی، وضع شده اند. استدلال اول وی بر عدم امکان تقید معنای الفاظ بر اراده، مبتنی بر آن است که اراده استعملی از مقومات و شئون استعمال است و هر آنچه از شئون استعمال باشد، نمی تواند در مستعمل فیه اخذ شود؛ زیرا استعمال لفظ در معنا، متأخر از معنا است؛ یعنی اگر معنا نباشد، استعمال لفظ در معنا و اراده آن بی معنا است. اما اگر این اراده و یا این استعمال نباشد، معنا می تواند محقق باشد. از این رو از اخذ اراده در مستعمل فیه، اخذ متأخر در متقدم، لازم می آید و این خلف است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۴، ص ۱۶). استدلال دیگر آخوند خراسانی بر عدم امکان تقید معنای الفاظ بر اراده، بیانگر آن است که اگر الفاظ برای معنای اراده شده وضع گردیده باشند، در بسیاری از حمل ها و اسنادها باید قائل به مجاز شویم. چون معنای اراده شده از آن حیث که مورد اراده قرار گرفته اند، حمل نمی شود. معنای مقید به اراده متکلم، تنها در نفس متکلم، محقق هستند و در خارج محقق نمی شوند و قابل حمل بر خارج نیستند، پس در مقام استعمال، باید اراده را از معنا تجرید و حذف کرد که باعث مجازیت حمل و خلاف ظاهر می شود (همان. ب). وضع الفاظ برای حصه مورد اراده: دومین نظریه ای که در علم اصول در باب چگونگی کشف مراد متکلم یا موءلف با استفاده از کلام وی به بحث گذاشته شده است، نظریه وضع الفاظ برای معانی

است در حینی که مورد اراده واقع می شوند. محقق اصفهانی معتقد است که الفاظ برای معانی مورد اراده وضع شده است، اما نه به قید مراد بودن (که محقق خراسانی استحاله آن را بیان داشت)، بلکه برای حصه ای از معنا که مورد اراده واقع شده باشد؛ یعنی به نحو قضیه حینیه؛ زیرا به طور کلی هر جا حیث تعلیلی داشته باشیم، مسلماً عروض محمول برای آن معلول، در حین ثابت بودن علت، امکان پذیر است؛ چون علت، حیث تقییدی نیست. از این رو در همه موارد حیث تعلیلی، ثبوت محمول برای موضوع به صورت قضیه حینیه اخذ می شود. پس ذوات خاصی که تصویر آنها تنها بدون قید و تقیید امکان پذیر می باشد، از قبیل قضیه حینیه می باشند؛ یعنی ذات موضوع در حین بودنش در حالت خاص، معروض واقع می شود. در فرایند وضع نیز واضح، علقه وضعیه را بین لفظ و معنای مراد، ایجاد کرده است. به این معنا که آن بخش از معانی را که متعلق اراده نیستند طرف علقه وضعیه قرار نداده و علقه وضعیه را تنها بین لفظ و معنا در حینی که مراد است، قرار داده است. به بیان دیگر، واضح، مفهوم لحاظ را در حین وضع به ذهن می آورد، ولی با آن به لحاظهای حال استعمال، اشاره می کند و علقه وضعیه را به صورت مضیق جعل می کند؛ یعنی انشای کلی واضع بر معنای اراده شده صدق می کند، نه معنایی که کسی آن را اراده نکرده است. به عنوان مثال، لفظ انسان را برای طبیعت انسانی هنگامی که مورد اراده واقع شده باشد، وضع می کند و هر جا که چنین معنایی در حین استعمال، مراد نبود، داخل در این علقه وضعیه نیست. بنابراین از دیدگاه محقق اصفهانی، الفاظ برای طبایع و ذوات مضیق و اراده شده، وضع شده اند، اما نه به صورت مقید ساختن معنا به اراده، بلکه در حینی که اراده شده اند. به این ترتیب، همان نتیجه ای که با تقیید معنای الفاظ به اراده به دست می آمد که عدم امکان آن بیان شد، حاصل می شود و می توان گفت که موضوع علقه الفاظ، ذات مضیق است، اما نه به نحو تقیید، بلکه به نحو تخصیص و به صورت قضیه حینیه (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰). محقق اصفهانی با بیان فوق هم قائل به امکان تخصیص معنای الفاظ به اراده است و هم معتقد است که این مسئله به لحاظ اثباتی واقع شده است. از این رو بر آن است که امکان کشف مراد متکلم و موءلف از این طریق، امکان پذیر است. ادر واقع اصرار محقق اصفهانی بر اخذ اراده در معنای الفاظ به نحو تخصیص به این دلیل است که از دیدگاه ایشان چون وضع الفاظ به هدف افاده و استفاده صورت می گیرد و معنای متن، متعین بوده و باید کاشف از مراد موءلف باشد، از این رو باید اراده موءلف و متکلم در کلام اشراب شود تا کلام، مفید اراده متکلم یا موءلف باشد و بدین وسیله هدف و غایت مذکور تأمین گردد. حاصل این نظریه آن است که ضرورتاً باید دلالت وضعی الفاظ بر معنای، دلالت تصدیقی باشد تا از کلام متکلم و موءلف، اراده او کشف شود. ج. تصویری بودن دلالت وضعی الفاظ بر معنای و کشف اراده متکلم و موءلف از ظاهر حال او: سومین دیدگاهی که به آن می پردازیم قول به تصویری بودن دلالت وضعی الفاظ بر معنای است. ابتدا لازم به ذکر است که همان گونه که بیان شد، لزوم کشف اراده متکلم از ظاهر کلام، مورد قبول همه اصولیان است و حتی کسانی نظیر محقق عراقی که اینک به بیان دیدگاه وی می پردازیم که معتقدند الفاظ، تنها برای نفس طبیعت معنا وضع شده اند و اراده نه قید معنای الفاظ است و نه محصص آنها، مرادشان آن نیست که ما در فهم متن به دنبال اراده موءلف نیستیم، زیرا این را امر مسلمی می دانند که در تفهیم و تفاهم ضرورتاً باید اراده متکلم کشف شود. سخن در این است که این کشف از ناحیه علقه وضعی و معناست یا باید از ظهورات حال موءلف و متکلم کشف گردد. محقق عراقی معتقد است که در علقه وضعیه، اراده چه به عنوان قید معنا اخذ شود و چه به نحو تخصیص، کشف اراده متکلم و موءلف، تنها از طریق ظهور حال وی امکان پذیر است. وی در بیان دیدگاه خود می گوید: بر فرض اینکه بتوان اثبات کرد که الفاظ، برای طبیعت معنای مقید و یا معنای محصص به اراده، وضع شده اند، ثمره این استدلال، تنها این خواهد بود که از علقه وضعیه به اراده متکلم پی برده شود. اما این ثمره بر این استدلال، مترتب نیست؛ زیرا این امکان وجود ندارد که بتوان فهمید متکلم و یا موءلف به طور حتم بر حسب علقه وضعیه عمل کرده باشد. به بیان دیگر، حتی بر فرض اینکه علقه وضعیه و یا معنا مقید و یا محصص به اراده، وضع شده باشد، تنها در صورتی می توان از استعمال لفظ، اراده متکلم را کشف کرد که متکلم بر حسب علقه وضعیه عمل کرده باشد، و این در حالی است

که تنها راه کشف این نکته که متکلم بر حسب علقه وضعیه عمل کرده است، کشف ظهور حال او است. بنابراین اگر با استفاده از ظهور حال باید عمل کردن متکلم و موءلف بر طبق وضع را مشخص ساخت، باید گفت که با استفاده از همین ظهور حال، اراده متکلم را کشف می کنیم و لزومی به اخذ اراده در علقه وضعیه نداریم. از این رو می توان گفت که واضح، لفظ را برای طبیعت معنا وضع می کند و اراده متکلم و موءلف را باید از ظهور حال وی کشف کرد (آملی، ص ۹۳). در واقع مراد محقق عراقی از طرح این دیدگاه، آن است که مقصود امثال محقق اصفهانی از مضیق دانستن علقه وضعیه و یا معنا به اراده، این است که آنها دغدغه آن را داشته اند که دلالت وضعی، دلالت تصدیقی گردد و از این طریق از کلام متکلم، اراده او کشف شود. اما با بیانی که گذشت، این غرض، با این کار حاصل نمی شود؛ زیرا گرچه تضییق دلالت وضعی با تقیید یا تخصیص علقه وضعیه و یا معنای موضوعه، مستلزم تصدیقی شدن دلالت وضعی است، ولی تنها از ظهور حال متکلم و موءلف می توان تشخیص داد متکلم یا موءلف بر حسب دلالت وضعی عمل کرده است. بنابراین نیازی به اخذ اراده در علقه وضعیه یا معنای الفاظ نیست و لزومی ندارد که ضرورتاً دلالت وضعی را دلالت تصدیقی بدانیم، بلکه می توان دلالت وضعیه را دلالت تصویری دانست و اراده متکلم یا موءلف را نسبت به معنای کلام با استفاده از ظهور حال وی کشف کرد. به بیان دیگر، محقق عراقی نیز قائل است که در فهم متن باید اراده متکلم کشف گردد، اما نظر ایشان آن است که کار وضع، تنها ایجاد پیوند تصویری بین لفظ و معنا است، اما پس از اینکه این پیوند تصویری ایجاد شد، برای کشف و تحصیل اراده موءلف و متکلم (دلالت تصدیقی کلام) باید از ظهورات حال وی استفاده کرد. بنابراین مراد متکلم و موءلف، از ظهور حال وی کشف می شود، نه از قانون وضع. د. توقف دلالت وضعی الفاظ بر اراده متکلم: پرسش دیگری که در این رابطه در مباحث الفاظ علم مطرح شده، این است که آیا دلالت وضعی الفاظ، تابع اراده است یا نه؟ به بیان دیگر، آیا دلالت وضعی الفاظ، متوقف بر کشف اراده متکلم و موءلف است و برای تحقق دلالت وضعی، باید اراده متکلم نسبت به معنا و یا اراده استعمالی وجود داشته باشد یا نه؟ مقصود عالمان اصول از طرح این مسئله، بررسی این مطلب است که تحقق دلالت وضعی الفاظ، آیا مستلزم کشف اراده متکلم و یا موءلف بر معنای آن از قبل و از خارج از متن و کلام است تا هرگاه مخاطب بر اراده داشتن موءلف واقف شد، دلالت وضعی لفظ بر معنا و ظهور آن محقق گردد و در غیر این صورت، بدون احراز اراده موءلف بر معنای الفاظ از بیرون، دلالت وضعی محقق نشود. محقق اصفهانی در باب این مسئله، ضمن بیان این مقدمه که ابراز مقاصد انسان ها یا به صورت تکوینی و یا به وساطت الفاظ است، نتیجه می گیرد که غایت وضع، توسعه در ابراز مقاصد برای افاده و استفاده می باشد و از این رو جعل علقه وضعیه به صورت مطلق به گونه ای که حتی مواردی را که آن غایت را حاصل نمی کند نیز دربرگیرد لغو خواهد بود. پس اگر غایت واضح، توسعه بخشیدن در ابراز مقاصد باشد تا بتوان با الفاظ هم مقاصد خود را استیفا کرد، باید وضع الفاظ، مقید به این غایت باشد و واضح حکیم اگر بخواهد لفظی را برای معنایی وضع کند، باید دایره وضعش محدود به مقصدش (تفهیم و تفهیم) باشد. بنابراین، اگر موءلف یا متکلمی، لفظ را به کار برد، ولی اراده معنای آن را نداشت، گرچه از باب دلالت تصویری، معنای لفظ به ذهن خطور خواهد کرد، ولی این دلالت بر طبق علقه وضعیه نیست. علقه وضعیه در جایی شکل می گیرد که علاوه بر استعمال لفظ، اراده معنا هم موجود باشد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲). ه. تصدیقی یا تصویری بودن دلالت وضعی الفاظ بر معانی: بحث دیگری که در پی مسئله فوق مطرح می شود، بررسی تصدیقی یا تصویری بودن دلالت وضعیه است. آیا وابسته دانستن دلالت وضعی الفاظ بر معانی، بر اراده موءلف به معنای دلالت تصدیقی دانستن آن است یا نه؟ همان طور که محقق اصفهانی در استدلال پیش گفته بیان داشته است، واضح به منظور اختصاص دادن وضع به افاده و استفاده و تفهیم و تفهیم، یکی از دو کار زیر را می تواند انجام دهد: معنا را تخصیص کند و الفاظ را برای حصه ای از معنا که مورد اراده است، وضع کند. علقه وضعیه را محدود کند. اگر بر آن شدید که واضح به گونه نخست عمل می کند و فرض کردیم که الفاظ برای معانی در حینی که مورد اراده واقع می شوند، وضع شده است، دلالت وضعیه، تصدیقی خواهد بود. اما اگر علقه وضعیه را محدود به ایجاد

افاده و استفاده دانستیم، شاید نتیجه آن در نگاه اولی، توقف دلالت الفاظ بر اراده است که پیش تر بیان شد؛ زیرا معنای اختصاص داشتن علقه وضعیه به اراده، این است که اگر اراده معنا توسط موءلف یا متکلم نبود یا کشف نشد، علقه وضعیه نیز برقرار نخواهد شد و علقه وضعیه متوقف بر اراده است؛ هر کجا اراده کشف شد، علقه وضعیه و دلالت ناشی از آن نیز محقق خواهد شد. روشن است که در این صورت نمی توان دلالت وضعیه را تصدیقی دانست؛ زیرا اگر دلالت وضعی الفاظ، دلالت تصدیقی باشد، در این صورت اگر متکلم بر حسب قانون وضع، الفاظی را استعمال کند، کاشف از تحقق اراده در متکلم خواهد بود و برای تحقق دلالت وضعی، احراز اراده متکلم از خارج، الزامی ندارد، اما در اینجا برای تحقق علقه وضعیه، باید اراده متکلم و التفات وی را از خارج از کلام احراز کرد. به نظر می رسد که بنا بر پذیرش شق دوم هم، می توان دلالت وضعی را تصدیقی دانست؛ زیرا اگر علقه وضعیه، محدود به حاکی بودن لفظ از اراده متکلم بر معنای آن دانسته شود و در نتیجه دلالت وضعیه، متوقف بر کشف اراده متکلم باشد، از وجود علقه وضعیه، به نحو کشف ائی می توان وجود اراده متکلم را کشف کرد. دلالت تصدیقی هم دقیقاً به این معنا است که از لفظ و وجود علقه وضعیه بتوان به وجود اراده متکلم پی برد. بنابراین از دیدگاه محقق اصفهانی، لازمه برهان مذکور، انحصار دلالت وضعی در دلالت تصدیقی است (همان، ص ۳۹). همان گونه که در بند ج گذشت، محقق عراقی بیان داشت که درست است که تضییق دلالت وضعی با تقييد علقه وضعیه و یا با تقييد معنای موضوع‌ءله، مستلزم تصدیقی بودن دلالت وضعی است، ولی کشف اینکه عمل متکلم نیز بر طبق دلالت وضعی بوده است، تنها با استفاده از کشف ظهور حال موءلف یا متکلم صورت می پذیرد. بنا بر این دیدگاه محقق عراقی که به نظر صحیح می رسد، هیچ گاه اراده و التفات متکلم را بر اینکه در مقام افاده و استفاده بوده است، نمی توان فقط با قانون وضع، کشف کرد؛ بلکه این امر به مقدمات دیگری مثل کشف ظهور حال متکلم نیز نیاز دارد. پس اگر مقصود از استدلال محقق اصفهانی این باشد که الفاظ به گونه ای وضع می شوند که به صرف وضع و تکلم متکلم، اراده او کشف می شود، این اشکال محقق عراقی وارد می باشد و نمی توان گفت که دلالت وضعی، دلالت تصدیقی است تا به قانون وضع با شنیدن و خواندن لفظ، اراده متکلم کشف گردد. اگر گفته شود مقصود از این استدلال، بیان یک محدودیت واقعی است که غرض اصلی از وضع الفاظ، افاده و استفاده و انتقال مرادات موءلف یا متکلم به دیگران است، به ناگزیر غرض از وضع را محدود می کند. بنا بر این وجه، استدلال محقق اصفهانی در صدد آن نیست که بگوید با وضع الفاظ، به صرف تکلم، اراده متکلم را کشف می کند تا اشکال محقق عراقی مطرح شود که همواره برای کشف اراده به مقدمات دیگری از جمله ظهور حال متکلم نیاز داریم؛ بلکه این استدلال در صدد بیان این بحث واقعی است که چون غرض واقعی از وضع الفاظ، افاده و استفاده است، از این رو تنها مواردی که در نهایت به افاده و استفاده منتهی شود، یعنی در جایی که اراده متکلم، و رای کاربرد الفاظ باشد، مدّ نظر خواهد بود. بنابراین می توان گفت که غرض یاد شده با وضعی که دلالت تصویری از آن ایجاد می شود، قابل تأمین است. غرض مترتب بر وضع، ابراز مقاصد موءلف و متکلم با دلالات تصویری است که با ضمیمه ظهورات حالی متکلم و موءلف، افاده و استفاده مورد نظر را نتیجه می دهد. پس غرض از وضع این نیست که به تنهایی ما را به افاده و استفاده برساند، بلکه غرض این است که با وضع بتوان افاده و استفاده را پدید آورد. این غرض با دلالت تصویری هم پدید می آید؛ یعنی با استفاده از ظهور حال متکلم، اراده وی کشف گردیده، افاده و استفاده صورت می پذیرد. همان گونه که مشاهده گردید در این زمینه، قائلان به تعیین معنا در متن از دیدگاه های متفاوتی برخوردارند. شلایرماخر و دیلتای به رغم تفاوتی که با هم دارند، در اینکه معنای متعین متن، همان معنای روان شناختی متن است که با بازسازی فضای روان شناختی ذهنی موءلف در مفسر حاصل می آید، اتفاق نظر دارند؛ امری که اصولیان با آن همگام نیستند. اصولیان گرچه به دلالت ظاهر متن بر مراد موءلف قائل اند، اما احتمال عدم تطابق کامل آن را بر مراد موءلف می پذیرند و جابر آن را بنای عملی عرف می دانند که هم موءلفان و هم خوانندگان با عنایت به این سیره با یکدیگر تعامل کرده، تفهیم و تفهم صورت می گیرد. عدم تعیین مطلق معنا ۱. معنای بنیادی متن و دیدگاه هایدگر گفتیم که دیلتای راه شناخت خود و

معرفت نفس را در شناخت دیگران می دانست. اما هایدگر به این دیدگاه، اعتقادی ندارد و بر آن است که شناخت دیگران و آثارشان از شناخت خود انسان، دست یافتنی تر نیست. وی شناخت مقام و نشئه وجودی انسان را مقدمه شناخت عالم و از جمله دیگران می داند. به نظر هایدگر، شناخت هستی موجودات دیگر با تأمل در ویژگی «بودن با»^۱ هستی آنان حاصل می شود که امری کاملاً ذهنی و غیر ابجکتیو است. این در حالی است که برای شناخت خود و معرفت نفس باید در ویژگی خاص وجودی خود در جهان عینی که از آن به «دازاین» تعبیر می کرد، و با تأمل در ویژگی «بودن در»^۲ حاصل می شود، تأمل ورزید. هایدگر در تبیین ویژگی های «دازاین» نشان می دهد که فهم، دارای ابعاد هستی شناختی^۳ بوده، و ویژگی عام و نحوه هستی و بودن «دازاین» و به طور کلی از مقومات هستی آن است. بدین رو هایدگر بسان دیلتای به دنبال تأسیس روشی برای فهم علوم انسانی در مقابل روش فهم علوم تجربی نیست، بلکه در پی کشف راز فهم همه معارف بشری و همه انواع دانستن است. از دیدگاه هایدگر، تحقیقات علمی و به طور کلی علوم، در مقام تبیین و فهم ویژگی ها و خصوصیات وجود انسان هستند که همان «دازاین» است. (Heidegger, ۱۹۶۲, p. ۵۵). از منظر وی فهم وجود انسانی، بنفسه تعیین گر و مشخص کننده وجود «دازاین» است (Ibid, p. ۵۴). این سخن، دیدگاه هایدگر را در باب پدیده فهم از دیگر مکاتب هرمنوتیکی متمایز می سازد؛ زیرا به آن به مثابه نحوه وجود انسان می نگرد. به بیان دیگر، از دیدگاه وی ما در فرایند فهم، در پی درک امور واقع و اثره های خارج از خود نیستیم، بلکه به دنبال توسعه بخشیدن به اقتضائات، امکانات و توان های وجودی خود می باشیم. بدین رو، مفسر نیز در فهم متن، نه در مقام کشف معنای نهفته در نشانه های زبانی موجود در آن، بلکه در صدد گشودن و توسعه بخشیدن به شناخت خود نسبت به ابعاد وجودی خود است که متن به آن اشاره دارد. از نظر هایدگر این فرایند در اثر پرتاب شدگی و فرافکنی^۲ پیشینی انسان به عالم ناشی می شود (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۵۰). به گفته ریکور، از منظر هایدگر انسان موجودی است که از قبل در عرصه وجود پرتاب شده که بر اثر آن برخوردار از یکسری پیش فهم هایی شده است و از این رو همواره با این سرمایه اولیه از «پیش فهم»^۳ شروع به فهم می کند. بر اساس این پیش ساختار برای فهم، نمی توان فارغ از پیش فرض ها موضوعی را فهم و تفسیر کرد (Heidegger, ۱۹۶۲, p. ۱۹۱). بدین رو هایدگر دیدگاه رمانتیکی دیلتای مبنی بر امکان غلبه بر فاصله زمانی بین مفسر و زمان تولید متن را نفی می کند. او بر آن است که با تحلیل دازاین می توان به چگونگی پیش ساختار فهم پی برد. در واقع هایدگر دوری بودن فهم را که پیش از او شلایرماخر و دیلتای به مثابه تبیین ساختار و فرایند فهم مطرح کرده بودند، وصفی وجودی برای دازاین می داند، نه شیوه فهم متن. از دیدگاه وی دازاین قبل از ورود به پروسه فهم امور از آنها فهم هرمنوتیکی دارد که با از پیش افکنده شدنش به عالم، آن را به همراه دارد. وی پیش ساختار فهم را دارای سه لایه و متشکل از سه جزء می داند: «پیش داشت»^۱، «پیش دید»^۲ و «پیش برداشت»^۳. چگونگی این پیش ساختار از این قرار است که دازاین به دلیل برخورداری از ویژگی «بودن در عالم» به طور پیشینی از نوعی درآمیختگی و تضمن^۴ با عالم برخوردار می گردد که هایدگر آن را «پیش داشت» می نامد. این «پیش داشت» نیز حاصل دیدگاه ویژه و منطری است که نسبت به عالم اتخاذ می شود که هایدگر به آن «پیش دید» می گوید. از منظر هایدگر این درآمیختگی پیشینی با عالم و این منظرگاه اتخاذ شده نسبت به عالم با نوعی تأمل و اندیشه پیشینی در باب زبان نسبت به اشیا، تمهید می شود که آن را «پیش برداشت» نامیده است. بنابراین ما با این ساختار سه لایه فهم به عالم پرتاب شده ایم و بر اثر این درافکنده شدن با اشیا مواجه می شویم. این نوع مواجهه، امکان ارزیابی و تأیید صحت یا عدم صحت محتوای پیشینی ساختار فهم خود نسبت به عالم را فراهم می کند و از این رهگذر با توسعه وجودی که برای مفسر پیدا می شود، پیش ساختارهای سه لایه فهم دچار تغییر و تحول می شوند و آن گاه مفسر با این ساختار جدید فهم، مجدداً به عالم پرتاب شده و موقعیت تازه ای نسبت به عالم پیدا می کند و با اشیا مواجه می شود و این دور هرمنوتیکی در راستای توسعه و گسترش امکانات وجودی دازاین همچنان ادامه پیدا می کند. بدین رو این ساختار دوری فهم، از مفسر آغاز شده، به مفسر نیز ختم می شود و مفسر در پرتو فهم متن، امکانات وجودی خود را گسترش

می دهد (Bontekoe, ۱۹۹۶, p. ۷۲). ۲. معنای بنیادی متن و دیدگاه گادامر گادامر به رغم هرمنوتیک رمانتیک که در فهم متن بر بازسازی ذهنیت موءلف در نزد مفسر تأکید داشت، وظیفه هرمنوتیک و مراد از فهم متن را شناخت ذهنیت موءلف نمی داند، بلکه بر این نکته تأکید دارد که مفسر برای فهم متن و درک معنای آن نمی بایست هیچ گونه توجهی به ذهنیت خاص موءلف داشته باشد. وی بر آن است که معنای یک متن، فراتر از آن چیزی است که در ابتدا موءلف آن را قصد کرده است. فهم به طور خاص، مربوط به معنای خود متن است (Gadamer, ۱۹۹۴, p. ۳۷۲). از این رو، گادامر تفسیر متن را کشف فرایند پیدایش متن و رسوخ به دنیای ذهنی موءلف و بازسازی ذهنیت او در نزد مفسر نمی داند و بر آن است که فهم متن، با «فهم به طور تاریخی» و بازآفرینی مسیری که به پیدایش متن منجر شده، ارتباطی ندارد؛ بلکه مفسر در پی فهم معنای خود متن است (Ibid, p. ۳۸۸). به نظر گادامر برای تفسیر متن نه می توان قصد موءلف را مد نظر قرار داد و نه می توان تنها به تبیین خود متن اکتفا کرد؛ زیرا خود مفسر نیز بنفسه از نقشی اساسی در فهم متن و معناآفرینی در آن برخوردار است. به بیان دیگر از منظر گادامر به طور کلی مفسر قادر نیست به فهم قصد موءلف نایل آید؛ زیرا در موقعیت تاریخی خاص خود قرار دارد و فهم او کاملاً رنگ و بوی روزگار خود را دارد. بدین رو خواسته یا ناخواسته از فهمی عصری و خاص زمانه خود برخوردار می گردد و فهم وی همواره حاصل شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روان شناختی او است. بنابراین مفسر هرگز نمی تواند به فهم معنای نهایی متن دست یابد و چیزی به نام معنای نهایی متن معنا ندارد؛ زیرا گادامر فهم متن را محصول گفت و گوی میان مفسر و متن می داند. مفسر در مواجهه با متن، طرح سوال می کند و متن نیز پاسخ می دهد. در نتیجه از دیدگاه گادامر هدف از تفسیر، نه رسیدن به معنای مورد نظر موءلف، و نه دست یابی به فهمی است که مخاطبان نخستین متن از آن داشته اند و هیچ یک نمی توانند افق معنایی متن را محدود کنند؛ بلکه معنای متن را باید بدون در نظر گرفتن قصد و نیت موءلف مورد توجه قرار داد. تا زمانی که این رهایی و استقلال از موءلف و مخاطبان نخستین صورت نگیرد، امکان فهم متن و ایجاد ارتباط تازه با متن وجود نخواهد داشت (Ibid, p. ۳۹۵). در واقع گادامر، موءلف را بسان یکی از مفسران متن می داند که فهم او از متن هیچ گونه برتری بر تفاسیر دیگر ندارد و حتی دیگر خوانندگان و مفسران آن متن، الزامی به مراعات فهم او ندارند. بنابراین قصد موءلف، تعیین کننده فهم مصیب از متن نیست. بنابراین، خالق یک اثر به مثابه یک مفسر، اقتدار و مرجعیتی اتوماتیک وار بر شخصی که دریافت کننده اثر است، ندارد. به همان میزانی که هنرمند در اثر خویش منعکس می شود، خواننده اثر خویش نیز هست. معنایی که او به عنوان خواننده به اثر خویش می دهد، نمی تواند معیار قرار گیرد. تنها معیار تفسیر، معنای موجود در اثر او است؛ یعنی آنچه خود اثر معنا می دهد (Ibid, p. ۱۹۳). نکته دیگر در مورد ماهیت فهم و نقش موءلف در آن از دیدگاه گادامر این است که وی فرایند فهم و تفسیر متن را امری «تولیدی» می داند و با دیدگاه دیلتای مبنی بر اینکه فرایند فهم و تفسیر متن، عبارت از بازتولید و بازسازی ذهنیت و قصد موءلف در مفسر است، مخالفت می کند. بنابراین با تفسیر متن، معنای جدیدی تولید می شود، که در آن، هم خود مفسر و هم خود متن، سهیم هستند و فهم متن، در واقع حاصل درآمیختگی و امتزاج افق معنایی متن و افق فکری مفسر است. فهم یک پرسش به معنای پرسیدن از آن است. فهم یک معنا عبارت است از فهم آن، به مثابه پاسخ به یک پرسش (Ibid, p. ۳۷۵). از این رو، معنای متن، فزون تر از آن چیزی است که موءلف، قصد افاده آن را داشته است. نکته دیگری که ذکر آن لازم است، این است که برخلاف هرمنوتیک «موءلف محور» که بر وحدت معنایی متن تأکید می کند و هر متنی را دارای معنایی واحد و مشخص می داند که همان معنای مورد نظر موءلف است و به مدد هرمنوتیک می توان به این معنای نهایی و واحد نایل شد، در هرمنوتیک فلسفی و از منظر گادامر با رد هدف بودن کشف قصد موءلف در خواندن و تفسیر متن، راه برای پذیرش تکثرگرایی معنایی هموار می شود. معنای متن، پاسخی است که متن به پرسش های مفسر و خواننده می دهد و این توجیه کننده تکثر معنایی متن است. یعنی با تکثر و تنوع پرسش ها، پاسخ ها یا معانی متن هم متکثر می شود. (به نظر گادامر، خواننده یک متن به فضای جدیدی گام می نهد که قواعد خاص خود را دارد و خواننده به

مثابه یک تماشاگر بازی باید از این قواعد تبعیت کند. علاوه بر این قواعد پیشینی خواننده نیز بسان بازیکن یک بازی نقش تعیین کننده ای را ایفا می کند. خواننده هرگاه در فواصل زمانی متفاوتی کتابی را بخواند، در هر بار خواندن، متن را متفاوت با خواندن های پیشین می یابد. گادامر این امر را نتیجه تغییرپذیری و عدم تعین معنای متن می داند. همان سان که یک بازی با بازیکنانش تعین پیدا می کند، معنای متن نیز با خوانندگانش تعین پیدا می کند. تکثرگرایی محدود تعین معنای بنیادی متن از دیدگاه ریکونظریه هرمنوتیکی پل ریکور یکی از مهم ترین دیدگاه های معاصر است. در اینجا به مبانی اندیشه های وی در باب نقش مؤلف در تکوین متن و معانی آن و نیز در فهم آن می پردازیم. ریکور بین زبان گفتاری و متن یا زبان نوشتاری تفاوت قائل است. از منظر ریکور آنچه نگاشته می شود، چیزی است که مؤلف، قصد بیان آن را داشته است. نگارش، ثبت مستقیم مقصود گفتاری است که با نگاشتن و ترسیم علامات و نشانه های زبانی موردنظر، صورت می گیرد و با رهاسازی مطالب از بند گفتار، نوشته، جایگزین سخن شده و متن، متولد می شود. نکته مهم در اندیشه ریکور این است که وی نوشتار را به گونه ای کامل، جایگزین گفتار نمی داند؛ بلکه معتقد است که گفتار با نگارش، برخی از ویژگی های خود را از دست می دهد. در گفتار، به طور مستقیم از گوینده، مخاطب یا مخاطبان و نیز از جهان واقع، حکایت صورت می گیرد؛ اما در تبدیل گفتار به نوشتار، تغییر و تحولاتی رخ می دهد. به نظر ریکور با نگاشتن متن و رها شدن از اوضاع و احوال شفاهی، در کنار ثبت مطالب زبان شفاهی در قالب نشانه های گرافیکی زبانی، تحولی بنیادین در ارتباط بین زبان و جهان و نیز در ارتباط بین زبان و اذهان مختلف از قبیل مؤلف و خوانندگان اثر، پدید می آید و نحوه حکایت گری زبان از جهان، متحول می شود (Ricoeur, 1990, p. 148). در هنگام سخن گفتن، وقتی در مورد چیزی حرف می زنیم، همان چیز، محکی سخن خواهد بود. در واقع زبان با عمل حکایت گری خود، نشانه های زبانی را که به علت نمادین بودن کارکردشان، از اشیای خارجی متمایزند، با جهان خارج پیوند می دهد. در هنگام سخن گفتن، نه تنها طرفین صحبت و مخاطبان، در حضور هم هستند، بلکه در محیط پیرامونی و اوضاع و احوال اطراف خود نیز حاضرند. در چنین موقعیتی مستقیماً حکایت از جهان خارج، صورت می گیرد و زبان با استفاده از ضمائر اشاره، قیدهای زمانی و مکانی، ضمائر شخصی، زمان های افعال و به طور کلی تمامی علائم و نشانه های اشاری، بین سخن و محکی آن که همان واقعیت های پیرامونی گوینده و مخاطبان است پیوند محکم و استواری برقرار می کند. از این رو در حین سخن گفتن، معنای واقعی الفاظ با محکی واقعی خود، پیوند خورده، بر آنها منطبق می شوند. به بیان دیگر، در چنین شرایطی معانی در مصادیق خود، فانی شده، محکی و مصادیق خارجی در دلالت های اشاری زبان و ایما و اشارات و عمل حکایت گری گوینده، محو می شود و فاصله و جدایی بین آنها وجود ندارد؛ زیرا، اولاً: وجود عناصر غیر زبانی از قبیل حالت چهره، ایماها، آداها و اشارات متکلم، شرایط فهم مراد گوینده را تسهیل می کند، و ثانیاً: وجود امکان پرسش از گوینده برای رسیدن به درک مصیب تر مراد جدی وی، شنونده را به درک مراد و مقصود وی می رساند. اما هنگامی که متن، جایگزین گفتار می شود، با از بین رفتن شرایط و وضعیت پیش گفته، بین محتوای متن و قصد و نیت و ذهنیت مؤلف، ارتباط مستقیمی برقرار نمی شود و به اصطلاح، متن نسبت به مؤلف، منفصل می گردد. بدین رو اتحاد بین مصادیق خارجی و عمل حکایت گری که در حین سخن گفتن موجود بود، زایل می شود و نویسنده نمی تواند همچون گوینده، بی واسطه، مراد و مقصود کلام خود را نشان دهد و مستقیماً بر آن دلالت کند. نتیجه این فرایند، این است که محتوای متن، از محدوده نیت مؤلف رها شده به خواننده وابسته می گردد و این امکان فراهم می شود که او به فراتر از مقصود مؤلف در نگارش متن، راه یابد. البته مراد ریکور آن نیست که به طور کلی در متن، عمل حکایت گری و دلالتی متوقف می شود، بلکه بر آن است که متن، فقط مانع از تکوین حکایتی از نوع حکایت موجود در گفتار می گردد؛ یعنی متن، فاقد محکی و مصادیق خارجی نیست، بلکه رسالت خواندن و قرائت متن، مصداق یابی برای متن است که از رهگذر تفسیر برای متن، حاصل می شود (Ibid). به بیان دیگر، می توان گفت که با تبدیل دیسکورس به متن و قطع رابطه اتحاد بین لفظ و محکی خارجی موجود در حین گفتار که به واسطه

عمل اشاری و حکایت گرانه گوینده صورت می گرفت، الفاظ موجود در متن، برخلاف گفتار در محکی خارجی فانی نشده و الفاظ نوشته شده به حالت لفظیت خود باز می گردند. در واقع، دنیای واقعی پیرامون گوینده و مخاطب که مستقیماً محکی الفاظ به کار رفته در حالت گفتاری و شفاهی بود، در متون و آثار نگارشی با دنیایی مجازی و نوعی حال و هوایی که این آثار به روی خوانندگان می گشایند، عوض می شود. این تغییر و تحول در روابط بین متن و دنیای آن، کلید دیگر تغییراتی است که در نقش قصد موءلف در فهم معنای آن و در روابط میان متن و اذهان موءلف و خواننده، تأثیرگذار است. نکته دیگری که در شرح دیدگاه ریکور حائز اهمیت می باشد، آن است که از منظر وی، گفتار همچون یک «واقعه» درک، و همچون «معنا» فهمیده می شود. اما آنچه در واقعه گفتار تبادل می شود، تجربه ای نیست که گوینده تجربه می کند، بلکه معنای آن است. از این رو، مراد از نگارش، ابقای «معنا» بعد از زایل شدن «واقعه» گفتار است. آنچه اهمیت دارد، درک این نکته است که با وجود گذرا بودن و عدم ثبات واقعه گفتار، چگونه پدیده ای تکرارپذیر و ثابت و قابل تشخیص و تعیین به نام «معنا» قابل توجیه است. ریکور پاسخ به این سؤال را در مفهوم «Distanciation» جست و جو می کند (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۱۳۷). وی فاصله مندی متن را عامل ثبات و بقای معنا بعد از زوال واقعه گفتار می داند و معتقد است که همین امر، تفسیر متن را امکان پذیر می کند. ریکور معتقد است که با ظهور متن، پدیده فاصله مندی در سه جهت واقع می شود که عبارت اند از: ۱. وجود افعال گفتاری در هر گفتاری، مستلزم وجود گوینده و فاعلی برای آن است و نشانگرهایی در آن نظیر ضمائر شخصی، به فاعل و گوینده خود، راجع است و بر آن دلالت دارد که گوینده ای آن سخن را گفته است (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۱۳۳, ۲۰۰۰, p. ۲۵۴, ۲۰۰۳, p. ۸۰). اما با تولد متن، تطابق ضروری پیش گفته میان محتوای متن و قصد و نیت موءلف از بین می رود. ریکور در اینجا به «نظریه تفسیری مرگ موءلف» رولان بارت نزدیک می شود و تمایل پیدا می کند که بگوید: «برای خواندن یک کتاب باید فرض کرد موءلف آن در حال حاضر، مرده است» (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۱۴۷). البته ریکور برخلاف ساختارگرایان که قصد موءلف را در تولید شبکه معنایی متن دخالت نمی دهند، می پذیرد که متن را موءلف آن ایجاد می کند، اما بر اساس اصل هرمنوتیکی «فاصله مندی میان متن و موءلف» خود بر آن است که در پروسه فهم باید قصد موءلف را در پراگماتیک قرار داد. پس اولین رخداد در تولد متن، رهایی، استقلال و فاصله مندی آن از قصد و نیت موءلف است. ۲. علاوه بر این، گفتار همواره درباره چیزی از امور خارج از خود سخن می گوید. این ویژگی، نشان دهنده آن است که گفتار، دال بر جهانی است که آن را وصف می کند و به مدد واژگان، واقع را نشان می دهد. اما با تولد متن، دومین فاصله مندی در متن پدید می آید و متن، مستقل از مخاطب یا مخاطبانی می گردد که در دیالوگ حضور داشتند. متن به طور بالقوه خطاب به همه خوانندگانش نوشته می شود و از قید یک یا چند مخاطب خاص در حین گفتار رها و مستقل می شود و معنای خود را به خوانندگان و مفسران نامتعیینی عرضه می کند (Ricoeur, ۱۹۷۶, p. ۳۱). پس رخداد دیگری که در تولد متن پدید می آید، رهایی، استقلال و فاصله مندی آن از مخاطبان خاص اولیه در هنگام مکالمه است. ۳. سومین ویژگی گفتار، وجود عنصر خطابه در آن و تبادل پیام های زبانی توسط آن است. این ویژگی، حاکی از آن است که «واقعه» بودن گفتار، عبارت است از ایجاد یک گفت و شنود دو طرفه. ویژگی مخاطب در گفتار، هویت اساسی آن را شکل می دهد. در مکالمه شفاهی، شرایط و خصوصیات محیط پیرامونی و موقعیت مکانی و زمانی خاص موجود در هنگام گفت و گو تعیین کننده و تشخیص بخش محکی کلام می باشد؛ یعنی گفتار بر واقعیتی دلالت می کند که در محیط پیرامونی گوینده و شنونده مشترک بوده، گوینده با اشارت مستقیم می تواند از آنها حکایت نماید. لحن گفتار و ایماها و اشارات دست و صورت طرفین نیز در تعیین مفاد و محکی سخن، موءثر است. اما متن برای دلالت بر محکی خود از چنین امکانی برخوردار نیست و از شرایط و خصوصیات محیط پیرامونی که در هنگام گفت و گو نزد گوینده و شنونده، موجود است، مستقل و رها می باشد (Ricoeur, ۱۹۹۰, pp. ۱۴۸-۱۴۹). پس رخداد دیگری که در تولد متن پدید می آید، استقلال معنایی و فاصله مندی آن از شرایط و خصوصیات محیط پیرامونی گوینده و شنونده

یا شنوندگان در هنگام مکالمه و به طور کلی فاصله مندی از موقعیت خاص و زمینه پیدایی متن است. به این ترتیب ریکور، فاصله مندی از موءلف، مخاطبان و شرایط محیطی و پیرامونی موجود در هنگام گفت و گو را سه عنصر سازنده متن می‌داند و این نشان دهنده اهمیت مفهوم **Distanciation** یا فاصله مندی، در هرمنوتیک پل ریکور است. بنابراین، نوشتن موجب استقلال و فاصله گرفتن متن از قصد و نیت موءلف می‌شود و آنچه متن نشان می‌دهد، لزوماً منطبق با نیت نویسنده نیست و جهان موءلف را درمی‌نوردد و از آن درمی‌گذرد. علاوه بر این، متن، مستقل از شرائط جامعه شناختی محیط خود می‌باشد؛ یعنی ویژگی ضروری یک متن ادبی و هر اثر هنری، آن است که از شرائط و اوضاع و احوال روان شناختی جامعه شناختی زمان و مکان صدور خود درمی‌گذرد و مجموعه‌ای نامحدود از خوانش‌ها و قرائت‌ها را پذیرا می‌گردد. بنابراین، متن از امور روان شناختی و جامعه شناختی، «محیط‌دایی»^۱ می‌شود و در یک شرایط جدید، «محیط‌زایی»^۲ جدیدی برای آن صورت می‌گیرد؛ همان کاری که در عمل خواندن صورت می‌گیرد. از دیدگاه ریکور به موازات رهایی متن از موءلف، وابستگی بین متن و دریافت کنندگان آن، پدید می‌آید؛ یعنی متن نوشتاری به طور کلی اجازه حضور هر کسی که بتواند آن را بخواند، فراهم می‌آورد. عدم وابستگی متن نوشتاری به شرایط گفت و شنودی موجود در حین گفتار، بارزترین اثری است که متن نوشتاری برجا می‌گذارد. این امر مستلزم آن است که روابط بین نوشتار و خواندن، بسان رابطه بین گفتن و شنیدن نباشد (Ibid, p. ۱۳۹). نتیجه مهم استقلال متن، آن است که «فاصله مندی»، یعنی مشخصه ذاتی متن نوشتاری، مبین آن است که بین محتوای متن و قصد و نیت موءلف، ارتباط مستقیمی برقرار نیست و محتوای متن، وابسته به خواننده است که می‌تواند به فراتر از منظر موءلف، راه یابد. به بیان دیگر، موءلف، بهترین مفسر متن خود نیست. ریکور می‌پذیرد که متن در نتیجه طرح و برنامه و قصد و نیت موءلف ایجاد شده است، اما در مواجهه با پدیده استقلال متن، نویسنده‌گی را در پرانتز قرار می‌دهد. از این رو به نظری که اکثر متن‌ها اگر نام موءلفشان فراموش شود، از ارزش معنایی آنها چیزی کاسته نمی‌شود. در پایان این قسمت به این نکته تأکید می‌کنیم که این دیدگاه ریکور در باب استقلال متن از موءلف در واقع واکنشی است به دیدگاه هرمنوتیکی رمانتیک و به ویژه هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای که معتقد است متن، تنها دارای یک معنای واحد و بنیادین است که مورد نظر موءلف بوده است و برای فهم این معنای نهایی و بنیادین متن باید به شناسایی خصوصیات روحی و روان شناختی موءلف و ابعاد وجودی او پرداخت و با بازسازی این ابعاد، خود را به لحاظ ذهنی در جایگاه موءلف قرار داد؛ زیرا معنای بنیادین متن در واقع، تمام زندگی موءلف است. ریکور با رد این مبنا متن را منفصل از موءلف دانسته و معتقد است که معنای متن، مستقل از نیت موءلف است؛ گرچه سبک نگارش و ژانر حاکم بر متن کاملاً به جامانده و وابسته به موءلف آن است. وی می‌نویسد: کارکرد هرمنوتیک آن است که به لحاظ نظری از دخالت بی‌مورد رمانتیسم و ذهن‌گرایی نظری به قلمرو تاریخ (= علوم انسانی) جلوگیری کرده، اعتبار کلی تفسیر را حفظ کند و به آن وثاقت ببخشد (Ibid, p. ۱۵۱). از دیدگاه ریکور ما در پروسه فهم متن با دو تصویر از موءلف مواجهیم: ۱. موءلف واقعی؛ ۲. موءلف ضمنی. ۲. مراد ریکور از مفهوم «موءلف واقعی» و نقش وی در فهم متن، همان موءلفی است که در هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای، فهم متن به عنوان بازسازی ذهنیت و موقعیت روان شناختی او در ذهن مفسر از طریق شهود روانی تلقی می‌شود و بدین سان بر برطرف ساختن فاصله تاریخی بین موءلف و مفسر تأکید می‌گردد. به بیان دیگر، مراد وی از موءلف واقعی، شخصیتی تاریخی و موضوع زندگی نامه است. به نظر ریکور چنین برداشتی از موءلف و قول به اینکه قصد و نیت وی ملاک و معیار معانی حاصل متن است، مستلزم «مغالطه قصدیت» است (Valdes, ۱۹۹۱, p. ۳۹۱). از دیدگاه وی بعد از پایان یافتن عملیات نگارش متن، با ایجاد انفصال و «فاصله مندی» بین متن و موءلف، دیگر نیت و قصد «موءلف واقعی» و حالات روان شناختی وی به مثابه معیاری برای شناخت فهم متن، نه اهمیت دارد و نه دست‌یافتنی است؛ بلکه آنچه حائز اهمیت است، خود متن و رابطه موجود بین متن و مفسر یا خواننده است. مراد ریکور از «موءلف ضمنی»، موءلفی است که در متن وجود دارد. «موءلف ضمنی» مانند «موءلف واقعی» از سنخ بشر نیست. به این معنا که ما در تفسیر

متن در پی حالات روان شناختی او و جایگزین کردن خود به جای او نیستیم. در واقع، «مؤلف ضمنی» همان قصد مؤلف است که در قالب متن نوشتاری ریخته شده است و با تحلیل ساختار زبانی متن می‌توان به قصد این مؤلف و در حقیقت به معنای متن دست یافت. به بیان دیگر، از یکسو «مؤلف ضمنی» همان «مؤلف واقعی» است؛ زیرا در واقع همان شخصی است که متن را نوشته و نفس وجود متن، مستلزم وجود او و قصدی است که به سبب آن، متن را نگاشته است. از این رو «مؤلف ضمنی» به این لحاظ بسیار به «مؤلف واقعی» نزدیک است. از دیگر سو، «مؤلف ضمنی» همان «مؤلف واقعی» نیست؛ زیرا رسالت تفسیر، نه کشف ابعاد روان شناختی و احساسات و عواطف و افکار مؤلف واقعی و نه کشف ابعاد بیوگرافی و زندگینامه‌ای او است؛ آن گونه که رمانتیسست‌ها می‌پنداشتند؛ بلکه وظیفه آن، کشف قصد «مؤلف ضمنی» یا همان معنایی است که در متن به ودیعت گذاشته شده است (Ibid). بنابراین، آن قصدی که مفسر باید آن را کشف کند، قصد «مؤلف واقعی» نیست تا آن را از طریق شهود روانی و بازسازی حالات روانی او در خود کشف کند، بلکه او باید در پی کشف قصد «مؤلف ضمنی» باشد که آن هم از طریق متن و تبیین و بررسی دقیق و روش مند ساختار زبانی آن قابل دست‌یابی است. از این رو می‌توان گفت که وقتی ریکور از قصد مؤلف سخن می‌گوید، در واقع مراد او خود متن است (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۱۳۸ Bontekoe, ۱۹۹۶, p. ۱۴۳-۱۴۴)؛ متنی که باید به مثابه محصول یک مؤلف در نظر گرفت. به دیگر سخن، مراد ریکور از مؤلف، ساختار و فونونی است که متن را خلق کرده است و از طریق تفسیر متن و شناخت سبک آن است که به درکی از قصد مؤلف آن متن می‌توان نایل آمد. در حقیقت، ریکور با طرح مفهوم «مؤلف ضمنی» راه‌گزینی برای درک قصد مؤلف و نقش آن در فهم متن و در عین حال دچار نشدن به «مغالطه قصدیت» ارائه می‌دهد. ریکور معنای متن را در سه بُعد به تصویر می‌کشد که در واقع دیدگاهی وام‌گرفته از نظریه فعل‌گفتاری آستین و سرل است. بنابر نظریه «فعل‌گفتاری»، سخن گفتن به یک زبان، نوعی فعل و وارد شدن به نوعی رفتار است. امکان افعال‌گفتاری را استعمال مؤلف‌ها زبانی فراهم می‌کند. طبق این نظریه، این افعال، در سه سطح از یکدیگر قابل تفکیک اند. بنابراین نظریه، افعال‌گفتاری بر سه قسم افعال بیانی، افعال ضمن بیانی و افعال از طریق بیانی تقسیم می‌شوند (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۱۳۵). فعل بیانی، همان عمل گفتن است که در جمله و ساختار لفظی آن ظاهر می‌شود و با آن، حکایتی صورت گرفته یا چیزی با چیزی مرتبط می‌شود. فعل حین بیانی همان کاری است که با سخن گفتن انجام می‌گیرد؛ مانند پرسیدن، خواهش کردن، تهدید کردن، نهی کردن، امر کردن، تحسین کردن، وعده دادن، اخبار و غیره. فعل از طریق بیانی نیز عبارت از عملی است که در نتیجه گفتن، واقع می‌شود؛ یعنی کاری که با سخن گفتن، انجام می‌گیرد. در واقع، این نوع فعل‌گفتاری، ناظر به آثاری است که کلام در مخاطب برمی‌انگیزد. مانند برانگیختن و ایجاد بحث در مخاطب که با امر کردن به او صورت می‌گیرد. متن می‌تواند سه فعل‌گفتاری مذکور را به ترتیب نشان دهد: «افعال بیانی» از همه قوی‌تر، «افعال حین بیانی» ضعیف‌تر؛ «افعال از طریق بیانی» از همه ضعیف‌تر؛ یعنی نمود خارجی این سه فعل در متن، به ترتیب از شدید به ضعیف ظاهر می‌شود (Ibid). آنچه در اینجا باید به آن اشاره شود، آن است که از دیدگاه ریکور «افعال بیانی» از طریق گزاره بیان شده، هویت پیدا می‌کند. در واقع، این نوع از فعل‌گفتاری به واژگان و جملاتی که در متن به کار رفته‌اند، مربوط است. «افعال حین بیانی» نیز از طریق وجه‌های دستوری، مانند وجه اخباری، وجه امری و غیره، بروز و ظهور پیدا می‌کنند. در هنگام سخن گفتن، این نوع از افعال‌گفتاری از طریق ایما، اشاره و حالات و اطوار گوینده هم می‌تواند مشخص شود. جنبه‌های بلاغی و آنچه در علم عروض و معانی و بیان آمده است نیز موجب تثبیت این نوع از افعال‌گفتاری در متون نوشتاری است. ریکور معتقد است که «فعل‌گفتاری حین بیانی» همان قصد مؤلف است (Bontekoe, ۱۹۹۶, p. ۱۴۱). در پایان بررسی دیدگاه ریکور به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که وی گفت و گو درباره مؤلف را به بحث سبک‌شناسی ارتباط می‌دهد. مؤلف، فراتر از یک متکلم، سخن می‌گوید. او صنعت‌گری است که «اثر زبانی» می‌آفریند. با این تفاوت که مقوله مؤلف، معادل با مقوله تفسیر است و در مجموع با معنای «اثر» تقارن دارد. تدوین و ترکیب خاص و

منحصر به فرد یک «اثر» و یک موءلف خاص و متعین، کاملاً به هم مرتبط و با هم متناظرند و ارتباط تقارنی و توافقی با یکدیگر دارند. در واقع، بشر با تولید اثر، خود را متفرد کرده، خصوصیت منحصر به فردی به خود می بخشد. امضای زیر «اثر»، نشان دهنده این ارتباط وثیق است (Ibid). موءلف مورد نظر ریکور با سبک «اثر» مرتبط است و سبک متن و هویت آن، نشانگر هویت موءلف و تشخیص فردیت او است. به بیان دیگر از آنجایی که فردیت و ذهنیت موءلف در متن ظهور پیدا می کند، به رغم رمانتیک ها فهم متن، مستلزم شناخت قصد موءلف و بازسازی آن در ذهن مفسر نیست، بلکه قصد موءلف را در متن و در ارتباط با آن باید درک کرد. امکان رویداد سوء فهم و تفسیر خطا از دیدگاه ریکور برداشت خاص ریکور از ابعاد سه گانه معنایی متن که آن را به عرصه های فراتر از ساختار لفظی متن و نحوه چینش کلمات در آن نیز تسری می دهد^۱، اگرچه قائل به تحت تملک درآمدن نهایی متن توسط مفسر می باشد و به تملک درآوردن متن را ویژگی ذاتی تفسیر می داند، اما امکان تفسیر غلط و فهم غیر مصیب از متن را نیز فراهم می کند (Bontekoe, ۱۹۹۶, pp. ۱۴۰ - ۱۴۱). در واقع اعتقاد ریکور به استقلال معنای متن از خواننده و مفسر، مستلزم پذیرش پدیده سوء فهم و امکان وجود تفسیرهای غیر مصیب از متن است. ریکور ضمن اینکه دیدگاه گادامری را مبنی بر اینکه غایت تفسیر، تملک و تصاحب متن است، کنار نمی گذارد و معتقد است که متن خطاب به خواننده و فهم آن به او تعلق داشته و از این طریق، متن به تملک خواننده درمی آید، در عین حال معتقد است که متن به دلیل برخورداری از ساختار لفظی و زبانی خاص خود از خواننده نیز مستقل است؛ به این معنا که خواننده، ساختار و سیستم لفظی و زبانی متن را به وجود نمی آورد؛ افزون بر اینکه این ساختار لفظی نیز بنفسه معنای متن را ایجاد نمی کند، بلکه جزء تفکیک ناپذیری از معنای متن است که شرح تفصیلی آن تحت عنوان فعل گفتاری بیانی^۱ متن در بخش «چیستی معنای متن» گذشت. به دیگر سخن، متن، حاوی «فعل گفتاری حین بیانی» و نیز «فعل گفتاری از طریق بیانی» است. از دیگر سو به نظر ریکور عدم اطلاع و اتکا به نیت روان شناختی و ذهنیات موءلف در فهم متن، امکان سوء فهم را اجتناب ناپذیر می سازد. در هنگام نگارش هر متنی، زبانی که موءلف با آن زبان، می نگارد و تجربیات شخصی وی از قبیل باورها پیش فرض ها و اندیشه هایش، در ایجاد آن اثر مکتوب، موءثر است. درک خواننده نیز از زبان به کار گرفته شده در متن و همین طور تجربیات وی در فهم معنای به کار رفته در اثر، در درک معنای متن توسط خواننده تأثیرگذار است. از این رو، بدون وجود هرگونه زمینه مشترک، بین موءلف و خواننده، انتقال پیام توسط متن، امکان پذیر نخواهد بود. با وجود این، همواره اختلافاتی نیز بین موءلف و خواننده وجود دارد. آن دو از تجربه های شخصی متفاوت و باورها و پیش فرض ها و اندیشه های گوناگونی برخوردارند. وجود این اختلاف دیدگاه ها موجب می شود که هر خواننده ای تنها به بخشی از مراد موءلف که در متن ابراز شده است، دست یابد. بدین رو معنای عینی متن را با تجزیه و ترکیب های مختلفی می توان سامان داد که چه بسا با معنای مورد نظر متن مطابقت نداشته باشد (Ricoeur, ۱۹۷۶, p. ۷۶) و همان گونه که دیدیم ریکور به مدد «تبیین» به سنجش این حدس های اولیه از معنای متن می پردازد. مراد ریکور از «تبیین» نیز در اینجا همان اعتبارسنجی حدس های اولیه (validation) است. به نظر ریکور در تبیین متن به معنای validation مفسر، حدس های اولیه خود را به سنجش و ارزیابی می گذارد. البته ریکور به دنبال تفسیر صحیح و تمییز دادن تفاسیر سره از ناسره نیست؛ بلکه به نظر وی تنها می توان در مورد احتمال خطا و صواب بودن فهم یک متن سخن گفت. به نظر می رسد که پارادوکسی در دیدگاه ریکور مشاهده می شود؛ زیرا وی در باب فهم متن بر آن است که مفسر در پی کشف قصد و نیت موءلف ضمنی است. وجود این باور، مستلزم آن است که متن، دارای یک معنای واحد باشد و تنها یک تفسیر از هر متن از حیث انتساب به موءلف ضمنی آن، اعتبار و حجیت دارد. اما این در حالی است که ریکور معتقد است که متن می تواند از فهم ها و تفاسیر متکثر و در عین حال، معتبری برخوردار باشد. به روشنی پیدا است که قول به وجود فهم ها و تفاسیر و قرائت های متکثر و در عین حال معتبر، مستلزم پذیرش موءلف های ضمنی متکثر برای متن است. به بیان دیگر، اگر هر قرائتی از متن، حاصل تحلیل ساختار زبانی متن توسط مفسر است، در این صورت چه نیازی به مطرح کردن مفهوم

مؤلف ضمنی و وجود نیت و مقاصد وی در متن وجود دارد؟ پاسخ ریکور به این سؤال و اینکه چگونه می‌توان قرائت‌های متکثر و در عین حال معتبر و صحیح را از متن پذیرفت، در این نکته نهفته است که وی متن را به مثابه یک کل، در نظر می‌گیرد. همان‌طور که پیش از این بیان شد، از دیدگاه ریکور، متن صرفاً ترکیبی از جمله‌ها نیست، بلکه یک کل واحد است که منظر خاص مفسر، وحدت و چگونگی آن را به متن می‌بخشد. برای مثال در یک متن، مفسری برخی از جمله‌ها را اصلی و مهم قلمداد کرده، برخی دیگر را فرعی به حساب می‌آورد، و مفسری دیگر به شیوه‌ای دیگر اهمیت جمله‌ها را اولویت بندی می‌کند. بر اساس نگره کل‌گرایانه به متن، به هر متنی مانند هر شیء برجسته‌ای، می‌توان از ابعاد و زوایای مختلف نگریست. متن به مثابه یک کل را می‌توان به شیوه‌های مختلفی خواند و تجزیه و ترکیب کرد و معنای آن را حدس زد؛ زیرا معنای متن، حاصل جمع جبری معانی جملات و اجزای آن نیست؛ بلکه حاصل نگاه کل‌گرایانه‌ای است که در مجموع، مفسر به متن می‌کند (Ricoeur, ۱۹۹۰, pp. ۲۱۱-۲۱۲). شایان ذکر است که ریکور استعاره را استعمال برخلاف قواعد زبانی می‌داند که معنای جدیدی ایجاد می‌کند و مفسر با تعریف کردن یک هنجار زبانی جدید، آن را خلق می‌کند. به بیان دیگر، این مفسر است که از گزاره ناقاعده مند به کار رفته، سخن بامعنایی را استحصال می‌کند. بدین صورت که در هنگام تفسیر، یک هنجار و قاعده زبانی را جایگزین می‌کند و معنای جدیدی را به استعاره می‌بخشد. بنابراین از دیدگاه ریکور معنای استعاره با تبیین آن توسط مفسر پیوند می‌خورد. واقعه معنایی پدید آمده در تضارب معنایی، مفسر را به یک ساختار جدید زبانی سوق می‌دهد. از طریق این ساختار جدید، از دل کلمات، معنای جدید زاییده می‌شود و از دل فرایند استعاره، یک واقعه با معنا و همزمان یک معنای بدیع و نوظهور در زبان پدید می‌آید. در واقع، استعاره به خودی خود، وجود ندارد؛ بلکه از طریق تفسیر و در تفسیر است که استعاره، استعاره می‌شود (Ricoeur, ۱۹۷۶, p. ۵۰). در فهم متن نیز ریکور فرایند تفسیری را در واقع، کشف ساختاری از اجزا می‌داند که متن را به صورت یک کل درمی‌آورد. بنابراین می‌توان گفت که با سازمان دادن به اجزا (یا به تعبیر ریکور، استعاره‌ها) کل ساخته می‌شود. بنابراین، وجود نمادها و تعابیر چندمعنا و قابلیت تکثر معنایی موجود در متن در کنار نگاه هر خواننده‌ای به آن به مثابه یک کل، امکان انجام تجزیه و ترکیب‌های متکثری را برای خوانندگان مختلف فراهم می‌کند. ریکور فهم معنای یک متن را به مثابه فهم استعاره می‌داند که در آن برای مفسر، شأن معنایی قائل است؛ زیرا روابط بین اجزای تشکیل دهنده متن نیازمند داوری و فهم اولیه خواننده است که شرح آن گذشت. وجود این امکان داوری‌های متفاوت، مقتضی وجود منظرها و چشم‌اندازهای متکثر و متفاوت از متن است؛ درست همان‌گونه که یک شیء برجسته و سه بعدی را از زاویه‌های مختلف می‌توان نگریست (Ricoeur, ۱۹۹۰, p. ۲۱۱). به نظر ریکور وجود یک خالق و پدیدآورنده و منبع واحد برای متن که در واقع همان مؤلف ضمنی متن است، امکان این پرسپکتیوها و منظرهای متفاوت را از متن فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که می‌توان وحدت بخش منظرها و پرسپکتیوهای متکثر از متن را، همان مؤلف ضمنی دانست. به بیان دیگر و از باب تشبیه می‌توان گفت که گویی مؤلف ضمنی، متن را بسان یک شیء برجسته و سه بعدی خلق کرده که این امر، امکان عکس برداری سه بعدی از آن و نگریستن از منظرها و پرسپکتیوهای متکثر و در عین حال صحیح به متن را فراهم آورده است؛ همان‌طور که امکان عکس برداری سه بعدی از یک جسم امکان پذیر است. گویی هر مفسری از منظر خاصی به آن نگریسته و زاویه دیدی خاص به خود را داشته است و متن در عین اینکه معنای واحدی دارد، اما این معنای واحد به دلیل برخورداری از ابعاد و زوایای مختلف تحمل پذیرش تفاسیر و فهم‌های متفاوت و محتمل را دارد (Bontekoe, ۱۹۹۶, p. ۱۴۵). از این رو از دیدگاه ریکور قول به وجود یک مؤلف واحد برای متن تحت عنوان مؤلف ضمنی متن که اندیشه‌ها و نیت او شکل دهنده متن بوده و هدف از تفسیر، کشف قصد او است، با قول به امکان وجود فهم‌های متعدد و در عین حال صحیح از متن تهافتی ندارد. با این بیان، ریکور بین دیدگاه شلایرماخر که قائل به وجود یک معنای نهایی، اصلی و قطعی برای متن بود و آن را معنای بنیادین متن می‌خواند و دیدگاه گادامر که معتقد به تکثرگرایی معنایی برای متن

بود، تلفیقی پدید می‌آورد، گرچه هیچ یک از آن دو نظریه را به تمامی نمی‌پذیرد. نتیجه‌دیدگاه‌های قائل به تعیین معنای متن، به رغم اختلاف‌هایی که میان آنها وجود دارد، در این امر با یکدیگر اتفاق نظر دارند: هدف از فهم متن، درک و شناخت و کشف مراد و مقصود مؤلف به صورت معتبر است. به بیان دیگر، آنچه انسان‌ها را به سخن گفتن و نگاشتن وامی‌دارد، انتقال پیام خود به دیگران با استفاده از نشانه‌های زبانی اعم از گفتاری و نوشتاری می‌باشد. از این رو هدف از خواندن متن را باید کشف معنایی دانست که هم متن بر آن دلالت کند و هم مقصود و مراد جدی مؤلف باشد. از دیدگاه هرمنوتیک رمانتیک، مسیر رسیدن به این معنای متعین با بازسازی ذهنیت و زندگی مؤلف در مفسر میسر می‌شود و نزد اصولیان این امر با توجه به سیره مستقر بین انسان‌ها که ظاهر کلام یکدیگر را وافی به مقصود قلمداد کرده و در صورت عدم قرینه به احتمالات خلاف آن ترتیب اثر نمی‌دهند، امکان پذیر می‌شود. انسان‌ها همگی بر این سیره متفطن هستند که در صورت نبود قرینه حالیه یا مقالیه و یا عقلیه بر خلاف، از ظاهر کلام به نیت صاحب کلام پی می‌برند. از این رو به دلیل ویژگی اجتماعی بودن زبان و اینکه به مثابه ابزار تفهیم و تفاهم مرادات است اگر کسی بخواهد پیامی را به دیگران منتقل کند، ناگزیر است که در صورت عدم استفاده از قرینه، معنای مراد خود را در قالب ظاهر الفاظ انتقال دهد و به همین سان هر شنونده و خواننده‌ای نیز باید در صورت عدم وجود قرینه، معنایی را به صاحب آن نسبت دهد که آن کلام در میان عامه و مخاطبان در آن معنا ظهور دارد؛ چرا که غیر از ظاهر لفظ، معانی بسیاری را می‌توان به کلام نسبت داد و برای آن تصور کرد. از دیدگاه اصولیان، رابطه بین لفظ و معنا و ملاک معناداری لفظ، در فرایند «وضع» تعیین می‌شود. به بیان دیگر، معنای الفاظ، تابع وضع واضح و عرف عقلا است. از این رو اگر مؤلف یا متکلم بخواهد از قید این تبعیت خارج شود و از لفظ، معنایی غیر از موضوع له آن را اراده کند، ناگزیر است از «قید» (حالیه یا مقالیه و یا عقلیه) بهره‌گیرد. در غیر این صورت، مخاطب همواره بنابر اصل عرفی و عقلایی «اصالت تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی مؤلف یا گوینده»، معنای مراد مؤلف یا متکلم را تلقی نخواهد کرد. این درحالی است که اصولیانی نظیر محقق اصفهانی، چون خود الفاظ متن را کاشف از تحقق اراده مؤلف می‌دانند، از این رو دلالت و «ظهور تصدیقی» متن را که عبارت از کشف اراده جدی و تفهیمی مؤلف از آن است، بسان ریکور، مستقل از مؤلف نمی‌دانند. بنابراین اگر مؤلف بر حسب قانون وضع، الفاظی را استعمال کند، خود متن، کاشف از تحقق اراده معنای الفاظ آن از سوی مؤلف خواهد بود. بدین رو گرچه متن به صورت بالقوه اقتضای معانی متکثری دارد، اما اگر خواننده به این نتیجه رسید که معنای متن، مراد جدی مؤلف است، در این صورت، متن، دارای ظهور تصدیقی خواهد بود. این، منوط به نبود قرینه متصل در متن است که مؤلف، خلاف موضوع له الفاظ را قصد نکرده و ظاهر متن، همان معنای متعین آن است. اما اگر دلالت‌های متن را کاشف و ابراز کننده مراد مؤلف ندانیم، متن به شیء جامدی تبدیل می‌شود که کار رهبر به معنای مورد نظر مؤلف، از آن ساخته نیست و تعیین بخش معنای آن، تنها تصمیم‌گیری‌های مفسران خواهد بود. این در حالی است که معنای متن به صاحب متن و البته به عناصر درونی دلالت کننده و امکان‌های معنایی و نیز فعلیت‌های آنها وابسته است. تفسیرگر و فهمنده متن در صورتی می‌تواند متن را به صورت واقعی بنگرد که ناظر به متن باشد و از طریق آن به مراد مؤلف راه یابد؛ زیرا در صورت مداخله تمام عیار مفسر در متن، متن از جایگاه واقعی خود کنار نهاده می‌شود. از این رو هدف اصلی از فهم متن، باید کشف مراد و مقصود مؤلف باشد. روشن است که اصولیان، امکان خطای در کشف مراد مؤلف و احتمال عدم تطابق بین تفسیر معتبر و مراد جدی مؤلف را از طریق متن می‌پذیرند، اما نیل به این معنای متعین را با توجه به سیره عملی مستقر بین انسان‌ها مبنی بر حجیت این معنای ظنی، یعنی ظهور متن، امکان‌پذیر و موجه می‌دانند؛ زیرا عرف، ظاهر متن را وافی به مقصود مؤلف قلمداد کرده و به احتمالات خلاف آن، ترتیب اثر نمی‌دهد. بدین رو اگر قصد تفهیم و تفهم در کار باشد، باید از ظهور کلام تبعیت نمود؛ ظهوری که از لفظ در عرف عام مخاطبان پدید می‌آید. در غیر این صورت اگر هر مؤلفی از کلام خود (غیر از ظهور کلامش) معنای دیگری را اراده کند، راهی برای کشف مرادات وی در بین نخواهد بود. حاصل سخن آنکه: اولاً متن

بالقوه مقتضی فهم های مختلف است. ثانیاً با اتخاذ رویکردی اکتشافی در تفسیر، تنها معنای قابل استناد به مؤلف (نص یا ظاهر متن) معتبر خواهد بود. گرچه در فرض حصول قطع به معنایی از متن برای مفسران متعدد، حجیت هر یک از این فهم های متکثر برای قاطعان خود، قابل پذیرش است. اکتشافی دانستن فهم و تفسیر به معنای آن است که واقعیتی فرای فهم و تفسیر وجود دارد که مفسر از طریق تفسیر در پی کشف آن واقعیت (معنای مراد مؤلف) است. ثالثاً ظاهر متن لزوماً منطبق با نیت مؤلف نمی باشد، بلکه در یک پروسه زبانی اجتماعی، عقلاً-احتمال اختلاف آن را با نیت مؤلف در نظر نمی گیرند و به اصطلاح اصولی، ظن حاصل از ظاهر متن را نسبت به مراد مؤلف، دارای حجیت و قابل استناد به مؤلف می دانند. بنابراین اگر در فرایند فهم متن، اکتشاف فعلیت پیدا کرد، ظاهر متن با مراد مؤلف تطابق خواهد داشت و در صورت عدم انطباق گرچه اکتشاف، فعلی نشده اما ظاهر متن، قابل استناد به مؤلف خواهد بود. نکته مهمی که باید به آن توجه داشت، این است که هرمنوتیکس هایی نظیر ریکور در پذیرش استقلال معنایی متن از مبدأ آن و مؤلفش، یکی از مهم ترین اهداف تفسیر متن را که همان کشف مراد جدی مؤلف است، نادیده انگاشته اند. اهداف مراجعه به متن متنوع و مختلف است. اینکه می توان به متن، مستقل از مبدأ پیدایش آن (از قبیل مؤلف و محیط صدورش) نگریست، و بدون در نظر گرفتن قصد مؤلف به قرائت و فهم متن پرداخت، امری غیر قابل انکار است. بی تردید هر متنی از این قابلیت برخوردار است که با صرف نظر از مؤلف، شرایط محیطی، زمینه صدور و مخاطبان آن مطالعه شود، اما نکته مهم در این است که با فرض استقلال معنای متن از مؤلف، آیا هرگز می توان به قصد و هدف فهم نیت مؤلف با متنی مواجه شد. در واقع، سؤال این است که برای کشف آرای یک نویسنده چه باید کرد؟ با حذف ارتباط مؤلف واقعی متن از آن، و «زمینه زدایی» آن از محیط و شرایط فرهنگی و اجتماعی صدورش، چگونه می توان به منظور فهم مراد مؤلفی، به آثارش رجوع کرد و هدف مفسری را که در پی کشف و گزارش آرا و اندیشه های مؤلف به متن رجوع می کند، تأمین نمود؟ برای مثال، ریکور چه ره آوردی برای مفسران متون حقوقی عرضه می کند؟ به نظر می رسد که نظریه ریکور، پاسخ روشنی برای این پرسش ها ارائه نمی کند. بنابراین گرچه هرمنوتیک پل ریکور در رهایی فهم متن از ورطه نسبیت گرایی، نسبت به هرمنوتیک فلسفی و به ویژه گادامر، گامی به جلو محسوب می شود، اما به نظر می رسد اگر مراد وی از فاصله مندی و استقلال متن از مؤلف که به یک معنا قابل پذیرش است و از تبدیل قصد مؤلف به قصد متن، به قطع کامل متن از مراد مؤلف بینجامد، نتیجه ای جز نسبیت گرایی در معنای متن به دنبال نخواهد داشت؛ زیرا از یکسو وی امکان سوء فهم متن را می پذیرد، و از طرفی با حذف قصد مؤلف و شرایط محیطی پیدایش متن معیار و ملاکی برای تشخیص و کشف فهم مصیب از غیر مصیب که قابل استناد به مؤلف باشد، در دست ندارد. بنابر این فرض، ریکور برای گریز از مغالطه قصدیت، با طرح استقلال متن از مؤلف، رویکرد اکتشافی نسبت به معنای مراد مؤلف را از دست می دهد و به نحوی دچار نسبیت گرایی در فهم متن می شود. این در حالی است که محقق اصفهانی و دیگر اصولیان نیز گرچه به دنبال کشف معنای منطبق با نیت مؤلف هستند، اما در نهایت، بدون آنکه بسان دلتای دچار مغالطه قصدیت گردند، تفسیر و فهمی از متن را صحیح و معتبر می دانند که روشمندان و با ملاک انطباق با سیره عقلایی، برآمده از متن و قابل استناد به مؤلف و به اصطلاح برخوردار از حجیت باشد. اصولیان در فهم متن، هم جایگاه رفیعی برای مؤلف به مثابه خالق متن، قائل هستند و کشف مراد وی را به گونه ای که قابل استناد به وی باشد، غایت فهم متن می دانند؛ هم جایگاه متن را به مثابه امری عینی و حامل پیام پدیدآورنده آن و تنها طریق وصول به مراد وی، پاس می دارند؛ و هم موقعیت مفسر را به عنوان کسی که با اتخاذ روشی استاندارد (روش عرفی مفاهمه) و کاربرد قواعد و اصول زبانی و عدم تحمیل و تطبیق عمدی ذهنیات خود به متن، در پی کشف مراد مؤلف و دست یابی به فهمی معتبر از متن است، محفوظ می دارند. متن، قابلیت فهم های متکثر را دارد، ولی فهمی از متن، معتبر و از حجیت برخوردار است که با رویکرد اکتشافی و غیر تحمیلی و غیر تطبیقی صورت گرفته و در فضای عرفی مفاهمه زبانی، قابل استناد به مؤلف خود و به اصطلاح دارای حجیت باشد. دیدگاه دیگری که در این نوشتار به آن اشاره شد، دیدگاه هرمنوتیک

فلسفی و پیروان آن نظیر گادامر بود که قائل به عدم تعین معنا در متن هستند. گادامر، غایت خواندن و فهم متن را توسعه وجودی خواننده و مفسر دانسته و نوع کارایی متن برای خواننده و در نتیجه، امتزاج افق متن و افق خواننده را تعیین کننده معنای متن می‌داند که امری نامتعین و تکثرپذیر است. درباره این دیدگاه باید گفت که کاربردی بودن معنای متن برای خواننده، با تعین معنا در آن تعارضی ندارد. به هر حال این امکان وجود دارد که برای مثال، خواننده ای از یک متن هزل گونه که از نویسنده ای هزل گو برجای مانده، به تناسب سوال و نیاز خود، مطلبی فلسفی را استفاده کند؛ اما این برداشت با این نکته که همین خواننده، این متن را هزل بداند، تعارضی ندارد. به هر روی، توجه هرمنوتیک فلسفی به ابعاد وجودی انسانی (دازاین) امری مفید تلقی می‌شود، اما لازمه این امر ضرورتاً نمی‌تواند پلورالیسم معنایی متن باشد.

منابع ۱. Bontekoe, Ronald: Dimensions of the Hermeneutics Circle, Humanity Press, New Jersey, ۱۹۹۶۲. Gadamer, Hans-George: Truth and Method, Second, Revised Edition, Translation By: Joel Weinsheimer. and Donald G. Marshall, The Continuum Company, ۱۹۹۴۳. Heidegger, Martin: Being and Time, Basil Blackwell, ۱۹۶۲۴. Kurt Mueller-Vollmer (Ed), The Hermeneutics Reader, Basil Blackwell, ۱۹۸۶. Cambridge University Press, ۱۹۹۰۵. Ricoeur, Paul: Hermeneutics and the Human Sciences, Trans. By John Thompson, Cambridge. Ricoeur, Paul: Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. FortWorth: Texas Christian. University Press, ۱۹۷۶۷. Ricoeur, Paul: the Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. The Athlone Press Reprinted ۲۰۰۰۸. Ricoeur, Paul: The Rule of Metaphor: the creation of meaning in language. London: Routledge, ۲۰۰۳۹. Schleiermacher, Friedrich D. E., Hermeneutics and Criticism, Andrew Bowie (trans. & Ed.), Cambridge. university press, ۱۹۹۸۱۰. Valdes, Mario J. (Ed), A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination, University of Toronto press, ۱۹۹۱

۱۱. آخوند الخراسانی، محمد کاظم، فوائد الأصول، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ق. ۱۲. همو، کفایة الأصول، قم، موعسسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق. ۱۳. آملی، میرزا هاشم، بدائع الافکار، بی تا. ۱۴. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲. ۱۵. اصفهانی، محمد حسین، نهاییه الدراية فی شرح الکفایة، قم، انتشارات سیدالشهداء، ۱۳۷۴. ۱۶. صدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثالثة، دارالکتاب اللبانی، ۱۹۷۸م. ۱۷. کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الأصول، قم، موعسسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۶ق. ۱۸. کوزنز هوی، دیوید، حلقه انتقادی، مترجم: مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل، ۱۳۷۱. ۱۹. لاریجانی، صادق، معرفت دینی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۲. ۲۰. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، موعسسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق. ۲۱. واعظی، احمد، در آمدی بر هرمنوتیک، تهران، موعسسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰. ۲۲. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، موعسسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷. مجله پژوهش و حوزه، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، شماره ۲۷ و ۲۸،

بررسی جایگاه حکومت در فلسفه و فقه

حجت الاسلام سید محمد مهدی میرباقری

موضوع بحث «جایگاه حکومت در فلسفه و فقه» است. غرض اصلی این است که اگر ما فلسفه را به دید رایج و نظر مصطلح بنگریم

آیا می‌توان از این دید، «حکومت دینی» را قابل تعریف دانست؟ جواب این است که نمی‌توان بر این اساس، ضرورتی را برای مبتنی بودن ضوابط اداره حکومت بر پایه تعبد به دین قائل شد.

اگر مثلی را تصور کنیم که یک ضلع آنرا حکومت و ضلع دیگرش را فلسفه و حکمت و بالاخره سومین ضلع آن را دین تشکیل دهد. جای این سؤال اساسی پیش می‌آید که اصولاً چه نسبتی بین این اضلاع وجود دارد؟ آیا حکومت، زیر مجموعه «حکمت» و فلسفه است و یا «دین»؟ همچنین در این فرض باید دید که نسبت بین حکمت و دین چگونه است؟ تمام این مطالب، موضوع اصلی بحث ماست. ۱- بیان تقسیمات «حکمت» و متدهای مربوطه، از منظر حکمای اسلامیتفسیری که از یونان باستان در بین حکمای آن دیار، و به تبع ایشان بین حکمای اسلامی، رایج بوده است تقسیم حکمت و فلسفه - به مفهوم عام آن - به حکمت «نظری» و «عملی» است و حکمت نظری را به نوبه خود به «حکمت مابعدالطبیعه» یا متافیزیک و «ریاضیات» و «طبیعیات»، و حکمت عملی را به «سیاست مدن» یا کشورداری، «تدبیر منزل» یا خانه داری و بالاخره «تدبیر فرد» یا علم ق تقسیم کرده اند. در حکمت نظری - به مفهوم عامش - در مورد «آنچه که در خارج هست»، جدای از افعال انسان بحث می‌کنند که بخشی از آن به امور مابعدالطبیعه و بخشی دیگر به ریاضیات و بخش پایانی آن به طبیعیات اختصاص داشته که در اصطلاح قدما، هر یک از آنها دارای شعب و فئونی خاص بوده اند. اما حکمت عملی در مورد اعمال انسان، می‌در آنجا که اختیار انسان حضور خود را اعلام می‌نماید بحث می‌کند آن هم نه در باب هستی اختیار بلکه در این رابطه که چگونه باید این اختیار اعمال بشود و کیفیت اعمال اراده‌های انسانی در شکل فردی و جمعی برای رسیدن به کمال مطلوب چیست؟ موضوع حکمت عملی، چیزی جز این نیست که سه تقسیم مزبور را در درون خود پذیراست. این، تقسیمی است که برای مجموعه علوم ارائه شده و حکومت، اداره، تدبیر و سرپرستی یک کشور، یکی از شعب حکمت عملی محسوب می‌شده است. بحث دیگر این است که هر یک از این شعب چگونه تحصیل می‌شوند؟ در حکمت نظری، متدهای مورد استفاده دانشمندان آن زمان و نیز علمای معاصر، به صورت استفاده از «متد برهانی» در بخش مابعدالطبیعه و ریاضیات، و آمیزه‌ای از متد «برهانی و تجربی» در طبیعیات بوده است که البته تفاوت قابل توجهی بین متد طبیعیات در گذشته و حال وجود داشته است. اما در حکمت عملی، ملاک و مقیاس، «عقل عملی» انسان بوده است که مصلحت سنجی کرده و «بایدها و نبایدها» را در سه عرصه تدبیر کشور، منزل و فرد ارائه می‌دهد. ۱ / ۱ - انفکاک گستره دین از گستره حکمت، نتیجه حاکمیت دادن عقل بر جمیع شئون حکمتبر این اساس همچنانکه گستره حکمت نظری، ورای محدوده دین محسوب می‌شود. گستره حکمت عملی نیز از این قاعده مستثنی نیست و جدای از دین - و مشخصاً بر پایه عقل عملی - تعریف شده و حکمت نظری هم بر پایه عقل نظری یا ادراکات حسی انسان بنا گذاشته می‌شود. لذا در این بینش طبیعی است اگر کشورداری و حکومت، از زیر مجموعه‌های حکمت عملی محسوب شود و این عقل انسان باشد که کیفیت اداره حکومت را تعیین کرده و وظیفه مصلحت سنجی را در این باب بر عهده داشته باشد. با این وصف جای این سؤال خواهد بود که نقش وحی و دین در این بین چیست و از چه جایگاهی برخوردارند؟ همانگونه که ایشان در باب حکمت نظری، محدوده نظر، اندیشه و تجربه را مشخص می‌کنند و آن محدوده را اصالتاً جدای از گستره دین معنا کرده و متد عملکرد را متدی عقلانی و تجربی می‌دانند که باید با تمسک به تدبیرات عقلی و مشاهدات و تجربیات به نتیجه رسید، در باب حکمت عملی نیز از نقش و جایگاه عقل عملی و مصلحت سنجی‌های چنین عقلی بر پایه مدرکات اولیه خود سخن می‌گویند. همچنانکه مبنای صحت را در حکمت نظری، به وحی بر نمی‌گردانند و قائلند که عقل از بداهت آغاز می‌کند و با مبادی و روشهای بدیهی هم به نتیجه رسیده - و به تعبیر قوم - از این طریق حقایق عالم را کشف می‌کند در حکمت عملی نیز مصلحت سنجی -ها بر پایه بداهتهای عقل عملی شکل می‌گیرد و به نتایجی می‌رسد. ۱ / ۱ / ۱ - نفی حضور بالذات دین در عرصه‌های مختلف حکمت نظری و عملی حاصل این بینش چنین است که دین در این محدوده‌ها حضور بالذات ندارد؛ یعنی محدوده فلسفه و حکمت نظری و نیز حکمت اولی، جایگاهی نیست که ابتدائاً مربوط به دین شود. بلکه چون از یک سو

این دو حکمت، ناظر به حقیقت می باشد لذا ما به نحوی بر حقایق هستی مسلط می شویم و بر پایه همین حقایق، هر دو حکمت شکل می گیرد. و از دیگر سو وحی با حقایق عالم در تنافی نیست لذا نوعی هماهنگی بین وحی و حکمت برقرار می شود. به تعبیر دیگر دانشهای بشری - اعم از نظری و عملی و عقلانی و تجربی - هماهنگ با وحی می شوند که این امر در راستای ارتباط این علوم با حقایق هستی و هماهنگی وحی با این حقایق قابل تفسیر است. این همان چیزی است که از آن به هماهنگی وحی با عقل و علوم تجربی و یا هماهنگی قرآن با برهان و با آن دسته از علوم تجربی که از در سازگاری با حقایق در آیند تعبیر می شود چرا که مبنای هماهنگی، نظارت بر واقع است لذا چون همگی اینها ناظر به حقایقند و هم حکمت نظری از بدیهیات آغاز کرده و به کشف حقایق می پردازد و هم حکمت عملی بر اساس راهبردهای عملی که ریشه در بدیهیات دارد شکل می گیرد و هم وحی، منکر چنین حقایقی نیست، از این رو شاهد نوعی هماهنگی قهری بین این عرصه ها می باشیم. بدیهی است نمی توان در این حال این حوزه ها را حوزه های وحی نامید. اخیراً بعضی از بزرگان اشاره به لزوم تفاوت بین دین و وحی می کنند به اینکه دین، اعم از عقل و نقل است لذا تمامی این علوم، زیر مجموعه دین بوده و نمی توان گستره دین را محدود به علوم نقلی کرد و از شمولیت آن بر علوم عقلی و پذیرش نسبت به این علوم چشم پوشی نمود. چنانچه پیداست بر این اساس نیز جایگاه اساسی دین در حکمت نظری و عملی، از یک موضع تأسیسی نبوده و صرفاً امضاء کننده عقل نظری و عملی می باشد. لذا می-توان به نحوی محصولات هر دو عقل نظری و عملی را در چارچوب دین گنجانند اما نمی توان نقش آن را نسبت به این محصولات، از جایگاهی تأسیسی ارزیابی نمود بلکه نهایتاً عدم تنافی آنها با دین و یا مهر تأیید خوردن شان توسط دین، قابل انتاج است. ۲- نفی ضرورت «حکومت دینی»، لازمه قرار دادن حکومت به عنوان یکی از زیر مجموعه های «عقل عملی» بر پایه این اندیشه که ما دانشهای بشری را بر مبنای کشف حقایق تفسیر کرده و درک از حقایق را هم به بداهتهای عقل نظری و عملی یا بداهتهای حسی بر می گردانیم می توان چنین نتیجه گیری کرد که از همان ابتدا، حوزه ای را برای عقل و حس بشری تعریف کرده ایم که محصول آن ربطی به دین نداشته و از این ناحیه بدست نیامده است ولو اینکه در نهایت آنرا جزیی از دین قلمداد کرده و هماهنگ با دین بدانیم. بسیار متفاوت است این معنا از دین و گستره آن، با بینشی که سخن از دین ورزی و تلاش بشری در بخش دین کرده و آن را محصول چنین تلاشی می داند چون آنچه در آن دیدگاه مد نظر است چیزی نیست جز اینکه چنین امری محصول تلاش عقلانی و حسی بشری می باشد و همین تلاش است که تکلیف نهایی را در این حوزه ها مشخص می کند. ممکن است ادعا شود که چون دین، امضاء کننده عقل و تلاش عقلی است لذا به تبع، این حوزه ها را شامل است. ولی حقیقت امر این است که اینها همگی محصولات تلاش عقل و حس بشری و بدور از وحی و تعبد بدان می باشد که با ریاضات عقلانی و بکارگیری برهان و یا استفاده از مشاهدات و متدهای موجود در علوم حاصل شده است. هر چند ممکن است هماهنگی این نتایج را با دین و یا زیر مجموعه بودن آنها را نسبت به دین ادعا کنیم ولی این را هم باید بپذیریم که دین نمی تواند در این حوزه ها نقش اساسی را ایفا کند. این یک نگاه به دین است که بر اساس آن، اصل وجود «حکومت دینی» نفی می شود. این همان چیزی است که به یک معنا حکومت را زیر مجموعه های عقل عملی دانسته و یا در شکل جدید آن قائل است که مدیریت جامعه یک مدیریت علمی است و نه دینی. در هر صورت می توان این دو نوع ادعا را به یک مبنا برگرداند و آن اینکه از ابتدا ایشان دایره دین را محدود کرده و حوزه هائی را به عقل و حس بشری وا نهاده اند. طبیعی است در این حال، عقل و حس بشری است که حرف اول را در چنین حوزه هایی می زند. لذا بر این مبنا به حکومتی که پایه های آن، ریشه در دین داشته باشد محتاج نبوده و طبعاً نمی توان ساختارهای توزیع قدرت را در چنین حکومتی به ضوابط دینی برگرداند. به تعبیر دیگر وقوف و تعهد دینی در چنین حکومتی اصولاً امری معقول بشمار نمی رود تا بخواهد به عنوان شرط مناسب اجتماعی مطرح شود و اگر هم به عنوان شرط محسوب شود تنها شرطی غیر ضروری و نابجا خواهد بود؛ لذا نه شرط لازم است و نه شرط کافی. بنابراین تعهد و آگاهی دینی - یعنی فقاقت و عدالت - نه از شرایط لازم و ضروری مناصب اجتماعی در چنین حکومتی است

و نه از شرایط کافی. اگر قرار باشد که فقاقت و عدالت به عنوان شرط کافی تلقی شود طبیعی است که زمام حکومت از دست در برود چرا که در این دیدگاه، حکومت، محدودهٔ سنجش‌های عقلانی است که نمی‌توان با فنون دیگری که هیچ ارتباطی با آن ندارد اداره شود. و اگر هم آن را شرطی لازم بدانیم تنها بدین معنا خواهد بود که ما شرطی غیر ضروری را در مناصب اجتماعی، قید زده و قدرت را به طبقه‌ای خاص تخصیص داده ایم بدون آنکه ضرورتی برای این انحصار قدرت وجود داشته باشد. از این رو اگر ادارهٔ حکومت در انحصار فقیهان و عالمان دینی قرار گیرد چیزی جز انحصار قدرت به یک طبقه نیست در حالی که هیچ ضرورتی برای چنین انحصاری وجود نداشته است؛ حتی بنا بر این فرض که این طبقه از کسانی باشند که اهل سیاست مدن و تدبیر و کشورداری بوده و از عهدهٔ سرپرستی جامعه هم برآیند. در هر صورت مقید کردن مناصب اجتماعی به این عناوین، در حکم مقید کردن حکومت به یک طبقهٔ خاص است که چیزی جز انحصار غیر ضروری نخواهد بود. چه اینکه اگر کسی با زور بر مسند قدرت نشیند و این جایگاه اجتماعی را به صورت موروثی در خانوادهٔ خود حفظ کند هیچ گاه این امر نمی‌تواند در چارچوب یک ضرورت منطقی تفسیر شده و آن را حق چنین خانواده‌ای بدانند همچنین عین همین وضعیت است در تخصیص قدرت به فقیهان دینی که با پشتوانهٔ زور سیاسی و حضور قدرت، بر اریکهٔ حکومت تکیه زده اند! ۱ / ۲ - عدم تفاوت بنیادین حکمت عملی قدیم و جدید در ملاحظهٔ جایگاه و ضرورت حکومت تمام آنچه گذشت اجمال نظرات این دسته از صاحب‌نظران است که تفصیل آن را باید به مباحث دیگری موکول کرد تا در آنجا تفاوت موجود میان این سخن بنا بر حکمت عملی قدیم و دید بیشترمورد بررسی قرار گیرد و کلام ایشان در باب کشورداری از زاویهٔ عمیق‌تر نگریسته شود. هر چند در ریشه‌ها تفاوت چندانی میان حکمت عملی قدیم و جدید نیست چرا که در هر دو صورت حکومت را از زیر مجموعه‌های عقل عملی دانسته و عقل را صاحب فتوا و نظر می‌دانند و در واقع بر اساس تدابیر عقل عملی، ادارهٔ حکومت را ممکن و صحیح می‌شمارند. بلکه آنچه تغییر کرده است تنها در شیوه‌های کشورداری است و نه در ریشه‌ها. لذا تفاوت اساسی و بنیادین بین انحاء حکومت از قدیم تا امروز وجود ندارد و اگر قرار باشد طبقه بندی صحیحی از انواع حکومتها داشته باشیم ابتدائاً باید آنها را به حکومتهای «دینی» و «غیر دینی» تقسیم نمود که البته حکومتهای غیر دینی دارای اشکال متفاوتی خواهد بود. اما در هر صورت در تمامی این حکومتها این مبنا مورد تأکید است که ضرورتی برای ادارهٔ حکومت بر مدار وحی وجود ندارد و تنها این عقل عملی است که حرف اول و آخر را در چنین عرصه‌ای خواهد زد. بنابراین تفصیل این مطلب که «ریشه انحاء حکومت به چه امری بازگشت دارد و مواضع اشتراک و اختلاف آنها کجاست؟» ترجیحاً به مباحث آتی موکول می‌گردد. هر چند به این نقطهٔ مشترک در همین بحث اجمالی واقف شدیم که در نظر این افراد، حوزه حکومت عملی، حوزهٔ مستقل از وحی است چرا که عقل مستقلاً قدرت سنجش مصلحت را در ادارهٔ نظام و کشور داری دارد که ضرورتاً باید بر پایهٔ مصلحت سنجی‌های عقلی، امر ادارهٔ حکومت سامان یابد. کما اینکه ایشان در باب حکمت عملی نیز قائلند که عقل دارای بدهت است؛ از بدهتها آغاز می‌کند؛ بر پایهٔ روش بدیهی حکمت می‌راند و به نتایج بدیهی نیز می‌رسد. لذا این حوزه، حوزه‌ای مستقل از وحی بوده و مربوط به عقل نظری (با تمام بدهتها و روش‌های مستقلش) می‌باشد. از این رو صحیح است که این دو حوزه را خارج از محدودهٔ تصرف دین بدانیم. اما این سؤال کماکان بی‌پاسخ می‌ماند که جایگاه دین کجاست؟ اصولاً فلاسفه‌ای که به خدا و پیامبر معتقد بوده‌اند جایگاه دین را به چه صورت تعریف می‌کرده‌اند و نقش آن را در کدام محدوده قبول داشته‌اند؟ اگر این حوزه عقل نظری و آن حوزه عقل عملی است و تمام اندیشه و عمل انسان تنها در این دو محدوده قابل تفسیر است پس چه نقش و جایگاهی را در این عرصه می‌توان برای وحی قائل شد؟ همین جا نقطهٔ آغازین بحث کیفیت رابطهٔ «دین و فلسفه» و «دین و علم» است که اصولاً نسبت بین دین و فلسفه و یادین و علم چیست؟ چه نسبتی باید بین حکمت عملی و دین برقرار شود؟ ۳ - انحصار نقش دین در دو عرصهٔ امور «فردی» و «خروی» حاصل کلام حکمای مؤحدنظر رایج این بوده و هست که نقش دین را باید در تأمین سعادت اخروی انسانها خلاصه کرد لذا در محدوده‌ای که سعادت

اخروی بشر به آن وابسته است نقش محوری با دین است. از این جمله است اعتقاداتی که لازمهٔ چنین سعادت‌تی بوده و توسط دین ارائه می‌شود. همچنین یک سلسله سلوک و مناسک و آداب عملی همچون ریاضات و عبادات دینی، لازمهٔ دیگر تأمین چنین سعادت‌تی محسوب می‌شود. بالاخره چند دستورالعمل مشخص اخلاقی می‌تواند مکمل این مجموعهٔ نورانی بوده و زمینه ساز دستیابی انسان به فوز عظیم اخروی باشد. همین افراد در مورد نسبت «دین» به «فلسفه» معتقدند که چون دین، پیام رسان یک سلسله اعتقادات خاص است که شروط سعادت انسان محسوب می‌شوند و این اعتقادات هم باید بطور یقینی و مبرهن به مقام اثبات برسند لذا همین نقطه را می‌توان نقطهٔ پیوند دین و فلسفه دانست که البته در این نقطه هم اصل، فلسفهٔ نظری است چرا که فلسفه است که مبانی اعتقادی دین را اثبات می‌کند. اما نسبت آن با حکمت عملی را باید در یک سلسله «بایدها و نبایدهایی» جستجو کرد که مربوط به سعادت اخروی انسان هستند. تمامی اینها به عنوان حوزهٔ دین بشمار می‌رود که چرا که عقل عملی، توان درک ضرورت‌هایی را که برای سعادت اخروی انسان لازم است ندارد لذا درک آن ضرورت‌ها و «بایدها و نبایدها» در محدودهٔ تعبد به وحی (و در یک کلام، دین) قرار می‌گیرد. چنانچه گذشت این، کلام دین باوران از فلاسفهٔ حکمایی است که چنین حوزه ای را برای دین قائلند. بنابراین در بخش حکمت عملی آنجا که تدبیر عمل، مربوط به سعادت اخروی انسان می‌شود. حوزه ای جز حوزهٔ تعبد به وحی نخواهد بود اما آنجا که مربوط به ادارهٔ حیات «اجتماعی» و «امور دنیوی» انسان است دیگر نمی‌توان این گونه امور را در حوزهٔ تعبد به وحی گنجانند چرا که اصولاً وحی، برای تنظیم دنیای بشر نازل نشده است و تنها در مقولهٔ تأمین سعادت اخروی او قابل تفسیر است. اگر نبود حیات اخروی انسان، نه دین بود و نه ضرورتی برای تعبد به وحی وجود داشت. پس محدودهٔ تنظیمات اجتماعی و حیات دنیوی هر یک از افراد بشر محدوده ای است که باید بر پایهٔ عقل عملی انسان بنا گذاشته شود و علمی که حاصل چنین عقلی هستند تنها می‌توانند در چنین محدوده ای کارآمدی داشته باشند. بده آنجا که «بایدها و نبایدها» به سعادت اخروی انسان مربوط می‌شوند و عمدتاً در شکل فردی هستند - چرا که در امور اخروی، هر فرد مسئول عمل خود بوده و به صورت فردی و مستقل مورد مؤاخذه و حسابرسی قرار گیرد - می‌توان چنین عرصه ای را در چارچوب حوزهٔ وحی تعریف نمود. لذا حوزهٔ اعمال فردی که مربوط به سعادت انسان است تحت پوشش وحی قرار می‌گیرد و حوزهٔ ادارهٔ اجتماعی انسان یا حوزهٔ ادارهٔ فردی انسان در امور دنیا همگی حوزه‌هایی هستند که تحت پوشش عقل عملی قرار گرفته و علمی که زیر مجموعهٔ چنین عقلی هستند در این زمینه، مبنای برنامه ریزی و تصمیم‌گیری خواهند بود. تمام اینها ظاهر آن نوع تقسیم بندی است که از کلمات این بزرگان استفاده می‌شود. به تعبیر بهتر در حوزهٔ حکومت نظری، مبانی اعتقادی به عنوان جزء اساسی و ضروری دین بشمار می‌روند که با حکمت ما بعدالطبیعه به هم گره خورده و تلائم و تلاقی پیدا می‌کنند و در واقع دین در این بخش، با حکمت نظری در بخش ما بعدالطبیعه هماهنگ می‌شود. اما آن محدوده ای که مربوط به سعادت اخروی انسان، تهذیب اخلاقی فردی و رفتار عملی او - که دخیل در چنین سعادت‌تی است - می‌شود همگی مربوط به دین بوده و آن بخش از اموری که مربوط به سعادت اخروی از او نبوده و در قالب برنامه ریزی عملی برای حیات اجتماعی و دنیوی انسان رخ می‌نماید مربوط به تدبیر عقلاء می‌شود که حکمت عملی در آنجا اصل خواهد بود. ۱ / ۳ - تفکیک سه حوزهٔ وحی و عقل و حس، ثمرهٔ دیگر این کلامطبیعی است که بر پایهٔ این تقسیم بندی، حکومت دینی امری غیر ضرور و بی‌معنا محسوب شود چرا که از این منظر، حکومت، پدیده ای عقلانی است. لذا اگر یک پیامبر هم عهده دار رهبری یک حکومت شود از آن جهت که پیامبر است مزیتی برای ادارهٔ چنین جامعه ای ندارد و از آن جهت که بر او وحی می‌شود نمی‌تواند شأنت رهبری حکومت را داشته باشد تا جایی که قادر نخواهد بود امر اداره را بر پایهٔ تعالیم دینی خود سامان دهد بلکه باید بر اساس دستورات و راهبردهای عقل عملی، چنین کند. چون این حوزه حوزهٔ دین و تعبد بدان نیست. این سخنی است که به شکلی در قدیم گفته می‌شد و به شکل دیگر امروزه در لابلائی کلمات اصحاب این نظریه یافت می‌شود اما همگی در این نظر متفقند که محدودهٔ دین، محدودهٔ ارزشهاست که در غیر آن اصولاً نیازی به دین وجود ندارد چرا که چنین عرصه

هایی، حوزه عقل عملی و نظری انسان است. پس در واقع سه حوزه موازی با یکدیگر را بین وحی و عقل و حس تعریف می کنند که هر سه هم سطح هم بوده و هر یک در محدوده ای خاص عمل می کنند و اگر احیاناً در مواردی چند کارشان به تداخل کشیده شد باید دقت کرد که آن مورد، بالذات مربوط کدامیک از سه حوزه مزبور است. چه بسا دین در مواردی، از مقوله امور حسی نیز سخنی گفته باشد ولی در واقع این سخن دین نیست و باید زمام امر را بدست حس بشر که چنین حوزه ای بالذات مربوط به آن است سپرد و الا اگر دین در این زمینه کلامی داشته باشد به صورت بالعرض قابل تفسیر است. همچنانکه دین ممکن است در باب برهان و فلسفه سخن گفته باشد اما این عرصه عرصه فلسفه است که دین، خود را در این حوزه و امداد آن می داند که فلسفی سخن گفته و فلسفی عمل کرده است. بر اساس این دیدگاه - که بعضاً در مکتوبات حکمای خود ما نیز منعکس است - نمی توان مدافع ضرورت تأسیس حکومت دینی و اصل ولایت فقیه بود چون این، خاستگاهی نیست که از آن اصل ولایت فقیه برخیزد. ۴ - تبیین «جایگاه حکومت در فلسفه» از طریق دو نوع نگرش متفاوت به فلسفه نوع نگرش ما به فلسفه، از دو زاویه ممکن است صورت بگیرد: ۱ - نگرشی از برون فلسفه، که بر اساس آن می توان حوزه فلسفه را تعریف کرد و بر این پایه، حوزه دین و جایگاه حکومت دینی را مشخص نمود. ۲ - نگرشی از درون فلسفه، که بر اساس دقت در تعاریف و مفاهیم فلسفی به معنای خاص آن - یعنی فلسفه نظری و ما بعدالطبیعه - بتوان در نهایت، پاسخ گوی این سؤال بود که آیا از میان تعاریف و اصطلاحات رایج فلسفی می توان تعریف و ضرورت حکومت دینی را استنباط کرد یا خیر؟ این، نگرش دیگری در باب «جایگاه حکومت در فلسفه» است که بر اساس دقت در فلسفه نظری خصوصاً بخش ما بعدالطبیعه آن صورت گرفته و در نهایت به جواب این پرسش نائل می شویم که آیا جایگاهی برای حکومت در فلسفه یافت می شود یا خیر؟ گاهی در نگرش فلسفی به هستی می توان عالم را بر اساس ربوبیت تفسیر کرد و سپس ربوبیت را به ولایت و تولی تعریف نمود تا نهایتاً به ولایت اجتماعی رسید. و گاهی هم می توان فلسفه را از زاویه ای دیگر و با عنوان هستی و چیستی و بحث از اصالت وجود و ماهیت شروع کرد و سپس بر این اساس، حرکت و علّیت و .. را تعریف نمود. این دو نگاه، ما را به دو نتیجه متفاوت در ضرورت اقامه «حکومت اجتماعی» رهنمون می سازد که در یک نگاه ممکن است به فلسفه های اجتماعی منتهی شود و در یک نگاه چنین نباشد و صرفاً فلسفه را در همان محدوده فلسفه نظری و نگرش کلی به حقایق هستی در قالبی برهانی تعریف کند. بنابراین این نگرش، نگاه متفاوتی است که آیا فلسفه های متداول در حوزه های اسلامی و آنچه که به عنوان فلسفه اسلامی قلمداد می شود در محتوای خود می تواند به فلسفه اجتماعی و حکومت دینی ختم شود یا خیر؟ این به عنوان نگاه دومین - و البته درونی - به محتوای فلسفه های رایج و متداول اسلامی قابل طرح است. لذا این دو کار باید صورت بگیرد. ۱ / ۴ - بحث از «چیستی رابطه حکمت نظری و عملی» در نگرش بیرونی به فلسفه (نگرش اول) از این رو نگاه اول را می توان نگاهی بیرونی دانست چرا که ما بدو حوزه ها را تفکیک می کنیم تا ببینیم که جایگاه هر یک از عقل و حس و وحی کجاست؟ از این طریق می توان جایگاه وحی و علوم حسی و عقلی را مشخص کرد اما نگاه دوم، نگاهی درونی به فلسفه ها و حکمت اسلامی رایج است تا ببینیم که آیا چنین فلسفه هایی می توانند در نهایت یک فلسفه اجتماعی - که این امر نیز به نوبه خود به یک حکومت و یک شکل از اداره امور اجتماعی ختم می شود - منتهی گردد یا خیر؟ لذا به نظر ما باید از هر دو زاویه این بحث را مورد دقت قرار داد. اما بخش اول بحث، خود منقسم به دو مبحث اجمالی و تفصیلی می شود که قالب تفصیلی آن به تعریف حکمت عملی، نسبت آن با حکمت نظری، شیوه عملکرد عقل در حوزه حکمت عملی و تفاوت این شیوه با عملکرد عقل در حوزه حکمت نظری می پردازد؛ بدین صورت که آیا می توان حقایق حاصل از عملکرد مزبور در بخش حکمت نظری را همان حقایق اما در حوزه عمل انسان - اعم از عمل فردی و اجتماعی - نامید یا اینکه چنین عملکردی در بخش حکمت عملی، عملکرد دیگری است که از بداهتهایی دیگر آغاز کرده و با شیوه دیگری هم به نتایج لازم می رسد؟ این همان بحث معروف «چیستی رابطه حکمت نظری و عملی» است که اصولاً «هست» و «باید» چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ آیا اینها دو حوزه مستقل از یکدیگرند یا اینکه از هم بریده

نیستند و نمی‌توان آنها را بر اساس دو مبنا و دو روش مستقل تفسیر کرد بلکه در واقع به هم پیوسته بوده و از یک جا سرچشمه می‌گیرند به گونه‌ای که حکمت عملی را می‌توان از شعب حکمت نظری قلمداد کرد؟ اگر کسی قائل به رجوع «هست»ها و «باید»ها به مبنایی واحد شد و گفت در حوزه‌ای مخصوص، «باید» همان «هست» است آنگاه متد رسیدن به حکمت عملی و احکام عقل علمی، چیزی جز همان متد رسیدن به احکام عقل نظری نخواهد بود جز اینکه عقل، در حوزه‌ای دیگر به کاوش پرداخته و با همان شیوه و از همان مبانی، در چنین حوزه‌ای به نتایجی خاص می‌رسد. اما اگر در مقابل، کسی قائل شد که عقل عملی دارای اداراکات مستقلی بوده و بداهت آن هم بداهت مستقلی است که ریشه در عقل نظری ندارد آنگاه طبیعی است که دستگامی دیگر با سیری دیگر مورد نیاز باشد. ۵- تبیین رابطه بین «دین و حکومت» و «دین و حکمت» ۱ / ۵- بیان ادله صاحبان دیدگاه فوق مبنی بر حصر نقش دین در امور فردی و اخرویدر اینجا مناسب است که به بررسی همان سؤال اساسی پردازیم که اصولاً رابطه بین «دین و حکومت» از یک سو و رابطه بین «دین و حکمت» از دیگر سو چگونه است؟ همچنین باید دید نیاز به دین در چه حوزه‌هایی وجود دارد؟ آیا دین فقط برای سرپرستی سعادت فرد - آن هم سعادت اخروی او - به بشر اعطاء شده است به گونه‌ای که هیچ ارتباطی با حیات دنیوی، سیاست مدن و تدبیر منزل و ... ندارد. یک نگرش به دین، محدوده آن را تنها در همین گستره ضیق تعریف می‌کند و ورای این امور را اصولاً جایگاه دین نمی‌داند. منشأ این نگرش را باید در کیفیت تلقی ایشان از دین جستجو کرد که امر حکومت را جدای از دین و نسبت به انبیاء علیهم السلام می‌داند چه رسد به فقهاء که در منزلتی مادون نسبت به انبیاء علیهم السلام قرار دارند. لذا پیامبر از آن جهت که پیامبر است عهده دار سرپرستی و ولایت جامعه نیست ولو اینکه اصل وحی و ضرورت نبوت، امری تمام باشد. او هیچ امتیازی به لحاظ پیامبر بودنش برای سرپرستی جامعه ندارد چرا که این حوزه حوزه مربوط به دین نیست و کسی که رسالتش در محدوده دین خلاصه می‌شود نمی‌تواند خارج از این حد، برای خود رسالتی بیابد. صاحبان این بینش معمولاً از دو زاویه به طرح بحث می‌پردازند: ۱ - جنبه استقرایی ۲ - جنبه استدلالی. از زاویه استقرایی، به جستجوی ماهیت دین پرداخته و ادعا می‌کنند که دین، چیزی جز اخلاق و اعتقادات و احکام نیست و در این سه حوزه هم نمی‌توان امری را مربوط به تدبیر منزل و سیاست اداره کشور که به مفهوم امروزی آن به معنی سرپرستی توسعه اجتماعی است؛ نه ربطی به اعتقاد نسبت به مبدأ و معاد و عوالم غیب و .. دارد و نه به دستورات اخلاقی که در قالب منع اوصاف رذیله و دعوت به اوصاف حمیده می‌باشد و نه به احکام عملی یا فقه مصطلح که نمی‌توان آن را برنامه مدیریت جامعه قلمداد کرد. ایشان از جنبه استدلالی هم به دفاع از نظریه خود پرداخته و می‌گویند اصولاً - باید دید ما چرا محتاج به دین هستیم؟ چه اینکه در این صورت می‌توان به راحتی حوزه دین را هم مشخص کرد. در جواب به سؤال فوق، مدعی شده‌اند که دین برای حیات دنیوی بشر اصلاً ضرورتی ندارد چرا که اگر فرض کنیم برای بشر، سعادت اخروی قرار داده نشده و حیات او تنها در محدوده همین دنیا خلاصه می‌شود آیا می‌توان پذیرفت که در چنین حالی ضرورتی برای ارسال رسل و ابلاغ وحی وجود داشت؟! بنابراین نمی‌توان این محدوده را محدوده نیاز انبیاء علیهم السلام قلمداد کرد چون وجود این فرستادگان الهی تنها در جایی ضرورت می‌یابد که پای هستی دائمی انسان و حیات اخروی او در میان باشد. لذا باید این نوع سعادت انسانی، به یک سلسله از تعالیم خاص الهی تضمین شود که امری ورای اندیشه‌ها و تجارب، ضعیف تر از آنند که بتوانند از عهده تعریف فعل انسان با سعادت ابدی او برآیند لذا در یک کلام باید ضرورت ادیان را از نقطه‌ای تعریف کرد که مسئله خلود و ابدیت انسان مطرح می‌شود. در این صورت صحیح است که حوزه نیازمندی به دین را در همین محدوده بدانیم. نتیجه اینکه دین نیز صرفاً در همین محدوده ضرورت دارد چه اینکه اگر قرار بود که حیات انسان، منحصر در زندگی دنیوی باشد اصلاً ضرورتی برای نزول وحی وجود نداشت اما اکنون که چنین نیست و به عنوان موجودی ابدی بشمار می‌رود باز نمی‌توان وجود این را برای سرپرستی حیات دنیوی او ضروری شمرد چون اصولاً چنین امری را متکفل نبوده و نیست. این تمام استدلالی است که برای تعریف محدوده دین کرده‌اند. ۲ / ۵- بیان دلیل قائلین به «ضرورت تمسک به دین در تمامی امور دنیوی و

اجتماعی» اما نقطه مقابل، این است که بینیم چرا ما محتاج به دین هستیم و حوزه این ضرورت کجاست؟ در جواب می‌گوییم؛ یا اعتقاد ما بر این است که حیات بشری صرفاً در محدوده دنیا است و ماورای آن چیزی جز اوهم نیست و یا اینکه حداقل احتمال وجود عوامل دیگری را داده و رابطه انسان را با این عالم، محتمل می‌دانیم. حال به همین اندازه که وجود عوامل دیگری محتمل باشد حتماً برای تدبیر اعمال انسان در آن حوزه‌ها محتاج وحی خواهیم بود چرا که فرض ما بر وجود حوزه‌های دیگری تعلق گرفته است و تکامل را منحصر در حیات دنیوی نمی‌دانیم. یعنی تکامل فردی و اجتماعی، در عوامل دیگر هم تا ابدیت حضور دارد که بالطبع تدبیر انسان نسبت به نوع تکامل که وظیفه اصلی حکمت عملی است محتاج به وحی می‌شود لذا هم تفسیر از این عوامل که مربوط به حکمت نظری است نیازمند وحی می‌شود و هم تدبیر عملی انسان نسبت به این عوامل محتاج تعالیم دیگری می‌شود چرا که حکمت عملی مربوط به تکامل بوده و همه «باید»ها برخاسته از رابطه دو وضعیت موجود و تکاملی هستند. حال اگر تکامل را در محدوده دنیا تفسیر کنیم ممکن است بتوان ادعا کرد که سرپرستی چنین تکاملی محتاج به وحی نیست و عقل می‌تواند به تدبیر چنین تکاملی پردازد. اما اگر یک گام فراتر رفته و تکامل را در ورای این دنیا تعریف نمودیم آنگاه تدبیر این تکامل و راهبردهای عملی مربوط به آن محتاج به وحی می‌شود کما اینکه تفسیر چنین عواملی نیازمند وحی می‌باشد. خوشبختانه معمول متألهین به چنین قولی معتقد و قائلند و نمی‌توان تنازعی را در این قسمت با حکمای متأله صحیح دانست. اما در عین حال جای طرح این سؤال کماکان وجود دارد که حوزه‌های مرتبط با سعادت ابدی چه حوزه‌هایی هستند؟ متأسفانه مغالطه‌ای که در استدلال گروه اول صورت گرفته این است که ایشان قائل بودند اگر حیات انسان صرفاً در زندگی دنیوی خلاصه می‌شد آنگاه احتیاجی به ارسال رسل و مدیریت انبیاء علیهم السلام نیز نبود! ما فعلاً در صحت چنین فرضی مناقشه نمی‌کنیم اما آیا وجود چنین فرضی بدین معناست که در تدبیر امور همین دنیا محتاج وحی نبوده و می‌توانیم جدای از تعالیم الهی به اداره صحیح نظام معیشت خود مبادرت ورزیم؟ اگر فرض شود که برای انسان یک تکامل اخروی و ابدی نیز وجود دارد آنگاه کدامیک از حوزه‌ها را می‌توان مربوط به این کمال ابدی دانست؟ آیا آنچه که در تدبیر منزل و کشور صورت می‌پذیرد هیچ ارتباطی با آن سعادت اخروی ندارد ولو اینکه آن فرض را هم صحیح بدانیم که اگر عالمی ورای این دنیا نبود احتیاج به وحی بی‌معنا می‌نمود؟ اما اکنون که عوامل دیگری را هم فرض کرده ایم آیا می‌توان ارتباط این دنیا را با آن عوامل برید؟! ایشان در استدلال خود چنین انفکاک‌ی را قائل شده و گفته‌اند چون اگر آخرتی نبود وجود انبیاء علیهم السلام نیز ضرورتی نداشت پس الآن نیز که آخرتی وجود دارد باز نمی‌توان تدبیر حیات دنیوی بشر را مربوط به انبیاء علیهم السلام دانست! لذا این گونه نیست که اگر فرضاً انسان دارای سعادت اخروی است و برای این تکامل نیز محتاج نزول وحی است پس الزاماً همه شئون حیات او نیز مرتبط با چنین تکاملی باشد. ۱ / ۲ / ۵ - وجود رابطه مستقیم روابط اجتماعی انسانها با تجلی آنها در آخرت، بنابر دیدگاه دومه نظر ما این گونه نیست که تنها نماز و سایر مناسک فردی و یا ریاضات روحی او در آن جهات تجلی می‌یابد بلکه تمامی حوزه‌های وجودی انسان در این جهان، مرتبط با آخرت است و در آنجا ظهور پیدا می‌کند. اگر بنا شد که تشخیص رابطه افعال انسان با آن جهان بر عقل مستور باشد پس در همه حوزه‌ها نیز چنین خواهد بود و عقل از تفسیر روابط دیگر نیز عاجز خواهد ماند. در این دیدگاه فرض شده است که حوزه‌های حیات انسانی و اجتماعی بشر، ظهوری در آن عالم نداشته و ارتباطی با آخرت ندارد لذا لازم نیست که رابطه این افعال با آن عوامل سنجیده شود و چون چنین است عقل عملی انسان در تدبیر امور کفایت می‌کند و می‌توان تدابیر انسانی را ضامن اداره حیات اجتماعی او دانست. اگر می‌بینیم که این گروه، نظر به «دین حداقل» دارند و زندگی اجتماعی انسان را محدوده دین ورزی نمی‌دانند بدین علت است که نقش دین را منحصر در تأمین سعادت اخروی بریده‌اند آن هم با تمسک به این مغالطه که اگر انسان محدود به دنیا بود دین لازم نبود و حال که چنین محدودیتی نیست باز نمی‌توان از لزوم دین در تأمین سعادت دنیوی بشر دفاع کرد. اما ایشان از این نکته مهم غافلند که اگر انسان محدود به دنیا نیست آنگاه باید ایشان به این مدعا پردازند که حوزه حیات

اجتماعی انسان، ارتباطی با سعادت اخروی او ندارد. اگر چنین اثباتی رنگ تحقق بخود نگیرد و ایشان بپذیرند که تمامی حوزه های حیات انسان در ابدیت انسان مؤثرند طبیعی است همانگونه که نمی-توانند رابطه ریاضات روحی انسان را با کمالش مشخص کنند همانگونه هم نمی توانند رابطه حیات اجتماعی او را با کمال تعریف نمایند. اگر انسان را در محدوده دنیا و یا در محدوده کل هستی و برای همیشه تعریف کنیم و عقل عملی را برای مصحلت سنجی امور او کافی، و رابطه افعالش را با تکامل ابدیش قابل تعریف بدانیم آنگاه در هیچ حوزه ای محتاج به وحی نخواهیم بود. اما اگر برای انسان ابدیتی قائل شده و عقل عملی را برای مصحلت سنجی در چنین افقی کافی ندانیم و از دیگر سو تمام روابط انسان را با چنین فضایی گره بزیم آنگاه نمی توان عقل عملی را شایسته قضاوت در هیچ یک از حوزه ها دانست. به تعبیر دیگر «بایدها» که از تکامل ناشی می شوند منوط به درک از تکامل می باشند و اگر عقل عملی نتواند رابطه افعال انسان را با تکامل تعریف کند طبیعی است نمی تواند در این حوزه ها نیز نظر دهد و اگر تمامی حوزه های وجودی انسان با کمال ابدیش ارتباط پیدا کرد آنگاه عقل عملی در همه حوزه ها نمی تواند صاحب نظر باشد. بله اگر امور انسانی اموری باشند که بتوان آنها را در محدوده قضاوت عقل علمی قرار داد آنگاه طبیعی است که تمام «بایدها» از عقل عملی ناشی شود و در هیچ حوزه ای محتاج به وحی نباشیم. اینکه انسان باید این گونه نماز بخواند و آن چنان روزه بگیرد و آداب عبادی شرع را در قالبی مشخص ارائه دهد همگی در محدوده قضاوت و نظر عقل عملی قرار خواهد گرفت و نسبت به همگی، قدرت درک و تحلیل خواهد داشت. ۲ / ۲ / ۵ - عجز «عقل عملی» از تفسیر تکامل انسانینا بر این یا ما باید تکامل را در حد دنیا تعریف کنیم و یا اگر آن را در بیش از دنیا تحلیل می کنیم قائل شویم که رابطه بین حوزه رفتار انسان با آن کمال، بریده است و یا اگر بپذیریم که هیچ یک از حوزه-های رفتار انسانی از آن تکامل بریده نیست باید بپذیریم که عقل عملی می تواند رابطه افعال انسان را با آن کمال تعریف کرده و حکم به «باید و نباید» و «خوب و بد» بدهد چرا که این عقل همواره در رابطه با «غایت» حکم می دهد. اما اگر کمال انسان را بیش از دنیا دانستیم و ارتباط او را با عوامل دیگر در حد ابدیت تعریف کردیم و سپس تمامی حوزه های وجودی انسان را به آن گره زدیم و عقل عملی انسان را عاجز از تعریف این تکامل و کشف روابط چنین تکاملی دانستیم طبیعی است که نتوان عقل عملی را در هیچ یک از شئون بشری مستقل دانست؛ نه در اخلاق فردی و نه در تدبیر منزل و نه در سیاست مدن. لذا اینکه بگوییم «اگر آخرتی نبود ما محتاج دین نبودیم پس اکنون نیز امور دنیایی ما مربوط به دین نمی باشد» مغالطه ای بیش نیست. حال که فرض کردیم شئون انسان به نحو قطعی - و یا حداقل محتمل - در تمام حوزه ها حضور دارد برای آنکه بتوانیم سعادت او را در این حوزه ها تعریف کنیم باید خود را در هر فعلی که مرتبط با آن غایت است محتاج به وحی بدانیم. بنابراین اگر حوزه ای را حوزه مستقل و غیر محتاج به وحی و تعالیم انبیاء علیهم السلام دانستیم باید یا بگوییم که ارتباط این حوزه با آن تکامل بریده است و یا اینکه عقل انسانی قادر به تعریف تکامل مزبور می باشد. لذا یکی از این دو ادعا را باید مطرح کنیم و بگوییم که این حوزه حوزه ای نیست که با آن عوامل مرتبط می باشد. اگر انسانی نماز می خواند در عالم آخرت ظهوری خاص پیدا کرده و به عوامل غیب مرتبط می شود ولی الگوی مصرف اقتصادی یا مدل سیاسی یک جامعه اصولاً ربطی به سعادت اخروی او ندارد. اگر ذکر و اورادی را بخواند در آن عالم تجلی می یابد اما اینکه رفتار سیاسی یا فرهنگی یا اقتصادی او چگونه باشد هیچ گونه ارتباطی با آن کمال ندارد و چون ارتباطی ندارد و تکاملش در حوزه همین دنیا تعریف می شود باید امر مصحلت سنجی را به عقل سپرد که آیا برای اداره امور سیاسی این دنیا، نظام دموکراسی بهتر است یا پادشاهی؟! چرا که مصحلت سنجی، تنها در حد همین دنیا مطرح است و کمال دنیا به توسعه مادی تعریف می شود. بنابراین اگر کسی چنین دیدگاهی داشته باشد ضرورتاً باید یکی از این ادعاها را هم در کنار آن پذیرا باشد و حال آنکه هیچ یک از این مدعاها پذیرفتنی نیست چرا که نه می-توان انسان را در محدوده دنیا تعریف کرد و نه می توان گفت رابطه بخشی از فعالیت های وجودی او را با عوامل غیب و آن کمالات بریده است و نه می توان قائل شد که عقل می تواند در این حوزه ها ارتباط فعل را با تکامل تعریف کند اما در دیگر حوزه ها خیر. حال اگر

چنین دیدگاهی را نپذیریم یا مجبوریم مطلقاً به وحی کردن گذارده و خود را در جمیع شئون حیات، محتاج آن بدانیم و یا اینکه مطلقاً خود را رها از چنین امری قلمداد کنیم. ۳ / ۲ / ۵ - اثبات ضروری حکومت دینی در جوامع انسانی به نظر ما تمامی حوزه های افعال انسانی باید تحت تعالیم انبیاء علیهم السلام قرار گیرد. هیچ حوزه ای نیست که خارج از چنین محدوده ای باشد. از این رو بدیهی است که به هر صورت که ما به تکامل و گستره آن نظر اندازیم به همان صورت باید از حکومت و کشورداری، تعریفی مشخص ارائه دهیم. چون برنامه ای که برای اداره حکومت داده می شود باید در مسیر تکامل اجتماعی باشد. اما از آن طرف نمی توان تکامل اجتماعی را تکامل دنیایی تعریف کرد بلکه به همان حوزه های تکامل در تمامی عوامل تعریف می شود که بالطبع بایست آن را بر اساس تعالیم انبیاء علیهم السلام، امری تمام و قابل دفاع دانست. پس حکومت دینی برای تحقق تکامل، یک ضرورت محسوب می شود. در عین حال کماکان جای این سؤال باقی می ماند که جایگاه «عقل» کجاست؟ تدابیر عقلی دارای چه نقشی هستند؟ آیا می توان باب آنها را تعطیل کرد؟ البته عین همین مطلب نیز در باب معرفت شناسی، علوم تجربی و حکمت ما بعدالطبیعه مطرح می شود که آیا می توان ارتباط بین حوزه های معرفت بشری را با سعادت اخروی آن قطع کرد؟ آیا می توان پذیرفت که اگر انسان به هر صورت بیندیشد و به هر نتیجه نظری نائل شود و هر تحلیلی که از عالم داشته باشد باز می تواند به سعادت اخروی برسد یا اینکه این حوزه ها هم به تکامل بشری مربوطند؟ اگر واقعاً چنین ارتباطی وجود دارد باید بینیم که کیفیت این ارتباط چیست؟ انسان باید چگونه بیندیشد؟ در چه موضوعی بیندیشد؟ با کدام نگاه به عالم بنگرد؟ از نگاه عقلایی گرفته تا نگاه تجربی و بالاتر از آن، نگاه روحی؟ اگر عقل، مدرک چنین واقعیاتی نیست آیا غیر از این است که در این حوزه ها نیز سرپرستی از آن وحی است؟ به تعبیر دیگر حوزه معرفت های تجربی، عقلانی و نظری بشر نیز بایست تحت تعالیم انبیاء علیهم السلام قرار گیرد؛ هر چند این سؤال نیز مطرح شود که بالاخره رابطه عقل و حس بشر با وحی چیست؟ نفس عقل عملی و نظری و انواع ادارات بشری دارای چه جایگاه هستند؟ ۴ / ۲ / ۵ - تکامل روش منطقی، در صورت استفاده کامل از دین بنابر جایگاه واقعی آن این بحث در جای خود باید مورد دقت قرار گیرد اما قبل از آن مناسب است جوابی اجمالی به استدلال استقرایی مطروحه در بحث قبل داده شود. ایشان قائل شدند که بنابر استقراء ما، دین مجموعه ای از احکام، اعتقادات و اخلاق است که هیچ یک را نمی توان برنامه اداره بشر و آیین حکومت داری و سیاست مدن دانست. جواب ما بدین کلام این است که اگر ایشان مدعی هستند که چنین امری را نمی توان در حوزه های معرفت دینی سراغ گرفت و آنچه را که ما برای سیاست مدن و تدبیر جامعه و کشورداری بدان محتاجیم در حوزه های معرفت پیشینیان یافت، آنگاه ما نیز با ایشان همراهیم و می پذیریم که چنین امری را نمی توان در چنان حوزه هایی یافت. یعنی حکومت داری به معنای امروزین آن که سرپرستی توسعه محسوب می شود در معرفت های دینی موجود یافت نمی شود. اصولاً نمی توان چنین امری را در این گونه معرفت ها سراغ گرفت چرا که معنا ندارد در معرفت های دینی که حاصل تولی انسانها متناسب با نیازشان به دنیاست و امروزه برای بشر در روند تکامل مطرح می شود آنگونه امروز وجود داشته باشد. بدون شک معرفت دینی، تکامل پذیر است. معرفت دینی، حاصل تولی انسان به دین برای نیاز، باید آن را امری رو به تکامل دانست و چنین نیازی است که دین ضامن رفع آن است. معنا ندارد معرفت دینی که حاصل مرتبه ای از نیاز است پاسخ گوی مرتبه ای بالاتر از نیاز باشد. معرفت دینی امروز ما باید تا از این طریق بتوان به حوزه های جدیدی از معرفت رسید. و یا اینکه مدعی هستیم اصولاً چنین امری را نمی توان در دین سراغ گرفت. اولین جواب ما این است که این ادعایی بدون دلیل می باشد. شما با کدام نگاه به دین نگریده اید که این مقوله را تافته ای جدا بافته از دین بشمار می آورید؟! آیا با همان روشی که قدامت برای رفع نیازمندیهای خود به دین رجوع می کردند به دین نظر کرده و چنین ادعایی می کنید؟ مثل چنین برخوردی، مثل ملاحظه طبیعت با روش طبیعیات قدیم و به دنبال آن، طرح این ادعاست که پاسخ این مشکلات را نمی توان در طبیعت یافت! به تعبیر دیگر از این زاویه، علم را عاجز از حل مشکلات بدانیم با این استدلال که نمی توان با چنین روشی به رفع مشکلات پرداخت! به راستی شما در چنین

موضعی قائل می‌شوید که چون متدها و شیوه‌های موجود پاسخ‌گو نیستند پس نمی‌توان چنین مباحثی را در فضای نظری مطرح کرد و یا قابل حل دانست؟! ممکن است کسی بگوید با نگاهی که نیوتن در فیزیک داشت نمی‌توان بسیاری از مشکلات امروز را مرتفع کرد. اما آیا می‌توان با چنین استدلال ضعیفی، حلّ این مشکلات را غیر ممکن دانست؟! آیا اگر از زاویه «کشف» حقایق به چنین پدیده‌ها و مشکلاتی بنگریم نمی‌توان پاسخ این سؤالات را در طبیعت یافت؟ از این رو ما معتقدیم که برای رفع مشکلات اگر نیازمند تصرف در روشها و تغییر اساسی در آنها شویم باید به چنین راهبردی روی آوریم تا با تصرف زیربنایی بتوان نگاه جدید به مسائل افکند و مآلاً پاسخ جدیدی را برای آنها یافت. عین همین حقیقت را می‌توان در باب معرفت دینی قائل شد. اگر ایشان مدعی هستند که چنین پاسخ‌هایی را نمی‌توان در دین یافت باید به این سؤال، جوابی درخور داشته باشند که با کدام نگاه، از خود در یافتن راهکارها سلب مسئولیت می‌کنید؟ اگر شما دو منبع دینی - یعنی کتاب و سنت - را در اختیار کسی که آشنای به فقهت نیست بگذارید و پاسخ همین استفتائاتی را که بزرگان مراجع در رساله‌های عملیه خود آورده‌اند درخواست کنید او هیچ گاه نمی‌تواند از آن منابع، فتاوی‌ای مربوط به مناسک و ... را بیابد. لذا صریحاً می‌گوید چنین پاسخ‌هایی را نمی‌توان در کتاب و سنت یافت گرچه چنین پاسخ‌هایی را نمی‌توان در کتاب و سنت یافت گرچه بارها تمام آنها را از نظر گذرانده باشد. این ادعا در یک رتبه از او پذیرفته خواهد شد چرا که نمی‌توان از انسان نا آشنا به متد اصولی و روش استنباط، انتظاری جز اظهار عجز نسبت به استنباط احکام الهی از لابلای آیات الاحکام را داشت که محل رجوع دائمی فقهای عظیم الشان است. اما اگر با ملاحظه قاعده مند این منابع، به کتاب و سنت رجوع کنیم به راحتی می‌توان پاسخ‌های شایسته‌ای را پیدا کرد که بدون تمسک به چنین روش استنباطی قابل استفاده نبود. طبیعی است هر زمانی که آن روش، تکامل بیشتری پیدا کند، زمینه استنباط احکام نیز بیش از پیش فراهم می‌شود. ۵ / ۲ / ۵ - بیان جامعیت دین و عدم جامعیت معرفت دینیا آنچه باید مد نظر باشد سرپرستی انسانها در خود دین است چرا که دین باید پاسخ‌گوی نیازمندیهای انسانی باشد. رسیدن به این پاسخ‌ها هم حاصل ولایت و تولی است. یعنی دین باید قدرت ولایت و سرپرستی انسانها را در چنین حوزه‌هایی داشته باشد. اگر انسان تولی پیدا کرد به پاسخ لازم خواهد رسید. اینکه ادعا کنیم «ما ملاحظه کردیم اما نیافتیم»، نه تنها حلال مشکلات نیست بلکه باید خود را آماده پاسخ‌گویی به این سؤالات کنیم که: با کدام نگاه به تأمل نشستید که نتوانستید به جوابی شایسته برسید؟ آیا با استفاده از متد خاصی که تنها برای پاسخ‌گویی به مسائل مشخص و محدود کارآیی داشت به تأمل پرداختید؟ آیا پاسخ آن نیازمندیها اصولاً جایگاهی در دین داشت یا خیر؟ طبیعی است زمانی که نیازهای جدیدی مطرح شد نمی‌توان با استفاده از همان متد پیشین به حلّ این مسائل پرداخت. به تعبیر دیگر همانگونه که ایشان بین معرفت دینی و دین تفکیک قائل می‌شوند و سپس ضعفهایی را به معرفت دینی نسبت داده و دین را از آنها مبرا کرده و می‌گویند معرفت دینی، معرفتی بشری، متکامل و محل بروز اختلاف است همانگونه هم باید از ناحیه نقص و کمال، بپذیرند که معرفت دینی دارای نقایصی است که در دین وجود ندارد. پس آنچه جامع است دین است نه معرفت دینی. ایشان استقرایی در معرفتهای دینی انجام داده و حکم به کامل بودن آنها و نفی جامعیتشان می‌کنند به گونه‌ای که تنها در محدوده‌ای خاص دارای قدرت عملکرد بوده و در عین حال جامعیت ندارند. لذا مدعا این نیست که معرفتهای دینی جامعند چرا که اصولاً جامعیت آنها امری معقول نیست. معرفت دینی، عصری است و قابل تکامل، معنا ندارد که همه نیازهای بشر در تمامی دورانها در معرفت دینی انسانهایی وجود داشته باشد که در دورانی خاص زندگی می‌کرده‌اند. چون بنا نیست که اداره تکامل بر اساس معرفت دینی یک عصر انجام بگیرد بلکه باید چنین امر مهمی بر محور دین صورت پذیرد. جامعیت مربوط به دین است اما استقراء ایشان در باب معرفت دینی بوده است! اگر ایشان مدعی شوند که ما به بررسی منابع دینی پرداخته و به چنین نتیجه‌ای رسیده‌ایم باز این سؤال پیش می‌آید که با کدام روش به چنین جمع‌بندی نائل شده‌اید؟ آیا با روشی که مخصوص یک دوره و برای رفع حوائج مربوط به آن برهه از زمان بوده است؟ آیا با چنین روشی به تأمل پرداخته و نتوانسته‌اید نیازمندیهای جدید بشری را دریابید و سپس به

فقدان پاسخ این نیازها در دین حکم داده اید؟! به نظر ما اشکال اصلی در این است که شما تولی خود را به دین در روش، کامل تر نکرده و روش بهتری را با کارآیی بیشتر برای فهم دین بدست نیاورده اید لذا نمی توانید باروش موجود به حلّ نیازمندیهای جدید جامعه خود پردازید. ۶ / ۲ / ۵ - ضرورت تمسک به وحی در تمامی حوزه های فعل اختیاری بشرنه معرفتهای دینی مطلقند و نه روشهایی که برای دستیابی به این معرفتها مورد استفاده قرار می گیرند. هر دو متکاملند و با تکاملشان، حوزه های معرفت دینی کامل می شود. بر این اساس در هر حوزه ای که بشر دارای فعل اختیاری است و در یک کلام، در تمامی حوزه های حیات بشر که اعمال اراده می کند محتاج به حکم عقل عملی است و چنین حکمی هم باید از ناحیه وحی بدست آید؛ چه در حوزه عمل فردی او باشد و چه در حوزه عمل اجتماعیش. چرا که ملا-ک، اعمال اراده و اختیار بشر است. وحی برای سرپرستی اداره انسان در جهت تکامل آینده است. حال این اراده ممکن است درحوزه اندیشه و نظر اعمال شود و یا در حوزه عمل فردی و اجتماعی او، هر جایی که اراده انسانی جاری می شود حتماً پای تکامل او نیز در میان است و این تکامل هم از محدوده، ۷۰ سال عمر معمول بشر فراتر است. لذا در هر جا که محدوده عمل است احتیاج به وحی نیز تمام است و یکی از محدوده های جریان عمل، گستره اندیشه انسان است. از این رو سرپرستی و تکامل اندیشه نظری نیز بر عهده وحی می باشد. بر خلاف دیدگاهی که قائل به حوزه های مستقل معرفتی بوده و دین را وامدار عقل می داند. اعتقاد ما این است که در تمامی حوزه ها، صحت و حقایق کلیه فعالیتها به تبعیت از وحی بر می گردد. لذا حکومت دینی جزء ضرورتهای اجتماعی انسان برای تکامل بوده و بدون چنین حکومتی نمی توان تحقق تکامل را متوقع بود بلکه ممکن است عقل نظری، کمالی را در محدوده دنیا تعریف کند ولی رابطه چنین تکاملی حتماً از کمال مطلق و ابدی انسان بریده است. ۷ / ۲ / ۵ - عجز مبانی مادی از تفسیر صحیح «توسعه» تمام حکمت عملی و مدیریت غرب، کتابی است که ابتدا و انتها ندارد؛ بدین معنا که نه می تواند به لحاظ نظری، مبانی خود را ثابت کند و نه قادر است رابطه خود را در نهایت با تکامل تعریف نماید. این ابهام و سردرگمی، از کلی ترین نظامها تا خردترین اعمال آن جوامع را تحت تأثیر قرار داده است لذا اگر بر جزیی ترین افعال آن آحاد چنین جوامعی هم دست بگذاریم باز کتابی بدون اول و آخر محسوب می شود. به تعبیر دیگر نمی-تواند «باید» را به سامان برساند. اگر به او گفته شود چرا درس می-خوانی می گوید برای اینکه با سواد شوم و با سواد می شوم برای آنکه موقعیت اجتماعی پیدا کنم. اما وقتی به او گفته می شود «پیدا کردن موقعیت برای چه؟» عملاً از پاسخ دادن در می ماند. «بایدهایی» که در نظامهای مادی مطرح می شود «بایدهایی» بدون اول و آخر و بریده از کمال مطلق و کمال نهایی است. به تعبیر بهتر هر چند قادر است امور خرد را به حد کلان و از آنجا تا حد توسعه تعریف کند اما نمی تواند در توصیف توسعه موفق باشد. اگر از «چرایی» تنظیمات اجتماعی از ایشان سؤال شود با برگرداندن تنظیمات خرد به تنظیمات کلان می گویند از این طریق می خواهیم جامعه را به چنین وضعیتی برسانیم. وزمانی که از «چرایی» تعظیم شاخصه-های کلان مورد سؤال قرار می گیرند آن را به شاخصه های توسعه برگردانده می گویند می خواهیم جامعه را به چنین کمالی برسانیم. اما زمانی که از خود توسعه سؤال می کنیم که «چرا باید به این شکل، توسعه را تعریف کرد؟» از پاسخ دادن عاجز می مانند. لذا رفتار خرد آنها بنا بر سطوح کلان و توسعه، قابل توجیه است اما به سطح توسعه که می رسند عملاً دچار ابهام می شوند. ۱ / ۷ / ۲ / ۵ - اصلاح جهت گیری حاکم بر رفتار «خرد، کلان و توسعه» عامل اساسی اصلاح جامعه بشریمدعای ما این است که اگر قرار باشد حرکت انسان، معقول شده و سامان پیدا کند باید بتوان خردترین حرکت را به کمال مطلق ربط داده و بر آن اساس تعریف نمود. اما نکته مهم این است که اثبات چنین ارتباطی جز بر پایه وحی ممکن نمی باشد. این گونه نیست که در رفتار خرد، ارتباط با کمال معنا داشته باشد اما در دو سطح کلان و توسعه بتوان با اغماض از آن کمال، به تعریف رفتار در چنین سطوحی، پرداخت. بنابراین در این دو عرصه نیز باید به ایجاد چنین پیوندی همت گمارد و البته چنین امری جز بر پایه وحی قابل تحقق نیست. از این رو حکومت دینی، یک ضرورت اجتماعی است اما نمی توان با نگاهی که بر پایه حکمت یونانی به این مقوله مهم می شود انتظاری جز انفکاک طبقه بندی امور را از وحی و

کمال مطلق و بنیان‌گذاری چنین طبقه‌بندی را بر اساس عقل مستقل از وحی داشت. طبیعی است در چنین حالی حکمت، به نظری و عملی تقسیم شده و در حوزه‌ای عقل نظری و در دیگر حوزه، عقل عملی به عنوان محور قلمداد شوند. در هر صورت با چنین دیدگاهی که از بنیان بر «دین حداقل» استوار است نمی‌توان حکومت دینی را به عنوان یک ضرورت، اثبات کرد. با این وصف نه جایی برای عرض اندام دین باقی می‌ماند که واقعیت همین است و فیلسوفان توسعه نیز بر این امر صحه می‌گذارند و نه می‌توان در صورت قائل شدن به نقش دین در جامعه، انتظاری بیش از تأثیر یک «دین حداقل» را داشت.

<http://www.foeac.ir/articles/mohandesi/۲۷۵-barresie-jaygah.html>

هنر مدیریت امام زین العابدین

۱۱:۰۴

هنر مدیریت امام زین العابدین سلام الله علیه آیه الله عبدالله جوادی آملی

... این شعار رسمی که می‌گوئیم: **أَعْظَمَ اللَّهُ أُجُورَنَا وَأُجُورَكُمْ بِمُصَابِنَا بِالْحُسَيْنِ**، صرف تعزیت و مراسم سوگ و ماتم نیست، پیام قیام و مبارزه و سلحشوری و خونخواهی را هم به همراه دارد. در جریان ائمه‌ی دیگر (ع)، سخن از **أَعْظَمَ اللَّهُ أُجُورَنَا وَأُجُورَكُمْ** هست ولی در جریان سالار شهیدان، این صدر تعزیت است؛

ساقه‌ی تعزیت یا عنصر محوری دیگر خونخواهی و قیام است؛ **وَجَعَلْنَا وَ إِيَّاكُمْ مِنَ الطَّالِبِينَ لِثَارِهِ (۱)**. این شعار **إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ** هست، یعنی از خدا می‌خواهیم که توفیق خونخواهی حسین بن علی را به ما بدهد... راز طلب خون بها "ثار" یعنی خون بها. کسی حق ثار خواهی دارد که ولّی دم باشد. بیگانه را چه رسد که خونخواهی کند! ... ما فرزند حسین بن علی هستیم. وقتی پدر ما را شهید کردند، حُب هر پسری حق دارد خونخواهی کند. ما تشییع را امضاء کرده‌ایم، با جان هم امضاء کرده‌ایم. و وجود مبارک رسول گرامی فرمود: **أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ (۲)**، من و علی پدر این مردم ایم. ما هم اینها را به عنوان پدری پذیرفتیم. پس اگر سخن از عاشورا است، سخن از خونخواهی قتل پدر است و از خارجی کسی چیزی نمی‌خرد اما اگر کسی شیعه است، حُب پدر او را کشتند. ما حق نداریم خون پدرمان را بخواهیم؟! **وَجَعَلْنَا وَ إِيَّاكُمْ مِنَ الطَّالِبِينَ لِثَارِهِ**، برای اینکه **أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ**. بنابراین ما چون پذیرفتیم اینها پدران روحانی ما هستند و پذیرفتیم فرزندان آنهایم؛ اگر کسی عاشورا را فقط در اشک خلاصه کند، نه در قیام؛ معلوم می‌شود پسر حسین بن علی نیست! چه طور می‌شود پدر او را بکشند، او قیام نکند؟! دست‌های بسته... مطلب بعدی آن است که وجود مبارک علی بن الحسین، امام سجاد (ع) با گردن یا با دست بسته از کربلا تا شام آمد و این شرف بود. و در شام، جریان کربلا را مطرح کرد؛ وقتی گفتند: در این جنگ چه کسی پیروز شد، فرمود: ما! درست است بازوهای ما بسته است؛ ما رفتیم دین را زنده کردیم، قرآن را زنده کردیم و برگشتیم. آنها رأساً برده بودند! معاویه بعد از جریان شهادت علی بن ابیطالب (ع) و صلح تحمیلی بر امام حسن (ع) که برایش سوزش بود و نه سازش، یکسره خاورمیانه را قبضه کرد. سخن از شام و حجاز نبود. آنروز حکومت مرکزی عبارت از خاورمیانه بود که الآن به ۵۰ - ۴۰ دولت و کشور تقسیم شده است. دو امپراطوری قدر در خاورمیانه بود که هر دو تسلیم شدند. امپراطوری ایران بود که شاهنشاهی بود، امپراطوری روم بود که خاقان بودند؛ رومی‌ها در غرب حجاز، ایرانی‌ها در شرق حجاز، هر دو تابع حجاز شدند. در خاورمیانه کشوری نبود که تسلیم نشود! و وجود مبارک امیرالمؤمنین در طی این ۵ سال بر خاورمیانه حکومت می‌کرد، نه بر حجاز. بعد از شهادت حضرت امیر (ع) و صلح تحمیلی امام مجتبی (ع)، معاویه علناً به جنگ اسلام آمد. وقتی معاویه قدرتمند خاورمیانه شد، آن طوری که ابوریحان بیرونی نقل می‌کند و ابوالحسن عامری نقل می‌کند، این دو بزرگوار که از حکمای قبل از هزار سالند؛ بت‌هائی که از مغرب زمین می‌آمد، مرصع بود؛ اینها را از راه دریا برای هند صادر می‌کرد و با فروش این بت‌ها به هند، درآمدی تحصیل می‌کرد. خلیفه‌ی رسمی مسلمان‌ها با فروش بت که بت‌سازی و بت

پرستی و بت‌فروشی را تقویت می‌کند، ثروت جمع می‌کرد. کار معاویه یک همچنین کاری بود! این کار رسمی او بود. افشاگری امام (ع) آن‌روز نمی‌توانستند بگویند لَعِبَ الْهَاشِمُ بِالْمُلْكِ. کم کم زمینه را فراهم کردند تا کربلا را به پا کردند. بعد از شهادت حسین بن علی (ع) رسماً تریبون اموی اعلام کرد: لَعِبَ الْهَاشِمُ بِالْمُلْكِ فَلَا خَيْرَ جَاءَ وَلَا وَحْيٌ نَزَلَ (۳). این حرف را یزید ملعون بعد از شنیدن گزارش کربلا گفته است. اما وقتی اُسرا به کوفه آمدند، مجلس کوفه را قبضه کردند؛ بین راه بودند، بین راه را قبضه کردند؛ وارد شام شدند، مجلس اموی را در شام قبضه کردند؛ کلاً منکر شدند. گفتند: ما نکردیم، یزید گفت: این زیاد کرد، این زیاد گفت: عمر سعد کرد و... تا آن روز قبل از سخنرانی امام سجاد، همه خواهان جاززه بودند. بعد از سخنرانی زینب و امام سجاد، همه دیگری را لعن می‌کردند. آمدن سر و اُسرا به شام کل منطقه را عوض کرد. و وجود مبارک امام سجاد با بازوهای بسته آمد، امّا زبانش زبان وحی بود. پاسخ امیرالمؤمنین (ع) به جسارت معاویه و معاویه نامه‌ای برای علی بن ابیطالب (ع) نوشت که آن نامه در نهج البلاغه نیست، ولی جواب حضرت در نهج البلاغه هست. در نامه‌ای که معاویه نوشته بود، گفت: علی! یادت هست که طناب به گردنت گذاشتند، تو را با فشار بردند؟! وجود مبارک حضرت امیر در جوابش که در نهج البلاغه هست؛ مرقوم فرمود: اَمَّا مَا قُلْتَ، اِنِّي كُنْتُ اَقَادُ كَمَا يُقَادُ الْجَمَلُ الْمَخْشُوشُ. فَارَدْتُ اَنْ تَدُمَّ فَمَدَحْتُ وَاَنْ تَفْضَحَ فَاَفْتَضَحْتَ (۴). بله، این جریان حق است؛ ولی رفتی مرا تحقیر کنی، خودت تحقیر شدی! رفتی مرا مفتضح کنی، خودت مفتضح شدی! ما اگر بخواهیم سقیفه را امضاء بکنیم، ما را باید به بند بکشند، با زور ببرند! ما با دست خود که سقفی نیستیم، ما غدیری هستیم. بله با زور از ما بیعت گرفتند، این فخر ماست. من اگر می‌خواستم، همانجا بند گشائی می‌کردم تا تاریخ ثابت کند که ما سقیفه را امضاء نکرده‌ایم. خودت قبول داری که مرا با طناب بردند، من هم انکار نمی‌کنم و این فخر من است که ما باطل را با دست خود امضاء نمی‌کنیم. وجود مبارک امام سجاد هم به شرح ایضاً؛ با یک طناب آمده، وقتی او منبر رفت، کرامت علوی و سجادی‌اش جلوه کرد. فرمود: ما امسال مکه نرفتیم، قربانی نکردیم، ولی منا را زنده کردیم، منا برای ماست. ما حج نکردیم، عمره‌ی مفرده داشتیم، ولی حج برای ماست؛ ما اینها را زنده کردیم، دین را زنده کردیم، اسلام را زنده کردیم و خاورمیانه را به حالت اولی‌اش برگرداندیم، داریم می‌رویم مدینه؛ ما پیروز شدیم. اِذَا اَرَدْتَ اَنْ تَعْرِفَ مَنْ غَلَبَ فَاِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ فَادْنُ وَاَقِمِ (۵). این کار ما بود؛ ما شکست نخوردیم، ما پیروز شدیم. هنر مدیریت صحیح‌امام سجاد (ع) به همه‌ی ما دستوری می‌دهد که سعی کنید به مردم خدماتی ارائه کنید، وجود مبارک امام به ما دستور داد از خدا بخواهید که خداوند آن توفیق مدیریت را به شما عطا کند. «مدیریت» یک فن است؛ غیر از ثوری، یک هنر است. از خدا بخواهید که توفیق خدمات و ارائه‌ی خدمات را به شما مرحمت کند. در بخشی از ادعیه آن حضرت آمده است: خدایا! اَجْرٍ لِلنَّاسِ عَلَيَّ يَدِي الْخَيْرِ (۶). خدایا! توفیقی بده که دستی گشوده داشته باشم که خیلی در کنار سفره‌ی من باشند. چرا دست من در کنار سفره‌ی دیگری دراز بشود؟! خیری داشته باشم که مردم از من استفاده کنند. چرا من در کنار سفره‌ی مردم بنشینم؟! آن کسی که عَرَضِی تدبیر ندارد، نمی‌تواند زیر مجموعه‌ی خود را اداره کند، این طبعاً نیازمند است و دستش به دیگری دراز. اما آن مدیر قدرتمند امین، سفره‌ی گشوده دارد؛ این پیام امام سجاد است. وَاَجْرٍ لِلنَّاسِ عَلَيَّ يَدِي الْخَيْرِ؛ خدایا! توفیقی بده که من فخر فروشی نکنم، و این را هم با منت باطل نکنم و... برخی‌ها از عهده‌ی کارهای فرهنگی به خوبی بر می‌آیند، از عهده‌ی کار غیر فرهنگی بر نمی‌آیند؛ بعضی به عکس. فرمود: هر چیزی که در درون شما نهادینه شده است، همان را از خدا بخواهید که اجرا کنید. خدمت به این مردم فضیلت است و ماندنی. در دعای دیگر به ما آموخت که عرض کنیم: اَللّٰهُمَّ تَوَجَّجْنِي بِالْكِفَايَةِ وَ سَهِّبْنِي بِالْحَسَنِ الْوَلَايَةِ (۷). خدایا! این تاج مدیریت را به من بده که بتوانم زیر مجموعه‌ی خودم را خوب اداره کنم. کافی باشم، کفایت خوبی داشته باشم. بدانم چه کسی آمده، چه کسی نیامده، سود و زیان قلمرو تدبیر خودم را ارزیابی کنم. مدیریت یک تاج است، و تَوَجَّجْنِي بِالْحَسَنِ الْوَلَايَةِ وَ سَهِّبْنِي بِالْحَسَنِ الْوَلَايَةِ. این سِه، این وَسَمَه، این موسوم، این سیمای مدیریت خوب را به ما بده. سیمای معنای صورت نیست؛ چون علامت غالباً در صورت است، گفته می‌شود: سیمای سِه، موسوم، سِه، یعنی علامت. یعنی این علامت مدیریت خوب را به ما

مرحمت بکنید. بیان نورانی وجود مبارک امیر مؤمنان (ع) این است که: *أُولَیَاةُ مَضَامِیْرِ الرَّجَالِ* (۸). تدبیر و مدیریت؛ میدان مسابقه‌ی مردان است. در این مسابقه برخی پیروز شدند، برخی شکست می‌خورند. مدیریت فقهی و سکولارطی این چند سال، شما انحاء شبهات را شنیده‌اید. تا سخن از ولایت فقیه است، می‌بینید عده‌ای می‌گویند به اینکه مدیریت علمی است، فقهی نیست! فقه کار به حلال و حرام و وجوب و استحباب و کراهت دارد؛ مدیریت که نمی‌تواند فقهی باشد! وقتی مدیریت نتوانست فقهی باشد، در ولایت فقیه اینها مشکل پیدا می‌کنند. از آغاز پیروزی انقلاب این شبهات بود. بعد کم کم به مسأله‌ی تخصص و تعهد رسید که آیا تخصص مقدم است یا تعهد. از این مرحله که گذشتند، گفتند: چون فقه کاری به حلال و حرام دارد، کاری به مدیریت ندارد؛ دین سکولار است، کاری با تدبیر مملکت ندارد! و دهها شبهه در طی سالهای پس از انقلاب... پاسخ مشترک همه‌ی این شبهات این است که اینها خیال کردند دین یعنی همان دلیل نقلی. آنچه به نام آیه است، یا به نام روایت؛ دین است. بهشت و جهنم را تأمین می‌کند، پاداش و کیفر را تأمین می‌کند و لا غیر. اما براهین عقلی، ادله‌ی عقلی، این کاری به حلال و حرام و وجوب و مستحب و دوزخ و بهشت و مدح و ذم و قدح و ثواب و عقاب و و اطاعت و عصیان ندارد. اول آمدند، عقل را که از قوی‌ترین ادله‌ی دین است، گذاشتند کنار؛ دین را در نقل خلاصه کردند. بعد گفتند: در آیه یا روایه که آئین کشورداری نیامده، آئین سدسازی نیامده، آئین کشاورزی و دامداری نیامده؛ کشور را این علم اداره می‌کند، نه دین! آنوقت تعارض علم و دین را از یک سو، و سکولار بودن را از سوی دیگر مطرح کردند. غافل از اینکه علوم ما بخشی به همین روایات وابسته است و بخش عمیقی از علوم ما به عقل تکیه می‌کند. الان اصول ما، اصول فقه که سند فقه ماست از قوی‌ترین علوم الهی و اسلامی است. مدیر و مدبر این علم شریف، عقل است. کل این اصول شاید ۶-۵ خط روایت باشد. یا *مَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا* (۹)، این آیه باشد. یا *رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ* (۱۰) است، یک خط. یا *لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ* (۱۱) است، یک خط. اما روزی تقریباً ده هزار نفر درباره‌ی این ۶-۵ خط دارند فکر می‌کنند؛ اصول را عقل تأمین می‌کند. اگر عقل، برهان عقلی؛ چه آنچه مربوط به زیر دریاست، چه آنچه مربوط به اسرار سپهری است، اگر کسی در ساخت زیر دریا، در عمق دریا می‌فهمد که اگر دست به فلان شاسی بزند، عده‌ای غرق می‌شوند؛ آیا این کار حرام است یا نه؟ یقیناً حرام است. اگر دست به این کار بزند، در قیامت می‌تواند به خدای سبحان بگوید: شما که در هیچ آیه یا در هیچ روایت نگفتی اینطور زیر دریائی را اداره نکن؟! یا خدا به او می‌فهماند من یک *مَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ دَارِمًا*، این آیه و روایت است. یک *مَا أَلْهَمَهُ اللَّهُ دَارِمًا*، آن عقل فطری توست. آن فهم نابی که به تو دادم، حرف من است؛ تو که از خودت نداشتی! *وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا* (۱۲). کسی اخباری فکر بکند، بله؛ دستش خالی است. اما کسی اصولی فکر بکند، با عقل اصول ساخته می‌شود. شما وقتی با سفینه‌های فضانورد رفتید به یک کره‌ای، می‌دانید که اگر دست به فلان کلید بزنید، خود یا دیگری را به زحمت می‌اندازید؛ جائز است یا نه؟! یقیناً جائز نیست. اگر کسی یک همچین کاری کرد، جهنم می‌رود یا نه؟! بله، جهنم می‌رود. می‌تواند در قیامت به خدا بگوید: خدایا! شما که در آیه یا روایت نگفتی در کره‌ی مریخ رفتی، دست به فلان کلید زن! یا خدا می‌گوید: این فهمی که من به تو دادم، مثل روایت اهل بیت (ع) است دیگر! فهم ناب، برهان عقلی که زیر بنای نقل است. شما زیر دریا تا فوق سپهر، فوق سپهر تا زیر دریا مدیون عقلید. از سویی مگر عقل، برهان عقلی در خدمت نقل نیست؟! مگر اصول ما را عقل تعیین نکرده است؟! مگر بخش عمیقی از معاملات فقهی ما را، اجازه کاشف است، اجازه ناقل است، کشف حکمی چیست، کشف حقیقی چیست، شرط متأخر چیست، شرط مقارن چیست؛ این حرف‌های عمیق عقلی است که فقه او را اداره می‌کند. اینها که درش نقل نیست! منتها عقل *حُجَّةُ اللَّهِ* است؛ عقل در مقابل نقل است، و نه در مقابل شرع. عقل در مقابل سماع است و نه در مقابل دین! باید گفت: این مطلب عقلی است یا نقلی، نه عقلی است یا دینی! اگر این است، پس مدیریت فقهی و دینی داریم. شما یک قدم بردارید... وجود مبارک حضرت تازیانه دستش بود، الآن وجود مبارک ولی عصر هم همان تازیانه دستش است. حضرت تازیانه دستش بود در بازار کوفه؛ می‌فرمود: *أَلْفِقَهُ ثُمَّ الْمَتَجَرُ* (۱۳). اول فقیه بشوید، آشنا به مسائل حلال و حرام بشوید؛ بعد تجارت کنید

که مبادا ربا یا غیر ربا در مال شما راه پیدا کند! در بیان نورانی حضرت امیر (ع) آنطوری که در نهج البلاغه آمده، فرمود: *مَنْ أَتَجَرَ بِغَيْرِ فِقْهِ فَقَدْ اِزْتَمَّ فِي الرِّبَاءِ (۱۴)*. کسی تجارت کند و آشنا به مسائل فقهی نباشد، این خواه و ناخواه در بالوعه آلوده ربا غرق می‌شود. اما اینها تمثیل است و نه تعیین! اینچنین نیست که اگر سیاستمدار باشد بغیر فقه، مشکل نیست؛ جامعه شناس باشد بغیر فقه، مشکل نیست؛ روانشناس باشد بغیر فقه، مشکل نیست؛ فقط تجارت است که بغیر فقه مشکل است، خیر! *مَنْ سَاسَ بِغَيْرِ فِقْهِ، يَبْنُو بِنَاءَ خَارِجٍ وَ جَنَاحَ بَازٍ فِي مِثْلِ سَاسِ بَغَيْرِ فِقْهِ، كَجَاحِ رَاحَةٍ وَ بِيْرَاهِهِ مِي رُودٍ. مَنْ أَتَجَرَ بِغَيْرِ فِقْهِ فَقَدْ اِزْتَمَّ فِي الرِّبَاءِ. مَنْ اِقْتَصَدَ كَذَا، مَنْ سَاسَ كَذَا، مَنْ عَلِمَ كَذَا، مَنْ عَمِلَ كَذَا؛* این فقاهت است که باید چارچوب را مشخص کند، به یک سیاستمدار بگویند: در این فاز و فضا پرواز نکن. نه اینکه بگوئی: اگر فلان وقت مذاکره کردیم، به سود ماست! با چه کسی می‌خواهیم مذاکره کنیم؟! کمبودی داریم، با بیگانه مذاکره کنیم؟! کم آوردیم که از غیر کمک بگیریم؟! این *إِنَّ تَذَهُبُونَ (۱۵)* همیشه زنده است، *إِنَّ يَأْتِيَكُمْ بِكُمْ (۱۶)* همیشه زنده است. و ذات اقدس إله فرمود: شما یک قدم بردارید، ده برابر من می‌دهم. این *مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (۱۷)* که مخصوص به ثواب *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* درباره‌ی قرائت قرآن و دعا نیست! اگر کسی یک قدم سیاستمدارانه‌ی عاقلانه‌ی عادلانه برداشت، ذات اقدس إله ۱۰ قدم او را کامیاب می‌کند، به این شرط که بازی نکند! اینجا نه بازی کننده را می‌خرند، نه بازی فروش را! این نظام، نظام حق است. شما دیدید چه کسانی که در این لباس [لباس روحانیت] بودند، در لباس دیگر؛ طشت‌شان از بام افتاد! اینجا بازی را نمی‌خرند. ذات اقدس إله فرمود: من مستقیماً حافظ شما هستم، برای اینکه خون دادید. قبلاً کاری هم با شما نداشتیم، شما هم کاری با ما نداشتید؛ ۲۵۰۰ سال این کشور را داشتند غارت می‌کردند! همانطوری که باطل *يَمُوتُ بِتَرْكِ ذِكْرِهِ، حَقُّ هَمَّ يَمُوتُ بِتَرْكِ ذِكْرِهِ. مَگر ۲۵۰۰ سال نبود؟! فرمود: الآنَ كِهْ خُونِ دَادِيدِ، خُونِ رَا بَرَايَ مِنْ دَادِيدِ؛ مِنْ صَاحِبِ خُونِ، اِيْنِهَا بَرَايَ مِنْ خُونِ دَادِنْدِ. فرمود: [این آیه ۵ بخش است] لا- تَهْنُؤَا، يَكُ. وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ، يَعْنِي لَا تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ؛ بِهْ سَازَشْ دَعْوَتِ نَكْنِيْدِ. چَرا؟ چُونِ وَ اَنْتُمْ اَلْعَلَوْنَ. چَرا اَنْتُمْ اَلْعَلَوْنَ؟ بَرَايَ اِيْنِكِهْ وَ اَللّٰهُ مَعَكُمْ. وَ لَنْ يَتَّزِكُمْ اَعْمَالُكُمْ؛ خُدا بَا شِمَاسْتِ، وَ اَللّٰهُ مَعَكُمْ. چَرا خُدا بَا شِمَاسْتِ؟ چُونِ وَ لَنْ يَتَّزِكُمْ اَعْمَالُكُمْ (۱۸)*. «وتر» یعنی تک؛ «شفع» یعنی جفت. کار بی نتیجه را می‌گویند: وتر. کار با نتیجه را می‌گویند شفع. در اصطلاحات علمی وقتی می‌گویند این حرف مشفوع به برهان نیست، یعنی ادعای خالی است. اما وقتی برهان در کنار این دعوا باشد، می‌گویند: مشفوع بالبرهان است. شفع یعنی آن حرف مستدل. فرمود: من نمی‌گذارم کار شما بی‌نتیجه بماند! وَ لَنْ يَتَّزِكُمْ، ... این با نفی تأکید است؛ وَ لَنْ يَتَّزِكُمْ اَعْمَالُكُمْ. این همه تلاش و کوشش کردید؛ علماء، رجال مذهبی افراد، جوان، بسیج، همه شربت شهادت نوشیدند برای دین من. من اجازه بدهم کسی به انقلاب شما، یا به شما اهانت بکند؟! وَ لَنْ يَتَّزِكُمْ اَعْمَالُكُمْ. بنابراین اگر بیگانه‌ای هتک حرمت کرد، هیچ جای نگرانی نیست. و اگر بیگانه‌ای جلوی پیشرفت فن‌آوری را بگیرد جای هیچ نگرانی نیست؛ منتها استقامت همانطوری که فرمودند، مقاومت، پایداری، مقلد امام بودن و مقلد امام ماندن؛ اینگونه کارها لازم است تا ذات اقدس إله این انقلاب را به صاحب اصیل و اصلی‌اش که وجود مبارک ولی عصر است، برساند! * ساری - ۲۲

بهمین ۱۳۸۴..... (۱) وسائل الشیعه / ۱۴ / ۵۰۹ (۲) بحار الأنوار / ۱۶ / ۹۵ (۳) الاحتجاج / ۲ / ۳۰۷ (۴) نهج البلاغه / نامه ۲۸ (۵) بحار الأنوار / ۴۵ / ۱۷۷ (۶) الصحیفه السجادیّه (ع) / دعای ۲۰ (۷) الصحیفه السجادیّه (ع) / دعای ۲۰ (۸) نهج البلاغه / کلمات قصار / ۴۴۱ (۹) اسراء / ۱۵ (۱۰) برداشت از: الکافی / ۲ / ۴۶۳ (۱۱) الکافی / ۳ / ۳۵۲ (۱۲) شمس / ۷ و ۸ (۱۳) الکافی / ۵ / ۱۵۰ (۱۴) نهج البلاغه / کلمات قصار / ۴۴۷ (۱۵) مستدرک الوسائل / ۱۷ / ۲۵۶ (۱۶) مستدرک الوسائل / ۱۷ / ۲۵۶ (۱۷) انعام / ۱۶۰ (۱۸) محمد / ۳۵

<http://www.ketabnews.com/detail-۱۰۵۴۹-fa-۱۶۷.html>

تعامل علوم اجتماعی و علوم اسلامی در گستره متدلوزیپدید آورنده: جمال الدین عطیه - مترجم: مهدی بهزادیان

ظرفیت شناسی تعامل علوم اجتماعی و علوم اسلامی در گستره متدلوزی: مقدمه: فراخوان بازبینی روش های اجتهاد، امری کهن است که نه حدود و مرز آن معین گشته و نه از سوی آنان که با پافشاری، خواهان تحقق آنند، گامی در جهت علمی شدنش، برداشته شده است. برخی از آرا، تنها به اصلاحات شکلی در روش ها اشاره دارد و برخی نیز خاطر نشان می سازد که اندیشه پیشرفت و توسعه، سنتی از سنت های الهی است که باید پاس داشته شود و روش های علوم اسلامی که اصول فقه نیز از جمله آن ها است، از این سنت متعالی، جدا نیست. شاید نخستین کسی که به این امر اشاره نمود، دکتر حسن ترابی بود که تلاش کرد، اجماع و اجتهاد را به گونه ای تغییر دهد که به عنوان یکی از پشتوانه ها و بنیان های قانونی در اسلام در آید. وی برای رسیدن به این هدف، عالمان را به توسعه در معنای قیاس فراخواند؛ همچنان که، من نیز درباره میزان و حدود استفاده از اصول فقه در روش های علوم اجتماعی جدید و نیز درباره حدود به کارگیری علوم اجتماعی در روش اصول فقه، بحث کرده ام و مناظره ای میان من و «دکتر طه جابر العلوانی» در دوران تحصیل (استراسبورگ / ۱۹۸۸م) صورت گرفت و من به همین مناسبت، وقایع دوران تحصیلی را که این مناظره در اثنای آن دوران رخ داد، نگاشته ام. همچنین این موضوع را در دو سمینار، که یکی در دانشگاه قطر و دیگری در وزارت آموزش و پرورش قطر بود، بحث کرده ام و هر دو، در شمارگان محدودی چاپ شده اند. افزون بر این، در کتاب «النظره العامه للشریعه الاسلامیه» این دیدگاه ها را در فصل هایی از کتاب گنجانده ام. نیز در سرمقاله شماره نخست مجله «المسلم المعاصر»، به طرح موضوع بازبینی در روش های اجتهاد، فراخوانده ام که مورد اعتراض برخی از همکاران و دوستانی چون دکتر یوسف قرضاوی واقع شد که مشروح آن در شماره های آغازین مجله به چاپ رسید. آسیب شناسی کاربرد علم اصول فقه در تأمین انتظار جامعه از استنباط های فقهی ۱. نخست باید توجه نمود که علم اصول فقه، یکی از علوم مبنایی و اساسی در علوم اسلامی، به شمار می رود؛ چرا که روش های تعیین تکلیف و استفاده از وحی را می آموزد. البته این به آن معنا نیست که تنها علم اصول چنین ویژگی را دارد، بلکه علوم دیگری همانند علم قواعد - که علمی استقرایی است و روش آن، رسیدن به قاعده کلی از اجزاست - نیز، مکمل علم اصول در این مسیر است. همچنین علم دیگری با عنوان «الخلاف» - که به بحث درباره اختلاف نظر علما می پردازد و علمی تطبیقی است - در میان رشته های علوم اسلامی وجود دارد که عهده دار همین امر است. این علم، بی شباهت به حرکت غربی ها در ایجاد علوم تطبیقی در رشته های علمی شان نیست. ولی علم قواعد و خلاف، تقریباً کهنه و فرسوده شده و در انزوا قرار گرفته اند و در ضمن قوانین درسی اصول فقه، داخل نمی شوند؛ به این معنا که «علم خلاف» در علوم تطبیقی کاربرد دارد و «علم قواعد»، برای استقرای جزئیات و رسیدن به کلیات، به کار می رود. در حقیقت این علوم، یکدیگر را کامل می کنند و مسلمانان، همه این روش ها را چه در زمینه علوم اسلامی - اگر تعبیر درستی باشد - یا در زمینه علوم طبیعی یا اجتماعی به کار می برند. ۲. در سال های ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۲م، مقالاتی با امضای (ج - ع)، در مجله «المباحث القضائیه» نگاشته ام که این مقالات، تعلیقه ای بر کتاب استاد محمد اسد (ره) در خصوص دولت اسلامی است. در این مقالات بر ضرورت ایجاد تمایز بین دو امر مهمی که مجالس جدید به آن می پردازند، یعنی قانون گذاری و نظارت، تأکید کرده ام و پیشنهاد نموده ام که هر یک از این دو امر مهم به قوه و مقام خاصی واگذار گردد، چرا که ماهیت این دو امر مختلف است. در دوره های تاریخی اسلامی نیز قوه قانون گذاری، در دست مجتهدانی بود که در چارچوب قرآن و سنت - براساس روش های اصول فقه و آنچه که اصولیون به عنوان روش های علمی اجتماع مطرح می سازند - به قانون گذاری می پرداختند، و مقام نظارت و کنترل - در هر دو نوع سیاسی و اقتصادی آن - در دست گروهی موسوم به «اهل حل و عقد» بود که شرایط خاصی چون عدالت و علم به آن رشته، در انتخاب آنان مؤثر بود. این گروه، همچنین می بایست از صاحبان اندیشه و حکمت می بودند؛ یعنی باید از پیشوایان امت می بودند تا سخنشان خریدار داشته، مورد اطاعت مردم قرار گیرند. ولی متأسفانه، این دو نهاد، یعنی قانون گذاری و نظارت، در طی تاریخ ما - آن چنان که نهادهای دیگر،

همانند بیت المال، وقف، امور حسبه و ... پیشرفت کرده اند - توسعه نیافته است که دلیل آن، تبدیل نظام خلافت به نظام پادشاهی و ایجاد فاصله عمیق میان حاکمان و علما بوده است. ۳. از سوی دیگر، برخی از فقها نیز، خود را در کتب قدیمی محصور کرده و به تکرار مطالب قدما می پردازند، بدون آن که تئوری‌ها و مبانی شریعت را بر واقعیت‌های جدید تطبیق نمایند و نیازمندی‌های عصر حاضر را در پرتو معیارهای شرعی پاسخ گویند. ۴. این ادله سبب گشته اند که روش‌های علم اصول، آن چنان که در تولید علم مؤثر بوده اند، در مرحله کاربرد و عمل، نتوانسته اند آن طور که باید، انتظارات روز جامعه را تأمین سازند. چرایی ضعف علوم اسلامی در نظام روش‌های علمیجهت بیان ادله این ضعف، نخست باید محورهای ذیل را از نظر گذراند: محور نخست: فقدان بررسی و تصحیح مطالب و بحث‌های شایعی که در بخش‌های آغازین رشته‌های علمی مطرح است، که این موضوع به بحث و بررسی فراوانی نیازمند است. محور دوم: آنچه که ما از استقلال علوم با روش‌های مختلفشان از فلسفه می‌شناسیم، در واقع انعکاسی از تفکر حرکت از مفاهیم عقلی به طرف حقایق ملموس است؛ یعنی تا زمانی که علم در چارچوب مفاهیم عقلی باشد، جزئی از فلسفه، به شمار می‌رود، ولی، هنگامی که به صورت ترتیب یافته و همراه با شیوه‌ها و حقایق و قوانین خاص خود، در نظر گرفته شود، علمی مستقل از فلسفه است. محور سوم: مسلمانان، و تنها مترجم یا پیرو منطق ارسطویی و دیگر علوم یونانی نبوده اند، بلکه در زمینه علوم تجربی نیز بسیار کوشیده و تجربه‌های فراوانی اندوخته اند و حتی علوم جدیدی را نیز ابداع نموده اند، همچنین اخلاق علم و قواعد آن را به رشته تحریر درآورده اند. در بعضی از نوشته‌هایم به برخی از آنچه که در این زمینه از قول «هروی»، «بیرونی»، «جابر بن حیان»، «حسن بن هیثم» و ... نقل شده است، اشاره کرده‌ام و همه این‌ها، مواردی هستند که نیازمند بحث و بررسی می‌باشند تا سهم مسلمانان در این زمینه‌ها، روشن‌تر شود. محور چهارم: مسلمانان در این تلاش‌های روش‌مند و منظم، سعی نکرده اند که روش معرفت‌شناختی یکسانی را برگزیده و آن را به اسلام نسبت دهند. شاید مقایسه کتاب «المنفذ من الضلال» نوشته غزالی و «شجره الکون» نوشته ابن عربی و «فصل المقال» نوشته ابن رشد، نشان‌دهنده تعدد روش‌های معرفت‌شناختی بین دانشمندان مسلمان باشد؛ چرا که هر کدام از آنان، صاحب مکتب، دیدگاه و فلسفه خاصی در زمینه علوم هستند. بنابراین، فلسفه یا دیدگاه اسلامی یکسانی را در این زمینه، نمی‌توان یافت. اهتمام و پرداختن مقتدرانه هر کدام از دانشمندان مسلمان به روش ویژه خود در علوم، ما را بر آن داشته تا به هر گروه از دانشمندان، سبک و شیوه‌ای خاص را نسبت دهیم، اما این موضوع، منافاتی با آن ندارد که شیوه‌های هر یک از رشته‌ها در رشته دیگر، مورد پذیرش و گاه استفاده، واقع شود؛ برای مثال، فلاسفه مسلمان که به تصحیح توسعه و پیشرفت فلسفه یونان همت گماشته اند، بیش‌تر بر عقل تکیه و تأکید داشته اند، اما اصولیون بیش‌تر از شیوه نقل‌یاری جسته اند و اهتمام ایشان به شیوه‌هایی بوده که از طریق آن‌ها می‌توان احکام را از وحی استنباط نمود. آن‌گاه، متکلمان آمدند و با در هم آمیختن و ترکیب دو امر یاد شده، به بحث درباره شیوه‌ای پرداختند که عقل و نقل را مرتبط سازند. صوفیه نیز از حدس و تجربه شخصی، کشف و ذوق و مانند آن، در راه رسیدن به معرفت و شناخت بهره جسته اند. اما دانشمندانی که به طب، نجوم و مانند آن همت گماشته اند، به طور طبیعی بیش‌تر به شیوه‌های تجربی پرداخته اند؛ ولی هیچ‌کدام از این دانشمندان به نوشتن سبک و سیاق معینی در علم خود، اقدامی نکرده اند و این نکته ما را به مشکلی که علوم اجتماعی معاصر از آن رنج می‌برد، راهنمایی می‌کند. به سخن دیگر، علمای اسلامی، فقط به نوشتن ضوابط و قواعد علم خود اکتفا نموده اند؛ ولی چارچوب محکم و متقنی را که حدود و مرز دقیق آن، علم و شیوه‌های پژوهشی و تولید آن را معین سازد، تحریر نکرده اند. روش‌ها، منحصر به فرد نیستند! روش و شیوه، پل ارتباطی برای رسیدن به حقیقت و واقعیت است. از طرفی، لازم نیست، با وجود روش یا روش‌های کامل تری که بتواند ما را در رسیدن به حقیقت، به‌تر و بیش‌تر یاری نماید، بر روش و سبک خاص خود - که از چنین توانی بی‌بهره است - پافشاری کنیم. بنابراین، صحیح این است که علمای رشته‌های مختلف، به روش و سبک خاص خود تعصب نورزیده، راه را برای استفاده از روش‌های به‌تری که دیگران از آن بهره می‌برند، نبندند؛ چرا که روش و شیوه، فقط وسیله است و هدف، نیل به

حقیقت است؛ البته این منافاتی با گفته بزرگان مبنی بر وحدت روش ندارد. برای مثال جابر بن حیان می گوید: «هر رشته ای از علوم، روش و سبک خاص خود را دارد؛ چرا که برخی از علوم به سبب ویژگی خاصه شان، روش مشخص و معینی دارند که این روش از بین سایر روش های موجود، تحقق هدف را زودتر و به تر ممکن می سازد.» برخی علوم نیز همانند علوم مرتبط با غیب، دارای روش های خاص و منحصر به فردی هستند. به جز موارد برشمرده، شکی نیست که برای رسیدن به حقیقت مطلوب، به تر است از سایر روش ها و شیوه های موجود نیز بهره گرفت. تأثیر شیوه های علم اصول فقه بر روش های علوم اجتماعیدر این زمینه، دو دیدگاه افراطی وجود دارد؛ دیدگاه نخست، اساساً کاربرد شیوه های اصول فقه را در علوم اجتماعی رد می کند و دیدگاه دوم، معتقد به ضرورت استفاده فراگیر از شیوه های اصول فقه در زمینه یاد شده است. دیدگاه نخست، متعلق به متخصصان علوم اجتماعی است که معتقدند رشد و توسعه علوم اجتماعی در قالب های خشک و انعطاف ناپذیر علم اصول فقه، امکان پذیر نیست؛ چرا که علم اصول، ذاتاً برای هدف معینی وضع شده است و نمی تواند برای علمی به کار رود که ذاتاً برای اهداف مختلفی وضع شده اند. در برابر این دیدگاه، دیدگاه علمای شریعت است که معتقدند در علوم اجتماعی جدید، فروع تازه ای از فقه وجود دارد و ضروری است که آن فروع تازه بر معیارها و ضوابط علم اصول فقه، تطبیق یابند. به عنوان مثال در بحث اقتصاد اسلامی، برخی بر این باورند که نظریه پرداز می بایست عالم به فقه و اصول فقه باشد؛ چرا که اقتصاد اسلامی، باب معاملات فقه است. آنان همین باور را در خصوص روان شناسی اسلامی، جامعه شناسی اسلامی و سایر علوم مطرح می سازند. این ها دو دیدگاه افراطی در این قضیه بودند. اما من، باور خود را با بیان دو نکته، مطرح می سازم: نکته نخست، ضرورت اعتماد به وحی به عنوان منبع شناخت در بخش موضوعی علوم است؛ چرا که ما می دانیم در قرآن و سنت اشاره های روشن، قاطع و محکمی در خصوص حقایق علمی آمده است. در این خصوص، مثال های فراوانی وجود دارد که دانشمندان اسلامی از آن با عنوان «سنت ها» یاد کرده اند. بنابراین، ناگزیر باید بپذیریم که این اشاره ها منبع شناخت در بخش موضوعی در هر علمی از این علوم است، اما در اینجا باید این مطلب را تا اندازه ای توضیح دهیم؛ این که گفته شده قرآن و سنت از منابع شناخت است، منظور این نیست که این منابع به خودی خود در پیشرفت علم مؤثرند، بلکه باید هر یک از این اشاره ها را در موضوع خاص خود بررسی کرد، قوانین علمی را از آن ها استنباط نمود و در علوم مختلف به کار برد. نکته دوم، مربوط به بخش ارزشی در علوم اجتماعی است که در این بخش، گریزی از معتبر دانستن وحی برای توجیه این بخش نیست، زیرا وحی در این بخش یک منبع تأسیسی محسوب می شود که ارزش ها و احکام تکلیفی آن، معیار و ضابطه بخش ارزشی در علوم مختلف، به شمار می آید. بنابراین، تطبیق برخی از روش های علم اصول فقه، دست کم در این محدوده، صحیح و خالی از نقد، می نماید. اما آنچه که نباید از آن غافل بود این است که موضوع علم اصول، استنباط تکالیف و منهیات از نصوص مختلف دینی است، نه تفسیر مسائل اجتماعی و بیان روابط موجود در آن و یا رسیدن به قوانین و ضوابط خاص اجتماعی! این ظلم است که ما بر علم اصول فقه، چیزی بیش از طاقتش را تحمیل نماییم، و این همان چیزی است که بیم و هراس دانشمندان علوم اجتماعی را از به کارگیری اصول فقه در علوم اجتماعی، توجیه می کند و موجب تضعیف و توسعه نیافتگی این علوم می شود، امری که نه علم و نه دین، هیچ کدام را نمی پسندند. حال با این پرسش مواجه می شویم که آیا می توان از روش های علمی که موضوع آن پاسخ به مسائل علوم اجتماعی برای تحلیل این مسائل و بیان روابط موجود در آن، استفاده کرد؟ با باور من، پاسخ این پرسش مثبت است که با توجه به ظرفیت این نوشتار، از توضیح کامل آن معذورم و به اشاره ای گذرا اکتفا می کنم. یکی از این روش ها، شیوه علت یابی و مراحل است که اصولی برای رسیدن به علت، پشت سر می گذارد که «دکتر نشار» و «دکتر مصطفی عبدالرزاق قبله» به شرح و توضیح آن پرداخته اند. این روش، سرآغاز روش های علم تجربی است و علوم اجتماعی نیز تأثیر می پذیرد. همچنین در علم اصول فقه در بحث «علت»، فصلی به نام «احکام وضعی» وجود دارد که مباحث سبب، علت، اماره، مانع و ... را در بردارد که علوم اجتماعی نیاز شدیدی به این مباحث دارند. اگر دانشمندان علوم اجتماعی به این مباحث

اهتمام ورزند، گنج‌های گرانبهایی خواهند یافت که آنان را در هرچه پر بارتر شدنِ علومشان، یاری خواهد نمود. همچنین «مباحث الفاظ»، بخشی از مباحثی است که علم اصول فقه جهت تفسیر نصوص و مفاهیم و اصطلاحات به کار می‌برد. ما در علوم معاصر، «مباحث الفاظ» را کم می‌یابیم و حال آن که دانشمندان به این مباحث و قواعد، بسیار نیازمندند؛ چرا که لفظ، ذاتاً ابزار و وسیلهٔ ابراز اندیشه است و تحقیق در خصوص لفظ، از مهم‌ترین راه‌های پژوهش و تولید علم است. نیز مباحث مربوط به استحسان، علم الفروق، قواعد فقهی و روش‌های مربوط به آن‌ها، از جمله ابزارهایی‌اند که ذهنِ عالم را صیقل می‌بخشند و برای علوم اجتماعی بسیار سودمند است. مباحث مربوط به «مقاصد شرعی» نیز از ابزارهای بسیار کارآمد در علوم اجتماعی‌اند که به آن پرداخته نشده است. در این زمینه «ابن عاشور» گامی بسیار بلندتر از «شاطبی» و دیگران برداشته است؛ وی تلاش نمود تا اثبات نماید که مقاصد شرعی فقط ویژهٔ شریعت نیست، بلکه در سطح همهٔ علوم، مطرح است. حال اگر مقاصد شرعی را بر علوم اجتماعی تطبیق و اجرا نماییم، می‌تواند فلسفه و اهداف علوم اجتماعی را روشن سازد و این فایده‌ای بزرگ برای این علم است. هنگامی که از علم اصول فقه - به معنای اصطلاحی آن - خارج می‌شویم و به سایر شیوه‌های علوم اسلامی همانند علوم حدیث و ... می‌رسیم، می‌بینیم که بدون تردید روش‌های این علوم، برای عالمان علوم اجتماعی بسیار مفید و کاربردی‌اند. البته این گفته‌ها بدان معنا نیست که من، بین دو شقّ موضوعی و تکلیفی علوم اجتماعی خلط کرده‌ام، بلکه ضروری است که میان این دو شقّ، تمایز و تفاوت گذاریم، هدف من تأثیر متقابل این دو شقّ بر یکدیگر است.

گسترهٔ قبول یا ردّ روش‌های علوم اجتماعی در علوم اسلامی، در زمینهٔ پذیرش یا عدم پذیرش روش‌های علوم اجتماعی، به سه بخش عمده تقسیم می‌شود. بخشی از آن که مربوط به دانش‌هایی متعلق به عالم غیب، احکام تعبدی و مانند آن دو است، به هیچ وجه شیوه‌های علوم اجتماعی را نمی‌پذیرد و آن‌ها را کنار می‌گذارد؛ چرا که احکام تعبدی برای تحقق مصلحت‌بندگان، تشریح شده و روشن است که نمی‌توان بدون دانستن و ملاحظهٔ این مصلحت، در حال علت تراشی برای این احکام و دانش‌ها باشیم. از این رو، این دانش‌ها نه تنها تن به قبول شیوه‌های علوم اجتماعی نمی‌دهند، بلکه در صددند تا این روش‌ها را نیز تحت الشعاع خود در آورند. در مقابل، رشته‌هایی نیز وجود دارد که شیوه‌های علوم اجتماعی را در اندازه‌ای بسیار وسیع می‌پذیرد که موجب دور شدن هر چه بیش‌تر این رشته‌ها از علم اصول، به طور اخص و سایر رشته‌های علوم اسلامی به طور اعم، می‌گردد. مراد من این است که هنگامی که ما در علم اصول بر وجود رابطهٔ سببی بین احکام و اهداف شریعت از وضع این احکام، تأکید می‌کنیم، به این معناست که هر حکمی در شریعت، علت خاصی دارد و برای تحقق بخشیدن به مصلحت معینی وضع شده است، حتّی احکام عبادی نیز چنین است؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم پروردگار سبحان، از جهانیان و عبادت‌هایشان، بی‌نیاز است و این احکام برای مصلحت خود ما تشریح شده است. بنابراین ما در آیاتی مثل «انّ الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر؛ همانا نماز از هر کار زشت و ناپسند باز می‌دارد»، فقط در صدد اثبات یک حکم تکلیفی نیستیم، بلکه آن را یک قانون قطعی می‌دانیم؛ یعنی رابطه‌ای بین سبب و نتیجه وجود دارد و هنگامی که به این صورت توانستیم بین سبب و نتیجه، ارتباط برقرار سازیم، به راحتی به این اصل می‌رسیم که دوگانگی میان شقّ تکلیفی و شقّ موضوعی، باطل است و در هر صورت دستیابی به نتایج این بحث، آرزویی بس دور و دراز است که گمان نمی‌کنم که نسل فعلی علما، بتواند به آن دست یابد. اما بین این دو گستره، گسترهٔ سومی از علوم اسلامی وجود دارد که روش‌های علوم اجتماعی را در سطح متعادلی می‌پذیرد و می‌توان این شیوه‌ها را در این علوم به کار برد که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: به طور نمونه در بحث کلام اسلامی، عقل، جایگاه ویژه‌ای دارد که روش‌ها و ابزارهای علوم اجتماعی در به کارگیری عقل مؤثرند. در فقه نیز که - بر مبنای مذاهب گوناگون - از روش‌هایی چون استصحاب، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و ... استفاده می‌شود - و همگی نیز عقلی هستند - روش‌ها و شیوه‌های علوم اجتماعی فرصت ظهور و تأثیر گذاری دارند. چنان که می‌توان با اعتماد بر تجربه‌های انسانی ملت‌ها و کشورهای مختلف در نواحی

گوناگون، شیوه های علوم اجتماعی را به کار گرفت و به عنوان مثال می توان ارزش ها را به روز معنا نمود و مثلاً به جای بحث از «شورا» که یک ارزش اسلامی است از معادل به روز آن مثل «اتحادیه» صحبت کرد و بدین وسیله از تجربه های دیگران نیز در این زمینه، بهره برد. شاید تجربه بانک های اسلامی، به ترین دلیل بر ضرورت به روز کردن ارزش های اسلامی باشد. میزان تأثیر روش های علوم اجتماعی در آرای فقهیین حکم تکلیفی و واقع، ارتباطی وجود دارد. گاهی فقیه یا مجتهد برای شناخت واقع، توقف کرده و از قواعد اصول فقه بهره می جوید. پس نخستین مرحله این است که مجتهد، مسأله را به درستی شناسایی کند. بیان رأی و نظر شریعت، موضوع ساده ای نیست، بلکه بسیار پیچیده است. از این رو، مجتهد باید از شیوه های مختلفی کمک گیرد تا مسأله را به درستی شناسایی کند و رأی درستی صادر نماید. حال اگر «عرف» را به عنوان یکی از منابع تشریح، بپذیریم، مجتهد ناگزیر از شناخت آن است و این یکی از مواردی است که در آن از روش های جامعه شناسایی استفاده می شود. از دیگر ابزارهای مورد استفاده فقیه در علم اصول فقه، زبان شناسی است. هر چند سرآغاز مباحث این علم را در علم اصول می توان یافت ولی آن چنان که این علم در غرب پیشرفت کرده و حتی دارای فروعی نیز شده است، در میان شاخه های اصول فقه توسعه نیافته است؛ چرا که «زبان شناسی» در غرب، از شیوه ها و اسلوب های متعدد علوم اجتماعی سود برده، توسعه یافته است. برخی به اشتباه گمان کرده اند که مراد از توسعه مباحث زبان شناسی در استنباط های فقهی، منجر به نوعی دخالت در زبان قرآن نیز هست و از این رو آن را ممنوع دانسته اند؛ در حالی که مراد ما دخالت در کلام وحی نیست، بلکه انجام این مطالعات رو به توسعه را، بر خود زبان و مضامین و مفاهیم آن جایز می دانیم که نتیجه تعامل اشخاص با آن و کار علمی و فرهنگی روی مباحث مختلف آن است؛ کاری که امروز به عنوان نمونه در دانشگاه «دارالعلوم» قاهره انجام می شود. میزان تأثیر روش های علوم اجتماعی در اجرای احکام شرعیهنگام اجرای حکم شرعی بر یک واقعه معین، باید اجرا کننده - چه از قوه مجریه باشد و چه از قوه قضاییه - واقعه ای را که می خواهد حکم را بر آن تطبیق نماید، به خوبی بشناسد. یعنی ابتدا باید وقوع آن امر، برای مجری احراز شود تا حکم به اجرای آن صادر نماید. بنابراین، نخست قاضی، اقدام به تحقیق درباره واقعه و اثبات آن می کند، آن گاه درباره حکم شرعی که بر این واقعه قابل اجراست تحقیق می نماید و در نهایت حکم شرعی را در خصوص آن واقعه، اجرا می کند. در مراحل مختلف تطبیق و اجرای حکم - چه به لحاظ شرعی و چه از بعد قانونی - بسیاری از پارامترهای روانی، اجتماعی، اقتصادی و ... داخل می شوند که قاضی جهت رسیدن به حقیقت و تحقق عدالت باید آن ها را رعایت نماید. ریشه های بحران در علوم اجتماعی غربجدایی بین علوم انسانی و عناصر الهی و تلاش در جهت کمی انگاری و تجربی نمودن این علوم، شاخص هایی است که در آغاز، علوم اجتماعی را در اروپا شکل بخشید. نادیده گرفتن دوگانگی روح و جسم نیز، به آشفتگی و لغزش بسیاری از علوم در غرب انجامید؛ چرا که نبود توجه به عنصر روح در انسان، سبب ایجاد اشکال در تفسیر بسیاری از مسائل مربوط به انسان و جامعه و در نتیجه، علوم کشف قوانین مربوط به آن ها می گردد؛ از این رو، مکاتب بسیاری برای درمان این مشکل به وجود آمده اند. دکتر حسینی، استاد جامعه شناسی دانشگاه قطر و نیز دکتر توفیق طویل و دکتر حسن ساعتی نقش مؤثر و ارزنده ای در بیان بحران علوم اجتماعی معاصر در غرب داشته اند. ایشان معتقدند که علوم اجتماعی معاصر، به واقع علم نیستند؛ چرا که اراده بشر و تأثیر آن در مسائل جامعه و مشکلات حاصل از تجربی نمودن این علوم و اختلاف میان اشخاص و دوره های زمانی مختلف را نادیده می گیرند. این اشکال ها سبب شده است، برخی از محققان، علمی بودن آنچه را که موسوم به علوم اجتماعی معاصر است، انکار نمایند و برخی دیگر اساساً تنوع روش ها و شیوه ها را در یک علم، رد کنند، با این باور که امکان ایجاد فصل و جدایی روش با علم وجود ندارد؛ زیرا هر حقیقت علمی، با شیوه معینی مرتبط است و هر تغییری در علم نیز نتیجه تغییر در روش آن است.

<http://www.hawzah.net/fa/magart.html?>

MagazineID=۰&MagazineNumberID=۶۳۲۳&MagazineArticleID=۷۰۵۸۶

راهنمای پژوهش در قرآن و علوم روز

گردآوری: حجت الاسلام محسن عباس نژاد خلاصه کتاب: مدیریت علم و هنر برنامه ریزی، متشکل کردن و هماهنگ کردن ، رهبری و کنترل فعالیت‌های مختلف به منظور نیل به هدفی مشخص است و این علم و هنر در زیباترین و والاترین چهره اش در سیره ی نبوی قابل مشاهده است. اینگونه مدیریت ویژه انبیای عظام و اولیای مکرم الهی و پیروان حقیقی ایشان است به منظور خارج کردن انسان از مرتبه ی حیوانی و وارد کردن او در مرتبه رحمانی. خلاصه کتاب راهنمای پژوهش در قرآن و علوم روز (۱) - بخش مدیریت تهیه کننده : محمد رضا بخشاییدی ۱۳۹۰ مشخصات کتاب: راهنمای پژوهش در قرآن و علوم روز تهیه شده در : مرکز اطلاع رسانی و کتابخانه تخصصی قرآن و علوم روز گردآوری: حجت الاسلام مهندس محسن عباس نژاد همکاران پژوهشی : دکتر حبیب الله دعایی ، دکتر سید سعید مرتضوی ، حجت الاسلام مهندس حمید فغور مغربی همکاران اجرایی: حجت الاسلام مرتضی محسنی مقدم ، جواد شاهرودی ، حامد عباس نژاد بخش کامپیوتر و تولید : مهندس جعفر آسناسر: موسسه انتشاراتی پژوهش‌های قرآنی حوزه ودانشگاه تیراز: ۲۰۰۰ جلد نوبت چاپ: اول - اردیبهشت ۱۳۸۴ قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان تعریف مدیریت: **الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (۱)** ابراهیم الف لام راء کتابی است که آن را به سوی تو فرود آوردیم تا مردم را به اذن پروردگارش از تاریکیها به سوی روشنایی بیرون آوری به سوی راه آن شکست ناپذیر ستوده (۱) □ مدیریت علم و هنر برنامه ریزی، متشکل کردن و هماهنگ کردن ، رهبری و کنترل فعالیت‌های مختلف به منظور نیل به هدفی مشخص است و این علم و هنر در زیباترین و والاترین چهره اش در سیره ی نبوی قابل مشاهده است. اینگونه مدیریت ویژه انبیای عظام و اولیای مکرم الهی و پیروان حقیقی ایشان است به منظور خارج کردن انسان از مرتبه ی حیوانی و وارد کردن او در مرتبه رحمانی. این بزرگترین رسالت هاست و مدیریت انبیا در این جهت بود . انبیا انسان رابه سوی این مقصد اداره می کنند. مدیریتی مبتنی بر نظام تکریم و در تقابل با نظام استخفاف . مدیریت موسوی در تقابل با مدیریت فرعونی . این دو نظام مدیریتی از دو جهان بینی و دو نگرش به انسان ناشی می شود . سابقه ی علم مدیریت : علم مدیریت آغاز مشخصی نداشته بطور طبیعی انتهایی هم نخواهد داشت . مدیریت سابقه ای به قدمت تاریخ زندگی انسان دارد. از زمانی که انسان در این کره خاکی قدم نهاد، دانش و روشهای مختلف مدیریت نیز آغاز شد و تا زمانی که زندگی می کند نیز به دانش و روشهای مدیریت همچنان نیاز دارد . خداوند بزرگترین مدیر و مدبر جهان هستی است: □ **يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سِنِينَ مِّمَّا تَعُدُّونَ (۵)** سجده □ کار [جهان] را از آسمان [گرفته] تا زمین اداره می کند آنگاه [نتیجه و گزارش آن] در روزی که مقدارش آن چنان که شما [آدمیان] برمی شمارید هزار سال است به سوی او بالا می رود (۵) □ خدا [همان] کسی است که آسمانها را بدون ستونهایی که آنها را ببینید برافراشت آنگاه بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را رام گردانید هر کدام برای مدتی معین به سیر خود ادامه می دهند [خداوند] در کار [آفرینش] تدبیر می کند و آیات [خود] را به روشنی بیان می نماید امید امید که شما به لقای پروردگارتان یقین حاصل کنید (۲) رعد □ **اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (۲)** در انسان نیز روح الهی دمیده شده است او خصوصیت رهبری و مدیریت را دارد ، ولی آن را باید پرورش دهد و به کار اندازد. تا قبل از قرن نوزدهم، مدیریت در قلمرو فلسفه جای داشت . اما با پیدایش انقلاب صنعتی و توسعه ی علم و تکنولوژی ، مدیریت اهمیت و گسترش یافت و در ردیف سایر علوم قرار گرفت. امروز علم مدیریت مهمتر از گذشته است و در آینده، مهمتر از امروز خواهد بود. مدیریت در قرآن مدیریت متحول : مدیریت محرک اجتماعی است که جامعه را پیوسته در مسیر پویایی و تحرک می اندازد و تغییر و تحول از شوون آن است . مدیر را می توان به وزش باد تشبیه کرد که همیشه موج ایجاد می کند و اصولاً حیات جامعه در گروهی تحرک مدیریتی است و در این باره قرآن بطور عموم بیان می دارد: (سرنوشت حاکم بر

مردمی را دگرگون نکند تا آن مردم خود دگرگون شوند.) رعد/۱۱ بنا براین بهبود مدیریت، جز از طریق ایجاد تغییر و تبدیل مثبت در وضعیت افراد صورت نمی‌گیرد. الگوهای مدیریتی در قرآن و اسلام پیام آور رحمت و محبت خداوند رسول گرامی اسلام را رحمتی عام و فراگیر معرفی کرده و خطاب به آن حضرت فرموده است که تو را نفرستادیم، جز آنکه می‌خواستیم رحمتی به مردم جهان ارزانی داریم. □ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (۱۰۷) انبیا □ و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم (۱۰۷) رسول خدا (ص) مظهر تام رحمت و محبت الهی بود و خود می‌فرماید: من به عنوان رحمتی فراگیر برانگیخته شده‌ام. وجود آن حضرت بالاترین رحمت الهی بر جهانیان بود. آن حضرت جامعه را با قدرت و رحمت اداره می‌کرد و با همین عامل مردمان را راه می‌برد و به سوی مقصد کمال سیر می‌داد. چنان با مردم از سر محبت و دلسوزی برخورد می‌کرد که کسی نمی‌توانست در صداقت و درستی مدیریت او تردیدی به دل راه دهد. همین محبت و دلسوزی به تمام معنا بود که دلسوزی آنحضرت را در دل مردمان جای می‌داد. □ قطعا برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید به [هدایت] شما حریص و نسبت به مؤمنان دلسوز مهربان است (۱۲۸) توبه □ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ (۱۲۸) می‌فرماید ما از جانب خود رسولی از جنس شما، از خودتان برای هدایتتان فرستاده‌ایم که از فرط محبت و نوع پروری، ناراحتی، ناداری، پریشانی، نادانی و گمراهی شما بر او سخت می‌آید و نمی‌تواند تحمل کند. بر آسایش و نجات شما بسیار حریص و نسبت به مؤمنان رؤوف و مهربان است. گویی پاره‌ای از جان مردم از روح جامعه در شکل پیامبر (ص) ظاهر شده است. به همین دلیل تمام درد های آنها را می‌داند، از مشکلات آنان آگاه و در ناراحتی‌ها، غم‌ها و اندوها با آنان شریک است، با این حال تصور نمی‌شود سخنی جز به نفع آنها بگوید و گامی جز در راه آنها بردارد. او به شدت از رنجهای شما رنج می‌برد، و اگر بر هدایت شما و جنگهای طاقت فرسای پرزحمت اصرار دارد، □ هم برای نجات شما، برای رهایتان از چنگال ظلم و ستم و گناه و بدبختی است. جالب اینکه این آیه شریفه در آخر سوره ی توبه است که سوره ی غضب است، و با وجود این رسول اکرم (ص) را چنین معرفی کرده است که گویای این حقیقت است که اعلان جنگ به دشمنان پیمان شکن و اظهار براءت و بیزاری و اتخاذ موضعی سخت در برابر آنها، رحمتی است بر ایشان. وجود پیامبر رحمتی است برای همه و آن حضرت در حفظ منافع و تامین سعادت این جهانی و آن جهانی همگان حریص است. به گروندگان مهربان و بخشاینده است و نیز خدای مهربان در بیان شفقت و مهربانی ایشان بر تمام افراد بشر فرموده است: (گویی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی به خاطر اینکه آنها ایمان نمی‌آورند.) این بیان نشان می‌دهد که پیامبر رحمت تا چه اندازه نسبت به مردمان محبت و دلسوزی داشت و چگونه سختی را به جان می‌خرد و از ایمان نیاوردن آنها اندوهگین می‌شد. مدیریت و مسئولیت‌برنامه ریزی اصل و پایه نخستین در مدیریت عبارت است از تعیین هدف نهایی و غایی و به اصطلاح استراتژیک و نیز تشخیص مقاطع راه و هدف های مقطعی و مقدماتی و تاکتیکی. با توجه به اینکه الگوی مدیریت و اصول آن در قرآن و اسلام رسالت است و امامت، و آنچه از آیات قرآن کریم می‌فهمیم هدف در مدیریت عبارت است از رشد که یک نوع کمال روحی است. قرآن کریم، هدف غایی و نهایی رسالت را در این می‌داند که انسانیت جایگاه و قرارگاه ویژه خودش را در جان انسانها و اجتماعات بیابد، به سر منزل مقصود برسد، همان که از وی به حیات معقول یاد می‌شود، یعنی رشد. اصولا یکی از ارکان مدیریت برنامه ریزی است حتی جابه‌جا کردن و اداره‌ی صوری و مادی یک منزل هم، برنامه می‌خواهد، نه تنها مدیریت یک سازمان عریض و طویل که اداره‌ی زندگی شخصی نیازمند به برنامه ریزی دقیق و عمیق و اصولی است. در قرآن کریم به این مهم، عنایت زیادی شده است. دستوراتی که در آیات و احادیث آمده، بیان‌کننده و حکایت‌گر این ضرورت است. تصمیم‌گیریمساله‌ی تصمیم‌گیری در عرصه‌های مختلف اداره‌ی امور از اهمیتی بسیار برخوردار است. در واقع سرنوشت کارها به تصمیم‌گیری گره می‌خورد و چنانچه تصمیم‌گیری بر اصول و مبانی درستی استوار نباشد، نظام امور یا متزلزل و آشفته می‌شود و یا اسیر خود محوری‌ها و استبداد رای می‌گردد. خدای متعال در آیه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی

آل عمران روش تصمیم‌گیری پیامبر خود را امضا کرده، مورد تایید قرار داده است و آن را به عنوان بهترین روش تصمیم‌گیری معرفی کرده است: *فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (۱۵۹) آل عمران* □ پس به [برکت] رحمت الهی با آنان نرمخو [و پرمهر] شدی و اگر تندخو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند پس از آنان در گذر و برایشان آمرزش بخواه و در کار [ها] با آنان مشورت کن و چون تصمیم‌گرفتی بر خدا توکل کن زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد (۱۵۹) (خداوند به پیامبرش فرمان می‌دهد که پیش از اتخاذ تصمیم از نرمش و انعطاف برخوردار بوده، مشورت کند و در هنگام اتخاذ تصمیم نهایی قاطع و استوار باشد. بنا براین بررسی و مطالعه جوانب مختلف یک امر برای تصمیم‌گیری در باره آن باید به صورت دسته‌جمعی صورت گیرد، اما پس از رسیدن به نتیجه و تصویب یک کار، برای اجرای آن باید اراده واحدی به کار افتد که در غیر این صورت هرج و مرج پیش خواهد آمد. به علاوه فرمود به هنگام تصمیم‌نهایی باید توکل به خدا داشت و در عین رعایت اصول و مبانی لازم برای تصمیم‌گیری و فراهم کردن اسباب و وسائل عادی به خدای متعال توکل کرد. سازمان دهیتقسیم کار: اسلام می‌کوشد به پیروانش چنین تعلیم دهد تا این لحظات گران‌بهای عمر را در یک جهت به کار نگیرد، زیرا زندگی مجموعه‌ای از ابعاد گوناگون و نیازهای مختلف مادی و معنوی دارد و این انسان است که چگونه استفاده کردن از اوقات زندگی را انتخاب می‌کنیم. پیشوایان بزرگ اسلام هر کدام در زمان خود بار سنگین مدیریت عظیم جامعه و یا بخشی از آن را بر عهده داشته است بهترین الگو و نمونه در تقسیم کارها و رسیدگی به همه جوانب کار بوده است. چنانچه پیامبر عالی‌قدر اسلام که با تمام مشکلات و گرفتاری‌های بی‌شماری در مسیر رسالت نبوت داشته‌اند به همه کارهای اجتماعی و فردی عبادی و اخلاقی سیاسی و نظامی فرهنگی اقتصادی خود به خوبی می‌رسیدند. قرآن کریم در ضمن بیان داستان حضرت موسی (ع) و بنی اسرائیل به تقسیم مسولیت‌ها اشاره می‌کند و می‌فرماید: *وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّٰنَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۱۶۰) اعراف و آنان را به دوازده عشیره که هر یک امتی بودند تقسیم کردیم و به موسی وقتی قومش از او آب خواستند وحی کردیم که با عصایت بر آن تخته سنگ بزن پس از آن دوازده چشمه جوشید هر گروهی آبشخور خود را بشناخت و ابر را بر فراز آنان سایبان کردیم و گرانگین و بلدرچین بر ایشان فرو فرستادیم از چیزهای پاکیزه‌ای که روزیتان کرده‌ایم بخورید و بر ما ستم نکردند لیکن بر خودشان ستم می‌کردند (۱۶۰) برخی از مفسران بزرگ مانند طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان می‌گوید این کار در بنی اسرائیل به خاطر کاهش بار وظایف موسی صورت گرفت تا هر تیره و طایفه‌ای برای رفع مشکلات خود به مدیر و رهبر خود رجوع نمایند. رعایت سلسله‌مراتب: رهبری در جامعه اسلامی بر عهده چند نفر است: الف: خداوند خداوند در راس امور قرار دارد و حاکم بر کل جهان هستی است: □ *وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۸۹) آل عمران* □ و فرمانروایی آسمانها و زمین از آن خداست و خداوند بر هر چیزی تواناست (۱۸۹) خداوند بزرگترین قویترین و در عین حال بهترین حاکمان است: □ در آنجا [آشکار شد که] یاری به خدای حق تعلق دارد اوست بهترین پاداش و [اوست] بهترین فرجام (۴۴) □ *هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا (۴۴) کهف* □ و از آنچه بر تو وحی می‌شود پیروی کن و شکبیا باش تا خدا [میان تو و آنان] داوری کند و او بهترین داوران است (۱۰۹) □ *وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (۱۰۹) یونسولایت واقعی و بر حق نیز از آن خداوند است. ب- پیامبر پس از خداوند پیامبر حاکم بر انسان‌ها است. □**

و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت [فرشتگان] گفتند آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خونها بریزد و حال آنکه ما با ستایش تو [تو را] تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید (۳۰) □ *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ*

الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَيِّجُ بِحَمِيدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۳۰) بقره □ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (۱۲۸) اعراف □ موسی به قوم خود گفت از خدا یاری جویید و پایداری ورزید که زمین از آن خداست آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌دهد و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است (۱۲۸) ج- امامت پس از پیامبر امام معصوم (ع) رهبری انسان‌ها را نیز بر عهده می‌گیرد □ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (۱۲۴) □ چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید [خدا به او] فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم [ابراهیم] پرسید از دودمانم [چطور] فرمود پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد (۱۲۴) بقره د- ولایت فقیه در صورت غیبت امام معصوم (ع) رهبری جامعه را نایب امام یا ولی فقیه جامع الشرایط عهده دار می‌شود. آنچه گفته شد، در آیه زیر به عنوان سلسله مراتب فرماندهی در اسلام تذکر داده شده است: □ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۵۹) نسا ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید پس هر گاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است (۵۹) قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید: □ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (۵۵) مائده □ ولی شما تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند (۵۵) طبق تاریخ، اسناد و احادیث معتبر اسلامی، تنها حضرت علی (ع) بود که هنگام رکوع انگشتی خود را به عنوان زکات به یک متکدی صدقه داد و این آیه در مورد آن نازل شد. اصل نظم و هماهنگی‌گر چه سازماندهی و هماهنگی همه‌ی مدیریت نیست ولی رکن رکین و اصل اصیل مدیریت هست، و می‌توان گفت هماهنگی اصولا- روح مدیریت است. توان سازمان بخشی به نیروهای پراکنده و متفرق انسانی و یگانه سازی منابع (انسانی، امکانات، تجهیزات، سرمایه) برای رسیدن به هدف و به کارگیری آنان در جایگاه مناسب، در یک ارتباط ارگانیک و سیستماتیک بین واحدهای مختلف حوزه‌ی اداری از شایستگی‌های مدیریت است. این قبیل آیات در قرآن کریم، نشانه‌ی عنایت قرآن و مدیران قرآنی به امر مهم سازماندهی و هماهنگی در سطوح و حوزه‌های مختلف مدیریت است. □ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۲۱) بقره □ ای مردم پروردگارتان را که شما و کسانی را که پیش از شما بوده‌اند آفریده است پرستش کنید باشد که به تقوا گرایید (۲۱) □ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (۱۹۰) آل عمران □ مسلما در آفرینش آسمانها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع کننده] است (۱۹۰) □ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعِيدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۶۴) بقره □ راستی که در آفرینش آسمانها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا روانند با آنچه به مردم سود می‌رساند و [همچنین] آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده و با آن زمین را پس از مردنش زنده گردانیده و در آن هر گونه جنبنده‌ای پراکنده کرده و [نیز در] گردانیدن بادها و ابری که میان آسمان و زمین آرمیده است برای گروهی که می‌اندیشند واقعا نشانه‌هایی [گویا] وجود دارد (۱۶۴) همه‌ی این آیات نشان دهنده‌ی نظم و هماهنگی در خلقت آفریدگار سبحان است. آیات قرآن تنها برای خواندن نیست، بلکه برای درک و فهم مردم نازل شده و تلاوت و خواندن آیات مقدمه‌ای است، برای اندیشیدن، لذا مردم را به اندیشه در این آفرینش بزرگ جلب و جذب می‌کند، تا هر کس به اندازه‌ی پیمانه‌ی استعداد و تفکرش از این اقیانوس بیکران سهمی ببرد و از سرچشمه‌ی صاف اسرار آفرینش سیراب گردد. هدایت و رهبری سرمایه‌ی انسانی هر اجتماع از بزرگترین سرمایه‌ی آن است، این سرمایه‌ی انسانی یعنی انسان‌ها، نیازمند به مدیریت و

رهبری و اکتشاف و استخراج هستند، بشر برعکس حیوانات که مجهز به نیروی خود کار غریزه اند فاقد غریزه است و در هدایت نیازمند به تحصیل و اکتساب و به عبارت دیگر نیازمند به راهنمایی و رهبری است. ﴿ اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ (۶) حمد. ما را به راه راست هدایت فرما (۶) این آیه بیانگر نیاز و عشق بندگان به مساله هدایت و نیز توجهی است به این حقیقت که هدایت ها همه از سوی اوست. هستی ما همانند نور این لامپ ها می ماند که لحظه به لحظه نیرو از منبع به او می رسد که هر لحظه وجود تازه ای هستیم که به هدایت جدیدی نیازمند هستیم. پس درخواست هدایت در آن لحظه هم یک درخواست ابتدایی است. هدایت و رهبری، اصلی بی نهایت مهم در مدیریت است و چگونگی کار با دیگران از همه ی وظایف مدیر مهمتر است. هدف از هدایت و رهبری، راهنمایی زیردستان در جهت بهتر فهمیدن هدف های سازمان و برانگیختن آنان به کار و فعالیت موثر است. هدایت موثر و وظیفه ی مشکلی است زیرا که مدیران در امر هدایت به مجموعه ای پیچیده از عوامل سر و کار دارند که درباره ی آنها به اندازه ی کافی دانش و آگاهی موجود نیست و بسیاری از آنها قابل کنترل نیست. تعدادی از این عوامل که به فراد و روابط اجتماعی آنان مربوط می شوند، غالباً جنبه ی روانی-اجتماعی دارند. اصل کنترل و ارزیابی یکی از اصول مدیریت را اصل (ارزیابی و کنترل عملیات) گفته اند و دانسته اند. مدیریت در هر سطح و حوزه و بعدی جنبه های عام و خاص دارد، جنبه های تکنیکی و فنی دارد و نیز جنبه های معنوی و فکری. مساله نظارت و ارزیابی در قرآن به شیوه های مختلف مطرح شده است. الف- نظارت خدا بر مردم ب- نظارت مردم بر مردم (نظارت همگانی) و در سیستم اداری ج- نظارت مافوق بر اعمال و شیوه های رفتاری افراد زیر دست. خداوند با وقوف کامل از حال بندگان و مخلوقات آنان را با استفاده از تکنیک های مختلف کنترل می نماید. به عنوان نمونه به آیاتی چند از کلام الله مجید می پردازیم: ﴿ و برخی از مردم می گویند ما به خدا و روز بازپسین ایمان آورده ایم ولی گروندگان [راستین] نیستند ﴾ (۸) ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِآيَاتِهِ الْآخِرَةِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ (۸) بقره ﴿ با خدا و مؤمنان نیرنگ می بازند ولی جز بر خویشان نیرنگ نمی زنند و نمی فهمند ﴾ (۹) ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (۹) بقره ﴿ در دلهایشان مرضی است و خدا بر مرضشان افزود و به [سزای] آنچه به دروغ می گفتند عذابی دردناک [در پیش] خواهند داشت ﴾ (۱۰) ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ (۱۰) بقره ﴿ و چون به آنان گفته شود در زمین فساد مکنید می گویند ما خود اصلاحگریم ﴾ (۱۱) ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (۱۱) بقره ﴿ بهوش باشید که آنان فسادگراند لیکن نمی فهمند ﴾ (۱۲) ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ (۱۲) بقره این آیات شرح کوتاه و بسیا پر مغزی است درباره ی منافقون و خصوصیات روحی و اعمال آنها. اصولاً بروز نفاق در یک اجتماع و سازمان معلول یکی از دو چیز است: نخست قدرت و پیروزی آئین موجود و تسلط آن بر تمام اجتماع و سازمان که در این صورت دشمنان و مخالفان لجوج چاره ای جز راه نفاق و دو چهره داشتن برای مقاصد خود نمی بینند، و دیگر ضعف روحیه و فقدان شخصیت در پاره ای از افراد است. مطابق این آیات و برداشت ها می توان گفت: افرادی که در یک سازمان از کار مدیر یا کارمندان دیگر راضی نیستند و یا می بینند خلافتی در سازمان صورت می پذیرد، به جای بر هم زدن جو سازمان و تخریب روحیه ی افراد که نتیجتاً باعث کاهش کارآیی و عدم تحقق اهداف سازمان خواهد شد، می توانند دوستانه با مدیران صحبت و اشتباهات را مطرح سازند و مطمئن باشند که اگر سخن آنان درست و منطقی باشد حتما مورد پذیرش قرار خواهد گرفت و شخص خودش را اصلاح می کند و در غیر این صورت خود او قانع شده و ناچار نمی شود وجدان خود را بفریبد و به اعمالی نادرست دست زند. پایان

حریم حرمت ربا

محمدحسن نجفی

بی گمان ظهور اسلام حکومتی، در پهنه جهان پرتحول و پر پدیده امروز، فقه پویا، همه سونگر، توانا و روش مند می طلبد، تا با

درک درست پدیده‌ها و نیازها، پاسخهای درخور را عرضه کند. عرصه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی امروز با انبوه پرسمانها همراه است. بی توجهی و ندانستن شناخت درست از نیازهای زمان و ارائه نکردن پاسخهای لازم دعوی «فقه پاسخ گوی همه نیازهاست» «برای هر واقعه ای حکمی دارد و حتی ارش خدش نیز، به حساب آمده است» را سست می کند و تز «فقه تئوری اداره جامعه است» را با ناباوری روبه رو می سازد، همان گونه که افتخار بر میراث کهن فقهی، اگر به جای آن که دستمایه پژوهش و تحقیق و اسوه نوآوری و ابتکار و کشاندن فقه به عرصه‌های امروزی زندگی گردد، ما را زمین گیر سازد و این باور غلط را در ذهن به وجود آورد که: گفتنیها را بزرگان گفته اند، بی گمان دعوی گشایش باب اجتهاد در فقه شیعه را نادرست جلوه خواهد داد و فقه شیعه را، بویژه در عرصه مسائل اجتماعی دچار رکود خواهد ساخت چرا که فراوانی و پیچیدگی مسائل نوپیدا، گاه چنان به گرد گزاره های فقهی می تند که روشن ترین آنها را در دنیایی از ابهام فرو می برد. فقیه ماهر، آگاه، تیزنگر، جامع اندیش می خواهد تا ابهامها را بزدايد و غبار از چهره روشنی بخش دستورات اسلامی بزدايد. بی گمان در میان حرامهای شریعت، حرامی به پایه ربا نمی رسد. روشنی حکم، مستند بودن آن به قرآن و روایات، اجماع و اتفاق مسلمانان، هیچ جای گمانیدن در اصل حرام بودن ربا باقی نگذاشته و آن را تا حد ضروریات دین پیش برده است. امام خمینی، درسختی جامع به جایگاه و اهمیت ربا چنین اشاره می کند: «وقد ثبت حرمتها بالکتاب والسنه واجماع من المسلمین بل لا یبعد کونها من ضروریات الدین وهو من الکبائر العظام...» (۱) حرام بودن ربا، به کتاب و سنت و اجماع همه مسلمانان، ثابت شده است، بلکه دور نیست که از ضروریات دین باشد و از گناهان کبیره. در متون دینی معتبر، با عنوانهای گوناگون، از زشتی ربا سخن به میان آمده و از رباخوار به شدت نکوهش شده است: «اعلان جنگ با خدا» «زشت تر از زنا با محارم» «خبیث ترین کسبها» و... از جمله تعابیری است که در کم تر حرامی می توان نمونه آن را جست. در برابر کسانی که از همان ابتدای حرام شدن ربا، موضع گیری کردند و گفتند: «انما البیع مثل الربا» و خواستند با این سخن، در ماهیت ربا، ابهام به وجود بیاورند، به روشنی فرمود: «احل الله البیع و حرم الربا» و تفاوت ماهوی ربا و بیع را گوشزد کرد و مردمان را به تفاوتهای اصلی ربا با دیگر دادوستدها آشنا کرد. و در برابر آنانی که از شدت برخورد اسلام با ربا، به شگفت آمده بودند و فلسفه و علت این حرام را جست وجو می کردند، به وضوح پاسخ داد: «لثلاث- یمتنع الناس من اصطناع المعروف.» و «لما فی ذلک من الافساد والظلم وفناء الاموال.» (۲) و برای آنانی که در دادوستدهای روزانه، دغدغه فرو افتادن در ربا را داشتند و به دنبال چاره کار می گشتند، راههای گریز از ربا و رهایی از افتادن در وادی حرام را می آموزد. هر چه زمان به پیش می رود و فعالیتهای اقتصادی پیچیده تر می شود، این گونه پرسشها بیش تر می گردد. تحول ماهوی پول، پدیده تورم، پیچیدگی سیستم بانکی و حضور فعال آن در زندگی اقتصادی انسانها پرسشهای جدی را درباره ربا فراروی فقیهان و اندیشمندان اسلامی قرار داد. در آمیختگی نوع فعالیتهای بانکی با ربا ورود آن را به کشورهای اسلامی با مشکل روبه رو ساخت و وجود مؤسسات قرض الحسنه که گونه ای بانک غیرربوبی بود، از جمله کارهایی بود که برای فرار از آلوده شدن مردم به ربا، ضمن استفاده از پاره ای مزایای سیستم بانکی در کشورهای اسلامی به وجود آمد و مورد استقبال واقع شد. در بعد نظری نیز، مباحث جدیدی را در حوزه اندیشه و تفکر اسلامی باز کرد و علمای اسلام، به اظهار نظر پرداختند و دیدگاههای درخور توجهی ارائه کردند که در این میان مرحوم شهید صدر، با ارائه طرح بانک بدون ربا، می توان گفت منظم ترین و جامع ترین دیدگاه را ارائه کرد که بسیاری از متفکران اسلامی، اعم از شیعه و سنی، از اندیشه آن بزرگوار الهام گرفتند. البته مرحوم استاد شهید مطهری، در «ربا بانک بیمه» و شهید بهشتی در «اقتصاد اسلامی»، هر چند به گونه پراکنده، دیدگاههای درخور استفاده و مفید و راهگشایی نیز ارائه دادند. حساسیت موضوع اقتضا می کرد، تا پس از پیروزی انقلاب و استقرار نظام اسلامی در ایران، برخورد با مساله «ربا» در ردیف نخستین مساله ها قرار گیرد از این روی، از همان ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، تلاشهایی برای حل مشکل انجام شد. در قانون اساسی، در اصلی (اصل چهارم و نهم) درآمدهای حاصل از ربا، جزء

در آمده‌های نامشروعی به حساب آمد که دولت باید آنها را یا به صاحبانش برگرداند و یا به بیت المال: «دولت موظف است ثروتهای ناشی از ربا، غصب، رشوه، اختلاس، سرقت و... را گرفته به صاحب حق رد کند و در صورت معلوم نبودن او به بیت المال بدهد...» در پی آن، کارگزاران نظام بر آن شدند، تا با ارائه طرحی بنیادین، نظام بانکی سنتی را از اساس دگرگون کنند و نظام بانکی غیر ربوی را جایگزین آن سازند. در نتیجه، پس از مدتها تلاش ستودنی جمعی از صاحب نظران حوزوی، دانشگاهی و بانکی، کار سامان یافت و در شهریور سال ۶۲، قانون عملیات بانکی بدون ربا، به تصویب مجلس رسید و از ابتدای سال ۶۳، به اجراء گذاشته شد. صاحب نظران این سیستم جدید، بر این باورند که این طرح توانسته است نظام ربوی گذشته را از بین ببرد و به جای آن نظام بانکی جدیدی بر مبنای فقه اسلامی جایگزین سازد: «بانکداری سنتی مبتنی بر ربا، به کلی منسوخ گردیده و بانکداری اسلامی، یا بانکداری بدون ربا، به عنوان شاخص ترین صفت ممیزه نظام اقتصادی اسلامی مطرح شده است. اهداف نظام، سیاستهای آن و بالتیجه بسیاری از ابزارهای مورد استفاده نیز تغییر کرده اند...» (۳) و از جهت برابری بامعیارهای شرع، یکی دیگر از صاحب نظران چنین می گوید: «از لحاظ قانون، آیین نامه ها و دستورالعملها با مساله ای مواجه نیستیم چرا که قانون ذی ربط هم به تصویب مجلس شورای اسلامی و هم به تایید شورای نگهبان رسیده و هم حضرت امام بر آن صحه گذارده اند و هم سایر مراجع آن را قبول دارند.» (۴) گذشت ۱۳ سال تجربه عملی، زمان مناسبی است برای ارزیابی این طرح و بررسی نقطه های قوت و ضعف آن، کاری که بر عهده صاحب نظران و اندیشه وران حوزوی و دانشگاهی است. این نگارش، بانیم نگاهی به گذشته، به یادآوری چند نکته بسنده می کند: ۱. متاسفانه موضوعی به این مهمی، مکانتی در خور در محافل علمی پژوهشی، بویژه حوزوی پیدا نکرد و مورد استقبال واقع نشد و از سطح برگزاری چند سمینار و کنگره فراتر نرفت و این، شاید علت‌هایی داشته باشد، از جمله: الف: کوتاهی دست اندرکاران این طرح، هم در نشان دادن بزرگی کاری که انجام یافته و هم در معرفی و توجیه درست آن. حتی ائمه جمعه، در ملاقاتهای خود با آیه الله رضوانی، اظهار می دارند: «ما از جریانات عملیات بانکی خبری نداریم و هنگام سؤال، نمی دانیم چه جوابی بدهیم لذا شما بگویید که آقایان ما را با خبر سازند، تا در مراجعه مردم بتوانیم پاسخ گو باشیم» آن گاه می فرماید: «و از شما خواهش می کنم ائمه جمعه را کاملاً در جریان قرار دهید.» (۵) این مربوط به سال ۷۲ حدود ده سال پس از اجراء این طرح است. شاید اینان به این دلیل که چون آنچه را که وظیفه شرعی و قانونی اقتضا می کرده است، به خوبی انجام داده اند، معیارهای شرعی را در این طرح به دید خود مراعات کرده اند، بیش از این، لازم نمی دیده اند که آن را به حوزه های فکری و علمی خارج از سیستم و نظام بانکی عرضه بدارند، تا در کنار اجراء آن در بانکها، مورد نقد و بررسی نیز قرار گیرد و رشد و کمال یابد، هر چه باشد نو بودن طرح و نو پا بودن این گونه سیستم بانکی، نیازمند نقد و بررسی است. به گفته یکی از کارشناسان: «نظام بانکداری اسلامی در دنیای بانکداری امروز، یک پدیده زنده و پایدار است. یکی از ویژگیهای پدیده ها این است که با تحقیق و تفحص، پایدار و شکوفا می شوند و تواناییهای پدیده ها با تفکر و کار اجتهادی در طول زمان بیش تر می شود. پدیده بانکداری حاضر را باید تحول پذیر دانست و برای بروز قابلیت‌های آن، باب نقد و بررسی را گشود و ارتباط منطقی پدیده را همواره با دنیای خارجی و محیط اطراف آن برقرار نمود و از این که پدیده را کامل بدانیم و با هر گونه ایراد و انتقاد برخورد تدافعی گردد [باید] به شدت پرهیز کرد زیرا در این صورت، موجبات توقف و ایستایی این پدیده ارزش مند را به دست خود فراهم نموده ایم.» (۶) البته سمینارهای فصلی و برخی نشستهای علمی انجام شده و مطالب خوبی هم ارائه شده است، ولی روشن است که موضوعی به این مهمی، باید برای طرح آن در مجامع علمی و حوزوی، بیش از این تلاش می شد. لجنه های علمی تخصصی از حوزویان و دانشگاهیان صاحب نظر، تشکیل می شد تا نظریه ها و پیشنهادها و طرحها مورد نقد و بررسی قرار می گرفت و طرحی کامل، استوار و قابل عرضه، نه تنها به جهان اسلام، بلکه به سیستمها و نظامهای اقتصادی غیر اسلامی نیز، ارائه می شد. ب: از سوی دیگر، حوزویان بر اساس رسالتی که دارند، انتظار می رفت در برابر این مهم، بیش از دیگران از خود حساسیت نشان بدهند و از این

فرصت به وجود آمده، برای ریشه کن کردن ربا از جامعه اسلامی، کمال استفاده را ببرند، چیزی که بسیاری از فقیهان و اندیشه وران آگاه آرزوی چنین مجالی را داشتند. شایسته بود سخن از بانک و بانکداری بدون ربا، ابتدا در حوزه های علمیه مطرح می شد و دروس اساتید حوزه را به خود اختصاص می داد، همان گونه که پایه و مایه های اولیه طرح موجود، از حوزه سرچشمه گرفته و اندیشه شهید صدر در آن نقش به سزایی داشته است. از آن جا که این موضوع از موضوعهای بسیار مورد نیاز فردی و اجتماعی است و امروزه کم تر کسی است که به گونه ای با بانک و مسائل بانکی سروکار نداشته باشد، از زاویه پاسخ گویی به مسائل فردی نیز بایسته بود مورد بررسی قرار گیرد. حتی اگر فقیهی پیدا شود که از مسائل حکومتی گریزان باشد، باز تعیین تکلیف مقلدان بسته به بررسی این موضوع دارد. پیداست که در مسائل مورد نیاز همگان، تنها فتوا و استفتا کافی نیست و راه به جایی نمی برد، کار جمعی و همگانی لازم است، تا به اندازه توان آرا و دیدگاهها به هم نزدیک شود و جامع دیدگاهها، به مرحله اجرا در آید، تا هم جامعه از سر درگمی رهایی یابد و هم قابل عرضه به دیگران باشد و گرنه پاسخهای فردی به مقلدان دادن، بویژه اگر همسو با آنچه در جامعه بانکی کشور می گذرد نباشد، مقلد را یا به عصیان وا می دارد و یا به کناره گیری از تلاشهای اقتصادی. سوگمندان، مساله بانکداری اسلامی و راههای حذف ربا از جامعه اسلامی، در حوزه ها مورد توجه قرار نگرفت و وارد محفل و مجلس درس و بحث حوزویان نشد و لجنه علمی و پژوهشگرده ای را به خود اختصاص نداد، با آن که سزاوار همه اینها بود. البته برخی از بزرگان حوزه، گاه مطالبی سودمند و درخور توجهی، گفته یا نوشته اند و چه بسا، چند روزی هم محفل درس را به مناسبت به یک یا چند مساله وایسته و پیوسته با ربا و نمونه های نوپیدای آن داده اند ولی نسبت به آن کار مهم این گونه تلاشهای مقطعی و فردی کارساز نیست، باید ایجاد فرهنگ کرد. ۲. مشکل دیگر این طرح مشکل اجرایی است، چیزی که آفت بیش تر قانونها و برنامه های خوب است. برای چنین طرحی که به ادعای طراحان از نظر هدفها، سیاست، و ابزار کار به کلی با آنچه بوده فرق دارد، طبیعی است که مجریان شایسته، کارآمد، آشنا و به طور کامل توجیه شده لازم دارد. داشتن تعهد کاری و برخورداری از حساسیت دینی، دست کم، در سطح رؤسای بانکها کم ترین چشم داشتی است که از مجریان می توان داشت. و بی گمان رسیدن به یک چنین مرحله ای، نیازمند آموزشهای اساسی و پی گیر دارد. افزون بر این، وجود سیستم نظارتی دقیق که برابری عملیات بانکی را با نظام جدید تضمین کند، امری است ضروری. روشن است که تلاشهایی انجام شده و مشکلاتی سد راه نیز بوده است، ولی این واقعیت تلخ را باید پذیرفت که کم لطفی حوزویان و محافل علمی، نسبت به این طرح و ناشناخته بودن آن برای مردم و نابسامانیهای موجود در مقام اجرا، باور غلطی را در مردم به وجود آورده است که فعالیت بانکها، بیش تر ربوی است، تنها اسم و عنوان و شکل کار تغییر کرده است! متأسفانه عملکرد غیرمتعهدانه و یا ناآگاهانه و گاه غرض ورزانه گروهی از مجریان بر تشدید و گسترش این باور در جامعه افزوده است. سوگمندان تر آن که این برداشت نادرست، مجوزی برای دست اندازی به حریم حرمت ربا شده و از عملیات بانکی، به کوچه و بازار آمده و بیش تر فعالیتهای اقتصادی را آلوده کرده است و محاسبه درصد بهره به بسیاری از دادوستدها را یافته است و در برابر گسترش ربا، «قرض الحسنه» که دهها آیه و حدیث در سودمندی، ارزش مندی آن وجود دارد و از فلسفه تحریم ربا، رواج قرض الحسنه بوده، در جامعه کم رنگ شده است. ۳. چاره کار این است که به پاس محرمات الهی و حفظ حریم آنها، کوششی همه سویه و بی دریغ انجام دهیم. نخست به حل ابهامها برخیزیم پرسشها را درست بشناسیم و دست یابی به پاسخها را همت خویش سازیم. بی گمان اگر در این جهت موفق گردیم، گام اساسی را در حل مشکل برداشته ایم. از باب مثال: ربایی که در اسلام به روشنی از آن سخن به میان آمده، دو گونه است: ربای قرضی: شرط هر گونه زیادی در استقراض برای معاملی: دادوستد دو هم جنس مکیل و موزون به گونه غیر برابر چنانکه اشارت رفت، روشنی و زیادی نصوص در حرام بودن این دو گونه از ربا، جای هیچ تردیدی را در اصل وجود حکم باقی نمی گذارد، ولی وارد شدن مقوله هایی به نام بانک در زندگی اقتصادی انسانها و تغییر و تحول در ماهیت پول، پدید آمدن تورم و مسائل اقتصادی دیگر، ربا را با همه روشنی و شفافیتی که در بعد حکم داشت، از جهت

موضوع شناسی و مصادیق نوپیدا، با دهها پرسش و «ان قلت» روبه رو ساخت. در مثل، در این که قرض به شرط زیادت رباست، شکی نیست ولی: ۱. آیا عملیاتی که بانک انجام می دهد، چه آن پولی را که از مردم می گیرد که در آینده پرداخت کند و یا پولی را که به مردم می دهد، تا سپسها از آنان پس بگیرد، این همان قرض است که هرگونه شرط زیادی در آن رباست، یا آن که از نظر ماهیت، با قرض فرق دارد، مقوله جدیدی است و قراردادی دیگر. ۲. آیا می توان گفت: ربایی که در اسلام حرام شده است، به قرینه مورد و متعارف در زمان نزول آیات و صدور احادیث، ربایی است که بین اشخاص حقیقی است و آنچه امروز در بانکها جریان دارد، یا هر دو سوی آن شخصیت حقوقی است (وام بانک به مؤسسات دولتی) و یا یک سوی آن که خود بانک است. ۳. آیا می شود بین وام بانکها به دستگاههای دولتی با دیگران فرق گذاشت و صورت نخست را چون ربایی که گرفته می شود، در حقیقت از جیبی به جیب دیگر است، بی اشکال باشد؟ ۴. آیا با گونه ای گسترش و تنقیح مناط، می توان دادوستد ربوی را که یک سوی آن دولت است، مانند بانکهای دولتی همچون رابطه ربوی بین پدر و فرزند، روا شمرد. ۵. آیا می توان، بین ربا در وام مصرفی با ربا در وام تولیدی فرق گذاشت، به این جهت که وام مصرفی، بیش تر وام گیرنده شخص نیازمندی است که برای رفع نیاز ضروری زندگی، پولی را گرفته است. اگر از چنین شخصی زیاده خواسته بشود، بی گمان، ستم است. ولی در وامهای تولیدی، بیش تر همراه با سودی است که وام گیرنده برده است. اگر بخشی از این سود را به وام دهنده به عنوان بهره پردازد، ستمی نخواهد بود. بنابراین، دلیلهای حرام بودن ربا، ناظر به ربای مصرفی است و ربای تولیدی را در بر نمی گیرد؟ ۶. آیا ممکن است ربا را در حد جبران تورم و کاهش ارزش پول مجاز شمرد، با توجه به این که در پاره ای از جامعه ها و یا در شرایطی، درصد تورم به رقمهای بالایی می رسد و گاه ارزش پول در فاصله دریافت و پرداخت آن چنان کاهش می یابد که اگر جبران نشود، ستم است و در صورت جبران، به هیچ روی، زیاده پرداخت نشده است، تا آن که ربا باشد. به بیان دیگر، با توجه به دگرگونی ماهوی پول، بی شک زمان و مکان در ارزش آن، اثر دارد، اگر چنین است، باید این نکته در مساله ربا مورد ملاحظه قرار گیرد. ۷. با توجه به دگرگونی در ماهیت پول، این پول فعلی (اسکناس) قیمی است، یا مثلی؟ در هر دو صورت، آیا نقشی در روا شمردن درصدی از ربا خواهد داشت؟ ۸. خود این نظام بانکی کنونی که البته با توجه به مراحل قانونی که گذرانده است، تا به مشکل نظری اساسی برنخورد، مشروعیت دارد و در صورت، نگهداشت ترازهای تعیین شده، ربایی هم نخواهد بود، ولی از نگاه تحقیق و بررسی این طرح نیز، به عنوان یک دیدگاه فراگیر در این موضوع شایسته درنگ است. گویا طراحان در یافت و پرداختهای بانک را از نظر ماهیت، همان قرض دیده اند از این روی چاره کار را در قرار دادن عملیات بانکی در قالب عقود اسلامی دانسته اند، مانند: مضاربه، مساقات، جعاله و... نخست باید دید آیا چنین برداشتی از عملیات بانکی درست هست یا نه؟ دو دیگر، آیا حتما باید در قالب این عقود شناخته شده باشد؟ و سه دیگر آیا تنها همین عقدهاست یا عقد و قرارداد دیگری از همان عقود متعارف شرعی نیز می توان جست که درخور برابر سازی باشد. ۹. بررسی راههای گریز از ربا که همواره در فقه مطرح بوده است و بیش تر ناظر به دادوستدهای دوسویه است، نخست از جهت درستی و نادرستی آنها و دیگر سامان دادن آنها به صورت قوانین و مقررات کار بردی و به زبان امروزی. به عنوان مثال مساله فروش پول می تواند یکی از موضوعات درخور توجه و کارگشا در حل مشکل ربا باشد که نیاز به بررسی و تحقیق دارد. ۱۰. دست آوری فلسفه تحریم ربا از آیات و روایات، با این باور که هر چند احکام دائرمدار این فلسفه ها و حکمتها نیستند، ولی بی گمان گذشتن از کنار آنها و نادیده انگاشتن آنها نیز کار ساده ای نیست و برای یک فقیه و محقق می تواند بسیار کار ساز باشد. همچنین نگاه تاریخی به ربا و تاریخچه حرام بودن آن و دگرگونیهایی که داشته نیز درخور توجه است و کارآمد در پژوهش و فهم درست. هدف از آنچه آمد اشاره ای بود به بخشی از پرسشهایی که درباره ربا مطرح است، نه استقراء همه آنها که کاری است بزرگ و تخصصی و از حوصله این نوشتار کوتاه بیرون است. به امید آن که فقیهان و اندیشه وران و فاضلان نواندیش، حریم حرمت ربا را پاس دارند و در جهت گشودن دشواریهای فکری و فقهی آن همت گمارند. یادآوری: کار

موفق در این عرصه، افزون بر همفکری نیاز به شناخت مقوله‌هایی، چون حقیقت پول، تورم، نظام بانکداری و... دارد که بدون بهره‌گیری از کارشناسان و صاحب نظران ممکن نیست و بسیار دور است کسی بتواند بدون شناخت درست این پدیده‌ها، دیدگاه درستی درباره ربای جاری در جامعه امروز بدهد. پی‌نوشتها: ۱. «تحریر الوسیله»، امام خمینی، ج ۱/۵۳۶، دارالتعارف بیروت. ۲. «وسائل الشیعه»، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، باب ۱، از ابواب ربا، داراحیاء التراث العربی، بیروت. ۳. «حقوق بانکی»، محمود رضا خاوری، مقدمه دکتر علی فرهمند/۱۲، مرکز آموزش بانکداری. ۴. «مجموعه سخنرانیها و مقالات چهارمین سمینار بانکداری»، آیه الله رضوانی/ ۲۵، مؤسسه، بانکداری ایران. ۵. همان مدرک/۲۶.۶. همان مدرک، مهندس آرامی، مدیر عامل بانک ملت/۳۲.

تفاوت ربا و بهره بانکی منابع مقاله: مجله نقد و نظر، شماره ۱۲، غنی نژاد، موسی؛ مساله قطعیت یا عدم قطعیت درآمد از پیش تعیین شده در نظام بانکی جدید شاید بتوان علل نکوهش از ربا در فرهنگها و ادیان گوناگون، در گذشته را به این صورت خلاصه نمود: باد آورده بودن آن یعنی درآمدی که بدون قبول هیچ زحمت و خطری به صورت درآمد قطعی معین از قبل فراهم می‌آید نقش اجتماعی مخرب آن، یعنی سستی که به وام گیرنده روا داشته می‌شود و بالاخره عدم توانایی توجیه عقلانی پدیدار ربا، یعنی پاسخ به این پرسش که پول به عنوان وسیله مبادله، چگونه به صرف گذشت زمان، می‌تواند موجب افزایش خود گردد؟ ارسطو با طرح پرسش اخیر، مبنای عقلی محکمی برای تمامی دکرینه‌های ضد ربا در قرنهای بعد فراهم آورد. سؤال اساسی این است که آیا چنین مفهومی از ربا در دنیای باستان و گذشته تاریخی را می‌توان به پدیدار بهره بانکی در دنیای امروزی، که خود ناشی از گسترش نهادهای مدرنی به نام بانکهاست، تعمیم داد؟ به طور خلاصه، آیا بهره بانکی همان ربا، به مفهوم قدیمی آن است؟ پاسخ ما به این سؤال منفی است، و طی این نوشته کوشش خواهد شد این موضوع تبیین گردد. با این که تاکید نوشته حاضر بر تمایز ربا و بهره بانکی از زاویه قطعیت یا عدم قطعیت درآمد از پیش تعیین شده است، به دیگر وجوه افتراق این دو مفهوم نیز بر حسب ضرورت اشاره خواهد شد. یکسان انگاشتن ربا و بهره بانکی ناشی از اشتباه در ارزیابی مفاهیم یا به اصطلاح خلط معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) است. بهره بانکی یا بهره سرمایه، با گسترش روابط اقتصاد بازار رقابتی و نضج گرفتن سیستم اعتباری جدید پدیدار شد، و در واقع نشان دهنده کمیابی سرمایه در یک اقتصاد بازار رقابتی است، در حالی که ربا پدیداری مربوط به اقتصاد معیشتی و ایستاست که در آن پول نقش حاشیه‌ای و بسیار اندکی در زندگی اقتصادی عموم افراد دارد، و دارندگان پول (وام دهندگان ربوی) از موقعیتی انحصاری برخوردارند و ربا کم و بیش یک قیمت انحصاری است که تعیین سطح آن بیشتر در اختیار دارندگان اندوخته پولی است. برای روشن شدن بحث، ابتدا از تعریف سرمایه آغاز می‌کنیم تا تمایز میان بهره سرمایه و ربا که پدیداری مربوط به نظامهای اقتصادی ماقبل سرمایه داری است به نحو صریحی آشکار شود. از لحاظ اقتصادی، سرمایه، که ریشه در پس انداز دارد، وسیله‌ای برای بالا بردن توان تولیدی است. پس انداز به معنی امساک از مصرف آنی است که می‌تواند منشا شکل گرفتن سرمایه باشد. مصرف، به عنوان هدف نهایی تولید، عبارت است از برآورده کردن نیازها یا خواسته‌های بشری. واضح است که از تعاریف فوق نباید این استنباط را کرد که سرمایه تنها وسیله افزایش توانایی تولیدی است، یا این که هرگونه امساک از مصرف (پس انداز) ناگزیر به تشکیل سرمایه منجر می‌گردد. پس انداز زمانی به سرمایه تبدیل می‌شود که هدف نهایی آن در جهت فعالیتهای تولیدی باشد. همان طور که پس اندازهای مدفون در خاک را نمی‌توان سرمایه تلقی نمود، اندوخته‌هایی که صرفاً به منظورهای مصرفی وام داده می‌شوند نیز مشمول تعریف سرمایه به مفهوم اقتصادی آن نمی‌باشند. (۱) سرمایه، طبق تعریفی که از آن ارائه شد، در یک نظام اقتصادی مبتنی بر تولید غیر مستقیم یعنی تولید با واسطه وسایل تولیدی و لذا تقسیم کار و تخصصی شدن فزاینده تولید، معنی کامل خود را باز می‌یابد. به سخن دیگر، هرچه تقسیم کار پیشرفته تر شده و تولید تخصصی تر گردد، نیاز به وسایل تولیدی یعنی تقاضا برای سرمایه بیشتر خواهد شد. بنابراین، در یک اقتصاد معیشتی بسته، مانند اقتصاد جوامع روستایی یا عشایری خود کفا، که تولیدکنندگان علاوه بر تولید کالاها مصرفی مورد نیاز خود، ابزار ابتدایی تولیدشان را نیز خود تولید می‌

کنند، تقاضا برای سرمایه و به طریق اولی بازار سرمایه عملا وجود ندارد. در چنین جوامعی که بازدهی تولید در سطح بسیار پایینی قرار دارد، امکان پس انداز نیز بسیار اندک است، و در نتیجه امکان تشکیل سرمایه نیز فوق العاده محدود می باشد. به رغم این که در جوامع پیش از سرمایه داری، روابط پولی و تجارت، به درجات مختلف، کم و بیش وجود داشته، اما این روابط اغلب در حاشیه فعالیت‌های اصلی تولیدی قرار داشتند. از این رو اندوخته های پولی ناشی از تجارت در این جوامع شباهت چندانی به انباشت سرمایه در جوامع مدرن، با توجه به نقش مهم آن در نظام اقتصادی جدید، ندارد. صاحبان اندوخته پولی در جوامع مزبور، از موقعیتی انحصاری و حتی می توان گفت استثنایی برخوردار بودند و بدین لحاظ می توانستند در قبال وامهایی که می دادند، نرخهای ربای بسیار بالایی مطالبه کنند. با این که این نرخهای بالا را می توان نشانه کمیابی اندوخته های پولی دانست، اما آنها را نمی توان دال بر بازدهی نهایی بالای سرمایه تلقی نمود. زیرا همان طور که اشاره شد در این جوامع تقاضا و بازار برای سرمایه، به مفهوم اقتصادی آن، اساسا وجود نداشت. به عبارت دیگر، آن کارکرد اقتصادی و اجتماعی مهمی را که سرمایه در نظامهای اقتصادی جدید دارد، اندوخته های پولی در دنیای قدیم عملا نداشتند. شاید علت این که فیلسوفان دنیای باستان ربا را محکوم می کردند در همین نکته نهفته باشد یعنی هیچ توجیه عقلانی، از جهت سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی برای آن پیدا نمی کردند، در حالی که نتایج زیان بخش آن به صورت ستمی که بر وام گیرندگان می رفت، برایشان آشکارا قابل مشاهده بود. پول در دوران باستان عمدتا نقش واسطه مبادله را داشته به طوری که متفکرانی مانند ارسطو، پول را از مقوله ثروت جدا دانسته اند. پول از دیدگاه ارسطو منحصر و وسیله مبادله است و نه چیز دیگر بدین لحاظ وی از این که پول را نوعی ثروت بخواند اکراه دارد. ارسطو می گوید پول وسیله ای برای تسهیل مبادله است، بنابراین سسختن بیهوده ای خواهد بود اگر فلزی را که فراوانی آن مانع مرگ از گرسنگی نمی گردد، ثروت بنامیمز. (۲) به دنبال چنین داوری ای درباره کارکرد پول است که ارسطو فزونی پول هنگام وام دهی (ربا) را، به عنوان این که غیر طبیعی و غیر عادلانه است، بشدت محکوم می کند. منشا این داوری درباره پول این واقعیت است که در دنیای باستان، پول این نقش سرمایه ای را که در اقتصاد مدرن دارد که وسیله بالا بردن بازدهی تولید از طریق تولید با واسطه (سرمایه فنی) است نداشته یا خیلی بندرت داشته است. بدین ترتیب ملاحظه می شود که محکوم کردن ربا نزد ارسطو علتی کاملا عقلی دارد، و همین نکته منشا قدرت و تداوم اندیشه ارسطویی درباره ربا طی قرون متمادی بوده است. اما با گذشت زمان و گسترش روابط اقتصادی بازار، تقسیم کار، تخصصی شدن هرچه بیشتر تولید، و ظهور نظام اعتباری و بانکداری جدید، ذخیره های پولی نقش اقتصادی مهمی به عنوان سرمایه به عهده می گیرند. توسعه نظم بازار موجب می گردد که روابط پولی در کلیه زوایای زندگی اقتصادی نفوذ کند. در نظام اقتصادی جدید، پول دیگر صرفا وسیله مبادله نیست، بلکه نقش مهم و اساسی دیگری نیز، به عنوان ذخیره سرمایه و وسیله اندازه گیری آن، پیدا می کند. در این نظام، پس اندازها، در جهت بالا بردن بازدهی تولید، به سهولت از طریق پول به سرمایه تبدیل می شوند. پس اندازهای کوچک و متوسط در سایه توسعه نظم بازار و بالا رفتن بازدهی تولیدی، پدیدار می گردند یعنی آنچه قبلا قابل تصور نبود. این پس اندازها که روز به روز بر دامنه آنها افزوده می شود از طریق نهادهای سپرده گذاری و بانکی جدید، امکانات سرمایه گذاری بزرگی را در سطح جامعه فراهم می آورند. نقش تنظیم رابطه بین پس اندازها و سرمایه گذاریها، در یک اقتصاد گسترده بازار، به عهده نرخ بهره سرمایه (بانکی) است. بهره بانکی پدیداری جدید و کاملا متفاوت از «ربا» است، و برخلاف تصور رایج، اولی ریشه در دومی ندارد و نتیجه تحولی آن نیست. ریشه لغوی واژه بانک در زبانهای اروپایی کلمه **banc** است که دلالت بر میز صرافها در بازارهای مکاره قرون وسطی دارد. به علت تعدد بسیار زیاد پولهای محلی در قرون وسطی، صرافها کارکرد مهمی در این بازارها برای تسهیل در انجام معاملات داشتند. «گی فوکن»، مورخ اقتصادی، می گوید براساس تحقیقات جدیدتر معلوم شده است که طی قرون وسطی در اروپا، «رباخواران» نه ایجادکننده نظام اعتباری بوده اند و نه ایجادکننده بانک. آنها بندرت برای مقاصد تجاری وام می دادند عوامل و نمایندگان اعتبار تجاری، بازرگانان بودند. او در خصوص پیدایش بانک نیز می

نویسد: «بانک نه از رباخواری، بلکه از صراف‌پدیده آمده است. صرافان، که در هر شهری چند نفری بودند میزهایشان **bancs** که واژه بانک از آن ساخته شده را در بازار قرار می‌دادند. نقش آنها صراف‌پدیده دستی بود: سکه‌های در گردش، چون تا مدت‌های طولانی توسط مقامات پولی متعددی ضرب می‌شدند، دارای نوع و ارزش بسیار متفاوتی بودند، به طوری که هیچ بازار فعالی نمی‌توانست از خدمات صراف‌پدیده بی‌نیاز باشد. بزودی در مراکز بزرگ بویژه در ایتالیا، صراف‌پدیده که برای اولین بار عنوان بانکدار بر خود نهادند وارد عملیات صراف‌پدیده تری شدند، یعنی به سپرده‌پذیری و انتقال اعتبارات پرداختند.» (۳) بانکداری جدید از گسترش فعالیت‌های صراف‌پدیده به سپرده‌پذیری و انتقال سپرده‌ها و وام‌دهی از یک سو، و از اراده دولتهای ملی، (State-Nations) به تنظیم روابط پولی و مالی و کنترل این گونه فعالیتها از سوی دیگر، به وجود آمد. نضج گرفتن سیستمهای اعتباری و بانکی جدید نه در راستای وام‌دهیهای ربوی، بلکه درست علیه رباخواری سازمان یافته بود. مارکس در جلد سوم کتاب سرمایه در فصلی تحت عنوان «سرمایه ربوی ماقبل سرمایه داری» بر این موضوع تاکید دارد که چگونه گسترش سیستم اعتباری جدید (بانکها) عکس العملی علیه وام‌دهی ربوی یا رباخواری بوده است. او می‌گوید، بانکها از یک سو با سرازیر کردن کلیه ذخیره‌های پولی بلا استفاده [پس اندازهای کوچک و متوسط] به بازار، انحصار سرمایه ربوی را درهم شکستند، و از سوی دیگر با ایجاد پول اعتباری، انحصار فلزات قیمتی را به عنوان تنها شکل پول، محدود نمودند. (۴) «مکاولی»، مورخ بزرگ انگلیسی، در اثر معروف خود تاریخ انگلستان تاکید دارد که چگونه تشکیل سیستم بانکی و طرح ایجاد «بانک انگلستان» در اواخر قرن هفدهم، فریادهای خشم و نفرت «زرگر»ها و «وام‌دهندگان ربوی» (رباخواران) را برانگیخت. (۵) به عقیده وی طرفداران نظام اعتباری و بانکی جدید، رباخواران را بلای جان ملت می‌دانستند که زیانشان به عموم جامعه بیش از زیان ارتش مهاجم و اشغالگر خارجی است. (۶) بهره بانکی یا بهره سرمایه در اقتصاد جدید یک پدیدار صرفاً پولی نیست، بلکه متغیری است وابسته به کمیابی سرمایه (پس انداز). «کینز» در دوران معاصر مسئولیت بزرگی در دامن زدن به این شبهه داشته که گویا بهره، متغیری صرفاً پولی است به طوری که با افزایش حجم آن می‌توان نرخ بهره را پایین آورده حتی آن را نهایتاً صفر نمود. همچنان که خواهیم دید شبهه «کینز» دامن برخی از محققان متاخر اسلامی را گرفته و آنها را وادار به ارزیابیهای نادرست نموده است. در یک اقتصاد گسترده بازار، نرخ بهره نقش کلیدی و مهم پیوند و تنظیم رابطه میان پس انداز و سرمایه‌گذاری را بر عهده دارد. نرخ بهره واقعی که مستقل از اراده فردی و حتی دولتی، توسط مکانیسم بازار معین می‌شود، در حقیقت گویای کمیابی پس انداز از یک سو و بازدهی نهایی (مارژینال) سرمایه از سوی دیگر است. کارکرد اصلی بهره در یک سیستم بانکداری عبارت است از هدایت پس انداز، بویژه پس اندازهای متوسط و کوچک، به سوی سرمایه‌گذاری. پس اندازکننده با امساک از مصرف آنی، امکان تشکیل سرمایه و سرمایه‌گذاری را فراهم می‌آورد و نتیجه سرمایه‌گذاری عبارت است از بالا-رفتن بازدهی تولید در آینده. یعنی امساک از مصرف آنی (پس انداز) موجب افزایش محصولات تولیدی در آینده می‌شود، و پس اندازکننده به خاطر این که طی یک مدت زمانی، خود را از مصرف محروم کرده، یعنی هزینه فرصتی را از جهت مصرف متحمل شده است، بخشی از بازدهی اضافی تولید در آینده را به صورت بهره دریافت می‌دارد. در این چارچوب، بهره حقیقی است که از مشارکت در بالا بردن توان تولیدی ناشی می‌شود. بدیهی است که در یک اقتصاد سنتی معیشتی که عملاً پس اندازهای متوسط و کوچک وجود ندارند و اساساً تولید مبتنی بر سرمایه‌گذاری نیست، تصور چنین سیستمی غیر ممکن است. بنابراین به صرف شباهت ظاهری، نمی‌توان بهره بانکی را، که امکان تحقیق آن در جوامع سنتی معیشتی ممتنع است، با «ربا» در این جوامع یکسان تلقی نمود. یکسان انگاشتن بهره و ربا، با توجه به این که ربا در شرع اسلام به راحت حرام شناخته شده، انگیزه اصلی برای ایجاد بانکداری بدون بهره بوده است. طراحان این سیستم بانکداری روی خصلت معینی از ربا، یعنی درآمد ثابت از پیش تعیین شده تاکید کرده اند، و فلسفه ممنوعیت ربا را اساساً در این خصلت دانسته اند: سدر واقع، آنچه در اسلام ممنوع شده بازده ثابت یا از پیش تعیین شده بر معاملات مالی است و نه نرخ بازده نامشخص به صورتی که در سود مطرح

می شود. (۷) از این رو نظام بانکداری بدون بهره یا «نظام بانکداری اسلامی را در ساده ترین شکل می توان به صورت نظامی مبتنی بر مشارکت در نظر گرفت و نه نظام مبتنی بر بهره». (۸) حال اگر توجه کنیم که در یک نظام اقتصادی مبتنی بر بازار رقابتی، بازدهی ثابت و از پیش تعیین شده سرمایه نظراً و عملاً غیر ممکن است، به سوء تفاهم بزرگی که موجب شده تا ربا و بهره یکسان تلقی شوند، پی خواهیم برد. در نظام جدید اقتصادی دو نوع نرخ بهره را می توان از هم متمایز کرد، یکی نرخ بهره واقعی و دیگری نرخ بهره اسمی. (۹) نرخ بهره واقعی به لحاظ نظری، از یک سو نمایانگر میل نهایی (مارژینال) به پس انداز و از سوی دیگر بازدهی نهایی (مارژینال) سرمایه است، یعنی در نظام بازار نرخ بهره، جایی معین می شود که هزینه نهایی امساک از مصرف میل نهایی به پس انداز با نفع نهایی ناشی از سرمایه گذاری برابر گردد. نرخ بهره، مانند سایر قیمت‌ها در سیستم بازار، به هیچ وجه از قبل به طور دقیق قابل پیش بینی نیست و تحت تاثیر عوامل مؤثر بر بازار، که غیر قابل پیش بینی اند، تغییر می یابد. اما نرخ بهره اسمی (پولی)، متغیری است که توسط میزان عرضه و تقاضای پول اسمی معین می گردد. با وجود این که عرضه پول اسمی توسط مقامات پولی (بانک مرکزی یا دولت) قابل کنترل است، اما در هر صورت تقاضا برای پول اساساً متأثر از متغیرهای واقعی اقتصادی، مانند میزان بازدهی سرمایه گذاریهاست، و توسط هیچ مرجع قدرتی قابل کنترل نیست. بنابراین در نظام اقتصادی مبتنی بر بازار، حتی نرخ بهره اسمی را هم نمی توان از قبل برای درازمدت دقیقاً معین نمود. این سخن تناقضی با این واقعیت ندارد که در کوتاه مدت، مقامات پولی و دولتی، با سیاستهای پولی و مالی نرخ بهره بازار را در جهت افزایش یا کاهش سوق دهند اما در هر صورت این متغیرهای واقعی اقتصادی هستند که از طریق مکانیسم بازار، انحرافات شدید از نرخ بهره واقعی را نهایتاً تصحیح می کنند. برای روشن تر شدن مطلب می توان گفت که نرخ بهره واقعی به طور تقریبی عبارت است از نرخ بهره اسمی (پولی) پس از تعدیل آن با نرخ تورم. با وجود این که در نظام اقتصاد بازار، باز پرداخت بهره سپرده ها را با نرخ معینی تعهد و تضمین می کنند، اما با توجه به این که نرخ تورم از قبل معلوم نیست، تعیین میزان بهره واقعی از قبل عملاً غیر ممکن است. «بازده ثابت یا از پیش تعیین شده» (ربا) تنها در جوامع با اقتصاد معیشتی سنتی قابل تصور است. زیرا در این جوامع به علت این که روابط مبادله ای پولی در حاشیه فعالیت‌های اصلی تولیدی قرار دارند، و نیز به علت بطئی بودن تحرک اجتماعی و اقتصادی، و کندی بسیار زیاد تحولات فنی و تکنولوژیک، تغییرات در قیمت‌های نسبی و نیز سطح قیمت‌ها، حتی در درازمدت بسیار ناچیز است. تنها در چنین شرایطی است که بازدهی اسمی و واقعی پول یکی می شود و تعریف ربا معنی خود را پیدا می کند. اما در نظام اقتصادی مبتنی بر بازار که قیمت‌های نسبی، میل نهایی به پس انداز، و بازدهی نهایی سرمایه به علت دگرگونی ذائقه های مصرف کنندگان، تحرک شدید عوامل تولید و تحولات سریع فنی و تکنولوژیک، دائماً در حال تغییرند، هیچ معامله مالی با بازده ثابت یا از پیش تعیین شده ممکن نیست. قیمت‌ها و تمامی اطلاعات دیگر درباره متغیرهای اقتصادی در نظام‌های اقتصادی جدید، حاصل عملکرد نیروهای بازار در گذشته است. بنابراین حتی اگر نرخ تورم صفر باشد، هیچ تضمینی وجود ندارد که چگونگی متغیرهای اقتصادی (از جمله نرخ بهره واقعی) را بتوان برای آینده معلوم نمود. درست است که با نرخ تورم صفر، قدرت خرید پول به طور میانگین ثابت می ماند، اما با توجه به این که قیمت‌های نسبی به عللی که در بالا اشاره شد ناگزیر همیشه در حال تغییرند، قدرت خرید پول نیز عملاً در خصوص تک تک کالاها تغییر می یابد. «بازدهی ثابت یا از پیش تعیین شده» مستلزم ثابت ماندن قدرت خرید پول است. همان طور که ملاحظه شد، تنها در شرایط اقتصاد معیشتی و ایستا می توان تصور نمود که قدرت خرید پول ثابت بماند. اما در شرایط اقتصادهای پویای جدید چنین تصویری جایز نیست. به این ترتیب می توان گفت آنهایی که ربا و بهره را یکسان می انگارند، دچار خطای معرفت شناختی (ایپستمولوژیک) فاحشی شده اند یعنی مفهومی را که در شرایط کاملاً معین و خاصی قابل تصور است به وضعیت کاملاً متفاوتی که در آن تصور چنین مفهومی ممتنع است، تعمیم داده اند. طرفداران بانکداری بدون بهره، در پی یکسان انگاشتن بهره و ربا، در صدد برآمده اند بانکداری مبتنی بر مشارکت را، که در آن بازدهی سرمایه نامعین است (سود)، جایگزین نظام مبتنی بر بهره، که گویا بازدهی آن

ثابت و معین است (ربا)، نمایند. اما اگر توجه کنیم که سپرده گذاری مبتنی بر بهره اساساً فعالیتی است که مضمون آن در حقیقت مشارکت در سود و زیان است، به این نتیجه می‌رسیم که کوشش برای ایجاد بانکداری بدون بهره یا بانکداری مبتنی بر مشارکت، از یک سوء تفاهم معرفت شناختی درباره چگونگی عملکرد سیستم اقتصادی بازار ناشی شده است. در واقع تفاوتی که میان سپرده گذاری با بهره و مشارکت در سود (سرمایه گذاری) وجود دارد، در میزان خطر احتمالی است و نه در وجود یا فقدان آن. سپرده گذار چون از خطر کردن زیاد اکراه دارد نمی‌خواهد راساً سرمایه گذاری یا مشارکت کند، و با دریافت بهره اسمی معینی که ارزش واقعی آن به هیچ وجه از پیش معلوم نیست، میزان نوسانات میان سود یا زیان خود را، نسبت به وضعیت سرمایه گذاری مستقیم (مشارکت) کاهش می‌دهد. عمل سپرده گذاری و سرمایه گذاری از این لحاظ که هر دو متضمن خطر احتمالی (ریسک) و مشارکت در سود یا زیان نامعلوم از پیش هستند، ماهیتاً تفاوتی با هم ندارند. سپرده گذارانی که بهره معینی (اسمی) دریافت می‌دارند، در شرایطی که در آن تورم قیمتها بیش از نرخ بهره باشد عموماً زیان می‌بینند، چون نرخ بهره واقعی دریافتی منفی است. بدیهی است در شرایطی که نرخ بهره واقعی ممکن است منفی باشد، سپرده گذاری در حقیقت نوعی مشارکت در سود و زیان است. اما عدم قطعیت درآمد از پیش تعیین شده اسمی، منحصر به این شرایط خاص یعنی اقتصاد تورمی نیست. همان گونه که قبلاً اشاره شد چون قیمت‌های نسبی در اقتصاد مبتنی بر بازار دائماً در حال تغییرند و چون جهت و ابعاد این تغییرات دقیقاً قابل پیش بینی نیست، لذا قدرت خرید پول برای گروه‌های گوناگون کالاها همیشه در معرض تغییر است. همین تغییر غیرقابل پیش بینی قدرت خرید پول، هر گونه قطعیت درآمد از پیش تعیین شده اسمی را از میان برمی‌دارد. یک مثال عددی ساده شاید روشن‌گر این مطلب باشد: به منظور ساده تر شدن درک مطلب، فرض کنیم که در جامعه‌ای فقط دو کالای الف و ب به مقدار مساوی و به ارزش هر کدام ۱۰ ریال خرید و فروش می‌شود. چنانچه شخصی را تصور کنیم که ۱۰۰ ریال به نرخ ۸ درصد در سال وام می‌دهد و در پایان سال مبلغ ۱۰۸ ریال به عنوان اصل و فرع دریافت می‌دارد در همین مدت یک سال قیمت کالای الف ۲۰ درصد کاهش و قیمت کالای ب ۲۰ درصد افزایش می‌یابد به طوری که در پایان سال قیمت کالای الف ۸ ریال و کالای ب ۱۲ ریال است. واضح است که ما در پایان سال تغییری در سطح عمومی قیمت‌ها نداریم. زیرا ۲۰ درصد افزایش قیمت یکی از کالاها، ۲۰ درصد کاهش قیمت کالای دیگر را، به علت این که هر دو وزن یکسانی داشته‌اند، جبران می‌کند به سخن دیگر، در پایان سال نرخ تورم قیمت‌ها به طور میانگین صفر است، اما قیمت‌های نسبی تغییر یافته‌اند. اگر شخص وام دهنده دارای ذائقه و عادتی باشد که تنها از کالای ب مصرف کند، ملاحظه می‌شود که قدرت خرید پول وی با آن که مقدار اسمی آن از ۱۰۰ ریال به ۱۰۸ ریال افزایش یافته، اما در واقع برای شخص وی کمتر شده است. زیرا او در آغاز سال با ۱۰۰ ریال خود ۱۰ عدد از کالای مورد علاقه اش یعنی کالای ب می‌توانست بخرد، اما در پایان سال با ۱۰۸ ریال تنها ۹ عدد از آن کالا را می‌تواند خریداری نماید. پس درآمد واقعی وی بر حسب کالای مورد علاقه اش نه تنها افزایش نیافته بلکه کاهش نیز پیدا کرده است. حال اگر فرض کنیم که شخص برای وامی که داده اصلاً بهره‌ای مطالبه نکند، اما ذائقه وی طوری باشد که تنها کالای الف مطلوب نظر وی باشد، در این صورت مشاهده می‌شود که با این که مقدار اسمی پول وی در یک سال تغییری نیافته، قدرت خرید واقعی آن بیشتر شده است یعنی اگر در آغاز سال با ۱۰۰ ریال خود فقط می‌توانست ۱۰ عدد از کالای الف را بخرد، در پایان سال با همان ۱۰۰ ریال می‌تواند ۵/۱۲ عدد از همان کالا را خریداری نماید. نتیجه‌ای که از این مثال فرضی می‌توان گرفت این است که در شرایطی که قیمت‌های نسبی در حال تغییرند یعنی در اقتصادهای پویای مبتنی بر بازار قدرت خرید پول، حتی زمانی که افزایش سطح میانگین قیمت‌ها صفر است، برای تک تک مصرف کنندگان کالاهای گوناگون تغییر می‌کند. زمانی که قدرت خرید پول تغییر نماید دیگر نمی‌توان از «بازده ثابت یا معین از قبل» (ربا) سخن گفت. ربا در شرایطی معنی پیدا می‌کند که در آن علاوه بر ثابت بودن سطح عمومی قیمت‌ها، قیمت‌های نسبی نیز بدون تغییر باشند یعنی تنها در شرایط یک اقتصاد معیشتی ایستا. در میان اقتصاددانان معروف معاصر، «کینز» شاید از معدود کسانی

است که نرخ بهره را همانند متفکران قدیمی، متغیری صرفاً پولی می‌داند و نه سرمایه‌ای، و از این زاویه اقتصاددانان نئوکلاسیک را مورد انتقاد قرار می‌دهد. کینز با صراحت نرخ بهره را قیمت پول، یا به سخن خود وی «ایجادکننده تعادل بین عرضه و تقاضای وام‌های پولی»، تلقی می‌کند. (۱۰) او برخلاف اقتصاددانان نئوکلاسیک (مارشال)، نرخ بهره را با بازدهی نهایی سرمایه توضیح نمی‌دهد بلکه برعکس، بازدهی نهایی سرمایه و سطح سرمایه‌گذاری را تابعی از نرخ بهره می‌داند. بدین لحاظ بهترین سیاست اقتصادی از دیدگاه وی عبارت است از «پایین آوردن نرخ بهره نسبت به منحنی بازدهی سرمایه، به طوری که با افزایش سرمایه‌گذاریها وضعیت اشتغال کامل تحقق یابد.» (۱۱) به عقیده کینز با پایین آوردن نرخ بهره، از طریق افزایش عرضه پول، می‌توان موجب گسترش سرمایه‌گذاریها و در نتیجه افزایش تجهیزات سرمایه‌ای گردید. افزودن بر حجم تجهیزات سرمایه‌ای، به نظر وی یک پیشنهاد عملی است که هدف آن از میان برداشتن کمیابی سرمایه و، در نتیجه، تعلق گرفتن پاداش (بهره) به سرمایه‌دار غیر فعال است. (۱۲) تئوری بهره کینز دچار تناقض آشکاری است که ما در جای دیگری آن را مورد بررسی قرار داده‌ایم. در اینجا به اجمال متذکر می‌شویم که از دیدگاه وی نرخ بهره یک بار، متغیری صرفاً پولی تلقی می‌شود که مقامات پولی با افزایش عرضه پول می‌توانند آن را تا حد صفر کاهش دهند، و بار دیگر ملاحظه می‌شود که کینز پاداش سرمایه‌دار غیر فعال یعنی بهره را ناشی از کمیابی سرمایه می‌داند و بر این رای است که با افزایش تجهیزات سرمایه‌ای، از طریق کاهش نرخ بهره، می‌توان کمیابی سرمایه و در نتیجه، نرخ بهره را از میان برداشت. سوای این دور باطل در تئوری کینز، که براساس آن برای کاهش نرخ بهره باید نرخ بهره را پایین آورد، این پرسش به طور منطقی مطرح می‌شود که اگر نرخ بهره پدیداری صرفاً پولی است، برای از میان برداشتن آن، چه نیازی به افزایش تجهیزات سرمایه‌ای است؟ و بالاخره این پرسش اساسی تر که پایان بخشیدن به کمیابی سرمایه تا چه حد تصویری علمی و حتی معقول است؟ امروزه کمتر اقتصاددانی دیدگاههای کینز را در موارد ذکر شده جدی تلقی می‌کند. اما متأسفانه برخی از طرفداران بانکداری بدون بهره (اسلامی)، با ارجاع به اقتدار و شهرت کینز نقطه نظرهای نادرست وی را در خصوص مساله بهره و سرمایه، به عنوان آخرین دستاوردهای علمی، مورد استناد قرار می‌دهند، و نظام اقتصادی و سرمایه بدون بهره را ممکن و مطلوب می‌شمارند. (۱۳) پایان بخشیدن به کمیابی سرمایه، و به تبع آن حذف بهره سرمایه، توهمی بیش نیست. زیرا سرمایه وسیله تولید کالا و خدماتی است که نیازها و خواسته‌های گوناگون و بی‌پایان انسانها انگیزه ایجاد آنهاست. پایان کمیابی سرمایه در شرایطی قابل تصور است که جمعیت جامعه بشری ثابت، خواسته‌هایش محدود، روشهای تولید بدون تغییر و پیشرفتهای فنی و تکنولوژیکی متوقف شود. بدیهی است که تحقق چنین شرایطی نه ممکن است و نه مطلوب. نکته مهم دیگری که کینز و طرفداران حذف بهره سرمایه، در قضاوت‌های ارزشی و اخلاقی خود مورد غفلت قرار می‌دهند، این است که اگر در دوران قبل از سرمایه‌داری رباخواران عمدتاً ثروتمندان و صاحبان اندوخته‌های پولی بودند که با وام دادن به افراد عموماً بی‌چیز و یا در تنگنا، با مطالبه نرخهای بالای ربا آنها را مورد ستم قرار می‌دادند، در نظامهای اقتصادی جدید، دریافت کنندگان بهره سرمایه عمدتاً صاحبان پس اندازهای کوچک و متوسط هستند نه صاحبان سرمایه‌های بزرگ و «غیر فعال». همچنان که یکی از اقتصاددانان بزرگ معاصر می‌نویسد، در دوران باستان، «زمان آتنی‌های سولون، قوانین ارضی قدیمی رم و قرون وسطی، وام دهندگان عموماً ثروتمندان بودند و وام گیرندگان بی‌چیزها. اما [امروزه] در عصر اوراق قرضه، بانکهای رهنی، بانکهای پس انداز، صندوقهای بیمه عمر و نهادهای بیمه‌های اجتماعی، وام دهندگان بیشتر عبارتند از: اکثریت آحاد مردم با درآمد متوسط. از سوی دیگر ثروتمندان به عنوان دارندگان سهام شرکتها، کارخانه‌ها، مزرعه‌ها و املاک مسکونی، اغلب وام گیرنده هستند تا وام دهند.» (۱۴) با توجه به بحثهای مطرح شده در این نوشته می‌توان نتیجه گرفت که براساس ملاحظات زیر، میان ربا و بهره تفاوت ماهوی وجود دارد و آنها را نمی‌توان یکسان دانسته، حکم واحدی برایشان صادر نمود: ۱. «ربا» به عنوان «بازده ثابت یا از پیش تعیین شده» تنها در اقتصادهای معیشتی و ایستا، که در آنها قیمتهای نسبی حتی در دراز مدت دچار نوسانهای مهمی نمی‌گردند، قابل تصور است. بهره سرمایه در نظامهای جدید

اقتصادی، به علت تغییرات دائمی قیمت‌های نسبی، مشمول تعریف بالا از ربا نیست. ۲. ربا پدیداری ماقبل سرمایه داری است و قابل قیاس با بهره، که کارکرد اقتصادی مهمی در نظام‌های اقتصادی جدید دارد، نیست. ۳. از لحاظ تاریخی، بهره سرمایه منشا کاملاً متفاوتی از ربا داشته است به طوری که ملاحظه می‌شود که ظهور آن در حقیقت علیه انحصار و سلطه ربا صورت گرفته است. ۴. ربا به علت نقش مخرب اجتماعی آن مورد نکوهش عقلانی متفکران متقدم قرار گرفته است، در حالی که بهره سرمایه به دلیل کارکرد مهم اقتصادی و سازنده آن، در هدایت پس اندازها به سمت سرمایه گذاری، توجیهی عقلانی و اخلاقی دارد. پی نوشتها: ۱. برخی سرمایه را از جهت صرفاً مالی تعریف کرده و گفته اند که سرمایه عبارت است از هر اندوخته یا دارایی ای که در آمدی ایجاد کند. در این تعریف کارکرد اقتصادی سرمایه از لحاظ تولیدی مد نظر قرار نگرفته است. ۲. Aristotle, La, Politique Paris, Ed, Gomthier, ۱۹۸۳, p. ۳۲. Idom, p. ۶۶. ۱.۷. ۳. ترجمه محمدرضا بیگدلی، مؤسسه بانکداری ایران، ۱۳۷۰، ص ۵۱.۸. همان، ص ۵۲.۱۱. Idom, p. ۳۶۸. ۱۲. Idom, p. ۳۷۰. ۱۳. به عنوان نمونه به کتابهای زیر می‌توان اشاره کرد: دکتر حسن عبدالله امین، سپرده های نقدی و راههای استفاده از آن در اسلام، ترجمه محمود درخشنده، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۲۴۸. ۱۴. V. L.V. Mises, Action, humaine Paris, PUF, ۱۹۸۵, ۵۶۷.

فصلنامه فقه، شماره ۱۱، <http://www.hawzah.net>

حوزه و ضرورت توجه ویژه به فقه حکومتی

در گفت و گو با آیه ... محسن اراکی

نخبگان حوزه کرسی های علمی «فقه حکومتی» را اداره کنند: سید حسین امامی: فقه حکومتی، در مقابل فقه فردی مطرح می‌شود و مراد از آن، نگرشی است کل نگر و حاکم بر تمام ابواب فقه که براساس آن، استنباط های فقهی باید مبتنی بر اداره نظام اجتماعی بوده و تمامی ابواب فقه،

ناظر به اداره کشور و امور اجتماع باشد فقیه باید برای رفع نیازهای حکومت، جامعه انسانی و نظام اسلامی همه آن مسائل را مورد بررسی قرار دهد. در گفت و گو با آیه ... محسن اراکی، عضو سابق مجلس خبرگان رهبری به بررسی این موضوع پرداختیم که اکنون از نظر شما می‌گذرد. وی مؤسس مرکز اسلامی انگلیس و مجمع اندیشه اسلامی قم، عضو شورای عالی مجمع جهانی اهل بیت (ع) و یکی از استادان دروس عالی فقه و اصول در حوزه علمیه قم است. «مبانی جهان بینی اسلامی»، «نگاهی به رسالت و امامت»، «درآمدی بر عرفان اسلامی»، «پیشگامان بیداری اسلامی» و چندین اثر عربی از مهمترین دستاوردهای علمی اوست. *تفاوت فقه شیعه با دیگر مذاهب و فرقه های اسلامی و سایر ادیان در چیست؟ * اگر بخواهیم فقه شیعه را با فقه سایر ادیان و قوانین عرفی از یک طرف و فقه سایر مذاهب از سوی دیگر مقایسه کنیم؛ سه امتیاز را می‌توانیم برای فقه جعفری قائل شویم. اولاً؛ فقه جعفری از یک روش بحث بسیار مستحکم، گسترده و عمیقی برخوردار است. فقه عرفی مسیحیان و یهودیان نیز به دلیل محدودیت در ارایه و عمل در مقایسه با فقه اسلامی از روش استدلالی که در اصول فقه ما وجود دارد برخوردار نیست. امتیاز دیگری که در فقه جعفری وجود دارد این است که تفریعات (یعنی همه آنچه که در جوامع امروز قابل طرح باشد) در آن مورد بررسی قرار گرفته و امروز مراکز فقهی ما بخصوص در شهر قم به مسائل مستحدثه می‌پردازند و به مجرد اینکه مسائل مستحدثه و نوین در دنیا اتفاق می‌افتد در حوزه های علمی فقهی پاسخ این مسائل مطرح می‌شود؛ آن هم پاسخ استدلالی بر مبنای دلیل و طبق همان روش علمی که عرض کردم. این حالت در فقه مذاهب دیگر وجود ندارد. ۱۷ سال پیش در کنفرانس ائمه جمعه مراکز کشورهای اسلامی در مراکش شرکت کرده بودم، مشاهده کردم که در بین فقهای دیگر مذاهب، مثلاً این مسأله که آیا می‌شود خطبه های نماز جمعه را به زبان

غیر عربی ایراد کرد هنوز از نظر فقهی درست حلاجی نشده است. اگر این کار را انجام می دهند، مبانی فقهی این کار درست تحلیل و تبیین نشده که این نشان دهنده پیشرفت غیرقابل مقایسه ای است که در فقه شیعه نسبت به فقه های دیگر وجود دارد اما این مسائل و مسائل دیگر در فقه شیعه مطرح و حلاجی شده و مبانی آن تبیین شده است. امتیاز سومی که مطرح است، مربوط به فقه شیعه در عصر جدید است و آن بحث مسأله فقه کلان است که در اصطلاح به فقه کلان یا نظام تعبیر می شود. این شعبه از فقه هنوز در میان مذاهب اهل سنت و فقه های دیگر، رایج نشده است. منظور از فقه کلان، فقهی است که تکلیف واحد اجتماعی (جامعه) را به عنوان یک واحد و مکلف معین می کند. معتقدیم مکلف که موضوع احکام فقهی است، گاهی فرد و گاهی جامعه است. فقه رایج چه در مذاهب اهل سنت و حتی فقه قدیم ما، فقه مربوط به فرد بوده، یعنی تکلیف فرد را معین می کرده است، اما جامعه نیز تکالیف فقهی دارد که تکالیف فقهی جامعه در منابع اسلامی (کتاب و سنت) مطرح شده و باید استنباط شود. این امر در فقه شیعه استنباط شده و مرحوم آیة... سید محمدباقر صدر استاد بزرگوار ما گام بزرگی در این راه برداشتند و کتاب «اقتصادنا» ایشان استنباط فقه کلان و فقهی است، که موضوع آن جامعه است و در این عرصه کارهای خوبی در فقه شیعه انجام گرفته است. کاری که اکنون بنده در فقه سیاسی در حال انجام آن هستم، کاری از همین نوع است که فقه کلان را در ارتباط با مسائل و بعد سیاسی مطرح و بحث می کنیم. این سه ویژگی را می توان از امتیازات فقه شیعه در عصر حاضر بر شمرد.

فقه حکومتی مقام معظم رهبری فرمودند همان فقه کلان است یا بخشی از آن؟ بنده معتقدم فقه حکومتی که مقام معظم رهبری به آن اشاره کردند، همان فقه کلان است. فقه نظام سیاسی یک شعبه از فقه کلان یا فقه حکومتی است. به نظرم مقصود مقام معظم رهبری از فقه حکومتی همان فقهی است که موضوع آن جامعه است. در تعریف فقه چنین گفته می شود؛ مکلف ۲ گونه است، گاهی مکلف به عنوان فرد حکم فعل اش بررسی می شود و گاهی مکلف دیگری به عنوان جامعه وجود دارد و به نظر ما در شرع انور تکالیفی آمده که موضوع این تکالیف جامعه است. یکی از تکالیفی که موضوع آن جامعه است، برقراری نظام سیاسی است. مکلف برقراری نظام سیاسی، جامعه است، چون قرآن کریم در آیه ۲۵ سوره حدید می فرماید: به راستی [ما پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند]. بنابراین این یک نوع تکالیف اجتماعی است. برقراری نظام اقتصادی نیز از تکالیف جامعه است. نظام اقتصادی غیر از مسأله وجوب زکات و خمس یا مسأله احکام معاملات و... است. به نظرم وقتی مقام معظم رهبری فرمودند «فقه حکومتی» یعنی همین فقه کلان؛ و فقه کلان کاری است که حکومت باید آن را انجام دهد تا حکومتی به وجود نیاید فقه کلان قابل اجرا نیست. در حقیقت مجری همه مسائل مربوط به فقه حکومتی، حکومت است، منتها حکومت به چه عنوان؟ حکومت به عنوان رهبر مردم و محور ایجاد وحدت در مردم و محور ایجاد جامعه. یک جامعه، توسط حکومت، جامعه می شود. این حکومت است که جامعه را به واحد ملت تبدیل می کند. حکومت که نماینده ملت است تکالیفی دارد که این تکالیف، هم تکالیف ملت هستند و هم از بعد دیگر تکالیف حکومت است. به اینها فقه حکمتی یا فقه کلان گفته می شود.

تجربه حکومت نبوی و علوی در تحقق فقه کلان و حکومتی چقدر می توانند به ما کمک کنند؟ در دوران حکومت رسول... (ص) و امیرالمؤمنین (ع) رفتارها و برنامه ها و نظام حکومتی اسلامی اجرا شده و این دو حکومت می توانند به عنوان منبع استنباط مسائل فقه حکومتی مورد بهره برداری قرار گیرند، به هر حال، فقیهی که بخواهد در فقه حکومتی کار کند، قطعاً باید با این نظامهای اسلامی که اجرا شده آشنا باشد تا در مقام استنباط بتواند به استنباط صحیحی دست پیدا کند.

به نظر شما چه نقاط ضعفی در حوزه فقه کلان یا حکومتی وجود دارد و برای رسیدن به مطالبات مقام معظم رهبری شما چه راهکارهایی را پیشنهاد می کنید؟ من معتقدم در این زمینه باید بسیار بیشتر از حد کنونی کار شود، کارهایی صورت گرفته اما قطعاً کافی نیست و در ابتدای راه هستیم. در فقه حکومتی و بخش سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باید بیشتر کار شود. فقه کلان

اقتصادی دارای بخش‌های مختلفی است. معتقدم نظام بانکی که اکنون وجود دارد، بر مبنای فقه فردی تنظیم شده است. نظام بانکی ما که بر مبنای عقود اسلامی تنظیم شده، نگاه فردی به مسائل بانکی دارد، اگر نگاه فقه کلان اجتماعی به مسائل بانکی و اقتصادی می‌شد و نظام بانکی در قالب یک نظام اقتصادی و فقه کلان اقتصادی، تدوین می‌شد، قطعاً وضع نظام بانکی بسیار با آنچه که موجود هست متفاوت می‌شد و بسیاری از مشکلاتی که اکنون در نظام بانکی وجود دارد، وجود نداشت. در این عرصه باید کار بسیار زیادی انجام شود. معتقدیم هنوز نتوانستیم فقه کلان فرهنگی را کاملاً استنباط کنیم. بخش‌هایی استنباط و مطرح شده، اما بسیار محدود است. یکی از کمبودهای بسیار مهم که اگر این کمبود جبران شود بسیاری از آسیب‌های فرهنگی جلوگیری می‌شود، تدوین و عرضه فقه کلان فرهنگی است. در صدا و سیما، عرصه ارتباطات نمایش، هنر و ... مسائل زیادی وجود دارد که باید در قالب فقه نظام فرهنگی به آنها پرداخت، اگر این اتفاق بیفتد، بسیاری از مشکلات و آسیب‌هایی که در این عرصه‌ها وجود دارد، قطعاً برطرف خواهد شد.

* شما نقطه عطف تحول در فقه حکومتی را در اصول فقه می‌دانید، یعنی برای اینکه فقه حکومتی پیشرفت کند، باید اصول فقه ما پیشرفت کند؟ * اصول فقه فعلی ما اصول فقه بسیار کاربردی و کارآمدی است، البته معتقدم اگر در عرصه فقه نظام پیشرفت کنیم بخشی از قواعد و مسائل اصولی جدید هم تدوین خواهد شد. این قواعد اصولی جدید مخصوص قواعد اصولی استنباط فقه نظام خواهد بود. در مباحث خودمان به بعضی از قواعد اصولی اشاره کردیم که این قواعد اصولی را می‌توان در اصول فقه جدید در نظر گرفت و بر اصول قدیم افزود، منتها تعدادشان زیاد نیست. برای تدوین فقه کلان یا فقه حکومتی به قواعد اصولی زیادی نیاز نداریم، اصول فقه فعلی ما بسیار کارآمد است، لکن طبیعتاً اگر در فقه کلان بیشتر از مقدار فعلی وارد شویم، قواعدی به دست خواهد آمد که مخصوص استنباط فقه کلان است و می‌توان اینها را بر اصول فقه معاصر افزود.

* به نظر شما کرسی‌های نظریه پردازی و آزاداندیشی در تحقق مطالبات فقه حکومتی مقام معظم رهبری چه نقشی دارند؟ * کرسی‌های نظریه پردازی و مباحثات علمی و آزاداندیشی بسیار لازم و خوب است. در حوزه‌ها تا حدودی ضعیف راه افتاده، ولی بسیار کم است و باید بیشتر از این تعداد شود. باید با استفاده از عناصر علمی این کرسی‌ها برگزار شود. گاهی دیده می‌شود که بحث‌هایی تحت عنوان کرسی آزاداندیشی یا نظریه پردازی در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها مطرح می‌شود اما توسط افرادی است که توانایی علمی این گونه برنامه‌ها را ندارند، برای اینکه این جلسات به صورت جدی برگزار شود، باید افراد کارشناسی که در این عرصه‌ها کارهای اساسی انجام دادند و مدت‌های زیادی است که در این کار خبره هستند وارد عرصه شوند. شاید یکی از دلایلی که هنوز کرسی‌های نظریه پردازی در حوزه و دانشگاه‌ها بنیه قوی لازم را ندارد این باشد که عناصر فکری برجسته در این برنامه‌ها حضور کم‌رنگی دارند. باید عناصر فکری برجسته که تجربه علمی کافی دارند و در کارهای تحقیقاتی قدم بسیار بلندی را برداشته و سابقه طولانی دارند وارد این عرصه شوند. من تأکید می‌کنم نخبگان حوزه کرسی‌های علمی و نظریه پردازی فقه حکومتی را درست بگیرند و آنها را اداره کنند. اینکه محقق مقاله تحقیقی خود را در کرسی ارائه کند که حاصلی نخواهد داشت، البته همه افراد، کارشناسان و محققان باید در این عرصه حضور پیدا کنند اما تا نظریه پردازان بنیه دار علمی که در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها جایگاه علمی آنها مقبول است وارد این عرصه نشوند، این کرسی‌ها و برنامه‌ها چندان فعال نخواهند شد و جای خود را در حوزه‌ها باز نخواهند کرد. منبع / قدس آنلاین

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایند؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزیق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیت های گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

